

IWONA LEWICZ

*Problematyka Wschodu i Zachodu w perspektywie
filozofii religijnej Mikołaja Bierdiajewa*

The Issues of the East and West in the Perspective of Religious Philosophy
of Nikolai Berdiaev

U ROSYJSKICH ŹRÓDEŁ INSPIRACJI

Włodzimierz S. Sołowjow – pierwszy „profesjonalny” filozof rosyjski¹ – usytuował niegdyś Rosję „pomiędzy skamieniałym Orientem a rozkładającym się Zachodem”.² Myśl ta była tak oryginalna, iż stała się punktem wyjścia różnorodnych interpretacji dziejowej misji Rosji oraz prób określenia jej miejsca na arenie historii powszechnej, prowokując współczesnych mu myślicieli do dalszych sporów, które od tamtej pory aż po dzień dzisiejszy nieustannie trwają. Dość dodać, że teoretyczne konsekwencje tak sprecyzowanego zagadnienia były olbrzymie, zwłaszcza gdy uwzględni się fakt, iż rosyjska filozofia, wraz z całym bogactwem właściwych jej wersji i odcieni, w przeważającej mierze osadzona była w ramach modelu wypracowanego właśnie przez Sołowjowa. Owe polemiki, w których ostro zarysowana opozycja: Rosja – Europa była kwestią dominującą, miały zawsze radykalnie dwubiegunowy charakter, określony przez kla-

¹ Por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 173.

² S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 95.

syczny już spór słowianofilów i okcydentalistów. Pierwsi gloryfikowali przeszłość Rosji, upatrując jej podstawową wartość w braku jakichkolwiek tradycji intelektualnych, wynikającym przede wszystkim z cywilizacyjnej izolacji Rosji oraz z jej opóźnienia w stosunku do Zachodu o co najmniej kilka wieków. W oczach konserwatywnych przedstawicieli inteligencji rosyjskiej stanowiło to najwyraźniej walor pozytywny, toteż skwapliwie wykorzystywali każdą nadarzącą się okazję, by przeciwstawić sobie dwa właściwie zupełnie odrębne „światy” – katolicki i protestancki Zachód oraz prawosławny Wschód, odnosząc się przy tym w sposób krytyczny do szczytowych osiągnięć zachodnioeuropejskiej kultury i filozofii, przydając zaś najwyższe znaczenie temu wszystkiemu, co powstało i rozwijało się na gruncie rosyjskim. W tym kontekście antytezą dla zachodniego racjonalizmu, przedstawianego przez rosyjską filozofię jako „rozpusta myśli i bezwstyd wiedzy”³, była twórczość najwybitniejszych przedstawicieli „rosyjskiego renesansu filozoficznego” – spontaniczna, niezepsuta przez nadmierny intelektualizm, czasami, rzecz można, zupełnie nieodpowiadająca roszczeniom rozumu, charakteryzująca się jakoby tym, iż z niebywałą wręcz intuicją przenikała ludzką duszę, by odkryć i ujawnić wszystkie jej tajemnice. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że u podstaw tej filozofii leżała zawsze wiara, przez której pryzmat postrzegana była cała rzeczywistość. Owa specyficzna religijna perspektywa nadawała tej refleksji swoisty duchowy format.

Przedstawiciele drugiego z poprzednio wymienionych prądów ideologicznych (tj. „zachodowcy”) kładli główny akcent na przyszłość Rosji, żywiąc głębokie przeświadczenie, że dzięki twórczej recepcji wartości przez wieki kształtowanych na Zachodzie, rosyjska rzeczywistość ulegnie przeobrażeniu, w wyniku czego nastąpi wreszcie epoka światłości i rozkwitu. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że ów zachwyt świetlaną przyszłością, mającą rzekomo nastąpić, był często zupełnie naiwny, podyktowany nadmiernym, by nie powiedzieć wręcz ślepym optymizmem, unicestwionym w późniejszym czasie przez samą historię. W gruncie rzeczy przez kilkadziesiąt czy nawet kilkaset lat Rosja w żadnym razie nie zdołałaby nadrobić cywilizacyjnych zaszłości sprzed wieków, najlepszym zaś dowodem, kładącym kres „różowym” złudzeniom co do przyszłości kraju, była rosyjska rewolucja i jej fiasko. Jak czytamy bowiem w przepięknym, fascynującym albumie (z którym wedle słów A. Drawicza – ma się ochotę rozmawiać) pt. *Rosja XX wieku*, opatrzonym nie tylko niesamowitymi, niekiedy nawet szokującymi fotografiami, lecz także fachowym, historycznym komentarzem, „rewolucja z 1917 roku przekształciła Rosję w pierwsze nowoczesne dwudziestowieczne państwo – totalitarne, brutalne, zniewalające swoich obywateli, z tajną policją i obozami pracy, z ideologią podobno naukową, a w rzeczywistości quasi-religijną, z kultem partii i jej przywódcy [...]. Bo-

³ J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 253.

gate życie w przedwojennej Rosji – z balami, wyścigami sani, piknikami i świętami – zniszczono w ciągu kilku miesięcy po przejściu władzy przez bolszewików. Rosyjska burżuazja została unicestwiona jako klasa. Jej miejsce zajęła nowa grupa społeczna – nomenklatura, »nowa klasa komunizmu«, korzystająca z licznych partyjnych przywilejów [...]. Nazwę Rosja, sięgającą XI wieku, komuniści zastąpili Związkiem Radzieckim».⁴

Niezależnie jednak od tego, czy kreślona wizja świetności Rosji odnosiła się do minionego okresu jej dziejów, czy sprowadzała się raczej do czasu przyszłego, istniał w myśli rosyjskiej jeszcze jeden niesłychanie interesujący wątek, za którego pośrednictwem wzmiankowane stanowiska ideologiczne, na pozór tak odmienne, w istocie swojej więcej może wykazywały wspólności niż różnic, choć nie da się tego zauważyć na pierwszy rzut oka. Otóż swoistym zwornikiem tych, tak przecież sprzecznych reguł, było coś, co w skrócie określa się mianem „rosyjskiej idei”. Treść tego postulatu zawiera się w przekonaniu, że Rosja jako kraj, w którym życie wciąż jeszcze zakorzenione jest w religii, odegra kluczową rolę w dziejach Europy, a być może i całego świata. Dokonawszy najpierw ob rachunku ze „zgniłym” Zachodem, który swe życiodajne religijne korzenie już dawno utracił, co też stanowić miało przyczynę jego degeneracji, urzeczywistni ona ideał harmonijnej wspólnoty wśród narodów słowiańskich, a także odrodzi na zupełnie nowych fundamentach kulturę Europy zachodniej. Można, nieco upraszczając, powiedzieć, że owa mistyczna wiara w misję Rosji była osią, wokół której oscylowała cała filozofia rosyjska i nie ma bodaj wśród całej plejady rosyjskich myślicieli ani jednego, który nie zaprezentowałby własnej wersji „rosyjskiej idei”, często nie do końca może przeanalizowanej i konkretnie skonceptualizowanej, a opartej w zamian na pewnej wizji czy też przeczuciu, co obniża być może jej teoretyczną wartość, ale nie niweluje samego faktu jej istnienia. Tendencję tę trafnie uchwycił Kucharzewski, pisząc: „Katastrofa społeczna na Zachodzie, pożar świata i Rosja, wychodząca z kataklizmu dziejowego ze wzmożoną potęgą, ze zdwojoną rolą światową: wieczna myśl z fatalną mocą opanowująca umysły rosyjskie, stojące niby na antypodach. Cóż wspólnego między ojcami rewolucji rosyjskiej a nacjonalistą – zachodożercą Dostojewskim? Wspólna jest im wszystkim wiara w nadchodzącą ruinę Zachodu, wiara mocniejsza od rozumu, apokaliptyczne wyczekiwanie chwili, gdy lud rosyjski ratować będzie ludzkość, lud wybrany, lud – Mesjasz, posiadający skarb najwyższy, którego nie mają pyszne a kruche, skazane już narody Zachodu. Skarbem tym, według jednych, prawosławie i samowładztwo, według innych, gmina przechowana przez lud; wreszcie, jakiś mistyczny pierwiastek, którego rozum nawet określić nie zdoła, ale w który ślepo wierzy dusza”.⁵

⁴ B. Moynahan, *Rosja XX wieku*, Warszawa 1995, s. 9.

⁵ J. Kucharzewski, *op. cit.*, s. 283.

WSCHÓD I ZACHÓD – DWA MODELE ŻYCIA I TWÓRCZOŚCI

Mikołaj Bierdiajew (1874–1948), kreśląc wedle swojej, niczym nieskrępowanej, twórczej wyobraźni zręby własnej filozofii, kontynuuje tradycję dotychczasowej myśli rosyjskiej a jednocześnie wnikliwy obserwator bez trudu dostrzec może wyraźne powinowactwo duchowe Bierdiajewowskiej refleksji z filozoficznym dziedzictwem Zachodu. Jak zauważa autor obszernej monografii o Bierdiajewie, „w przypadku tradycji filozoficznej, z której czerpie Bierdiajew, trudność polega na tym, że nie jest to problem relacji między nim a jednym czy dwoma filozofami, lecz problem relacji między Bierdiajewem a przedstawicielami »historii filozofii«, poczynając od Jończyków na filozofach współczesnych Bierdiajewowi kończąc. Mówienie o historii filozofii nie jest przesadą, ponieważ Bierdiajew zarówno krytykował, jak i odwoływał się do większości mniej lub bardziej znanych filozofów”.⁶ Inspiracje Bierdiajewa nie jest trudno prześledzić, gdyż zgodnie ze swoją filozoficzną strategią, w żaden sposób nie stara się ich ukrywać. Przeciwnie, sam zwraca uwagę czytelnika w stronę myśli, która go zafascynowała, wskazując znaczenie, jakie dla ukształtowania się jego formacji duchowej mieli: Marks, Nietzsche, Schopenhauer i Kant (którego *Krytykę czystego rozumu* czytał już w wieku czternastu lat⁷), a także Sołowjow, Dostojewski, Tolstoj oraz cała tradycja rosyjskich słowianofilów. Najtrwalszą jednak pieczęć na jego myśli odcisnęła, jak sam twierdzi, niemiecka mistyka: J. Eckhart, Angelus Silesius, a przede wszystkim J. Boehme, ten ostatni zwłaszcza w zakresie pojęcia niestworzonej wolności, tzw. *Ungrund*.

Przemierzając rozległą krainę idei, nie był więc Bierdiajew osamotniony, lecz korzystał z bogatego źródła doświadczeń wielu swych wybitnych poprzedników i mentorów duchowych, zarówno tych tworzących na Wschodzie, jak i tych, którzy należeli do intelektualnych elit Zachodu. Jak sam wspomina na kartach swej filozoficznej autobiografii – owego dziennika „duszy i życia”, zawierającego liczne notatki, luźne spostrzeżenia i refleksje, pisane często nie na użytek publiczny, lecz dla samego siebie – „nieustannie karmiłem się myślą światową, inspirowała ona mój umysł, wiele zawdzięczam myślicielom i pisarzom, których przez całe życie czytałem. Nie mówiąc o długu wdzięczności w tym względzie wobec ludzi, z jakimi się spotykałem. Wszystko jednak chłonałem poprzez swoją wolność, wszystko przez nią wnikało w głębię mojego »ja« i stąd dopiero docierało do mnie [...]. Nie musiałem też zrywać z żadnymi autorytetami, po prostu ich nie miałem. Istnieli jednak filozofowie i pisarze, którzy szczególnie pobudzali mą miłość do wolności ducha, utwierdzali ją i pomagali się

⁶ A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999, s. 12.

⁷ Por. H. A. Бердяев, *Самопознание (опыт философской автобиографии)*, Москва 1991, s. 92.

jej rozwijać”.⁸ Zatem uniwersalistyczna w swej wymowie myśl Bierdiajewa nie powstawała w całkowitym oderwaniu od tradycji, z jakiej wyrosła, lecz kształtowała się na podstawie twórczego nawiązania do wątków ongiś wypracowanych.

Ze względu na swą orientację filozoficzną nazywa siebie Bierdiajew etykiem, teozofem i historiozofem, przewodnie zaś wątki i problemy, jakie w jego filozoficznej spuściźnie można znaleźć, stanowią głównie pytania dotyczące sensu życia, prawdy, wolności, przeznaczenia człowieka i afirmacji jego twórczości, zła, teodycei, Bogoczłowieczeństwa, wieczności i historii.⁹ Są to zatem, można by rzec, typowe problemy dla myśli religijnej związanej z prawosławiem. Jak twierdzi W. Krzemień, religia prawosławna i tradycje z nią związane były jednym z najistotniejszych czynników decydujących o swoistości filozofii rosyjskiej. Były one właśnie tym, co nadało jej teoretyczny rozmach oraz własny koloryt, zupełnie odrębny i nieporównywalny z myślą religijną Zachodu, przeoraną (jakby powiedział L. Kołakowski) pługiem średniowiecznej scholastyki i renesansowego sceptycyzmu: „Nie tyle teologiczne spory, ile charakterystyczne dla prawosławia utożsamianie wiedzy i wiary lub rysy wschodniego monastycyzmu – asceza, brak zainteresowania światem, kontemplacyjność, poczucie marności ziemi i życia – mogły wpłynąć na najistotniejsze, tworzące specyfikę rosyjskiej filozofii religijnej cechy, takie jak na przykład programowy irracjonalizm, maksymalizm celów, wybór skrajnych rozwiązań, zapatrzenie w przyszłość”.¹⁰

Myśl ta, z całą pewnością słuszną w odniesieniu do czołowych przedstawicieli ruchu tzw. „nowej świadomości religijnej”, nie jest już tak bardzo oczywista w stosunku do samego Bierdiajewa, tworzącego swą filozofię jakby na pograniczu dwóch światów – Wschodu i Zachodu, nie tylko zresztą filozofia, bo przecież i jego osobowość, a także całe jego życie były zeń nierozzerwalnie zrośnięte. Elementy biograficzne (począwszy od pochodzenia, powiązań rodzinnych, poprzez mentalność, na przynależności religijnej kończąc) nie pozostały bez znaczenia dla kształtowania się jego osobowości filozoficznej. W przypadku Bierdiajewa stanowią one niezwykle osobliwą sieć zależności, kształtującą po trosze jego los i jego filozofię. Przenikanie wątków Wschodu i Zachodu widać już w polsko-rosyjsko-francusko-ukraińskim pochodzeniu Bierdiajewa. Matka jego – księżna Kudaszew – pół-Francuzka z pochodzenia, wykształcona w Paryżu, nigdy na dobre nie przywykła do życia w Rosji, o czym świadczy chociażby fakt, że nigdy nie nauczyła się pisać po rosyjsku w sposób gramatycznie poprawny.¹¹ Ojciec – Aleksander Michajłowicz był, jak relacjonuje autor *Samopoznania*, wolterianinem–oświeceniowcem, wrogo odnoszącym się do cerkiew-

⁸ M. A. Bierdiajew, *Samopoznanie (próba autobiografii filozoficznej)*, wyb. i przekł. Z. Podgórzec, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 254.

⁹ H. A. Бердяев, *op. cit.*, s. 102, także s. 85–86.

¹⁰ W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 6.

¹¹ Por. H. A. Бердяев, *op. cit.*, s. 16.

nych dogmatów, w których widział wypaczenie nauki Chrystusa.¹² Na to nałożyły się jeszcze pielęgnowane z dziada pradziada tradycje wojskowe oraz wyłaniający się jakby z mgły niepamięci obraz sędziwej piastunki, jawiący się myślicielowi jako wizerunek i symbol starej, prawosławnej Rosji, próba dowiedzenia pokrewieństwa własnej rodziny z „ludowym” filozofem ukraińskim Skoworodą, a także autentyczna, młodzieńcza fascynacja marksizmem. Dodać też należy, że właściwie życie autora *Samopoznania* składało się z dwóch zasadniczych etapów: życia w Rosji oraz życia na emigracji, w krajach Europy Zachodniej, co wynikało nie tyle z jego własnej woli, ile mówiąc ściślej, było wyrazem przymusu. Otóż kiedy Bierdiajew został aresztowany, postawiono mu ultimatum, zmuszając go do opuszczenia swej ojczyzny pod groźbą kary śmierci.¹³ Po przekroczeniu sowieckiej granicy na pokładzie tzw. „statku filozofów” duszę Bierdiajewa wypełniły wówczas, jak sam powiada, dwa sprzeczne uczucia: smutek, biorący się z przeczucia, że nigdy więcej nie ujrzy swej ojczyzny, i nadzieja, związana z większymi możliwościami w zakresie swobody tworzenia własnej filozofii, jakie oferował mu Zachód.¹⁴

Studiując biografię Bierdiajewa, można z całą pewnością powiedzieć, że był on nie tylko arystokratą z pochodzenia, ale również arystokratą ducha. Tym zaś, co, według niego, cechuje jego naturę, a także jego filozofię, jest obok piętna arystokratyzmu również buntowniczość. „Przez całe moje życie byłem buntownikiem – powiada Bierdiajew. Byłem nim także wtedy, kiedy czyniłem maksymalne wysiłki, by się pohamować. Byłem buntownikiem nie jeśli chodzi o kierunek myśli tego lub innego okresu w moim życiu, lecz z natury. W najwyższym stopniu skłonny jestem do buntu. niesprawiedliwość, atak na dostojęstwo i wolność człowieka wywołuje we mnie gniewny protest [...]. W różnych okresach mojego życia krytykowałem różnego rodzaju idee i myśli. Jednakże obecnie mam ostrą świadomość tego, że w gruncie rzeczy sympatyzuję z wszystkimi wielkimi buntami w historii – z buntem Lutra, buntom rozumu oświecenia wobec autorytetu, buntom przyrody u Rousseau, buntom Francuskiej Rewolucji, buntom idealizmu przeciwko władzy przedmiotu, buntom Marksa przeciw kapitalizmowi, buntom Bielińskiego wobec ducha światowego i światowej harmonii, anarchistycznym buntom Bakunina, buntom L. Tołstoja przeciwko historii i cywi-

¹² Por. *ibid.*, s. 170–171.

¹³ Por. *ibid.*, s. 241.

¹⁴ Był on tym filozofem rosyjskim, który – obok Szestowa – w sposób znaczący wpływał na zachodnie środowiska filozoficzne, głównie francuskie, co podkreśla Marcade: „Przed wszystkim wypada zauważyć, że myśl rosyjska z dużym trudem zdobywała sobie francuskiego odbiorcę. Jedynie ci filozofowie, których dzieła przetłumaczono na francuski, zdołali przeniknąć do środowiska zachodniego. Dwaj filozofowie wywarli niewątpliwy wpływ na środowisko francuskie, mianowicie M. A. Bierdiajew i L. I. Szestow”, J. C. Marcade, *Wpływ myśli rosyjskiej na francuskie środowisko filozoficzne: M. A. Bierdiajew i L. I. Szestow*, „Aletheia” 1988, nr 2–3, s. 202.

lizacji, buntem Nietzschego wobec rozumu i moralności, buntem Ibsena przeciwko społeczeństwu i samo chrześcijaństwo pojmując jako bunt wobec świata i jego prawa”.¹⁵

Jest rzeczą niezwykle charakterystyczną to, że o Bierdiajewie spotykamy różne, interesujące swoją bystrością, lecz czasami skrajnie przeciwstawne opinie. Z jednej strony takie, iż „należy [on] do tej grupy myślicieli, która dąży do rozwoju światopoglądu chrześcijańskiego. Ich działalność stanowi najbardziej oryginalny wyraz rosyjskiej myśli filozoficznej”¹⁶, z drugiej zaś, że „Zachód, z całą pewnością, myli się, uznając Bierdiajewa za typowego wyrażiciela rosyjskiego prawosławia”.¹⁷ Sytuacja staje się dość paradoksalna zwłaszcza wtedy, gdy staramy się sklasyfikować jego twórczość, zamknąć w ściśle określonych pojęciach i schematach, jakoś ją usystematyzować, będąc bowiem antynomiczną z założenia, wymyka się ona wszelkim tego rodzaju próbom. Wszystko to razem sprawiło, że Bierdiajewa zawsze *plocho ponimali* zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie Europy, zwiększając tym samym poczucie alienacji i pogłębiając jego samotność. „Mnie bardzo źle rozumieją – pisze. Prawdopodobnie sam jestem temu winien. Moja myśl jest za bardzo antynomiczna, często przybiera skrajny charakter i wyrażona jest w zbyt aforystycznej formie. Skłonność do paradoksalnego i sprzecznego myślenia powodowała, że nawet wrogowie chwaili mnie [...]. Wszyscy chcą opisać mnie za pomocą kategorii, w których w żaden sposób się nie mieszczę. Nieraz jest to bardzo uciążliwe [...]. Jednakże błędne rozumienie moich myśli powoduje, że mnie obiektywizują, a więc wypaczają moje poglądy”.¹⁸ Jednym z dowodów tego, że twórczość filozoficzną Bierdiajewa rozumiano niekiedy błędnie, była pewna nieznaczną, gdy spojrzysz się na całą sprawę z boku, lecz w istocie kardynalna pomyłka, związana z wręceniem przez Uniwersytet w Cambridge doktoratów *honoris causa*. Otóż wyróżnienie dlań zostało przyznane w dziedzinie teologii, natomiast Bierdiajew wielokrotnie i wyraźnie akcentuje, „że nie jest teologiem, lecz filozofem religijnym”¹⁹, dodając, iż filozofia religijna jest „produktem” typowo rosyjskim, prawie zawsze błędnie utożsamianym na Zachodzie z teologią.

Przekonania owe i opinie prowadzą do konkluzji, że tworzona przezeń filozofia religijna, traktująca jednak niektóre problemy w sposób nieortodoksyjny, niekiedy daleki od oficjalnej nauki Cerkwi, stanowi swego rodzaju tygiel, w którym stapiają się rozmaite wpływy, tak Wschodu, jak i Zachodu (nie tylko w sen-

¹⁵ Н. А. Бердяев, *op. cit.*, s. 63.

¹⁶ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 278.

¹⁷ Г. П. Федотов, *Бердяев – мыслитель*, [w:] *Самопознание (опыт философской автобиографии)*, s. 395.

¹⁸ *Ibid.*, s. 103–104.

¹⁹ *Ibid.*, s. 348.

sie teoretycznym, ale, co ważne, również w życiu osobistym), z których tworzona jest oryginalna filozoficzna już struktura.

KRYTYKA ZACHODNIEJ CYWILIZACJI W ŚWIETLE NOWEGO ŚREDNIOWIECZA

„Odwieczne fundamenty Europy chwieją się. Wszystko, co dotychczas było uświęcone zwyczajami, zmienia się. Drga to, co uchodziło za nienaruszalne. Nigdzie nie ma pewnego gruntu pod nogami: wszystko jest podminowane [...]. I tylko człowiek krótkowzroczny może nie widzieć, że cywilizacja europejska znajduje się w fazie szczytowego kryzysu, o znaczeniu wszechświatowym”²⁰ Przedstawiona przez Bierdiajewa w *Nowym Średniowieczu* wizja radykalnego kryzysu zachodniej cywilizacji, „mroku ogarniającego Europę”, która wchodzi w „okres starczej niemocy i zgrzybiałości”²¹, pozwala uznać go, mimo wszystko, za duchowego spadkobiercę tych tendencji, które ukształtowały się pod egidą antyracjonalistycznie nastawionego słowianofilstwa. Jednocześnie twierdzenie to może wydawać się zgoła nieoczekiwane w świetle rozważań ukazujących uniwersalizm jego filozofii, ale już sam fakt, że myśli te zrodziły się w „rosyjskiej duszy”, nakazuje nam wyciągnąć wniosek, że tematy związane z Rosją stanowią dlań motyw przewodni. Uderzające przy głębszym wejrzeniu jest to, że filozofia Bierdiajewa przebiega w zgodzie z sensownym planem, będącym swoistą syntezą i modyfikacją tego wszystkiego, co pojawiło się niegdyś w obrębie rosyjskiej filozofii. Po pierwsze, wychodząc ze słowianofilskich przesłanek, dokonuje on krytyki zdesakralizowanej zachodnioeuropejskiej kultury opartej na rozumie, która w jego przekonaniu powoli, w sposób nieunikniony dobiega swego kresu, a to, co w najlepszym razie można uczynić, to nieco spowolnić ów proces. Tym samym wyraża Bierdiajew swą krytyczną opinię co do idei dziejowego postępu, która była dlań „utopią ziemskiego raj”²², niemoralną teorią o „trupim zapachu”²³, która „fałszywie lokuje nadzieję [...] funduje ją na mogiłach i cierpieniach niezliczonych pokoleń, którym odmawia prawa do bycia suwerennymi osobami, samocelowymi wartościami – w imię zrealizowania ziemskiej szczęśliwości”²⁴. Jak powiada Bierdiajew w duchu katastrofizmu, „Stary świat, który niszczy i do którego nie powinno być powrotu, to niewątpliwie świat historii nowożytnej z jej racjonalistycznym oświeceniem, z jej indywidu-

²⁰ M. A. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, przekł. M. Reutt, Komorów 1997, s. 14.

²¹ *Ibid.*, s. 73.

²² A. Sawicki, *M. Bierdiajew. Pesymizm i nadzieja prawosławnego egzystencjalizmu*, „Akcent” 1987, nr 3, s. 155.

²³ G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 398.

²⁴ M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią M. Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 169.

alizmem i humanizmem, z jej liberalizmem i demokratyzmem, z jej świetnymi narodowymi monarchiami, z jej imperialistycznymi politykami, z jej potwornym systemem ekonomicznym uprzemysłowienia i kapitalizacji, z ustrojem jej olbrzymiej techniki, z jej zdobyczami zewnętrznymi i korzyściami politycznymi, z wyuzdaną i bezgraniczną pożądlivością życia, z jej ateizmem i najwyższą pogardą duszy, jej brutalną walką klas, wreszcie z jej socjalizmem – ukoronowaniem całej historii współczesnej”.²⁵

Po drugie, przeprowadzona przezeń diagnoza kryzysu Zachodu prowadzi go do konkluzji o szczególnej roli przyszłości, która w jego profetycznych rozważaniach przybiera formę eschatologii, tj. nauki o końcu świata, mającego dokonać się już poza samą historią. „Nasza myśl historiozoficzna – pisze, kształtować się będzie w atmosferze głębokiego pesymizmu w ocenie przeszłości, a jeszcze bardziej teraźniejszości Rosji, z drugiej zaś strony, optymistycznej nadziei i wiary w przyszłość”.²⁶ Po trzecie wreszcie, efektem rozważań Bierdiajewa, jest głębokie przeświadczenie o wyjątkowej misji Rosji, będącej w jego mniemaniu rezerwuarem uniwersalnych wartości wyrosłych na gruncie prawosławia, które będą w stanie odrodzić w przyszłości świat. „Naród rosyjski – podkreśla z całą mocą autor *Nowego Średniowiecza* – ze wszystkich narodów świata jest z racji swego ducha najbardziej wszechludzki, uniwersalistyczny; leży to w strukturze jego narodowego ducha. Powołaniem narodu rosyjskiego powinna być praca nad światowym zjednoczeniem, stworzenie jedyne go chrześcijańskiego kosmosu duchowego”.²⁷ W tej sytuacji w pełni uzasadniona wydaje się uczyniona przezeń dystynkcja „misjonizm–mesjanizm”, o której pisze Walicki: „Propozycja Bierdiajewa, aby odróżniać »misjonizm« od »mesjanizmu«, wydaje nam się słuszna: przekonanie, iż dany naród – podobnie jak przed nim inne narody – ma do spełnienia szczególną misję dziejową, nie musi przerastać w ideę »Mesjasza narodów«”.²⁸

Nowe Średniowiecze stanowi sumę poglądów Bierdiajewa na kondycję ludzkich dziejów, w których uogólniwszy, można wyróżnić dwie odsłony: epokę dnia i epokę dziejowej nocy lub inaczej średniowiecze i renesans oraz epokę, która dopiero nadejdzie, tak zwane nowe średniowiecze – w którym to podziale cała historia nowożytna jest w gruncie rzeczy bezpośrednim wynikiem tragicznej dialektyki tejże właśnie epoki Renesansu. W starożytności ludzka świadomość pozostawała jeszcze w sferze mityczno-magicznej. Człowiek zależny od sił kosmicznych dokonywał sakralizacji przyrody, od której był uzależniony, później dopiero stopniowo odwracając wzrok od ziemi ku niebu, wyzwalał się od hegemonii kosmosu. Średniowiecze, które „ochroniło siły twórcze człowieka

²⁵ M. A. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, s. 96.

²⁶ Id., *Rosyjska idea*, przekł. J. C. – S. W., Warszawa 1999, s. 39.

²⁷ Id., *Nowe Średniowiecze*, s. 123–124.

²⁸ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 68.

i przygotowało wspaniały rozkwit renesansu”²⁹, było, wedle Bierdiajewa, najdoskonalszym okresem w historii, kiedy człowiek przesiąknięty wiarą w Boga odkrywał też pierwiastek boski w samym sobie, łącząc te dwie zasady w harmonijną jedność. Jak streszcza to Wodziński, „chrześcijańskie Średniowiecze przygotowało odrodzeniowy wybuch twórczych sił człowieka. Średniowieczna asceetyka umocniła te siły, ale nie była w stanie ich ujawnić i wyzwolić”.³⁰ Siły te wyzwolił okres wczesnego renesansu, czerpiący jeszcze pełnymi garściami z dwóch tradycji: starożytnej i chrześcijańskiej. Czynnikiem, który doprowadził do degeneracji, był humanizm – bezgraniczna wiara człowieka we własne możliwości twórcze, w imię której był on w stanie zanegować wszechmoc samego Boga. Zerwanie z zasadami życia zakorzenionymi w religii niszczyło człowieka w dwojnasób: człowiek zatuszował obraz Boga w sobie, a zrywając więzy religijne, zniszczył też nić łączącą go z kulturą antyczną. „Rozdwojenie Renesansu, cierpienie płynące z wewnętrznego załamania, którego doświadczył człowiek Renesansu, stały się zagadnieniem historii nowożytnej. Jest ona rozwinięciem idei i zdarzeń, w których widzimy upadający przez własną dialektykę humanizm, albowiem stanowisko człowieka bez Boga i przeciw Bogu oraz negacja obrazu i podobieństwa bożego w człowieku – prowadzą zawsze do negacji i upadku samego człowieka; utwierdzenie poganizmu przeciw chrystianizmowi prowadzi do negacji i rozkładu starożytności”.³¹

Oderwanie od Boga sprawiło, że człowiek zaczął koncentrować się przede wszystkim na dwóch rzeczach: na sobie samym i przyrodzie. Tym samym utracił on więź z Bogiem, wszystko zaś co następowało po tym, pogłębiało powszechny kryzys, pozostawiając człowieka samemu sobie w – jak to nazywa Bierdiajew – królestwie przeciętności, czyniąc z jego duszy pustynię. Okres oświecenia, w którym największe znaczenie przydano ludzkiemu rozumowi, utrwalił jeszcze ów rozziw, jaki nastąpił między człowiekiem a Bogiem, co ostatecznie przypieczętowane zostało przez rozwój techniki podporządkowujący człowieka władzy własnych wytworów – w tym głównie maszyn. W ten sposób dawna zależność człowieka od przyrody przekształciła się w zależność od wytworów cywilizacji technicznej. „Człowiek doszedł do szczytu kultury, jaką wytworzyła nowożytna historia, doszedł w stanie wyczerpania i rozbicia, uginając się pod ciężarem dziejów, które stały się zbyt skomplikowane na skutek zerwania człowieka z ośrodkiem życia religijnego”.³² Sytuację człowieka wyalienowanego najlepiej zrekonstruowali, zdaniem Bierdiajewa, Marks i Nietzsche. Wyalienowany człowiek, jak sądził autor *Manifestu komunistycznego*, remedium

²⁹ M. A. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, s. 31.

³⁰ C. Wodziński, *Historia i eschatologia. O historiozofii i filozofii kultury Mikołaja Bierdiajewa*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 3–4, s. 92.

³¹ M. A. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, s. 35–36.

³² *Ibid.*, s. 45.

na swoją samotność poszukiwał w różnego typu sztucznych zbiorowościach, kolektywach, jakby powiedział Bierdiajew, poddawał się „kolektywnej zaradzie”. Postępujący proces dechrystianizacji społeczeństwa sprzyjał poza tym erupcji tendencji nacjonalistycznych, człowiek bowiem, odwracając się od Boga, szukał sobie nowych idoli, między innymi takich, jak „demony” rasy, krwi, ziemi, narodu.³³ Zarazem autor *Tako rzecze Zaratustra* postawił problem człowieka w centrum swych zainteresowań. Nie do przyjęcia przez Bierdiajewa była wszakże teza Nietzschego ogłaszająca „śmierć Boga”. Rosyjski myśliciel uważał bowiem, że jeśli nie ma Boga, to umarł też człowiek, gdyż jeden nie może tak naprawdę istnieć bez drugiego. Jak mówi, parafrazując słowa jednego z mistyków, „miłujący Bóg nie może istnieć bez umiłowanego człowieka”.

Bierdiajew podkreśla, że przed ludzkością zarysowują się dwie drogi wyjścia: droga bogo-człowiecza i droga bogo-zwierzęca. Jeśli wybierze się pierwszą z nich, wówczas otworzą się możliwości przezwyciężenia impasu, które przygotowują grunt pod nową epokę nazywaną przezeń nowym średniowieczem lub też niekiedy religijnym humanizmem, gdy człowiek znów zwróci się w stronę Boga, stanie się *homo creator*, zachowując przy tym swe religijne, życiodajne korzenie. Termin *Bogoczłowieczeństwo*, przejęty z filozoficznej spuścizny Sołowjowa, ma w tej sytuacji znaczenie kluczowe. Jest on punktem orientacyjnym, wokół którego koncentrycznie układają się inne problemy Bierdiajewowskiej myśli. Sposób ujęcia przez Bierdiajewa problemu *Bogoczłowieczeństwa* mieści się w pobliżu koncepcji prawosławnej mistyki, przeciwstawianej przez niego religijnym doświadczeniom katolickiego Zachodu, który z racji tej różnicy nie potrafił odszyfrować *bogoczłowieczego* sensu dziejów. „W zachodnim katolicyzmie pielęgnuje się ideę Boga – obiektu, Boga poza człowiekiem i nad człowiekiem. Człowiek dąży do Boga, kieruje się ku niemu [...]. W katolickiej świątyni wyczuwa się chłód i duszność, mieści się w niej wiele ludzkiego i jest wzlot wszystkiego, co ludzkie ku górze, ku Bogu. Nigdy zaś nie ma się wrażenia, że doświadczamy w świątyni obecności Boga, który schodziłby do nas i obdarzał ciepłem. Nie, to my winniśmy wznieść się ku niemu, jak czynią to strzeliste gotyckie katedry [...]. Zachód nigdy nie rozpoczął religijnego pielgrzymowania od Chrystusa jako wewnętrznego faktu doświadczenia mistycznego”.³⁴ Zupełnie inny charakter przybiera religijne przeżycie w prawosławiu, gdzie „Bóg jest postrzegany jako podmiot, jako coś sytuującego się wewnątrz człowieka. Tutaj Bóg przychodzi do człowieka, człowiek przyjmuje Chrystusa do swojego wnętrza”.³⁵

³³ Por. M. A. Bierdiajew, *Politeizm i nacjonalizm*, [w:] id., *Głoszę wolność*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 181–196.

³⁴ M. A. Bierdiajew, *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Włodzimierza Sołowjowa*, przekł. R. Papiński [w:] *Wokół Leontiewa i Bierdiajewa*, pod red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 2001, s. 239–240.

³⁵ *Ibid.*, s. 240.

W słowie *Bogoczłowiek* kładzie więc Bierdiajew szczególny nacisk nie na pierwszą część wyrazu, lecz na drugą, wyrażając tym samym wiarę w człowieczeństwo Boga. Podczas gdy religijna świadomość ludzi zawężona jest w pojmowaniu Boga przez tak trudne pojęciowo, by nie rzec abstrakcyjne terminy, jak wszechmocny, doskonały itp., co najwyżej personifikująca wizerunek Boga, to rosyjski filozof stoi na radykalnie odmiennym stanowisku. W Bogu widzi on człowieka, niekoniecznie doskonałego, uwikłanego często w różnego rodzaju słabości. Argumentem potwierdzającym, jego zdaniem, ludzką naturę Boga jest fakt wcielenia się na ziemi Boga właśnie w człowieka, mógł bowiem przecież, korzystając z własnej wszechmocy, wcielić się w cokolwiek innego, ale nie uczynił tego. Dzięki temu w osobie Chrystusa – *Bogoczłowieka* dokonano się połączenie dwóch natur – natury boskiej i ludzkiej. Według Bierdiajewa, człowiek bez Boga skazany jest na poczucie beznadziejności i bezcelowości własnego istnienia: „Idea Boga odnosząca się do człowieka jest nieporównywalnie wyższa od tradycyjnych, ortodoksyjnych pojęć człowieka, wytworzonych przez zniewoloną i zredukowaną świadomość. Idea Boga jest najwyższą ideą ludzką. Idea człowieka jest najwyższą boską ideą. Człowiek oczekuje, że w nim narodzi się Bóg. Natomiast Bóg oczekuje, iż narodzi się w Nim człowiek. Niezwykle odważna jest myśl, że Bóg potrzebuje człowieka, potrzebuje jego odzewu i twórczości. Ale bez tej odwagi odkrycie Bogoczłowieczeństwa pozbawione jest sensu. W głębi boskiego życia kryje się odwieczne człowieczeństwo, dramatyczny stosunek między Bogiem a Jego »innym« wcieleniem, między tym co boskie a tym co ludzkie”.³⁶ Obraz Boga, jaki wyłania się z filozofii Bierdiajewa (dodajmy filozofii religijnej, oscylującej wokół prawosławia, czasem jednak poruszającej niektóre zagadnienia w sposób niekonwencjonalny, dla niektórych z całą pewnością heretycki), jest jak najdalszy od rozumienia zachodniego, niekiedy też wyraźnie oddala się od modelu wschodniego. Wobec tego oczywiste jest, że Bierdiajew nie był dość dobrze rozumiany ani przez jednych, ani przez drugich. Jak podsumowuje całą sprawę Selmowicz: „Jego »reformatorska« działalność prowadzi wszakże i w tym wypadku do paradoksalnego rezultatu, jeśli nie bezpośredniego »uśmiercenia Boga«, to przynajmniej do zanegowania wielu jego atrybutów. Starotestamentowego Boga – Ojca, wyrafinowanego, lecz i doskonałego sędziego wypiera nowotestamentowy Bogoczłowiek, Chrystus – Nowy Adam: Bóg przestaje być niezmienny, stały, podlega wewnętrznej dialektyce. Nie tylko człowiek, ale też i Bóg okazuje się istotą niesamoistną, której egzystencja wymaga obecności »innego«. Taki obraz Boga odbiega daleko od wizerunku, przez stulecia przekazywanego przez kościelną naukę, powszechnie akceptowanego wśród szerokich rzesz chrześcijan. Bo czyż Bóg, który w swej samotności nie może się obejść bez człowieka, Bóg niepozbawiony przy tym

³⁶ Н. А. Бердяев, *Самопознание (опыт философской автобиографии)*, s. 209–210.

momentu »seksualizacji«, Bóg, który przestaje być wszechwiedzącym i wszechmocnym Absolutem – jest nadal Bogiem, przynajmniej w jego tradycyjnym ujęciu?»³⁷

BIERDIAJEWOWSKA WERSJA „ROSYJSKIEJ IDEI”

Podobnie jak każdy człowiek ma swój czas, w którym w sposób możliwie najlepszy realizuje się, urzeczywistniając wszelkiego rodzaju wartości, tak też i każdy poszczególny naród ma, według Bierdiajewa, swoją chwilę, w której wstępuje na arenę dziejową, wiodąc prym wśród innych narodów. Krajem, który miał spełnić swą historyczną misję właśnie w tym, a nie innym momencie dziejów, była, jego zdaniem, Rosja. Autor *Rosyjskiej idei* niejednokrotnie zastanawiał się nad istotą rosyjskiej mentalności, specyfiką misji, jaką naród ten ma wypełnić, rozważał po prostu, czym jest „rosyjska idea”. Jak zauważa Wodziński, „idea narodu, choć w żadnym z dzieł rosyjskiego myśliciela nie znajdujemy jej precyzyjnej definicji, ogniskuje w sobie wszystkie najistotniejsze problemy związane z historyczną egzystencją narodu, jego duchową strukturą i dziejowym powołaniem”³⁸.

Bierdiajew nie był oczywiście jedynym, który pragnął stworzyć teorię własnego narodu, by dzięki temu móc przy okazji określić, czym tak naprawdę jest „rosyjska dusza”, co ją napędza, stanowi jej istotę. Próby odpowiedzi na pytania należące do tego samego obszaru problemowego formułowali przecież między innymi P. Czaadajew (1794–1856), N. Danilewski (1822–1885) oraz wielu innych myślicieli rosyjskich, spośród których niemalże każdy mógł zaprezentować swą własną koncepcję „rosyjskiej idei”. Bierdiajew miał swym poprzednikom wiele do zarzucenia w kwestii rosyjskiej, choć sam właściwie także nie wypracował spójnej, zgodnej z historycznymi faktami teorii, stając się tym samym podmiotem ataków ze strony wszystkich, którzy nie podzielali jego filozoficznych opinii, nazywając je „mąceniem w kadzi historycznej”³⁹. Zdaniem Bierdiajewa, Czaadajew położył zbyt duży akcent na zbiorowość, naród, prawie nie uwzględniając roli jednostki w społeczeństwie, prekursor zaś Spenglera, autor książki *Rosja i Europa*, nazywanej niekiedy „biblią panslawizmu”, otrzymał odeń miano przyrodnika, realisty i empiryka uzasadniającego swe idee dotyczące Rosji w sposób naturalistyczny.⁴⁰

³⁷ A. Selmowicz, *Między Bogoczwłowiekiem i Androgynem. Wybrane elementy antropologii filozoficznej M. A. Bierdiajewa*, „Człowiek i Światopogląd” 1974, nr 2, s. 102–103.

³⁸ C. Wodziński, *Metamorfozy samoświadomości. Mesjanizm i eschatologia w historiozofii Mikołaja Bierdiajewa*, „Znak” 1989, nr 10–12, s. 118.

³⁹ F. Sielicki, *Rosyjska myśl filozoficzna i religijna w Polsce międzywojennej (M. Bierdiajew i inni)*, „Euhemer” 1978, nr 1, s. 60.

⁴⁰ Por. M. A. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 69.

Założeniem Bierdiajewa przy precyzowaniu własnej wersji „rosyjskiej idei” było nie tyle uwzględnienie wszystkich historycznych realiów, od których jego myśl raczej abstrahuje, kierując się w zupełnie inną stronę, ile pokazanie pewnego wyidealizowanego obrazu Rosji jako „pośredniczki między Wschodem a Zachodem” harmonijnie łączącej elementy własnej kultury z czynnikami wypracowanymi przez inne narody po to, by urzeczywistnić pewien ideał wspólnoty ogólnoludzkiej. Podkreśla on, że interesuje go „nie tyle Rosja w znaczeniu empirycznym, ile raczej zamysł Stwórcy w odniesieniu do Rosji, narodu rosyjskiego, jego idea”.⁴¹ Specyficzne cechy właściwe Rosjanom, takie jak: eschatologizm, nihilizm, komunitaryzm, personalizm i pewien totalizm w ujmowaniu poszczególnych problemów oraz: „opóźnienie w stosunku do reszty Europy mniej więcej o dwa stulecia, opóźnienie tłumaczące się specyfiką warunków, w jakich przyszło tej kulturze rosnać i zespołem cech, jakich w tych warunkach nabrała”⁴², dzięki czemu kraj ten nie zerwał całkowicie więzi z ożywczym duchem średniowiecza, sprawiły, że to właśnie Rosja była dlań narodem najbardziej predestynowanym do wypełnienia wielkiej dziejowej misji zjednoczenia narodów.

Jeden z rosyjskich myślicieli powiedział pewnego razu, że Rosję można kochać lub nienawidzić, ale na pewno nie można jej w sposób racjonalny opisać. W odniesieniu do filozofii Bierdiajewa i jego rozważań nad misją Rosji jest to, z całą pewnością, uwaga słuszna, bo to właśnie swoista miłość do ojczyzny, która była dlań niemalże religią, przebija się tu na plan pierwszy. „Ja sam – pisze – gorąco kocham Rosję, chociaż jest to dziwna miłość, i wierzę w wielką uniwersalistyczną misję rosyjskiego narodu”⁴³, kwestia zaś scharakteryzowania owej misji pozostaje jakby w tle. Bierdiajew koncentruje się głównie na wskazywaniu tych cech Rosjan, które predysponują ich do misji zjednoczenia Wschodu i Zachodu, ważne przy tym jest to, że oni sami właściwie nie uważali się za przedstawicieli wymienionych obszarów. Poglądy Rosjan w tym zakresie odznaczają się zresztą wyjątkową ambiwalencją, która jest, jak sądzi Bierdiajew, ich narodowym piętnem, gdyż tak naprawdę w głębi duszy pozostają oni zawsze raskolnikami.⁴⁴ „Dwa przeciwstawne pierwiastki legły u podwalin formacji duszy rosyjskiej: naturalna, pogańska, dionizyjska żywiołowość i ascetyczno-klasztorne prawosławie. W narodzie rosyjskim dostrzec można sprzeczne cechy: despotyzm, hipertrofia państwa i anarchizm, niezależność; okrucieństwo, skłonność do przemocy i dobroć, łagodność, delikatność; obłuda i poszukiwanie prawdy; indywidualizm, wyostrowana świadomość jednostki i bezosobowy kolektywizm; nacjonalizm, megalomania i uniwersalizm, wszechludzkość; eschatologiczno-me-

⁴¹ *Ibid.*, s. 7.

⁴² A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do imperium rosyjskiego. Duchowość rosyjska w epoce przelomu*, „Znak” 1982, nr 6, s. 483.

⁴³ Н. А. Бердяев, *Самопознание (опыт философской автобиографии)*, s. 269.

⁴⁴ Por. М. А. Бердяев, *Rosyjska idea*, s. 15.

sjanistyczna religijność i powierzchowna pobożność; poszukiwanie Boga i wójający ateizm; pokora i gwałtowność; niewolnictwo i bunt”.⁴⁵ Toteż, nie czując swej przynależności zarówno do Azji, jak i Europy, z obydwu przejmowali określone cechy. Ze Wschodu – izolacjonizm, cechujący państwa „środka”, kult absolutnego władcy – ziemskiego boga, oraz pewną niedeterminowalność czy raczej koczowniczość – brak przywiązania do własnej ziemi, jednocześnie wyjątkowo odpychająca wydawała się im wizja panmongolizmu, mogącego objąć nie tylko Rosję, ale i cały świat. Również Zachód miał w ich wyobraźni zawsze wyostrome kontury. Patrzyli nań z uwielbieniem, ale i z nienawiścią, podziwiali jego kulturę, starając się nawiązać do europejskich tradycji przez mit Rosji jako Trzeciego Rzymu, a jednocześnie niezrozumiały wydawał im się zachodni racjonalizm i indywidualizm.

Kreślona przez Bierdiajewa idea dziejowej misji Rosji, w zderzeniu z historycznymi realiami uległa po części unicestwieniu, po części też została przesunięta w sferę „pobożnych życzeń” – pięknych i wzniosłych, choć z uwagi na samą historię niemożliwych już do zrealizowania. Z sielankowym, wyidealizowanym obrazem Rosji w żadnej mierze nie licują zresztą opinie i relacje naocznych świadków, mających okazję być w Rosji, wśród których swoistym koryfeuszem i mistrzem opisu jest markiz De Custine. Będąc obcokrajowcem, mógł, patrząc z innej perspektywy, bo z perspektywy zachodniej, z niesłychaną wręcz konkretnością uchwycić wszystkie szczegóły rosyjskiego życia i ujawnić je z całą drastycznością, niczego przy tym nie upraszczając. Wystarczy zacytować tylko parę krótkich fragmentów jego dziennika podróży, by ta śmiała szczerość upewniła nas, że o żadnej wyśniewanej przez filozofów „rosyjskiej idei” nie może tam być mowy. Oto one: „Rosyjska cywilizacja jest jeszcze tak blisko swego źródła, że przypomina barbarzyństwo”⁴⁶, „pozbawieni Średniowiecza, dawnych wspomnień, katolicyzmu, pozbawieni rycerskiej przeszłości, szacunku dla własnego słowa, będący zawsze Grekami z Cesarstwa Wschodniego, ogładzeni formalnie jak Chińczycy, grubiańscy lub przynajmniej niedelikatni jak Kałmucy, brudni jak Lapońscy [...], ciemni jak dzikusy [...], sprytni jak Żydzi, intryganci jak wyzwolenicy, łagodni i poważni w sposobie bycia jak mieszkańcy Wschodu, okrutni w uczuciach jak barbarzyńcy, sarkastyczni i pogardliwi z rozpaczą, podwójnie szyderczy z natury i z poczucia niższości”⁴⁷, tacy właśnie wydawali mu się Rosjanie. I gdy Bierdiajew sądził, że to sam Bóg wyznaczył Rosję do spełnienia wielkich historycznych zadań, De Custine zadawał sobie pytanie: Co Rosja uczyniła Bogu, że skazał jej wielomilionową ludność na życie w takim kraju?

⁴⁵ *Ibid.*, s. 8–9.

⁴⁶ A. markiz De Custine, *Listy z Rosji*, przekł. M. Górski i M. Leśniewska, Warszawa 1991, s. 235–236.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 233–234.

Niezależnie jednak od perspektywy ujęcia problematyki Wschodu i Zachodu, w której Rosję sytuuje się przeważnie w „szczelinie” między nimi, ważna jest sama próba interpretacji tego zagadnienia, w tym przypadku interpretacji z punktu widzenia „rosyjskiej duszy” Mikołaja Bierdiajewa. Rosja bowiem cały czas trwa, zwrócona swym obliczem w stronę Zachodu i być może nigdy nie wyprze się swej zjednoczeniowej misji, dlatego nie należy przymykać na nią oczu, lecz bacznie zerkać w tamtą stronę, gdyż zjednoczenie takie, gdyby miało miejsce, odbyłoby się, być może, jak rośl niegdyś W. Sołowjow, pod duchowym patronatem katolickiego papieża, lecz pod oficjalnym zwierzchnictwem władz rosyjskich.

SUMMARY

The purpose of this paper is to show the bipolar character of N. Berdiaev's philosophy. This bipolar character consists in that Berdiaev drew the intellectual inspirations of his thought from both the Western and Eastern traditions. Thus the religious philosophy that he created constitutes a melting pot of its kind, where diverse influences fuse. It was not only his philosophy that Berdiaev developed basing on the two poles; his life went on along the same division, consisting of two essential stages: life in Russia and life in exile in Western European countries. While examining Berdiaev's philosophy, it should be emphasized that it is an attempt to relate to two opposing standpoints fully reflected in the great Russian debate between the Slavophiles and the occidentalists. This paper has particularly accentuated the fact that starting from the Slavophil grounds Berdiaev criticized Western European culture based on reason. The effect of Berdiaev's considerations on the crisis in the West was his deep, almost instinctive conviction stronger than reason about the unique, universalistic mission of Russia as an intermediary between the East and the West.