

LESZEK AUGUSTYN

Czy mit Prawdy jest nam potrzebny? Rozważania wokół myśli Mikołaja Bierdiajewa

Do we need the myth of the truth? Some reflections on the philosophy of Nikolai Berdyaev

ABSTRAKT

Artykuł dotyczy kwestii natury poznania w filozofii Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948). Część pierwsza artykułu jest próbą określenia relacji między religią i filozofią (ujęcia filozofii jako rozwinięcia doświadczenia duchowego) i wskazania na motywy leżące u podstaw odrzucenia stanowiska gnozeologizmu w filozofii (sprowadzenia filozofii do teorii poznania). Uznając konieczność doświadczenia bezpośredniego (intuicyjnego), Bierdiajew wprowadza pojęcie wiary. Wiara poprzedza wiedzę. To właśnie dzięki wierze poznanie może przeniknąć do sfery bytowej (pierwsze ujęcie) i wolnościowej, bowiem wolność poprzedza byt (drugie ujęcie). Poznanie możliwe jest więc tylko w warunkach źródłowej wolności. Posiada naturę personalistyczną i soborową (duchową i wspólnotową). To prowadzi do kolejnych poziomów Bierdiajewowskiego myślenia o poznaniu: personalizmu poznania, soborowości poznania, pojęcia prawdy integralnej, eschatologizmu gnozeologicznego. Część druga artykułu dotyczy projektu socjologii poznania opartej na przekonaniu, iż stopnie poznania prawdy są uzależnione od stopni wspólnoty ludzi. W ten sposób socjologia poznania uzupełnia rozważania z zakresu gnozeologii filozoficznej (*scil.* duchowej).

Słowa kluczowe: Bierdiajew; filozofia rosyjska, filozofia religijna; gnozeologia; socjologia poznania; religia i filozofia; wiara i rozum

Bierdiajew jako myśliciel był *ekstatykiem myśli*. Stwierdzenie to kryje dość poważną trudność interpretacyjną: wiele bowiem traci się w „opisowym” wykładzie myśli filozofa. Sam zresztą był świadom – jak przyznawał – nieprzezwyčajalnych trudności, jakie kryły się za wykładem jego słów, treścią filozoficznego przesłania. Czy uwagę tę odnosił także do innych myślicieli? Na pewno każdy „prawdziwy” (egzystencjalny) myśliciel jest w tym sensie nieprzekładalny i skazany na niezrozumienie, przynajmniej w świecie „oderwanych” prawd, racjona-

listycznych przesądów i zobiektywizowanej, sztywnej formy. A jednak Bierdiajew niejednokrotnie, i to z sukcesem, zajmował się myślą „cudzą”. Czy zdolność ta wiązała się z jego „subiektywno-wolną” postawą względem świata idei stworzonych przez innych, czy też idee te stawały się już przez sam fakt odczytania i przemyślenia przezeń „ideami Bierdiajewa”? – pozostawmy ten problem na uboczu. Zachowajmy natomiast w pamięci uwagę, albo wręcz przestrożę rosyjskiego myśliciela, skierowaną – wydawałoby się – wprost do badaczy jego myśli: „Nie może istnieć filozofia o cudzych ideach, o świecie idei jako przedmiocie, filozofia może dotyczyć tylko własnych idei ducha, człowieka w sobie i z siebie, to znaczy być intelektualnym wyrazem losu filozofa”¹. Postąpmy wbrew tym ostrzeżeniom, gdyż w myśleniu filozoficznym – jak niejednokrotnie filozof podkreślał w iście nietzscheańskim stylu – liczy się odwaga, zdolność podawania autorytetu w wątpliwość, swoiste „wolnomyślicielstwo”. Świadomi tych trudności spróbujmy zatem ująć specyfikę poznania filozoficznego, z jaką spotykamy się na gruncie myślenia Bierdiajewa.

Rozpocznijmy od perspektywy ogólnej i, ryzykując uproszczeniem, zaproponujmy pewien schemat interpretacyjny. Otóż, być może, poglądy gnozeologiczne filozofa dają się wpisać w pewien swoisty dla tego myśliciela „model” rozwojowy. Natychmiast jednak należy podkreślić, że ów proponowany schemat jest tylko wyznaczeniem pewnej tendencji albo raczej wskazaniem na „ruchomy akcent”, z którym mamy do czynienia na poszczególnych, kolejnych „etapach” myślenia Bierdiajewa; stosownie zresztą do procesu kształtowania się jego filozoficznego myślenia jako całości. Schemat ten (mówiąc nieco na wyrost) mógłby wyglądać następująco: doświadczenie filozoficzne wprost odwołuje się do jakiegoś doświadczenia źródłowego, czyli w istocie – przy odpowiednio „ukierunkowanym” i „pogłębnym” oglądzie – zawsze napotykanego, a na poziomie teorii każdorazowo zakładanego, (a) doświadczenia religijnego. W następnej zaś kolejności dokonuje się (b) „rozwiniecie” filozoficzne treści „danej” (a właściwie – przeżywanej) w takim doświadczeniu, które w myśleniu filozofa rosyjskiego prowadzi już do odmiennego akcentowania, a mianowicie przesunięcia uwagi umysłowej z doświadczenia religijnego na rzecz specyficznego (c) doświadczenia etycznego. O ile bowiem filozofia religijna pozostaje w swej źródłowości „pogrążona” w mistycznej przestrzeni „bezsłowności”, co *notabene* decyduje właśnie o integralności doświadczenia wyrażanego na poziomie jej (filozoficznego) języka, o tyle jest również – i to na mocy swej własnej natury – filozofią *in praxis*, czyli innymi słowy, zawiera postulat swego etycznego spełnienia.

¹ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, przekład przejrzał i uzupełnił W. Polanowski, Kęty 2006, s. 13.

RELIGIA I FILOZOFIA. REALIZM MITU PRAWDY

Chociaż problematyka gnozeologiczna (podobnie zresztą jak i metafizyczna) – jak zauważał historyk filozofii rosyjskiej² – posiadała dla Bierdiajewa znaczenie raczej wtórne i pochodne względem zagadnień etycznych (był on przede wszystkim romantykiem-moralistą), to przecież jako filozof nie mógł i bynajmniej nie chciał jej całkowicie ignorować. W wyniku tego stanu rzeczy-myśli (dla myśliciela każda – nie wyłączając jego własnej – myśl wypowiedziana, a tym bardziej zapisana, staje się myślą zobiektywizowaną) filozofia Bierdiajewa zawiera dość pokaźny kompleks poglądów, które moglibyśmy – wprost lub pośrednio – odnieść do problematyki gnozeologicznej: kwestii poznania, charakteru i zakresu wiedzy, a także jej relacji do wiary.

Jak pisze myśliciel, należy przyjąć „mit o istnieniu Prawdy, bez którego nie można mówić o jakiegokolwiek prawdzie”³. Jednakże ów *mit* jest tylko „mitem” w świecie prawd zobiektywizowanych, „upadłych” i „rozbitych”, a zatem „myśli” oddzielonych od prawdy; niemniej przyjęcie go dla dobra bytu ludzkiego (a to znaczy: końca świata) wydaje się czymś ze wszech miar usprawiedliwionym. Warto zauważyć ponadto, iż u podstaw tego postulatu legło przekonanie o swoiście rozumianej bezzałożeniowości prawdy, która – domagając się zaistnienia – powinna być doświadczana w Duchu i Prawdzie. Przyjrzyjmy się zatem owemu mitowi.

W *Filozofii wolności* (1911) myśliciel utrzymuje, że nowożytna filozofia zerwała swój niegdysiejszy związek z religią, za co – szczególnie w czasach współczesnych – dotkliwie płaci daninę na rzecz redukcjonizmu. Niestety, jej aspiracje zostały sprowadzone do wymiaru teorii gnozeologicznej, będącej w rzeczywistości tylko częścią „stanowiska filozoficznego”. Oparto zatem istotę i głębię filozofii na skuteczności „poznania poznania”, a więc – stosownie do wyznaczonych celów – określono jej zadanie jako „myślenie o sobie”, czyli *de facto* skazano ją na zajmowanie się wyłącznie własnymi i generowanymi przez nią samą problemami. W ten sposób myśl filozoficzna została odcięta od bezpośrednich źródeł bytu, a ze wstępu, będącego *ex definitione* tylko jej własną częścią, uczyniono *pseudo-całość* – tak oto miejsce i charakter filozofii sprowadzono do „filozofii przedpokojów”. A przecież u swych początków wyrastała ona bezpośrednio z religii, co czyniło ją nie tylko czystą teorią, ale – powiedzielibyśmy – czymś o wiele więcej, a mianowicie „postawą filozoficzną”, cechującą się realizmem w podejściu do bytu i życia. Umożliwiła to właśnie religia, która w tym związku „karła filozofię realnym bytem”⁴. Dostęp do rzeczywistości świata i podstawy istnienia umożliwia bowiem tylko wiara; wiara poprzedzająca i karmiąca swymi (bytowymi) treściami rozum. Myślenie filozoficzne musi zatem – jednakże teraz

² W.W. Zienkowskij, *Istoria ruszskoj filozofii*, Moskwa, Rostow-na-Donu 1999, t. 2, s. 347.

³ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 14.

⁴ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 10.

w sposób wolny – powrócić do swych religijnych i chrześcijańskich korzeni, albowiem zasadnicze problemy filozofii (rzeczywistość, poznanie, wolność, osoba, Bóg) są możliwe do postawienia tylko na gruncie filozofii chrześcijańskiej. W ten sposób filozofia wyrastająca ze źródeł objawienia religijnego (*scil.* chrześcijańskiego), przejmująca wręcz „kompetencje” teologii, staje się dla Bierdiajewa wyrazem (ekspresją) doświadczenia duchowego. A to również oznacza – eklezjastycznego, soborowego.

Idąc w ślady nośnej dystynkcji *ratio* – *Logos* myśliciel rozróżniał rozum racjonalny („mały”) i rozum „logiczny” („duży”)⁵. Na gruncie rozumu racjonalnego dochodzi do rozdzielenia, a następnie przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu, co na poziomie filozoficznym skutkuje ustanowieniem prymatu gnozeologii nad ontologią. W wyniku tego niepożądanego „ruchu” samo myślenie może poruszać się wyłącznie w płaszczyźnie dyskursu, który został całkowicie oderwany od bytu. „Duży rozum” natomiast opiera się na głębokiej tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, w wyniku czego gnozeologia staje się dziedziną wtórną względem integralnego doświadczenia duchowego. Sytuację tę umożliwia sam intuicyjny charakter rozumu „logicznego”, czyli jego zdolność do bezpośredniego wnikięcia w „tajemnicę bytu”. Filozofia staje się możliwa tylko wtedy, gdy przekracza samą siebie, niejako wychodzi z siebie i otwiera się na to, co poprzedzające. W przekonaniu myśliciela, co stanowi tutaj wymóg konieczny, należy więc oprzeć się na tak ujętym „rozumie uniwersalnym”. Na gruncie myślenia Bierdiajewa będzie to jednak pociągało za sobą dość poważne konsekwencje. Tym, co poprzedzające, jest bowiem wiara.

Wiare, którą należy pojmować jako „ujawnienie rzeczy niewidzialnych”, winniśmy nade wszystko rozumieć w sensie stworzenia antropologicznych warunków zaistnienia samej możliwości odrzucenia przymusu faktyczności – wszak dotyczy ona rzeczy, które powinno się zdobywać w wolnym akcie. Określenie wiary – jako od-światowej wolności – przywodzi na myśl słowa z nowotestamentalnego *Listu do Hebrajczyków*, wedle których wiara jest „[...] dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1)⁶. Wiara bowiem wyzwala, wybawia od presji faktyczności „tego” świata. Inaczej zgoła rzecz ma się z wiedzą, która jest „ujawnieniem rzeczy widzialnych”, a w konsekwencji też zmuszona jest do uznania istnienia przymusu faktyczności oraz podporządkowania się rządzącym na tym poziomie rzeczywistości „prawom konieczności”. W wymiarze psychologicznym wiara wiąże się przede wszystkim z wolnością, natomiast wiedza z przy-

⁵ Co notabene świadczy o wpływie na kształtujące się stanowisko filozofa głośnej polemiki neosłowiańskiej, która rozgorzała między dwoma „obozami” filozofów rosyjskich w latach 1910–1911. Bojowy nastrój tego sporu dobrze oddaje tytuł książki Włodzimierza Erna *Wojna o Logos (Bor'ba za Logos)*. Szerzej o tym por. M. Bohun, *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008, s. 41–60.

⁶ Cytaty biblijne według Biblii Tysiąclecia, wyd. III.

musem. Ale wolność poprzedza zniewolenie; inaczej wyzwolenie od przymusu nie zachowywałoby swojego podstawowego, istotnego sensu. Wynika z tego, że wiara jest uprzednia wobec wiedzy. Co więcej, całość świata empirycznego nie jest niczym innym jak skutkiem pra-zawierzenia. Myśliciel zdaje się wprost przekonywać, że tylko dlatego poznajemy świat empiryczny, iż uprzednio uwierzyliśmy weń. Wiedza – podobnie jak u Lwa Szestowa, idącego w podobnym kierunku, myślącego jednak w tej kwestii radykalniej – łączy się więc z koniecznością: otwarcie się zaś na „dane” wiary (w akcie intuicyjnym) stwarza samą możliwość wolności:

„Wobec danego świata rzeczywistości, świata widzialnego, przedmiotu poznania, wolny akt wyboru, tzn. akt wiary już się dokonał, dokonał w tajemnej głębi bytu; natomiast wobec świata innego, świata rzeczy niewidzialnych, winniśmy dokonać powtórnie wolnego aktu wyboru, wyboru tamtego świata na przedmiot swojej miłości, tzn. aktu wiary”⁷.

Czyż bowiem zadanie filozofii nie polega na umiłowaniu mądrości? Czy z tego samego względu nie jest ona umiłowaniem wolności? I czyż w końcu nie powinna zawrzeć w swym miłosnym objęciu samego aktu wiary, zawierzyć własnym źródłem? A poprzez to i otworzyć się na doświadczenie wszechobejmującej jedności (zdaje się wszak, że nie bez istotnej przyczyny prawil filozof o gnozie):

„W indywidualnej wierze rozum mały wyrzeka się siebie w imię rozumu boskiego i użyczane jest uniwersalne, pełne łaski spostrzeganie. W samej głębi wiara i wiedza to jedno, tzn. władanie pełnią realnego bytu [podkr. – L.A.]”⁸.

Rozum jest zatem w swych podstawach ontologiczny, dotyczy bowiem *sensu bytu*. Niestety, w rzeczywistości „tego” świata dokonało się oderwanie rozumu „małego” od „wielkiego”, w wyniku czego „filozofii” pozostała tylko niekończąca się i jałowa czynność przeprowadzania „krytyki rozumu upadłego”, albo inaczej: „apologii rozumu adamowego” – jak określił był niegdyś Kantowską krytykę czystego rozumu „budziciel” rosyjskiej świadomości filozoficznej, Piotr Czaadajew⁹.

Nie oznacza to jednak, iż Bierdiajew popada w fideizm; ostrze jego myślenia skierowane jest przeciw dominacji „rozumu naukowego”, i to w różnych jego wcieleniach, występuje nadto w obronie filozofii jako poznania autonomicznego, opartego na intuicji bytu. Granice nauki powinny zostać jasno zakreślone. Co prawda, naukę należy uznać za dobro konieczne, ale nie można przy tym zapominać, że jest ona wyrazem poznania świata znajdującego się w „stanie upadłym”, i dlatego też jest tylko poznaniem pewnego stanu świata albo wycinka rzeczywistości poddanej prawom „martwej” i „bezdusznej” konieczności. Z tego wła-

⁷ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, dz. cyt., s. 34–35.

⁸ Tamże, s. 36, por. s. 46.

⁹ Por. P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, Moskwa 1991, t. 1, s. 607, przyp. 37.

śnie względu zarówno nauka, jak i filozofia powinny podporządkować się wierze religijnej, gdyż tylko ta ostania może obdarzyć ich twierdzenia „pełnią wiedzy i życia”. „Mały” rozum wymaga – mówiąc obrazowo – zakotwiczenia w rozumie „wielkim”: poznanie wymaga więc podwalin ontologicznych. Rozum indywidualny, aby skutecznie swe poznanie, musi zanurzyć się w świadomości wspólnotowej, eklezjastycznej i soborowej. Rosyjski filozof niewątpliwie opowiada się – a w jego filozofii wolności mamy do czynienia z wyraźnymi słowianofilskimi reminiscencjami – za gnoseologią eklezjastyczną typu Chomiakowskiego. Sam zresztą pisał o tym – i to mniej więcej w tym samym okresie – następująco:

„Wspólnota soborowa w miłości jest właśnie ontologicznym założeniem gnoseologii Chomiakowa. Cała jego gnoseologia opiera się na tym fakcie bytu, a nie na nauce o bycie. Dotarcie do istniejącego [susczonego], jego intuicja jest możliwa tylko w całościowym życiu ducha, we wspólnocie soborowej. A to prowadzi do treści odkrytych przez wiarę w podstawach wiedzy”¹⁰.

Gnoseologia zostaje zatem ufundowana na fakcie (jeszcze: fakcie) objawienia religijnego: „Fakt nauki – pisał – jest faktem *myślowym*, fakt wiary jest faktem *istniejącym*”¹¹. Postępując w myśl tej uwagi, należy podkreślić, iż w „czystym” – a to oznacza: gnozeologicznie zorientowanym – poznaniu filozoficznym „do bytu nie można dojść”; w czym notabene zawiera się Bierdiajewska krytyka ówczesnych stanowisk epistemologicznych. Inaczej ta rzecz wygląda, jeśli spróbować zakreślić ramy poznania w oparciu o wywiedzione wprost z doświadczenia założenia ontologiczne, gdyż właśnie „od bytu można wyjść”. Jedynym zatem remedium na kryzys filozofii okazuje się jej podbudowanie religijne, a więc filozofia religijna *tout court*, albowiem tylko ona wychodzi od „pierwotnej faktyczności”, Boga. Opowiadając się za takim rozwiązaniem, Bierdiajew prezentuje się jako filozof religijny – i od tego samookreślenia w żadnym wypadku nie możemy abstrahować, popełnilibyśmy bowiem, wielokrotnie wytykany przez rosyjskiego myśliciela, grzech separacji (jego) rozumu od źródeł bytowych. Otóż na wczesnych etapach swego rozwoju (mniej więcej do połowy lat 20. XX wieku) Bierdiajewska filozofia religijna wpisywała się w charakterystyczny kontekst jego myślenia: na tym etapie można wręcz mówić o „mistycznej” gnoseologii kosmicznej. Prawda filozoficzna, do której z natury rzeczy filozof dążył w podejmowanych przezeń wysiłkach poznawczych, pozostaje tu jeszcze wiedzą ontologiczną:

„Wiedza jest bytem, żywą funkcją bytu, wartością rozwoju bytu. Wiedza jest aktem samowiedzy i samopoznania uniwersalnego bytu, do którego również my się włączamy funkcją uniwersalnego rozwoju [...]. W świadomości eklezjastycznej wszelkie poznanie jest samopoznaniem uniwersalnego bytu, jego przejściem do jasnego kosmosu”¹².

¹⁰ N. Bierdiajew, *Aleksiej Stepanowicz Chomiakow*, Moskwa 1912, s. 128–129.

¹¹ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, dz. cyt., s. 55.

¹² Tamże, s. 58.

W swej *Filozofii wolności* myśliciel opowiada się za *panontologizmem*, który wprost przeciwstawia on panlogizmowi, operującemu wyłącznie na poziomie „myśli czystej”, ale – jak to nietrudno spostrzec nawet w pobieżnym oglądzie jego twórczości filozoficznej – myśliciel niezadługo porzuci swą dotychczasową, z gruntu niezadowolającą go płaszczyznę i teraz już zdecydowanie – niejako jednym cięciem – przetnie ontologiczną nić swego myślenia, a dokona tego jednym, „rewolucyjnym” stwierdzeniem, a mianowicie uznając, że *wolność poprzedza byt*; a tym samym – jak mniemał – na zawsze oswobodzi się od „zabobonów filozofii ontologicznej”¹³.

Opisywany przełom wiąże się z wtargnięciem objawienia w przestrzeń poznania. Objawienie zaś wymaga od przyjmującego gotowości do jego przyjęcia, zakłada więc *wiarę*. To z kolei wskazuje na immanencję Boskości w duchu ludzkim (jak podkreśla myśliciel: w duchu, a nie w duszy):

„Objawienie jest zmianą stanu świadomości, zmianą jej struktury, powstaniem nowych organów świadomości zwróconych ku innemu światu, katastrofą świadomości. Objawienie nie jest ewolucją świadomości, lecz jest to – rewolucja świadomości”¹⁴.

Objawienie dokonuje się zawsze w duchu (objawienie wewnętrzne poprzedza zewnętrzne: historyczne), dlatego też każdorazowo staje się wyrwą w ustalonym porządku bytu. W płaszczyźnie metafizycznej Duch poprzedza byt. Filozofia tedy staje się samoświadomością ducha, fenomenologią życia duchowego, aby ostatecznie przybrać kształt koncepcyjnej „nadbudowy” doświadczenia duchowego. Wypływa stąd wniosek, iż od tego, w jaki sposób rozumiany jest przez myśliciela ów Duch, zależy również sam kształt i charakter tworzonej przezeń filozofii (w sensie Fichteńskiego można powiedzieć: jaki człowiek, taka filozofia). Rosyjski filozof tworzy więc szereg pojęć, które w mniejszym czy większym stopniu są sobie tożsame (choć ich zakresy znaczeniowe nie muszą dokładnie się pokrywać). Filozofia wyrasta z „życia” – pierwotności samego życia, która utożsamia się z „duchem”, „Boskością” i wreszcie „wolnością”. Jeśli „ostatni będą pierwszymi”, to trzeba przyznać, że to właśnie ostatecznie przywołane pojęcie, a mianowicie wolność, nabierze w rozważaniach Bierdiajewa znaczenia zasadniczego i prymarnego: stanie się pierwszym.

Metafizyka wolności pociąga więc za sobą określone konsekwencje poznawcze. Otóż „poznanie jest życiem duchowym, aktywnością ducha”¹⁵ – podkreślał z emfazą filozof. Ale natychmiast dodawał, że ta bezpośrednia zależność prawdy od życia nie może oznaczać jakiegokolwiek jej relatywizacji. Wprost przeciwnie – pytanie o kryterium poznania nie jest zagadnieniem duchowym, lecz dotyczy wtórnego porządku natury. Prawda poznawana w porządku duchowym

¹³ M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 192.

¹⁴ N. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego Ducha*, Paris 1927–1928, cz. 1, s. 146.

¹⁵ Tamże, s. 27.

jest prawdą samą dla siebie: źródłowym doświadczeniem. Poznający prawdę staje się prawdziwym (Franz von Baader). Co więcej, byt poznający o tyle tylko może poznawać, o ile jest – ponadbytową, a więc przekraczającą porządek bytowy – wolnością spersonifikowaną. Stosunek do prawdy posiada więc wybitnie osobowy charakter. Nie bez istotnej wszak przyczyny filozof przywoływał ewangeliczne słowa Chrystusa: „Ja jestem prawdą, i drogą, i życiem” (J 14,6). Jeśli jest tak, to prawda odsłaniająca się w doświadczeniu duchowym stanowi jedyne możliwe kryterium swej własnej „wiarygodności”. Tak rozumiana prawda zamieszkuje w każdej konkretnej osobie ludzkiej i w tym sensie jest źródłowym wyrazem jej osobistego, najintymniejszego zakorzenienia w Duchu-wolności. Z sytuacji tej wynika ponadto istotna uwaga, że poznanie nie jest możliwe bez wolności: poznawać można tedy tylko w warunkach źródłowej wolności.

W drugiej wersji swej filozofii wolności – wyrażonej w *Filozofii Ducha wolnego* (1927–1928) – filozof wyraźnie podkreślał, że objawienie wymaga od przyjmującego gotowości do jego przyjęcia (jeśli rzeczywiście chcemy mówić o doświadczeniu duchowym), a zatem zakłada *wiarę* jako ludzką dyspozycję, otwarcie i przyjęcie boskiego niemocarnego umocowania¹⁶. Fenomen poznania zakłada więc akt wiary. Fenomen wiary zaś wiąże się z wolnością; owa prymarność wiary jest przez myśliciela na tyle mocno podkreślana, że wręcz powierzył on wolności pierwotną „decyzję”, skutkującą popadnięciem rozumu w świat prawd zobiektywizowanych. Ale w niej również dostrzegał szansę na przekroczenie tej *pseudo*-bytowej sieci determinacji. Pojawia się więc dwukierunkowy, lecz – skierowany w stronę realnego, wspólnego spotkania – dynamizm dwóch elementów: filozofować należy zatem z pozycji Bogoczołowieczeństwa (*teandryzm poznania*)¹⁷. A przy takim ujęciu problematyki poznania – jako całościowej dyspozycji duchowej osoby – pojawia się realna szansa poszerzenia granic możliwego doświadczenia: „Dynamiczne pojęcie poznania – pisze Bierdiajew – tworzy stopnie świadomości. Objawienie oznacza nowy stopień świadomości, dynamiczną zmianę jego zakresu”¹⁸.

Poznawanie jest działalnością duchową, dlatego zarówno nastawienie poznawcze, jak i każdy akt poznawczy powinien być rozumiany w sensie aktywności duchowej. Poznawanie bowiem wymaga zaangażowania. A jeśli mowa o aktywności duchowej, i jeśli Duch w świecie uobecnia się w osobie, to należy również z tego wnioskować, iż poznanie ma charakter personalistyczny (jest tedy zasadne mówienie o *personalizmie poznania*). W tym przedziale filozofii ducha droga myślenia Bierdiajewa podąża zatem od „ducha” do „osoby” i od „wol-

¹⁶ Czyż policjant nie ma więcej władzy w tym świecie niż Bóg? – zapytuje filozof, por. M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁷ N. Bierdiajew, *Filozofija swobodnago Ducha...*, dz. cyt., s. 144, por. tenże, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 67.

¹⁸ N. Bierdiajew, *Filozofija swobodnago Ducha...*, dz. cyt., s. 151–152.

ności” do „aktywności”. I dalej od „osoby” do „istniejącego”, bytu prawdziwego. Oznacza to, że poznanie jest ze swej natury antropologiczne. „Straszne – podkreśla filozof – jest zapomnienie, że ja, poznający filozof, jestem człowiekiem”¹⁹. Nie można „abstrahować” od tego podstawowego faktu, który poprzedza całą sferę faktyczności, a mianowicie, iż poznający podmiot *istnieje*, a więc i w każdym pojedynczym akcie poznawczym należy założyć uprzedniość wspólnego, nieuprzedmiotowionego „bytu prawdziwego”. Filozofia jest tedy antropocentryczna (i tym samym nastął czas na to, aby antropologia stała się podstawową dziedziną filozoficzną), a przecież mimo to – utrzymuje myśliciel – filozof winien być ukierunkowany teocentrycznie²⁰. Dlaczego? Otóż to, co konstytuuje osobę, jest w swej istocie ponadosobowe. Poznanie jest „humanizacją w sensie ontologicznym” i jako takie w sposób najpełniejszy może realizować się w poznaniu religijnym, wskazującym wprost na „czystą” transcendencję, transcendencję *par excellence*²¹. Ponadto osoba ludzka, rozumiana jako „centrum energii twórczej”, to także „idea Boża”, czyli zamysły i zadania, które domagają się poprzez nią – tę, a nie inną osobę – realizacji. To, co wewnętrzne, wypływa z „pierwotnej głębi” (*Ungrund*), objawia się w życiu osoby jako jej pierwotna wolność i bezpośrednio wiążący się z nią dynamizm personalistyczny: osoba jest (żyje) swą wolnością. Osoba zatem, rzecz można, to ukonkretniony Duch, tworzący i rozwijający się w procesie historycznym w osobie ludzkiej²².

W postrzeganym i opisywanym przez Bierdiajewa świecie osoba jawi się jako absolutnie uprzywilejowany „punkt” – będący każdorazowo całym światem, gdyż myśliciel zakłada odpowiedniość mikro- i makrokosmosu – w którym ujawnia się dostęp do „prawdy bytu”, albo nawet tego, co ów byt poprzedza. We wczesnej wersji „filozofii wolności” spotykamy rozumienie prawdy w sensie „istności” (istnienia, bycia – oddawanego Sołowjowowskim terminem *suszczeje*). Poznać albo odsłonić prawdę można więc tylko od wewnątrz, czyli w doświadczeniu osobowym²³. W związku z tym, jak filozof powie po latach w książce *Niewola i wolność człowieka* (1940):

„Człowiek nie jest postawiony wobec prawdy abstrakcyjnej, a wobec Prawdy jako drogi i życia. „Ja jestem prawdą, drogą i życiem”. Oznacza to, że prawdą jest konkretna osoba, jej droga i życie, prawda jest w najwyższym stopniu dynamiczna, nie jest dana w formie skończonej i zastygłej”²⁴.

¹⁹ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, dz. cyt., s. 14.

²⁰ Por. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, dz. cyt., s. 42.

²¹ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 15.

²² Por. N. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego Ducha...*, dz. cyt., s. 42–43 i 45–46. Oczywiście nie należy rozumieć tych słów w sensie heglowskim: osoba nigdy nie może stać się narzędziem kogokolwiek i czegokolwiek, nawet „ducha absolutnego”.

²³ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, dz. cyt., s. 70.

²⁴ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 61–62; por. J 14,6: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”.

Krytyka poznania odwołuje się do doświadczenia życiowego, nie opiera się zatem na jakiegokolwiek teorii abstrakcyjnej. „Jeśli wzniesiemy się – utrzymuje myśliciel – do duchowego rozumienia poznania, to stanie się dla nas jasne, że poznanie jest aktem, przez który dokonuje się coś z samym bytem, dokonuje się jego oświecenie”²⁵. Inaczej to ujmując, można powiedzieć, że byt poznaje siebie w osobie ludzkiej i tylko poprzez osobę możliwe jest poznanie bytu²⁶. Jedno zatem pozostaje bezsprzeczne, a mianowicie: to, co istnieje naprawdę, jest osobą. Na mocy tej konstatacji można przyjąć, że poznanie – analogicznie do istnienia – jest także osobowe. Nie powinno zatem nadmiernie nas dziwić, iż myśliciel opowiada się za „całościowym” rozumieniem natury poznania, które obejmuje charakterystykę zarówno osoby indywidualnej, jak i wspólnotowości.

Świat nie jest myślą, lecz emocją – utrzymuje Bierdiajew. Teoria poznania musi – jeśli nie chce popaść w abstrakcjonizm – wziąć to twierdzenie pod swoją baczną uwagę. Filozof mówi nawet więcej, a mianowicie dochodzi do przekonania, że także racjonalizm – z samej swej istoty nastawiony represyjnie wobec uczuć i emocji – w swych początkach był oparty właśnie na emocjach, gdyż przede wszystkim był on reakcją emocjonalną, niezgodą na dotychczasową ignorancję i namiętym poszukiwaniem nowej metody²⁷. Błąd Kanta, starającego się rugować wszelkie emocje z teorii poznania, polegał na tym, iż odrzucił on doświadczenie duchowe, a w konsekwencji musiał też oprzeć swoje myślenie – odnoszące się do źródeł i charakteru poznania – na „czystym” rozumie oraz doświadczeniu zmysłowym. Ale czy dopuszczając metafizyczne założenia w dziedzinie rozumu praktycznego, nie przyznawał on tym samym, że w rzeczywistości mamy jednak do czynienia z poznaniem nie tylko czysto intelektualnym, lecz także z poznaniem, które pozostaje *de facto* naznaczone emocjonalnością i wolicjonalnością? A to właśnie – wedle myśliciela – ostatecznie przesądza o charakterze samego poznania. Pozwala bowiem uniknąć niepożądanych konsekwencji, które wprost wynikają z „oczyszczonych” i wyabstrahowanych z całości doświadczenia ludzkiego przesłanek rozumu poznającego. Otóż w wyniku obranego stanowiska królewiecki filozof nieświadomie popadł w „socjologiczne uprzedmiotowienie”, polegające na tym, że obiektywność utożsamiał ze sferą powszechnie obowiązujących praw²⁸. Z takim podejściem – przygotowującym intelektual-

²⁵ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, dz. cyt., s. 8. W innym ujęciu tego „ruchu” i „poznania”: „Byt [był] nie jest byciem [bytje]. Duch jest byciem, a nie byt. Wchodzenie w życie ducha jest wychodzeniem z bytu w bycie” (*Filosofija swobodnago Ducha...*, dz. cyt., s. 84).

²⁶ Należy zdawać sobie sprawę z różnych ujęć „bytu”, z jakimi spotykamy się na gruncie myśli Bierdiajewa. Na wieloznaczność Bierdiajewowskich ujęć „bytu” wskazuje Fr. Copleston. Wedle tego badacza można wyróżnić jego trzy znaczenia: 1. byt abstrakcyjny – produkt myśli; 2. świat uprzedmiotowiony; 3. byt pierwotny, duchowy, „prawdziwy”, por. Fr. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. B. Chwedeńczuk, t. 10: *Filozofia rosyjska*, Warszawa 2009, s. 327.

²⁷ Por. M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 81, 302 i 253.

²⁸ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, dz. cyt., s. 27.

ny szkielet, a zapoznającym „ciało i ducha” poznania – rosyjski filozof postanowił „walczyć na śmierć i życie” (albowiem śmierć tożsama jest obiektywizacji, natomiast życie „ugruntowuje się” we wspólnotowym, bogo-ludzkim procesie przeduchowienia, czyli powinno zmierzać ku przebóstwieniu bytu ludzkiego). Należy uznać zatem, że poznanie ludzkie ma charakter wybitnie emocjonalny i że w pierwszym rzędzie jest ono *duchową walką o sens*.

Owa walka wymaga gotowości do podjęcia ryzyka, czyli wyjścia z „przyrodzonej” bierności świata. Domaga się zaangażowania osobowego:

„Waga filozofii – podkreślał myśliciel – wynika z namiętnego napięcia filozofa-człowieka, obecnego za poznaniem, wynika z napięcia związanego z pragnieniem prawdy i sensu. Poznać człowieka integralny”²⁹.

W procesie poznawczym poznaje tedy człowiek integralny, który ujmuje całościowo „treści” swego doświadczenia. Jednak to, co poznaje on w charakterze dostępnej mu całości może go zadowolić tylko w wymiarze integralnym, soborowym (gdyż właśnie to, co subiektywne, staje się prawdziwie obiektywne i transsubiektywne). Filozof zmierzał więc ku odsłonięciu i poznaniu *prawdy integralnej*³⁰. W tym znaczeniu poznanie dotyczy – ujmowanego poprzez doświadczenie osobowe – poziomu sensu, Logosu, Ducha i Boga; terminów najwyraźniej traktowanych przez myśliciela w sposób synonimiczny. Maksymalistyczne roszczenia Bierdiajewskiego umysłu (ducha ludzkiego) są aż nadto oczywiste i nadają jego sposobowi uprawiania filozofii nie tylko specyficzny „klimat”, ale również pociągają (lub współwiodą) za sobą całą paletę poszczególnych, podejmowanych przezeń problemów.

W swym najogólniejszym znaczeniu Prawda integralna powinna być rozumiana jako „wstępowanie w życie Boga”, dlatego sam akt poznania wychodzi już poza podmiot i przedmiot, dotyczy bowiem metapoziomu Logosu. Aktywizm poznania opiera się więc na „wertikalnie” ukierunkowanej dynamice ducha, a w swej wewnętrznej dialektyce staje się wręcz „działalnością” Bogoczłowieczą, teurgiczną: prawdziwe poznanie przyczynia się do nastania królestwa Bożego. Jeśli natomiast bez Boga nie ma ducha, to – jak konkluduje myśliciel – duchowe doświadczenie człowieka należy uznać za jedyny dowód na istnienie Boga³¹. Czyż więc pośrednio Bóg nie staje się tutaj „gwarantem gnozeologicznym”, jako że to właśnie Duch (*sive* Bóg) nadaje poznaniu sens ontologiczny?

W sposobie określenia tego, czym jest i powinno być poznanie, rosyjski filozof dość wiernie podążał za – przywoływaną już niejednokrotnie – słowianofilską tradycją „poznania integralnego”, w którym wiara i wspólnotowość, czy-

²⁹ Tamże, s. 40.

³⁰ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara...*, dz. cyt., s. 11.

³¹ Tamże, s. 16.

li innymi słowy powszechność poznającego ducha, odgrywają decydującą rolę. W związku z tym – jak się zdaje – poznanie, o którym filozof faktycznie mówił, było nade wszystko rozumiane w sensie soborowym. Rzec można, że kwestia *soborowości poznania* – stanowiąca wręcz *topos* gnozeologii rosyjskiej – doskonale wpisuje się w Bierdiajewowską filozofię ducha. Poznanie pozbawione miłości, czyli – jak można domniemywać – osobowego i intymnego zakorzenienia we wspólnocie (soborowości) bytu, prowadzi do demonizmu: egoistycznie odosobnionego i duchowo wykorzenionego bytu indywidualnego, owładniętego „żądzą panowania”³². Takie rozumienie i ustawienie problematyki gnozeologicznej łączyłoby się, z jednej strony, z etycznym wymiarem poznawania, z drugiej zaś – odwoływałoby się do słowianofilskiej krytyki jednostronności stanowisk racjonalistycznych; a nawet więcej: byłoby tej ostatniej zradykalizowaniem.

Poznaniu wyrodzonemu w formalizm i wypaczonemu poprzez racjonalizm myśliciel przeciwstawił *poznanie intuicyjne*, rozumiane przezeń jako „twórcze wniknięcie w sens”. Opierające się zaś na nim poznanie filozoficzne winno dążyć do „zwycięstwa w walce z bezsensem rzeczywistości obiektywnej”. Prawda bowiem – co do tego myśliciel nie miał żadnych wątpliwości – „zamieszkuje” tylko w podmiocie³³.

Jeśli prawda dostępna jest w nastawieniu personalnym, czyli duchowym, to można ją uznać za szczytowe osiągnięcie ducha ludzkiego, którego z kolei przejawy tworzą tkankę „prawdziwej”, żywej kultury. A jeśli jest tak – to myśliciel może mówić o *arystokracji prawdy*; przy czym należy natychmiast zastrzec, iż w tym przypadku nie chodzi o „darmo dany” arystokratyzm urodzenia, lecz „arystokratyzm duchowy” bądź „arystokratyzm wewnętrzny”³⁴. Poznawanie – przypomnijmy – to przede wszystkim duchowa walka o sens. Żadną miarą nie można więc mówić o jakiegokolwiek formie społecznego, antropologicznego elitaryzmu jako kryterium „życia w prawdzie”:

„Prawda jest arystokratyczna w tym sensie, że jest osiągnięciem jakości i doskonałości w poznaniu, niezależnie od ilości, od opinii i żądań ludzkich kolektywów. Nie oznacza to, że prawda istnieje dla wybranych mniejszości albo grupy arystokratycznej, prawda istnieje dla każdego człowieka i wszyscy ludzie są powołani do jej odkrywania”³⁵.

Jednakże prawda „arystokratyczna” otoczona jest przez zobiektywizowane prawdy świata upadłego, „zdemokratyzowanego” – a sytuacja ta rodzi szczególne napięcie, kulminujące w eschatologii poznania. Poznanie nadto wiąże się z twórczością (*poznanie jako twórczość*). Zarówno dostęp do prawdy, czy-

³² M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 44–45.

³³ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, dz. cyt. s. 41 i 43.

³⁴ Por. M. Markovic, *La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, Paris 1978, s. 103.

³⁵ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, dz. cyt., s. 92.

li możliwość jej osiągnięcia, jak i prawda w sensie „prawdy zrealizowanej” są możliwe w „twórczym akcie ducha”, a właściwie mówiąc, prawda jest tożsama samemu temu aktowi. Każdorazowy akt poznania jako akt twórczości jest przekroczeniem gnozeologicznych ograniczeń i osiągnięciem stanu „bycia prawdziwym”, czyli bezpośredniego i duchowego uczestnictwa w Prawdzie. Poznanie filozoficzne – stojące między nauką i sztuką – skłania się ku tej ostatniej. Wolność twórczości przedkłada ono nad rygor scjentyzmu. „Filozofia jest sztuką poznania w wolności – podkreślał rosyjski myśliciel – poprzez twórczość idei sprzeciwiających się światu i konieczności, i przenikających w nadprzyrodzoną istotę świata”³⁶. Poznanie jako twórczość ma więc moc wyzwalającą: „Prawda jest wyzwoleniem bytu, ona zakłada twórczy akt poznającego w bycie. Prawda jest sensem i nie może odrzucać sensu”³⁷. W ten zaś sposób powracamy do rozumienia istoty i charakteru poznania filozoficznego, które wprost nawiązywałoby do swoście ujmowanego przez Bierdiajewa „zwrotu” antropologicznego (egzystencjalnego), czyli poznania człowieka w jego źródłowości jako osoby walczącej o swą wolność w świecie stałych zniewoleń i poszukującej w nim sensu swego istnienia (prawdy egzystencji).

Zaistnienie i odnalezienie, a nawet tworzenie sensu w świecie, wiąże się z uznaniem i przyjęciem kresu, „końca tego świata”. W ten sposób rozważania odnoszące się do kwestii poznawczych, dokonywane jednak w kontekście twórczości, przechodzą w *eschatologizm gnozeologiczny*³⁸. Wszak filozof jednoznacznie podkreślał, że każde prawdziwe „poznanie jest zwycięstwem nad władzą czasu”³⁹. Przywołuje nadto – wieńczącą i przecinającą tragizm bytu historycznego – ideę eschatologiczną „po to, aby została uświadomiona i skonstruowana idea historii, po to, aby uświadomić sobie koniec, ruch, mające sens i kres”⁴⁰. Najwyraźniej idea ta odnosi się w równym stopniu do filozofii historii, jak i do kwestii natury oraz charakteru poznania. W słowach przywodzących na pamięć postawę Karla Jaspersa rosyjski filozof pisze:

„Poznanie Prawdy wcale nie oznacza pierwotnie radosnego rozkwitu życia i potęgowania jego siły, ono może oznaczać ukazanie, doświadczenie bólu, towarzyszącego wszelkiemu życiu, konflikt między losem osobistym i losem powszechnym, między doświadczeniem egzystencjalnym i zniewalającym uprzedmiotowieniem, konflikt wolności z napotkaną koniecznością. Prawda jest zbawcza, ale zbawia ona dla innego, wiecznego życia, które rozpoczyna się od życia śmiertelnego, ale zaczyna się w cierpieniu, w smutku, często w pozornej beznadziei. Przyjęcie Prawdy do końca, ze

³⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 24.

³⁷ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, dz. cyt., s. 35.

³⁸ „Prawda nie stanowi zatem tylko celu poznania, ale jest jednocześnie celem samej rzeczywistości, wyrażonym przez Bierdiajewa w jego eschatologii” – słusznie zauważa A. Ostrowski (por. tenże, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999, s. 81).

³⁹ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁰ M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 27.

wszystkimi jej życiowymi konsekwencjami oznacza zgodę na zagładę tego świata, na jego koniec [podkr. – L.A.]⁴¹.

Koniec poznania zbiega się więc z końcem filozofii, gdyż w obliczu zniesienia obecnego stanu świata dokonuje się jego „spełnienie”. Wszelkie zapośredniczenia (symbolizacja treści istnienia w porządku bytu upadłego) ulegają dezaktualizacji. Jednakże to właśnie (doczesne) życie w perspektywie eschatologicznej stawia przed człowiekiem niemałe wyzwania, w tym przede wszystkim domaga się przyjęcia określonej – dystansującej się od stanu świata i orientującej się na jego egzystencjalny i eschatologiczny kres – postawy etycznej. Prawdziwe poznanie jest próbą przekroczenia kondycji bytu ludzkiego jako pogrążonego w świecie zobiektywizowanym. Jeśli „poznanie prawdy jest przyswojeniem prawdy i życiem w niej”, to zarazem należy uznać, że każde poznanie zawiera w sobie *wezwanie etyczne*. Każde więc autentyczne poznanie pociąga za sobą konsekwencje z gruntu rewolucyjne:

„Kto odczuwa lęk przed tradycyjnymi moralnymi pojęciami i ocenami, zawsze mającymi źródło społeczne, ten nie jest zdolny do poznania etycznego, gdyż poznanie etyczne jest twórczością moralną”⁴².

Poznanie bywa przeniknięte goryczą tego świata, dlatego myśliciel rosyjski dodaje: „Kto lubi tylko słodczyce, ten nie może poznawać”. Bierdiajew nie zważał na aktualną i potencjalną gorycz poznania: wszak myślał w perspektywie końca. Był świadom tragizmu bytu ludzkiego w ogóle, a zwłaszcza sytuacji filozofa w świecie – i w związku z tym podkreślał, iż „w każdym filozofie zawsze jest coś ze Spinozy i z losu Spinozy”⁴³.

W STRONĘ SOCJOLOGII POZNANIA

Z czym przede wszystkim wiąże się „gorycz tego świata”? Otóż świat jako całość uległ siłom obiektywizacji (*resp.* obiektywacji). Prawda to ogólnie znana i rozgłaszana: żyjemy w świecie upadłym. Źle ukierunkowaliśmy naszą wolę, dokonaliśmy złego wyboru. Poddaliśmy się konieczności, i oddaliśmy jej własną wolność. Poznanie tego stanu rzeczywistości możliwe jest dzięki „ponadosobowemu” wymiarowi naszych osób. Na szczęście *imago Dei* (wolność-w-nas) wzbudza przynajmniej w niektórych z nas niechęć wobec zasad rządzących „tym” światem. Czy władza w świecie nie przynależy do sił depersonalizujących? Władza i podleganie władzy to najprostszy sposób „pogrążania się” w upadłą rze-

⁴¹ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, dz. cyt., s. 47.

⁴² M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, dz. cyt., s. 19–20.

⁴³ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 17.

czywistość świata. Ale nawet w tym upadku możliwe jest – a właściwie staje się tu wręcz konieczne (jak wszystko inne) – poznanie, a więc budowanie nowej, niepodległej socjalizacji, duchowej „wspólnoty w poznaniu”. W odróżnieniu bowiem od poznania *stricte* filozoficznego, nauka i poznanie „prawd” świata mają przede wszystkim charakter społeczny – utrzymuje Bierdiajew. „Stopnie poznania prawdy” są uzależnione od „stopni wspólnoty ludzi” oraz poczucia „wspólnoty z celami świata”. Należy bowiem przyjąć, że czym innym jest „wspólnotowość” (*sobornost'*) poznania, a czym innym prawda zobiektywizowana, będąca *de facto* wytworem społeczeństwa, czyli zrationalizowanej więzi społecznej i opartej na niej komunikacji. Jak wiemy, dla Bierdiajewa prawda zachowuje charakter duchowy. W związku z tym jest transsubiektywna, a ponadto „przejawia się” na wskroś dynamicznie: jest ruchem nieustannego przekraczania wszelkich napotykaných granic. A tak naprawdę jest ona dostępna dopiero w wymiarze subiektywności – dlatego myśliciel mógł mówić o „głębokim realizmie” prawdy subiektywnej. A nawet dostrzegał jej przecucie – nie dość pogłębione, albowiem uzależnione od kontekstu pozytywistycznego i materialistycznego – w „starej”, narodnickiej metodzie subiektywnej⁴⁴. Można właściwie powiedzieć,

⁴⁴ „Metoda subiektywna” odnosi się do koncepcji „socjologii subiektywnej”, rozwijanej w ramach narodnictwa rosyjskiego (przede wszystkim P. Ławrow, M. Michajłowski). Jej główne założenia można sprowadzić do następujących punktów: (1) *etycyzm*, czyli przekonanie o prawie człowieka do osądzania faktów z własnego punktu widzenia, w tym także protestu wobec tzw. „obiektywnych praw historii”; (2) *założenie epistemologiczne i metodologiczne*, sprowadzające się do kwestionowania istnienia obiektywnego kryterium w naukach społecznych; (3) *filozofia historii*, czyli uznanie „czynnika subiektywnego” (indywidualnego i zbiorowego, np. partii) za istotny czynnik historyczny. Charakterystyka „socjologii subiektywnej” za: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 365. Oczywiście M. Bierdiajew stosuje pojęcie „metody subiektywnej” w znaczeniu szerszym i do pewnego stopnia ahisterycznym. Z jednej strony warto zauważyć, iż już w 1899 roku, odnosząc się do poglądów M. Michajłowskiego i stojąc jeszcze na gruncie „marksizmu legalnego”, mówił o potrójnym *a priori* w poznaniu socjologicznym: psychologicznym, logicznym i etycznym. W myśl tych rozróżnień *a priori* psychologiczne odpowiada za subiektywizm, czyli innymi słowy skutkuje zmiennością zasady relatywnej. *A priori* logiczne łączy się z zasadą zgodności z istniejącymi, obiektywnymi prawami (prawda-*istina*), natomiast *a priori* etyczne z zasadą celowości (prawda-*sprawiedliwość*). To właśnie na tych dwóch ostatnich zasadach apriorycznych opiera się „system prawdy obiektywnej”. O ile wiek XIX był ustanowiany przez *a priori* logiczne, o tyle wiek XX będzie kształtował się pod znamieniem *a priori* etycznego. Tym samym, rzecz można, rosyjski filozof starał się dowartościować „zasadę gnozeologiczną w socjologii” (por. N. Bierdiajew, *Subiektywizm i indywidualizm w obszcześciewnoej filozofii. Kriticzeskij etjud o N.K. Michajłowskom*, Moskwa 2008, s. 166). Z drugiej strony nie należy zapominać, iż myśliciel dostrzegał niebezpieczeństwo sprowadzenia „prawdy filozoficznej” (*istina*) do użytecznej „racji” (*prawda*), której dominację dostrzegał w dziewiętnastowiecznej tradycji inteligencji rosyjskiej, całkowicie oddanej sprawie „sprawiedliwości dla ludu”, co wręcz stało się swoistym „piętnem narodnickim” świadomości inteligentkiej (do tej problematyki myśliciel wprost odniósł się w tekście opublikowanym w 1909 roku, o wymownym tytule *Filozoficzna prawda i inteligentna racja*, zamieszczonym w zbiorowym tomie Drogowskazy. *Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. PAJCAW, Warszawa 1986, s. 15–26).

że próbował on w swej filozofii przeprowadzić coś na kształt jej rehabilitacji – oczywiście po dokonaniu koniecznych modyfikacji. Należy więc przyjąć, że w ramach swego własnego stanowiska stosował (czy z oczekiwanym przezeń i innych powodzeniem – to rzecz dyskusyjna) „metodę subiektywną w filozofii”. Jak przyznawał, metoda narodnicka pozostaje po części aktualna i prawdziwa, co więcej, można by ją wprowadzić (ku ogólnemu pożytkowi filozofów!) do całej współczesnej filozofii⁴⁵. Uwzględnienie jej sensu, który dałoby się określić jako subiektywizację prawd zobiektywizowanych, czyli przywrócenie rzeczom względnym zarówno właściwego im charakteru, jak i zajmowanego przez nie miejsca w świecie; uznanie stanu świata „upadłego” (*scil.* zobiektywizowanego) za efekt zwycięstwa sił obiektywizujących nad subiektywną prawdą osoby; i wreszcie odsłonięcie prawdy o prawdziwie obiektywnym sensie subiektywności (gdyż tylko osoby istnieją – subiektywnie – w sensie właściwym i w tym znaczeniu „istnieją obiektywnie”) oraz fałszywej zewnętrzności, pozornej niezależności i ciężącej obiektywności rzeczy światowych (jako subiektywnie ustanawianych w społecznym akcie poznania)⁴⁶.

W związku z owymi antynomiami teoriopoznawczymi filozof mówił o dwóch sensach poznania. Sens pierwotny odnosiłby się do postawy zajmowanej przez poznającego wobec tajemnicy istnienia (bytu), natomiast sens wtórny byłby wyrazem stosunku poznającego do innych i społeczeństwa – opisywałyby poznanie dokonujące się na drogach obiektywizacji⁴⁷. Na rozważaną kwestię można więc spojrzeć z co najmniej dwóch perspektyw: wspólnotowej (na poziomie istnienia) i społecznej (na poziomie obiektywizacji). O ile dotychczas mowa była przede wszystkim o ukierunkowaniu pierwszym (określmy je mianem „głębinowego”, bądź „doświadczeniowego”), o tyle – wedle Bierdiajewa – symbolizacja treści oraz wiążąca się z tym procesem komunikacja na poziomie „bytu zobiektywizowanego” domagają się już ujęcia socjologicznego; gdyż w istocie rzeczy sama obiektywizacja jest rozważana jako *prima facie* socjalizacja. Tym sposobem filozof wskazuje na zaistniałą potrzebę *socjologii poznania*.

W rozważaniach Bierdiajewa pojawia się zatem postulat nowej dziedziny, której nadał on miano „socjologii poznania”. W jego własnym przekonaniu powinna to być jednak „nauka” filozoficzna *par excellence*: „Socjologia – postulował – powinna być dyscypliną metafizyki, powinna stawiać problem wspólnoty, komunikacji, jako ostateczny problem bytu”⁴⁸. Tym samym, rzecz można, filozof niejako postulował ponowne włączenie socjologii w obręb filozofii – nie tyle poszczególnych dziedzin filozoficznych, ile raczej filozofii ujmowanej jako intelektualny i duchowy wyraz całokształtu doświadczenia ludzkiego; co notabene

⁴⁵ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cesarza...*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁶ Por. M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁷ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁸ Tamże, s. 40.

pozostawało w zgodzie z ogólną tendencją jego myślenia, zmierzającego do nadania poznaniu wymiaru integralnego. Dlatego też stanowisko Maxa Schelera, wypracowane przez filozofa niemieckiego na kartach *Problemów socjologii wiedzy*, uznawał za niewystarczające. Jak się zdaje, ani perspektywa fenomenologiczna, ani socjologizująca nie są w stanie odpowiedzieć na pytanie o los Boga, człowieka i świata. W jego ocenie socjologia poznania nie tylko nie może abstrahować od założeń filozoficznych, ale wręcz powinna odsyłać do określonych tez metafizycznych⁴⁹. Za wstępny przykład zastosowania takich nowych zasad, łączących poglądy metafizyczne z wątkami socjologicznymi, możemy uznać niektóre wypowiedzi filozofa, w których bezpośrednio odnosił się do problematyki „wspólnotowości” i „socjalności” poznania. Jak bowiem utrzymywał, charakter poznania jest skorelowany ze stopniami wspólnotowości. Poznanie w sensie nadawanym mu przez naukę, czyli w rozumieniu interpersonalnym, ma charakter społeczny. Z tego względu należy przyjąć, że wszelkie „poznanie jest kontaktem między ludźmi, ustanowieniem związku i wzajemnego zrozumienia”⁵⁰. Poznanie naukowe jako najbardziej zrjonalizowane ma charakter wybitnie społeczny, albowiem wywodzi się z pierwotnej potrzeby komunikacji społecznej, i jest nadto zapośredniczone przez zobiektywizowane twory „działalności społecznej”. Co więcej, sama logika ma charakter określony przez jej społeczną proveniencję, a zatem samo dążenie do logicyzacji poznania nie jest niczym innym jak wyrazem coraz to dalej postępującej jej socjalizacji. Natomiast pierwotna intuicja poznawcza – przynajmniej ujmowana sama w sobie – zachowuje charakter wybitnie osobowy, gdyż dotyka „tajemnicy bytu”; chociaż jej wyniki każdorazowo przybierają charakter społeczny. W przekonaniu rosyjskiego myśliciela stopnie komunikacji w poznaniu zależą od charakteru kontaktów między ludźmi. Charakter dokonującej się obiektywizacji (symbolizacji) poznania zależy od specyfiki danej grupy społecznej (i tak na przykład nauka jest wytworem grupy uczonych). Można więc pokusić się – co też filozof niejednokrotnie czynił – o ustąpiowanie, hierarchiczne uporządkowanie stopni poznania. Skala rozciągałaby się od poznania, które w najpełniejszy sposób zostało poddane socjalizacji, do poznania intymno-wspólnotowego. W najogólniejszym ujęciu – poza które zresztą filozof nie wyszedł – można zatem wyróżnić: *po pierwsze*, uniwersalne poznanie naukowe, a zwłaszcza nauki ścisłe, ustanawiające uniwersalną komunikację społeczną; *po drugie*, poznanie filozoficzne, którego charakter jest już bardziej wspólnotowy niż społeczny; i *po trzecie* poznanie religijne opierające się na najgłębszym poziomie wspólnotowości. To w duchowej wspólnotocie (soborowości, „kościelności”) prawda – wydawałoby się, że najbardziej „subiektywna” w świecie obiektywnym – jest najbardziej uniwersalna. Jak dodaje myśliciel, relacje te są róż-

⁴⁹ Tez metafizycznych, które zostały w większości wskazane w części pierwszej niniejszych rozważań.

⁵⁰ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 47.

ne w zależności od epok historycznych⁵¹. Warto również zauważyć, że może to być odpowiedź na wątpliwości – oczywiście nachodzące i dręczące nie tylko rosyjskiego filozofa – które dotyczyłyby istoty i charakteru filozofii jako dziedziny nieustannie próbującej określać się poprzez to specyficzne napięcie, tak charakterystyczne dla stosunków pomiędzy sferą religijną i naukową. Bierdiajew stoi na stanowisku, iż filozofii jest zdecydowanie bliżej do jej religijnych początków niż do „córci” – nauki, i poszczególnych dyscyplin naukowych.

Problem dotyczący tego, w jakim stopniu są wiążące i ogólnie obowiązujące prawdy filozoficzne odnosi się do stopnia duchowej wspólnoty, czyli soborowości bądź socjalności poznania. Otóż wiara nie potrzebuje logicznych dowodów, natomiast niższe poziomy poznania – takie jak nauka bądź prawo – muszą się do nich odwoływać. Przyjęcie logicznej i naukowej „konieczności” prawd określa minimum orientacji w świecie przyrodniczym i historycznym:

„Naukowa i prawnicza ogólna obowiązywalność nigdy by nie powstała w atmosferze zjednoczenia duchowego i miłości. W takiej atmosferze poznanie byłoby wspólnym, soborowym postrzeganiem istniejącej prawdy, a obcowanie ludzi zawierałoby się nie w normach prawnych, lecz w samej miłości, w samej wspólnotcie ducha”⁵².

O ile zatem prawdy naukowe (przyrodnicze i społeczno-historyczne) służą w charakterze „minimum orientacji w świecie”, o tyle prawdy religii i objawienia odnoszą się do „maksimum duchowej wspólnoty”, są bowiem bezpośrednim wyrazem soborowości poznania.

Socjologia poznania dotyczy więc natury i charakteru percepcji świata, a zatem poznania określonego poprzez stopień duchowej wspólnoty (bliskość źródła, czyli doświadczenie duchowe) oraz stosunki społeczne (dystans zapośredniczenia). Poznanie w warunkach świata ulega procesowi socjalizacji: indywidualna i społeczna świadomość tworzy królestwo uprzedmiotowienia, będące zarazem królestwem społecznym. Należy powiedzieć więcej, a mianowicie ustanawia same kryteria „obiektywności” swej percepcji i w ten sposób na trwałe umieszcza się „wewnątrz” zobiektywizowanego świata. Prawda w obecnym stanie świata (świadomość „tego” świata) pozostaje na poziomie obiektywizacji, czyli socjalizacji. W wieku dwudziestym świadomość ludzka została zdominowana przez wszechobecne czynniki społeczne. Stało się zatem czymś oczywistym, że sposób myślenia każdego człowieka z osobna jest uwarunkowany przez „byt społeczny” (w czym notabene leży częściowa prawda marksizmu). W konsekwencji „upadku pierwotnego”, czyli źródłowego zwrócenia się woli ku rzeczywistości obiektywnej, źródło pochodnej „prawdy” zostało umieszczone poza osobą, a więc i autorytet „prawdy” przekształcił się w instancję zewnętrzną. „Prawda”

⁵¹ Tamże, s. 48; por. tenże, *Niewola i wolność człowieka*, dz. cyt., s. 86; tenże, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, dz. cyt., s. 61.

⁵² N. Bierdiajew, *Filozofija swobodnago Ducha...*, dz. cyt., s. 163–164.

w tym świecie niejako przychodzi spoza przestrzeni wolności osobowej, a tym samym „soborowość poznania” staje się w nim prawie niemożliwa. Objawienie, leżące u podstaw poznania filozoficznego (wszak objawienie to doświadczenie filozoficzne – mówił filozof⁵³), w żadnym wypadku nie może łączyć się z autorytetem zewnętrznym. Niestety – w ocenach filozofa – charakter świata współczesnego zaczyna coraz bardziej ciążyć nad wolnością osobową. Historia ludzkości jawi się jako domena rozszerzającej się mocy powszechności. Na tyle, na ile świat pozostaje przedmiotowy – a nie personalistyczny – nie jest zatem możliwe zaistnienie w nim prawdziwej wolności.

Socjologia poznania może służyć za narzędzie rozpoznania i rozjaśnienia uwarunkowań bytowych ludzkiej świadomości. W tym sensie jest narzędziem orientacji w świecie i umożliwia przekroczenie „fizyki” w stronę „meta-fizyki”. O ile pierwsza „pozytywna” część Bierdiajewowskich rozważań gnozeologicznych wskazywała na „wolnościowy”, duchowy i osobowy charakter Prawdy (co znalazło swój wyraz w przyznaniu prymatu doświadczenia wewnętrznego i duchowego nad doświadczeniem budowanym w oparciu o „treści” świata), o tyle socjologia poznania uzupełnia je poprzez ustanawianie perspektywy „światowej”, czyli w przeważającej mierze strony „negatywnej”. Jednocześnie trzeba podkreślić, że same „założenia” socjologii poznania są jednak wywiedzione z przesłanek Bierdiajewowskiej metafizyki. I w tym sensie pozostaje ona uzależniona od światopoglądu filozofa. Możemy domniemywać, iż przy innych założeniach i na bazie innego stanowiska filozoficznego przyjęłaby zgoła odmienny charakter.

Dla Bierdiajewa prawda jawi się jako – chciałoby się powiedzieć – „sprawa osobista”. To bowiem w osobistym zmierzaniu do prawdy buduje się wspólnotową, soborową jedność ducha, która dąży do „przeduchowienia” świata. Pragnienie prawdy staje się tęsknotą za końcem „tego” świata, gdyż filozofia – w ocenie filozofa – jest poszukiwaniem zbawienia. Niemniej pozostaje pewna zasadnicza wątpliwość, która dotyczy sposobu przekazywania tej prawdy innym. Jeśli logika to „twór” z natury społeczny, a więc zaciemniający prawdę egzystencjalną – to skazani jesteśmy na nieustanne (czyżby beznadziejne?) próby sformułowania prawdy – uparcie pozostającej prawdą podmiotową. Oczywistość prawdy (doświadczenia duchowego) pozostaje zawsze przedlogiczną oczywistością „dla mnie”. A dla innych? „Nie należy sądzić – zauważa filozof – że trzeba sobie czegoś dowodzić, dowodzić trzeba komu innemu”⁵⁴. O ile więc na poziomie komunikacji interpersonalnej człowiek jest zdany na zobiektywizowane pośrednictwo „treści” świata, o tyle w dążeniu do ich przekroczenia odnaleźć może – jak zdaje się sądzić myśliciel rosyjski – poprzedzającą wszystkich pierwotną jedność Ducha. Bycie-w-świecie i poznawanie świata ma sens wyłącznie wtedy, gdy jednocześnie przyjmuje się „koniec świata” i ponadpoznawcze źródła poznania ludz-

⁵³ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁴ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, dz. cyt., s. 63.

kiego. Jeśli tylko uprzednio założymy (a czy zarazem nie oznacza to, że doświadczyć winniśmy?) „nadmiar” sensu (nad-sens), to możemy światu nadawać sens i przemieniać go, i to bez obawy zatury nas samych; innymi słowy, prędzej czy później (w każdej chwili możliwej) sens pochłonie bez-sens świata. A „wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1Kor 13,12) – i tym samym spełni się los filozofii.

SUMMARY

The article deals with the epistemology of Nikolai Berdyaev (1874–1948). In the first part of the article I attempt to specify the relation between religion and philosophy (philosophy understood as a development of the spritual experience) and examine the motives that lead the Russian philosopher to reject gnoseologism (the position that reduces philosophy to epistemology). Acknowledging the necessity of direct experience, Berdyaev introduces the concept of faith. Faith precedes knowledge. It is thanks to faith that knowledge can reach the sphere of being (the first approach) and freedom, because freedom precedes being (the second approach). Knowledge is possible only in the situation of primordial freedom. The act of knowing is personalistic and conciliar (It has a spiritual and communal dimension: *sobornost*'), which leads to the futher levels of Berdyaev's epistemology: epistemological personalism as well as conciliarism, the notion of the integral truth, gnoseological eschatology. The second part of the article concerns Berdyaev's project of the sociology of knowledge (*sociologia poznania*), which is based on the conviction that the degree of the knowledge of the truth people possess depends on the degree of community coherence. Thus the sociology of knowledge completes the reflections on philosophical (i.e. spiritual) gnoseology.

Keywords: Berdyaev, Russian philosophy, philosophy of religion; gnoseology, sociology of knowledge, religion and philosophy, faith and reason