

## KONIEC I „PRAGNIENIE” KOŃCA. HISTORIOZOFIA I ESCHATOLOGIA MIKOŁAJA BIERDIAJEW

### THE END AND THE „LONGING” FOR THE END. NIKOLAI BERDYAEV’S HISTORIOSOPHY AND ESCHATOLOGY

#### Abstract

The article deals with the problem of the „end” in Nikolai Berdyaev’s philosophy. The question is presented in the context of Berdyaev’s philosophical concepts and against the background of the Russian religious thought. It is argued that eschatologism was not only the philosopher’s theoretical *Weltanschauung* but also his existential stance. This is the perspective in which Berdyaev’s critique of the historical Christianity is placed. It is shown that in Berdyaev’s active eschatology history is real though not absolute, and man is given a chance of liberating himself from the historical determinism thanks to his freedom and creative commitment.

**Keywords:** the end, spiritual bourgeoisie, time, the meaning of history, historicity, historiosophy, eschatology, spiritual experience, the Apocalypse

#### Streszczenie

W artykule podejmuje się problem „końca” w myśli Mikołaja Bierdiajewa. Zagadnienie przedstawia się w kontekście myśli autora *Filozofii wolności* oraz religijnej myśli rosyjskiej. Wykazuje się że eschatologizm

był nie tylko jego postawą teoretyczną, lecz i egzystencjalną. W tej perspektywie ukazuje się Bierdiajewowską krytykę chrześcijaństwa historycznego. Wykazuje się, że w aktywnej eschatologii Bierdiajewa historia jest realna, lecz nie absolutna a człowiek ma możliwość wyzwolenia się z historycznego determinizmu dzięki swej wolności i powołaniu do twórczości.

**Słowa kluczowe:** koniec, duchowa burżuazyjność, czas, sens historii, egzystencja, historyczność, historiozofia, eschatologia, doświadczenie duchowe, Apokalipsa

### Prolegomena

W słowniku filozoficznym Mikołaja Bierdiajewa powtarza się kilka słów: „wolność”, „duch”, „twórczość”, „obiektywacja”. Wbrew pozorom nie jest to kwestią manieri pisarskiej rosyjskiego filozofa lecz ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia jego myśli. Takim słowem w języku filozoficznym Bierdiajewa jest również słowo „koniec”.

Słowo to stanowi zarazem klucz do jego pojmowania chrześcijaństwa. Zdaniem Bierdiajewa chrześcijaństwo bez eschatologii, zadomowione w świecie, przeradza się w duchowe „mieszczanstwo”. Jeśli zarzuca się mu że nie spełnia ono swego posłannictwa w świecie, to dlatego, że przestało być chrześcijaństwem „końca”. Dla Bierdiajewa chrześcijaństwo niejako zaczyna się od „końca” i gdy zapomina ono o „końcu”, to, mimo zewnętrznych form, staje się w swej istocie „pogaństwem” w znaczeniu, w jakim pisał S. Kierkegaard, tj., ślepym na Wieczność, niezającym „czasów i chwil” (Dz 1, 7): „chrześcijańskie pogaństwo – stwierdza duński filozof – nie jest ani winne, ani niewinne i nie różnia tego, co teraźniejsze, przeszłe, przyszłe i wieczne<sup>1</sup>”. Dla „chrześcijańskich pogan” – mówiąc słowami Koheleta – nie istnieje żadne *Novum*. „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się

<sup>1</sup> Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 112-113.

stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (Koh 1,9).

Pokusa pogańska jest odwieczną pokusą dla chrześcijaństwa, niemniej ów proces chrześcijańskiego „spoganienia” i „zmieszczania” rozpoczął się, jak stwierdza filozof w studium z 1928 roku *O godności chrześcijaństwa i niegodności chrześcijan (O dostoinstwie christianstwa i niedostoinstwie christijan)*, z chwilą kiedy zostało ono uznane edyktem mediolańskim cesarza Konstantyna za religię „panującą, państwową<sup>2</sup>”. Akt ten w ocenie rosyjskiego myśliciela, paradoksalnie, miał ożywić nową religię, wydał ją na pokusę nieznaną w epoce chrześcijaństwa martyrologicznego, w epoce „świadców” (gr. *martys*, „świadek”), czyli pokusę ziemskiej władzy, pokusę zrośniętą z nim i towarzyszącą mu odtąd przez całe jego dzieje. Na tym też gruncie, pisze w książce *Królestwo Ducha i królestwo cezara (Carstwo Ducha i carstwo kiesarja)*<sup>3</sup>, rozwijały się w historii Kościoła postawy wspierające władzę świecką – miał postawy duchowej aktywności – promujące duchową bierność i stagnację, paktujące z „Królestwem Cezara”. W takiej atmosferze doszło także po edykcji tolerancyjnym cesarza Konstantyna (324)<sup>4</sup> do duchowej pacyfikacji chrześcijaństwa, utraty jego eschatologicznego wymiaru, utożsamienia transcendentnej misji Kościoła z ziemską władzą<sup>5</sup>. Kościół, zawarłszy pakt z państwem, z eschatologicznego oraz mistycznego przeobraził się w Kościół ziemski, zapatrzony w ziemskie cele, a chrześcijaństwu, które heroicznie przetrwało okres prześladowań, o wiele trudniej było „przetrwać próbę triumfu”<sup>6</sup> i tę „próbę chrześcijanie

<sup>2</sup> N.A. Bierdiajew, *O dostoinstwie christianstwa i niedostoinstwie christijan* <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwikoMGSk4jeAhWCjCwKHTTVAfUQFjAAegQICBAB&url=https%3A%2F%2Fazbyka.ru%2Fo-dostoinstve-xristianstva-i-nedostoinstve-xristian&usg=AOvVaw3ZP7LmHF43usLAHJde1Q35> [Dostęp: 15.10.2018].

<sup>3</sup> N.A. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kiesarja*, [w:] idem, *Duch i rialnost'*, Moskwa 2003.

<sup>4</sup> Tamże, s. 605.

<sup>5</sup> W tym sensie francuski modernista A. Loisy napisał kiedyś, że „miało przyjść Królestwo Boże, a przyszedł Kościół”. Także: N.A. Bierdiajew, *Katoliczeskij modiernizm i krizis sowriemiennogo soznaniija*, [w:] idem, *Duchownyj krizis inteligencyi*, Moskwa 1998.

<sup>6</sup> N.A. Bierdiajew, *O dostoinstwie christianstwa i niedostoinstwie christijan*.

zniesli nie tak dobrze jak próbę prześladowań”<sup>7</sup>. Okres ten wystawił chrześcijan na próbę, w której „chrześcijanie nierzadko sami przeobrażali się z prześladowanych w prześladowców, dawali się skusić królestwom tego świata, panowaniu nad światem”<sup>8</sup>. Wówczas wnieśli oni także do „chrześcijaństwa te wypaczenia, które stały się przedmiotem oskarżenia przeciwko niemu”<sup>9</sup>. Tym sposobem, Chrystus raz ukrzyżowany „pod Ponckim Piłatem”, niejako, „jeszcze raz został ukrzyżowany (...) przez tych, którzy uważali się za Jego sługi na ziemi i nie rozumieli, w jakim żyją duchu”<sup>10</sup>.

„Historyczne” chrześcijaństwo myśliciel poczytuje wręcz za „porażkę”, „fiasko”<sup>11</sup> a współczesną formę jego „zadomowienia” w świecie przedstawił w sposób chyba najbardziej dramatyczny w artykule *O duchowej burżuazyjności* (*О духовной буржуазности*) zamieszczonym w czasopiśmie „Put”<sup>12</sup>.

„Co to jest burżuazyjność?” zapytuje w nim Bierdiajew i odpowiada, że słowo to jest nadużywane i rozumiane powierzchownie, i aby pojąć jego istotę, trzeba uchwycić wewnętrzną a nie zewnętrzną jego treść. W ocenie filozofa „burżuazyjność” nie jest kategorią społeczną i gospodarczą, „burżuazyjność” to zarazem coś więcej niż kategoria psychologiczna i etyczna, to, jak stwier-

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> N.A. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paryż 1949, passim. Tym także, czyli, eschatologizmem, należy tłumaczyć jego sympatie do marksizmu, który był przeciwieństwem do innych religijnych myślicieli rosyjskim np. S. Bułgakowa, radykalną, choć ziemską eschatologią. Dlatego, co tylko pozornie wygląda na paradoks i co irytowało rosyjskich „białych” emigrantów (np. I. Iljin nazywał go „salonowym marksistą”), w przeciwieństwie do liberalizmu, którego mieszczański duch był mu zupełnie obcy, jego sympatie do marksizmu a nawet komunizmu rosły w miarę lat pobytu na emigracji i wzrostu niechęci do świata świat burżuazyjnego i kapitalistycznego. Por. J. Krasicki, *Filozofia „rzekomego” marksizmu*, [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.

<sup>12</sup> N.A. Bierdiajew, *O duchownoj burżuaznosti*, „Put” 1926, nr 3, [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwief-fFpJTdAhVMl4sKHSyxDzAQFjAAegQIBRAB&url=http%3A%2F%2Fkrotov.info%2Flibrary%2F16\\_p%2Fput%2F03\\_003.html&usq=AOvVaw1-ROlv7PkakQ57TyxtUAGD](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwief-fFpJTdAhVMl4sKHSyxDzAQFjAAegQIBRAB&url=http%3A%2F%2Fkrotov.info%2Flibrary%2F16_p%2Fput%2F03_003.html&usq=AOvVaw1-ROlv7PkakQ57TyxtUAGD).

dza, „kategoria duchowa i ontologiczna”<sup>13</sup>. „Burżuazyjność” to w swoim zasadniczym wymiarze „stan ducha i ukierunkowanie ducha”<sup>14</sup>, to pierwotne odczucie (*pierwooszczuszczenije*) bytu, a w wymiarze egzystencjalnym brak duchowej wolności i zniewolenie przez „obiektywację”<sup>15</sup>. „Burżua – pisze – różni się od nie burżua w głębi swego bytu lub niebytu”<sup>16</sup>, to człowiek „szczęgólnego ducha”, a raczej szczególnej „bezduchowości” (*biezdusznosti*)<sup>17</sup>. „Burżuazyjność”, podkreśla Bierdiajew, zawsze istniała w świecie i już w Ewangelii podane są jej „odwieczne obrazy”, i wydaje się jej „odwieczny sprzeciw” Niemniej dopiero w XIX wieku w znanym znaczeniu tego słowa udało się określić burżuazyjny „styl” życia i to on zdominował życie społeczne współczesnych społeczeństw<sup>18</sup>.

„Burżuazyjność” możliwa jest we wszystkich sferach życia, w ekonomii, polityce, w nauce. Możliwa jest także w religii. Rzecz można, że religijny *bourgeois* przede wszystkim boi się czy raczej nienawidzi „końca” Jeśli autentyczny, czyli eschatologiczny chrześcijanin „miłuje Przyjście”<sup>19</sup> i pragnie, aby „przeminął

---

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Na temat pojęcia „obiektywacji” („obiektywizacji”) zob. m.in.: N. A. Bierdiajew, *Simwoł, mif i dogmat*, [w:] idem, *Filosofija swobodnego ducha*, Moskwa 1994, s. 52; idem, *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacyja*, [w:] idem, *Duch i riealnost’*, passim, idem, *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, Paryż 1952, s. 8 i n. Także: J. Krasicki, *Ontologia i egzystencja*, [w:] idem, Bierdiajew i inni. *W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012; E. Matuszczyk, *Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43.

<sup>16</sup> N.A. Bierdiajew, *O duchownoj burżuaznosti*.

<sup>17</sup> Tamże. Mianem epoki „bezduchowości” określał epokę w której żyjemy także M. Heidegger. W 1936 roku zaryzykował pa-radoksalnym stwierdzeniem: „duch cywilizacji współczesnej” polega na „braku ducha” (*Geistlosigkeit*). Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 59. Także: J. Krasicki, *Rozeznanie duchowe a duch współczesnej cywilizacji*, [w:] *Rozeznanie duchowe na trzecie tysiąclecie*, red. J. Augustyn, Kraków 2001.

<sup>18</sup> N.A. Bierdiajew, *O duchownoj burżuaznosti*.

<sup>19</sup> Por. J. Krasicki, *Miłować przyjście*, [w:] idem, *Po „śmierci Boga” Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011.

ten świat” (*Didache*)<sup>20</sup>, duchowy *bourgeois* żyje nadzieją na to, że „ten świat” będzie trwał wiecznie. „Duchową burżuazyjność” dałoby się określić jako swoistą „eschatofobię” albowiem religijny *bourgeois* pozostaje, mimo religijnej rutyny, człowiekiem zupełnie pochłoniętym przez „Codziennosc” (*obydiennost*). Powołując się na kategorię Heideggerowskiego *das Man*, rosyjski myśliciel pisze, że „w upadłym grzesznym świecie panuje *Das Man*, codzienność (*obydiennost*), niewołająca człowieka socjalność (*socjalnost*)”<sup>21</sup> i to ona przeważa w życiu<sup>22</sup>.

Postawa eschatologiczna i protest przeciwko Codzienności przenika całe myślenie filozoficzne autora *Filozofii wolności* i, jak wyznaje w swojej autobiografii filozoficznej, w jego życiu nic mu nie było tak obce i wrogie jak ona. Protest przeciwko niej był jego „pierwszym metafizycznym krzykiem”<sup>23</sup>, niemniej, jak dodaje, „życie świata i życie człowieka”<sup>24</sup> w znacznej mierze wypełnia właśnie ona, czyli „to, co Heidegger nazywa *das Man*”<sup>25</sup>. Dlatego, jak wyznaje, „odpychał go wszelki ludzki byt” i starał się „wykroczyć” poza tę złą Codziennosc, i to dążenie stanowiło główny motyw jego życia oraz filozofii (*ja striemiłsja k porywu za obydiennyj mir*)<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> «Niech przyjdzie łaska i niech przeminie ten świat (...) Maranatha. Przyjdź Panie Jezu» (*Didache*, 10,6). Por. Nauka (*Didache*) Dwunastu Apostołów, przeł. A. Świderkówna [w:] *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988.

<sup>21</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki* [w:] idem, *Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 2003, s. 51.

<sup>22</sup> Bierdiajew podzieliłby tu zapewne pogląd Heideggera, że Wieczność decyduje się teraz a utracona Wieczność to zarazem utracona terażniejszość. Dlatego tak ważne jest „zdecydowanie” (*Entloschossenheit*) i „czasowość” (*Zeitlichkeit*) właściwa, czyli, eks-tatyczna, wybiegająca ku prawdziwemu byciu, które rozstrzyga się w każdej chwili. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, passim. Także: B.W. Markow, *Bytije i czelowiek* (ontologiczeskaja antropologija M. Hajdieggiera) [w:] idem, *Filozofskaja antropologija*, Sankt-Pietierburg 2008, s. 157 -162. Dla *Dasein*, czas, jak uczył św. Paweł i pod wpływem którego, zwłaszcza pawłowej kaiologii, pozostawał Heidegger, jest zawsze „bliski” Por. J. Brejda, *Ciern w cieie. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2001.

<sup>23</sup> N.A. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii*, s. 48.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże. Słowo proryw pojawia się w tytule pracy rosyjskiej badaczki w znacznej części poświęconej myśli Bierdiajewa. Por. P.P., Gajdienko, *Pro-*

„Burżuazyjność”, stwierdza Bierdiajew, zawsze istniała w religii jako nienawiść „końca” i ta postawa, zdaniem myśliciela, zabija dzisiejsze „zadomowione” w świecie, „mieszczańskie” chrześcijaństwo, pozbawia je twórczego ducha. W tym znaczeniu, jak pisał w głośnej w swoim czasie książce *Nowe Średniowiecze* (1924), bezbożna cywilizacja nowożytna, dążąc do tego, co nazywał „humanistycznym królestwem”, prowadzi do ostatecznego upadku człowieka<sup>27</sup>. Tworzy iluzje i marzenia o „światowym burżuazyjnym życiu”<sup>28</sup> a tendencje do depersonalizacji są w niej coraz silniejsze, co myśliciel pojmuje wręcz jako panowanie „ducha antychrysta”. „Mamonizm”<sup>29</sup>, marzenia o „światowym burżuazyjnym życiu”<sup>30</sup>, powszechne „mieszczaństwo” w opinii filozofa stają się rzeczywistością<sup>31</sup>. Nowe formy „tyranii”<sup>32</sup>, w tym, panowanie burżuazyjnego kapitalizmu, w ocenie Bierdiajewa są w istocie walką o wolność ludzkiego ducha z duchem „tego świata”, duchem niewoli i niebytu. Jeśli jednak, jak pisał z przekąsem i ironią A. Hercen, we współczesnej cywilizacji jedyną „przeszkodą nie do zdobycia jest *mieszczaństwo*”<sup>33</sup>, to, zdaniem Bierdiajewa, trzyma ono się tak dobrze przede wszystkim dlatego, że zadomowiło się ono na stałe w religii, która, ze swego ducha powinna być zaprzeczeniem paktowania z duchem „tego świata”

Francuski marksista R. Garaudy, rozpatrując fenomen „mieszczaństwa” w myśli Bierdiajewa w kategoriach pojęcia „aliena-

---

*bliema swobody w ekzystencjalnej filozofii N.A. Bierdiajewa*, [w:] eadem, *Proryw k trasciendentnomu. Nowaja ontologija XX wieka*, Moskwa 1997.

<sup>27</sup> N.A. Bierdiajew, *Nowoje Sriedniewiekowije. Razmyszlienije o sud'be Rossii i Jewropy*, [w:] idem, *Smysł istorii. Nowoje Sriedniewiekowije*, Moskwa 2002, s. 229.

<sup>28</sup> Tamże, s. 306.

<sup>29</sup> Tamże, s. 237.

<sup>30</sup> Tamże, s. 306.

<sup>31</sup> Tamże, s. 245.

<sup>32</sup> N.A. Bierdiajew, *Carstwo ducha i carstwo kiesarja*, s. 595. Nietrudno zauważyć, że analizy rosyjskiego myśliciela, bliskie są analizom świata mieszczańskiego prowadzonym przez przedstawicieli tzw. Szkoły Frankfurckiej np. H. Marcusego. Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 1991.

<sup>33</sup> A. Hercen, *Rosja i stary świat*, przekł. W. Bieńkowska, [w:] A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, t. 2. Warszawa 1966, s. 490.

cji”<sup>34</sup>, stwierdza, że „alienacja” jest tym, co Bierdiajew nazywa „zmieszczaniem”, podkreślając jednocześnie, że wyrażenie to nie posiada u niego znaczenia historycznego ani klasowego, ma natomiast „sens metafizyczny”<sup>35</sup> „Alienacja”, to sfera zewnętrznego „ja”, świat obiektywacji i nieautentyczności. Takie ujęcie pozwala zarazem lepiej pojąć stosunek Bierdiajewa do rewolucji rosyjskiej. Bierdiajew rozróżniał rewolucję zewnętrzną oraz wewnętrzną i z braku rozróżnienia tych kategorii bierze się także nieporozumienie wokół postawy myśliciela wobec rewolucji 1917 roku w Rosji<sup>36</sup>. Filozofa uważano za marksistę, a jednocześnie zarzucano mu niekonsekwencję, tj., brak postawy czynnego zaangażowania po stronie rewolucji, nie dostrzegając, że był on rewolucjonistą, by tak rzec, „z ducha” i zawsze chodziło mu nie o rewolucję zewnętrzną, ziemską, lecz wewnętrzną, duchową. Jak pisze Garaudy, „w rzeczywistości Bierdiajew nie tylko nie brał udziału w rewolucji, ale był obcy ruchowi rewolucyjnemu i zwalczał go na długo przed 1917 rokiem”<sup>37</sup>

Wedle Bierdiajewa jako wydarzenie polityczne każda rewolucja nie tylko zmiata z widowni dziejów poprzedni porządek polityczny i wyłania nowy, lecz rodzi zarazem swoje własne i właściwe dla niej „mieszczństwo” Z tego powodu rosyjski myśliciel tak mocno podkreślał różnicę pomiędzy burżuazją w znaczeniu ekonomicznym i historycznym oraz „burżuazyjnością duchową”<sup>38</sup>, kładąc nacisk na to, iż dużo większym zagrożeniem dla rozwoju człowieka jest ta druga, gdyż oznacza panowanie „burżuazyjnego ducha” Jako takie, „mieszczństwo” towarzyszy człowiekowi odwiecznie i oznacza kult ziemskiego dobrobytu, poddanie się

<sup>34</sup> R. Garaudy, *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 55.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Dlatego jeśli Lenin o legalnych marksistach pisał z ironią i wyrzutem, że „byli to burżuazyjni demokraci, dla których zerwanie z ruchem narodnickim oznaczało przejście od mieszczkańskiego (albo chłopskiego) socjalizmu nie do socjalizmu proletariackiego – lecz do burżuazyjnego liberalizmu”, to, można tak powiedzieć o wszystkich, lecz nie o Bierdiajewie. Por. J. Krasicki, *O nielegalności „legalnego marksizmu”* (S. N. Bułgakow i M. A. Bierdiajew), „Hybris”, nr 40 (2018) <http://www.magazynhybris.com/images/teksty/40/H40.04.Krasicki.pdf>. Dostęp: 15.10.2018].

<sup>37</sup> R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, s. 54.

<sup>38</sup> N.A. Bierdiajew, *O duchownej burżuazności*.

ziemskiej władzy, brak poczucia „głębokiego tragizmu” życia etc. W tym znaczeniu nowy duchowy burzuj ciągle zastępuje „starego burzują” i o takim mówi się w Ewangelii, że prawie niemożliwością jest dlań wejść do Królestwa Niebieskiego<sup>39</sup>

Uwidacznia się tutaj nie tylko głęboka duchowa łączność postawy intelektualnej Bierdiajewa z eschatologiczną postawą rosyjskiej myśli religijnej, ale i jej ekstremalność. Eschatologia nie jest bowiem jedynie elementem składowym filozofii Bierdiajewa, lecz jej rdzeniem, a jej „znaczenie”<sup>40</sup> jest dużo większe niż czysto teoretyczne, jest egzystencjalne: cała jego refleksja wyrasta z eschatologii i kończy się na eschatologii. Jak wyznaje w swej autobiografii filozoficznej: „zawsze filozofowałem, tak jakby nadchodził koniec świata” i nie istniała „perspektywa czasu”.

Można powiedzieć, że rosyjska filozofia religijna to filozofia „przyjścia”, „sądu”, „kresu”<sup>41</sup>. W żadnej bowiem filozofii eschatologia nie nadaje sensu filozofii i żadna ziemską perspektywę nie wydaje się tutaj wystarczająco ostateczną (gr. *eschaton* – „koniec”, „kres”); liczy się tylko „koniec”, bez „końca” nic nie ma sensu i sensu mieć nie może. Wszystko bierze swój sens z „końca”, „reszta” (czyli „wszystko”?) jest bez znaczenia, a ten „koniec” jest „już”, „teraz” – „we drzwiach” (Mk 13, 29). Wyraża ją jedno zdanie a właściwie jedno słowo z Księgi Apokalipsy: „Przyjdź!” (Ap 22, 20). I jeśli autor tej natchnionej księgi zgodnie z nakazem Tego, który jest „Pierwszym i Ostatnim”, wszystko, co jest mu objawione, „zapisuje” i „posyła” (Ap 1, 11) do siedmiu Kościołów w Azji Mniejszej, to dzisiaj tym, który wypełnia ten nakaz, wysyłając swoje pisma do pogańskich chrześcijan Europy, jest rosyjski „miłośnik końca” i „Przyjścia” („*A Duch i Oblubienica* mówią: «Przyjdź!» A kto słyszy, niech powie: «Przyjdź!»” – Ap 22, 17).

W tym kontekście staje się jasne, dlaczego w odniesieniu do postawy rosyjskich myślicieli religijnych, poczynając od P. Cza-

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> C.S. Callian, *The Significance of Eschatology in The Thoughts of Nicolas Berdyaev*, Leiden 1965.

<sup>41</sup> Por. A. Sawicki, *O duchu filozofii rosyjskiej*, [w:] *Duch filozofii*, red. H. Jakuszko, J. Mizińska, Lublin 2005, idem, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich*. Fiodorow – Bułgakow- Niesmietow- Karsawin – Bierdiajew, Białystok 2008.

adajewa, przez N. Fiodorowa, W. Sołowjowa, K. Leontiewa, E. Trubieckiego, D. Mereżkowskiego po Bierdiajewa, można mówić wręcz o pragnieniu, pożądaniu, łaknieniu (*atkanije*) „końca” Jest to bowiem nie tyle postawa intelektualna, co egzystencjalna, postawa ogarniająca całego człowieka, całe jego istnienie, rzecz można, jego duchowa namiętność. Dla nich, jak dla Bierdiajewa, „koniec” nie wymaga uzasadnienia, lecz to on uzasadnia wszystko. Bez końca w istocie nic istotnego w tym świecie się nie poczyna i nic istotnego nie może zacząć. Wedle Bierdiajewa, by tak się wyrazić, „młyny historii” miały ciągle tę samą własną pustkę, a sensem historii jest to, że się kończy. Dlatego największą zgorą i koszmarem dla naszego i w ogóle religijnego filozofa rosyjskiego byłby scenariusz świata, który wiecznie trwa w swoim samozadowoleniu albo kręci się w kosmicznym wiecznym „kołowrocie”

Bierdiajew pojmuje przy tym eschatologię jako pasywną oraz aktywną. W tej pierwszej czeka się jakby w „eschatologicznej poczekalni” na koniec świata, w tej drugiej na mocy współpracy człowieka z Bogiem („my bowiem jesteśmy pomocnikami Boga” – 1 Kor, 9) można ten koniec przyspieszyć<sup>42</sup>. W czynnej eschatologii Bierdiajewa historia postuluje swój własny koniec a to znaczy, że jej „koniec” każdorazowo dokonuje się w tej oto chwili. W tej oto chwili albo wcale.

---

<sup>42</sup> W istocie, czy się jest tego świadomym, czy nie, „czyni się to *hic et nunc* w każdym akcie Modlitwy Pańskiej w słowach: «Przyjdź Królestwo Twoje» (*adveniat regnum Tuum*). Nie prosimy w nich wcale o to, aby trwało królestwo «tego świata», lecz aby przyszło to, którego wzywamy. Bez eschatologii i świadomości eschatologicznej chrześcijaństwo traci tożsamość i pierwsi chrześcijanie byli w tym znaczeniu bardziej radykalni niż późniejsi, nie mówiąc o nas, chrześcijanach doby postmodernizmu, wołając: «Niech przyjdzie łaska i niech przemienie ten świat (...) Maranatha. Przyjdź Panie Jezu» (*Didache*, 10,6). Nie chodzi tu jednak o świat jako taki, bo ten został stworzony jako dobry («bardzo dobry»), lecz «ten świat», to znaczy świat, który przez Upadek stał się «anty-światem» grzechu i śmierci. Chodzi o «ten» temporalny świat, ten, który jest przeciwieństwem «nowego nieba i nowej ziemi» i który przeciwstawia się ich nastąpieniu, przeciwstawia się rzeczywistości eschatologicznej. Z chwilą przyjścia Chrystusa «koniec» tego świata, czyli «sąd» nad nim, jego «kryzys» dokonuje się w każdej chwili” J. Krasicki, *Eschatologiczne uwikłania zła osobowego*, rozm. przepr. Jakub Pyda, „Teologia Polityczna Co Tydzień”, 2017 nr 13(53). Numer posiada własny tytuł: Przeciwnik. [Dostęp: 26.09.2018], <http://tinyurl.com/lfacgd8>.

## 1. Historia i egzystencja

Kluczową kwestią w zrozumieniu Bierdiajewskiej historiozofii i eschatologii oraz jego idei „końca” jest zrozumienie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy historią a egzystencją, „koniec” nie oznacza bowiem dla myśliciela jakiegoś „końca” czasu dokonującego się na „końcu czasu”, lecz, koniec czasu jako takiego<sup>43</sup>. Na tle Heideggerowskich analiz czasu i „czasowości” (*Zeitlichkeit*) przedstawionych w dziele *Bycie i czas* propozycja Bierdiajewa zdaje się niczym szczególnym nie wyróżniać, jednak przy głębszym wejrzeniu odrębność oraz oryginalność jego propozycji staje się czytelna i oczywista; rosyjski myśliciel postawił nie tylko problem stosunku ludzkiej egzystencji do czasu<sup>44</sup>, lecz i do historii oraz dał mu własne oryginalne rozwiązanie. Dla Bierdiajewa historia jest czymś rzeczywistym, bo rzeczywiste jest Wcielenie. W książce *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka* Bierdiajew pisze, że „wszystko, co egzystencjalne, jest historią, dynamiką, losem”<sup>45</sup>, że „człowiek jest historią, świat jest historią”<sup>46</sup>, sam „Bóg jest historią”<sup>47</sup>, jest „dokonującym się dramatem”<sup>48</sup>.

Z kolei w pracy *Sens historii*, która, w swej istocie, jest nie tyle traktatem z historiozofii, co egzystencjalnej filozofii człowieka (książka ma podtytuł: *Próba filozofii ludzkiego losu – Opyt filozofii czelowieczeskoj sud’by*), myśliciel ukazuje ludzką egzystencję, jako wskroś „historyczną” „Historyczność” jest realnością a świadomość historyczna jest wytworem specyficznie chrześcijańskim, całkowicie nieznanym w starożytności, choć

<sup>43</sup> Por. H. A. Slatte, *Time and Its End. A Comparative Existential Interpretation of and Eschatology*, New York, 1962; D.B. Richardson, *Berdyaev's Philosophy of History. An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*, The Hague 1968; D.K. Wood, *Men against Time: T.S. Eliot, Aldous Huxley and C.G. Jung*, Kansas 1982.

<sup>44</sup> H. A. Slatte, *Time, Existence and Destiny. Nicolas Berdyaev's Philosophy of Time*, New York 1988. s. 5 i n.

<sup>45</sup> N.A. Bierdiajew, *Ekzistiencyalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, s. 7.

<sup>46</sup> Tamże, s. 8.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

„załączkowo” istniejącym w mesjanizmie żydowskim<sup>49</sup> Mesjanizm narodu wybranego, narodu jedyne­go i wyjątkowego, żyjącego oczekiwaniem Mesjasza, owszem, przygotował grunt pod historyczne pojmowanie czasu, jednak to dopiero dzięki „faktowi” Objawienia się Chrystusa nowa religia mogła spojrzeć na dzieje i ludzki los „historycznie”, czyli inaczej niż cały świat starożytny, a zarazem inaczej niż wszystkie inne religie i duchowe tradycje. Przez „fakt” Wcielenia pomiędzy człowiekiem i Bogiem zawiązała się bowiem więź, jaka nie istniała i nie istnieje w żadnej innej religii<sup>50</sup>. Dzięki temu wydarzeniu historia ludzkości na ziemi stała się „tragedią bytu w kilku aktach”<sup>51</sup>, ma ona „początek i koniec”<sup>52</sup> a „każde zjawisko i zdarzenie w niej posiada niepowtarzalną wartość”<sup>53</sup>. Objawienie się Chrystusa jest faktem „jednorazowym i niepowtarzalnym” i ta „jednorazowość i niepowtarzalność” stanowi podstawę tego, co „historyczne”. Z wydarzeniem Wcielenia Bóg wchodzi w sam środek ludzkiego „dramatu”, a los człowieka i los świata stają się losem Boga, stają się nie tylko „ludzkim dramatem, ale Bożym dramatem”<sup>54</sup>, swoistą, wedle określenia współczesnego szwajcarskiego teologa, „teodramatyką”<sup>55</sup>. Odtąd „los” człowieka – tu Bierdiajew zgodziłby się z R. Guardinim – jest zawsze „losem” Boga<sup>56</sup>. Bóg jest osobowo i egzystencjalnie zaangażowany w „los” człowieka, albowiem przez swoje Wcielenie wszedł w samo Centrum ludzkiego dramatu i ludzkiej historii. Ów „los” jest „tragedią” w łonie samego Boga, a w centrum tej tragedii – pisze myśliciel – „stoi boski Człowiek – Chrystus, dla Niego i od Niego zmierza dziejowy proces tragedii”<sup>57</sup> Przez to że Chrystus „wcielił się” i „objawił

<sup>49</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, [w:] idem, *Smysł historii. Nowoje Sriedniewiekowije*, s. 88.

<sup>50</sup> Tamże, s. 37.

<sup>51</sup> N.A. Bierdiajew, *Filosofija swobody*, Moskwa 2004, s. 154.

Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 45.

<sup>55</sup> Por. H.-U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1. *Prolegomena*, przeł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005.

<sup>56</sup> R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, [w:] idem, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969, s. 431–439. Por. także: W. Hryniewicz, *Bóg ludzkiego dramatu – Bóg nadziei*, „Znak” 1992, nr 2.

<sup>57</sup> N.A. Bierdiajew, *Filosofija swobody*, Moskwa 2004, s. 154.

na ziemi”<sup>58</sup>, i stał się absolutnym „centrum kosmosu”<sup>59</sup> i historii, dzieje zyskują swoje znaczenie i sens. Z faktu Wcielenia wynika zarazem, że historia nie jest ani czysto ludzka, ani czysto boska. Historia jest bogo-człowiecza.

Może zastanawiać, że uzasadniając sensowność i realność historii, Bierdiajew czyni to z jednej strony przez odwołanie się do „faktu” Wcielenia, a z drugiej do fenomenu ludzkiej wolności<sup>60</sup>. Takie postawienie sprawy jest jednak konieczne, aby zachować pojęcie człowieka jako istoty wolnej i twórczej, a jego udział w tworzeniu historii był realny. Wolności w rozumieniu rosyjskiego myśliciela nie da się sprowadzić do „wolnego wyboru” (*liberum arbitrium*), jeśli tak się wyrazić, do moralnego skrętu woli „w prawo” lub „w lewo”. Odniesienie wolności do woli jest zawężeniem jej pojęcia. Wolność jako „wolność wyboru” – powiada rosyjski filozof – nie jest wolnością, jako że sama wolność jest i przed, i poza wyborem. Wolność tak jak jest przedontologiczna i pozaontologiczna, tak jest przedmoralna i pozamoralna. Podstawowym odniesieniem wolności jest twórczość<sup>61</sup>. Zdaniem filozofa wolność nie odnosi się do woli, ale do „powołania człowieka” (*naznaczenie człowieka*)<sup>62</sup>, ściślej, do twórczego powołania człowieka.

Dlatego w książce na temat „filozofii ludzkiego losu” myśliciel pisał: „Historia zakłada Bogoczłowieczeństwo. Charakter religijnego i historycznego procesu zakłada najgłębsze zetknięcie się i współdziałanie Boga i człowieka, Opatrzności Bożej, Boskiego fatum, Boskiej konieczności i niezależnej tajemniczej ludzkiej wolności. Kiedy działałaby tylko jedna zasada, tylko zasada przyrodniczej konieczności albo tylko zasada Boskiej ko-

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże. Zob. także: G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1986; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i Wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3. Lublin 1991.

<sup>60</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 38.

<sup>61</sup> „Twórczość jest nierozzerwalnie związana z wolnością. Tworzy jedynie ktoś wolny. Z konieczności (*nieodchodimosti*) rodzi się jedynie ewolucja, twórczość rodzi się z wolności” Por. N.A. Bierdiajew, *Smysł twórczości*, Moskwa 2007, s. 151.

<sup>62</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka* [w:] idem, *Opyt paradoksalnoji etiki*, Moskwa 2003.

nieczności, lub jedynie ludzka zasada, nie byłoby dramatu historii, nie byłoby tej rozgrywającej się tragedii, która w istocie jest najgłębszym zderzeniem się i współdziałaniem i walką Boga oraz ludzkości na gruncie wolności”<sup>63</sup>.

Z pojęciem „niestworzonej”, „irracjonalnej” wolności wiąże się ściśle Bierdiajewowskie pojęcie „nowego”, czyli „antropologicznego objawienia”. Otóż, jak pisze myśliciel, Objawienie Boże dokonało się „z góry” i Bóg oczekuje teraz, jako odpowiedzi na własny akt stworzenia, twórczej odpowiedzi człowieka. Do tego aktu człowiek jest wezwany na mocy ludzkiej „niestworzonej” wolności i powołania do współpracy z Bogiem. Odpowiedzią na Objawienie „teologiczne”, które dokonało się „z góry”, powinno być zatem „objawienie antropologiczne”, objawienie „z dołu”. Myśliciel pojmuje je jako kontynuację Boskiego aktu stworzenia, czyli kreację „historii jako ósmego dnia stworzenia”<sup>64</sup>. Jest to w istocie absolutne i nieznanne w dziejach świata i kosmosu *novum*, dosłownie tworzenie „nowego świata”<sup>65</sup>. Do tworzenia tej nowej rzeczywistości człowiek jest wezwany mocą swej wolności oraz powołania do twórczości, przy czym chodzi tutaj nie o twórczość pojętą jako tworzenie dzieł sztuki<sup>66</sup>, lecz o tworzenie nowej „bogo-ludzkiej”, teandrycznej istoty, zdolnej do przełamania determinizmu przyrody i fatalizmu historii. Dlatego, jak pisze polski badacz, z uwagi na to nieznanne dotąd twórcze „powołanie” człowieka „Bierdiajew był przekonany, iż sam Bóg nie wie do końca, jaki charakter będzie miało «objawienie antropologiczne» (...) Obdarzywszy istotę ludzką wolnością i twórczą mocą, Bóg zarazem «ograniczył swoje przewidywanie tego, co odłoni twórcza wolność człowieka». W podobnym przewidywaniu bowiem byłyby skryte «przemoc i ograniczenie ludzkiej twórczej wolności»<sup>67</sup>”

<sup>63</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>64</sup> G. Przebinda, *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)*, [w:] idem, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 417.

<sup>65</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł twórczestwa*, Moskwa 2007, s. 108.

<sup>66</sup> Por. J. Krasicki, *Naznaczenije czelowieka i drama twórczestwa*, [w:] idem, *Razum i Drugoj. Opyty po russkoj i jewropiejskoj mysli*, Sankt-Pietierburg 2015.

<sup>67</sup> G. Przebinda, *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)*, s. 417.

Na mocy ludzkiej niestworzonej wolności Objawienie się Bogo-Człowieka nie znosi zatem ani dramatu historii, ani egzystencjalnej wolności człowieka. Misterium „wolnej miłości”<sup>68</sup> pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest prawdziwym „dramatem” i jedynie chrześcijaństwo objawia „tragiczność w samym boskim życiu”<sup>69</sup> Na mocy egzystencjalnej wolności człowieka, tak jak tragizm historii nie zostaje nigdy zniesiony, tak sens i cel historii nie jest nigdy ustalony z góry. Trafnie się zatem pisze, że „twórcze chrześcijaństwo” Bierdiajewa ma charakter „dynamiczny” i oznacza nie realizację założonego odgórnego świata Bożych idei, lecz dosłownie: „stworzenie innego świata”<sup>70</sup>.

Taka postawa pozwala zarazem autorowi *Sensu historii* historię ujmować nie jako samoczynny proces, ale teandryczny twórczy czyn zakładający czynną postawę Boga i człowieka. W jego ujęciu historia to nie wypełniany się z góry ustalony plan, w którym jednostka ludzka jest marionetką poddaną władzy bezosobowych historycznych czy kosmicznych sił, w mniejszym lub większym stopniu świadomie przyjmującą i znoszącą swój los, ale „dynamiczny” proces, w którym na mocy teandrycznej współpracy z Bogiem jednostka ludzka jest zdolna przeciwstawić się siłom obiektywacji. To, co rzeczywiste w dziejach, czyli „historyczne” (*istoriczeskoje*), dokonuje się bowiem nie w fenomenalnej sferze historii, lecz w głębinach egzystencji ludzkiej, w której ścierają się ze sobą zasada „wolności” (*swobody*) czyli Ducha i „zniewolenia” (*rabstwa, porabobszczenija*)<sup>71</sup>, czyli, obiektywacji. Historia i egzystencja – pisze – są w „najwyższym stopniu dramatyczne”, ponieważ zachodzi w nich stały proces ścierania się dwu królestw „Królestwa Ducha i królestwa cezara”<sup>72</sup>, Ducha Chrystusa oraz ducha Wielkiego Inkwizytora<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 65.

<sup>70</sup> G. Przebinda, *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)*, s. 417.

<sup>71</sup> N.A. Bierdiajew., *O rabstwie i swobodzie człowieka. Opyt piersonalistycznej filozofii*, [w:] idem, *Opyt paradoksalnoj etiki*.

<sup>72</sup> N.A. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kiesarja*, s. 587.

<sup>73</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Wielikij Inkwizytor. Bogoczelowiek i czelowiekobog*, [w:] idem, *Mirosozierzcanije Dostojewskogo*, [w:] idem, *Smysł tworczenstwa*.

W ten sposób na mocy wolności, będącej osnową tego, co „historyczne” (*istoriczeskoje*), dzieje świata przestają się jawić jako powtórzenie tego, co było, jak w starożytnych koncepcjach, operujących cykliczną koncepcją czasu, np. w doktrynach stoicyzmu, religiach Indii itd., w których w istocie w dziejach nie powstaje nic nowego i nic istotnie nowego nie zachodzi. Przeciwnie, w tym rozumieniu historia nie jest powtórzeniem tego, co było, lecz na mocy podobieństwa człowieka do Boga-Stwórcy (Rdz 1, 26) staje się prawdziwą „twórczością”, kontynuacją dzieła Stworzenia, nowym „Ósmym Dniem Stworzenia” Człowiek, pisze Bierdiajew, tworzy w niej „nowy świat, kontynuuje dzieło stworzenia”<sup>74</sup>.

## 2. Historia i metahistoria

W ujęciu Bierdiajewa historia zakłada eschatologię, celem historii jest jej kres i przejście w metahistorię i w tym znaczeniu, „koniec historii” niesie nie tylko sens negatywny, lecz i pozytywny<sup>75</sup>. Jako taka, historia postuluje swój własny koniec, niemniej, jak zauważa A. Walicki, chociaż proces eschatologiczny rozgrywa się sferze metahistorycznej, „noumenalnej”, nie mającej nic wspólnego ze sferą „zjawiskową”, zmierzając ku „jej unicestwieniu”<sup>76</sup>, nie znaczy to jednak, że historia jest iluzją, że nie jest realnością<sup>77</sup>. Wbrew współczesnym twierdzeniom o „dekonstrukcji” przedmiotu historii<sup>78</sup>, „historia – pisze Bierdiajew – ma absolutny

<sup>74</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł twórczości*, s. 108.

<sup>75</sup> Jak pisał P. Evdokimov historia „dojrzewa” do eschatologii i nie mogąc wypełnić własnej „pustki” postuluje swój własny „koniec” „Koniec historii – jak pisał P. Evdokimov – jest moralnym postulatem samej historii” P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 393.

<sup>76</sup> A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm*, [w:] idem, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 39. Dla Bierdiajewa – podobnie jak dla Norwida – „Bóg zawsze był w historii, ale nigdy historia nie przeleje się w Boga, a Bóg w nią”. A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, [w:] idem, *Między filozofią, religią i polityką*, s. 199.

<sup>77</sup> Por. J. Krasicki, *Eschaton i zło: Mikołaj Bierdiajew*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. III, fasc. 4 (2008), s. 71.

<sup>78</sup> J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 1994; G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres histo-*

sens, absolutne źródła i absolutny cel”<sup>79</sup> To, co zachodzi w historii, jest jak najbardziej rzeczywiste, nie mniej rzeczywiste, w znaczeniu – „duchowe”, przy czym wyrażenia tego u Bierdiajewa nie należy pojmować w znaczeniu totalizującym (np. Hegel), ujmującym ludzkiego ducha jako moment rozwoju ducha absolutnego, ale pod terminem „duchowe” rozumieć to, co jednostkowe i egzystencjalne.

Jeżeli – jak się wyraził Goethe w jednej ze swoich słynnych rozmów – „dzieje są dla wzniosłego umysłu pasmem niedorzeczności”<sup>80</sup>, to chrześcijaństwo, pisze myśliciel, „dając” światu historię i „ideę historię”, nie skazało bynajmniej człowieka na jej „niedorzeczność” i absurd, lecz zarazem wyzwala z jej fatalizmu i tragizmu<sup>81</sup>. Jak pisze Bierdiajew, Objawienie chrześcijańskie złączyło ze sobą na zawsze Wieczność i czas, niebo i Ziemię. Na mocy Wcielenia „w chrześcijańskiej świadomości wieczne i czasowe istnieje nierozdzielnie: wieczne wchodzi w czasowe i czasowe w wieczne”<sup>82</sup>, a to, co się dokonało w czasie historycznym, co dokonało się raz i „na wieki”, zarazem dokonuje się nieustannie, tj. wieczność nieustannie „włamuje się”, „przebija się” (*prorywajetsa*) w to, co czasowe. Tym samym człowiek dzięki swej wolności i „historyczności” swej egzystencji nie do końca pozostaje wydany na pastwę czasu, który jest nieustannym przechodzeniem przeszłości w terażniejszość i terażniejszości w przyszłość. Dzięki egzystencyjności swego bytu może on „rozerwać” tkankę czasu historycznego, ma on możliwość zapanowania nad niewolącym go czasem.

Ten proces zachodzi zarazem dzięki specyficznemu pojętej wolności. Jak pisze współczesny rosyjski badacz A.F. Zamaliejew, „niestworzona wolność” jest „koniecznością” (*nieobchodimost'*)

rii, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.

<sup>79</sup> N.A. Bierdiajew, *Filozofija nierawienstwa*, Paris 1970, s. 231.

<sup>80</sup> Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 53.

<sup>81</sup> Por. R. Niebuhr, *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, przekł. A. Szostkiewicz, Kraków 1985.

<sup>82</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł istorii*, s. 45.

dla Boga<sup>83</sup>. Bóg nie tylko tworzy na mocy tej wolności, ale Sam się „rodzi” z tej „pierwotnej wolności” (*iznaczalnoj swobody*)<sup>84</sup>. Ponieważ Bóg nie ma „władzy” nad ludzką niestworzoną wolnością i użytkowaniem, jaki człowiek z niej czyni, nie może także odpowiadać za zło w świecie. Bóg nie czyni zła. Bóg czyni tylko Dobro. Bóg jest „wszechdobry” (*wszechbłag*). Jednakże takie postawienie sprawy w Bierdiajewowskiej antropodicyi ma daleko donioślejsze implikacje, oznacza bowiem zarazem, że choć odpowiedzialność za zło spada na człowieka, a nie Boga, w uporaniu się ze złem Bóg potrzebuje ludzkiego współdziałania. Zło tak jak powstaje na świecie tylko za sprawą jedyne go bytu, tak nie może zostać zlikwidowane bez udziału tego bytu, a tym bytem jest właśnie człowiek. Oznacza to, że Bóg Stwórca nie może bezpośrednio zniszczyć zła, lecz jedynie sposobem pośrednim i potrzebuje w tym dziele pomocy „innej twórczej istoty”<sup>85</sup>, tj., człowieka. W koncepcji Bierdiajewa rola człowieka w wyzwoleniu świata od zła jest jedyna i niezastępowalna. Podobnie jak w myśli J. Boehme’go (idea *Ungrund*)<sup>86</sup> oraz Schellinga<sup>87</sup>, pod którego wyraźnym wpływem ona pozostaje, Bóg Stwórca okazuje się „ograniczony” niestworzoną ludzką wolnością. W każdym człowieku – pisze Bierdiajew – mieszkają niejako obok siebie i są obecne „dwa królestwa, światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, wolności i zniewolenia”<sup>88</sup>, co oznacza zarazem, że Bóg jest „ograniczony” ludzką wolnością pojętą jako wolność „do zła”.

Koncepcja wolności Bierdiajewa jest kontrowersyjna a dyskusja nad nią nadal otwarta i ramy tego studium nie pozwalają na bardziej szczegółowe jej przedstawienie, omawiamy ją w in-

<sup>83</sup> A.F. Zamaliejew, *Filosofskaja antropodiceja*, [w:] idem, *Russkaja religioznaja filozofija XI-XX w.*, Sankt- Pietierburg 2007, s. 188.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysl istorii*, s. 57.

<sup>87</sup> Tamże, s. 58,

<sup>88</sup> N.A. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czelowieka*, s. 583. Wszak, jak na napisał w tej kwestii jego filozoficzny mistrz, J. Schelling: „W człowieku – mieści się cała moc zasady ciemności i w nim także zarazem cała siła światła. W nim znajduje się najgłębsza przepaść i najwyższe niebo, czyli obydwie ośrodki” F. Schelling, *Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności (1809 r.)*, w: R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 208.

nych miejscach<sup>89</sup> W tym miejscu jedna rzecz wydaje się istotna, tj. że koncepcja wolności Bierdiajewa jest tragiczna i paradoksalna, a zarazem personalistyczna. Zdaniem współczesnej rosyjskiej badaczki P.P. Gajdienko w myśli Bierdiajewa „osoba jest wolnością”<sup>90</sup>, a to oznacza zarazem, że wnosi ona do świata element, którego w świecie przyrodniczego oraz historycznego determinizmu nie ma, tj. element nowości (*nowizna*) i twórczości

Z wolności rodzi się godność człowieka, ale i dramatyzm historii. Dzięki wolności, jak pisze rosyjski badacz, stworzony do Raju człowiek przez Upadek wchodzi w świat, „upada w historię, aby poprzez objawienie własnej twórczości zjednoczyć się z objawieniem Boga”<sup>91</sup>. Objawienie Boga i człowieka w historii jest zatem symetryczne; jedna strona warunkuje drugą i drugiej potrzebuje; a „cała złożoność procesu historycznego – pisze A.F. Zamaliejew – zgodnie z Bierdiajewem polega na współdziałaniu tych dwóch objawień”<sup>92</sup>, będąc jednocześnie i „konfliktową” i „tragiczną”<sup>93</sup>. Ten bosko-ludzki tragizm i dramat jest uwarunkowany – jak czytamy – „specyfiką historii jako bycia w czasie”<sup>94</sup> i zakłada jego „przerywalność” (*prierywnost*), jego niejednolitość. Czas składa się z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ale żadnego z tych jego stanów nie można uważać za „zamknięty (*opriedielionnym*), absolutny”<sup>95</sup> W koncepcji tej, w której widać wyraźny wpływ rozważań św. Augustyna o czasie z XI księgi *Wyznań*, „przeszłość i przyszłość nie istnieje: pierwsza dlatego, że ona już minęła, druga dlatego, że jeszcze nie przyszedł jej czas. Ale teraźniejszość w każdej sekundzie zabijana przez przyszłość, przechodzi w przeszłość. Człowiek czuje się «zawieszonym

<sup>89</sup> Por. J. Krasicki, *Bog i człowiek – twórczość i swoboda. Niebłagocześnie rozmyślenia* (N.A. Bierdiajew), „Nauki Społeczne”, nr 1 (13) 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu; idem, *Bierdiajew i Boehme*; idem, *Ontologia i egzystencja*; idem, *Egzystencja i zło* [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*.

<sup>90</sup> P.P. Gajdienko, *Problema swobody w ekzystencyjalnej filozofii N.A. Bierdiajewa*, [w:] eadem, *Proryw k trasciendentnomu. Nowaja ontologija XX wieka*, s. 450.

<sup>91</sup> A.F. Zamaliejew, *Filosofskaja antropodiceja*, s. 188

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże.

w próżni» (*wisjawszym w woźduchie*)», «bez twardego gruntu pod nogami» (...) Śmiercionośna podstawa historii założona jest walce wewnątrz samego czasu<sup>96</sup>.

Ukazuje się tutaj z całą mocą dramatyzm koncepcji historyzoficznej Bierdiajewa i jego antropodycei. Gdyby bowiem rola człowieka skończyła się na pogrążeniu w czasie, byłby on do końca wydany jego niszczącemu działaniu, nie byłoby dlań wyjścia ze „złego czasu” (*durnoje wremja*). „Jednak – pisze Zamaliejew – człowiek posiada możliwość zatrzymania czasu, tj. przekształcenia go w wieczność (...) Sens historii polega na tym, aby człowiek powrócił w wieczność, przewyciężył ramy niszczonego czasu. W tym celu, powinien on obrócić daną mu wolność w energię twórczą, która zniszczy podział pomiędzy czasem i wiecznością, i doprowadzi go do poszukiwania Królestwa Bożego<sup>97</sup>”

Czas – stwierdza filozof – ma „dwoistą naturę<sup>98</sup>”, jest obiektywny oraz subiektywny. Jak się wyraził św. Augustyn w słynnej XI księdze *Wyznań*, człowiek nie tylko jest w czasie, ale czas jest w nim i dlatego czas jest „przewycięzalny<sup>99</sup>”. Z rozpoznania samego czasu jako „poзору” (*prizraka*) i produktu procesu obiektywizacji wynika możliwość pokonania „choroby czasu<sup>100</sup>”.

W książce *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka* myśliciel przedstawia ów związek pomiędzy tym, co wieczne i czasowe, pomiędzy metahistorią oraz historią. Sfery te są ze sobą powiązane i wprawdzie absolutną realność posiada tylko sfera ducha, a realność sfery zjawiskowej ma charakter symboliczny<sup>101</sup>, niemniej, „cała tajemnica leży w tym, że wydarzenia noumenalne przebijają się i wstępują w świat fenomenalny, to, co metahistoryczne, przebija się (*prorywajetsia*) i wstępuje w świat historycz-

<sup>96</sup> A.F. Zamaliejew, *Filosofskaja antropodiceja*, s. 188-189.

<sup>97</sup> Tamże, s. 189.

<sup>98</sup> N.A. Bierdiajew, *Razmyszlienije IV. Bolieźn wriemieni. Izmienienije i wiecznost'*, [w:] idem, *Ja i mir obiektow*, [w:] idem, *Duch i riealnost'*, s. 106.

<sup>99</sup> Tamże, s. 106-107.

<sup>100</sup> Tamże, s. 106.

<sup>101</sup> W kwestii symbolizmu filozoficznego Bierdiajewa: J. Krasicki, *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.

ny, nie ma absolutnej przerwy między tymi dwoma planami”<sup>102</sup>. W historii to, co nieskończone, objawia się w skończonym, a kiedy „metahistoria wstępuje w historię, objawia się ona nie tylko w historii, ale i przystosowuje się do historycznej ograniczoności czasu i historycznego miejsca”<sup>103</sup>. Dlatego istnieje możliwość rozerwania tkanki czasu przez Wieczność. „Światło – pisze – świeci w ciemności (*swiet izluczajetsia w tiomnoj sriedie*)”<sup>104</sup>.

### 3. Człowiek, *historyczność* i historia

Człowiek, twierdzi Bierdiajew, jest istotą historyczną i nie daje się pomyśleć poza historią, niemniej, historia nie wyczerpuje sensu człowieka. W kręgu europejskim, w którym narodziło się historyczne pojęcie człowieka, tradycja grecka do kultury europejskiej wniosła ideę rozumu, a chrześcijańska ideę historii, na którą złożyła się wyjątkowa rola narodu żydowskiego i „idei mesjańskiej”, tworząc profetyczną wizję dziejów. Dzięki temu niezależnie od deformacji idei mesjańskiej, jaką był np. chiliizm (milenaryzm), w którym, jak pisze, „wieczność przelewa się w czas, a czas wstępuje w wieczność”<sup>105</sup>, przez fakt Wcielenia, Wieczność raz na zawsze złączyła się z czasem, a *eschaton*<sup>106</sup> stał się osiągalny „tu i teraz” w ludzkiej egzystencji. Chociaż pomiędzy historią i człowiekiem istnieje nierozzerwalny związek, z drugiej strony człowiek nieustannie, *hic et nunc*, mocą „historyczności” swej egzystencji fatalizm i determinizm historii transcenduje. Transcenduje także świeckie deformacje królestwa Bożego, które, choć jest „końcem czasu, końcem świata, nowym niebem i nową ziemią”<sup>107</sup>, terestrialne utopie umieszczały w czasie.

Jak podkreśla Bierdiajew, ziemskie utopie i iluzje są typowym produktem „historyzmu”<sup>108</sup>, który nie tylko nie pojmuje

<sup>102</sup> N.A. Bierdiajew, *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, s. 29.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczenii czlowieka*, s. 412.

<sup>106</sup> Por. J. Krasicki, *Eschaton i zło: Mikołaj Bierdiajew*.

<sup>107</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczenii czlowieka*, s. 412.

<sup>108</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysl istorii*, s. 10.

„historyczności” człowieka, ale ją odrzuca. Tymczasem, „historyczności” człowieka nie można rozpatrywać wyłącznie jako fenomenu, jako zjawiska zewnętrznego świata, „danego naszemu doświadczeniu” i przeciwstawiać ją rzeczywistości noumenalnej, wewnętrznej, rzeczywistości „samej w sobie”, albowiem, „historyczność” to nie tylko „fenomen”, ale i „noumen”. Bierdiajew bynajmniej nie pozostaje tutaj ani historycystą ani fenomenalistą, lecz duchowym realistą i ontologią. „«Historyczność» – pisze filozof – jest w swej istocie głęboko ontologiczna, a nie fenomenalna” i „zakorzenia się w najgłębszej prapodstawie bytu”, włącza nas w nią i czyni ją zrozumiałą. W tym znaczeniu, „historyczność” przez to, że objawia się w osobie ludzkiej, jest objawieniem najgłębszej istoty rzeczywistości, losu świata i człowieka<sup>109</sup>, czyli punktu, w którym skupia się los świata.

Wedle Bierdiajewa „rzeczywistość historyczną – jak trafnie pisze polski badacz – odczytywać trzeba niczym dramat, w którym ukryty jest los człowieka i świata. Aby odnaleźć jej autentyczny sens, dotrzeć trzeba do specyficznego, duchowego «dziania się» historii, do jej pierwiastka historycznego (*istoriczskoje*). (...) Noumenalna rzeczywistość historyczna, ukryta pod fenomenalną powłoką empirycznej faktyczności, ma charakter duchowy, niematerialny, ale także (...) konkretny, dzięki czemu łączy się nierozzerwalnie z indywidualną egzystencją każdego człowieka. Historia wydarza się w porządku makro- i mikrokosmicznym. Poznanie historyczne jest zarazem samopoznaniem, rozpoznawaniem przez jednostkę własnego życia duchowego. I na odwrót – relacja ma tu zwrotny charakter – samopoznanie prowadzi do zrozumienia rzeczywistości historycznej, do wydobycia «historycznego». «Historyczne» jest epifanią rzeczywistości noumenalnej; jego uchwycenie możliwe jest dzięki głębokiej, konkretnej więzi między człowiekiem a dziejami, losem człowieka a metafizycznym procesem historycznego dziania się”<sup>110</sup>, chcąc przeniknąć tajemnicę „historycz-

<sup>109</sup> C. Wodziński, *Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz (1874-1948)*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 2. Warszawa 1994 s. 33-34; idem, *Historia i eschatologia. O historiozofii i filozofii kultury Mikołaja Bierdiajewa*, „*Studia Filozoficzne*” 1982, nr 3-4, s. 90.

<sup>110</sup> C. Wodziński, *Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz (1874-1948)*, s. 34.

ności”, powinienem „przede wszystkim pojąć historię jako coś do głębi *mojego*, jako do głębi *moją* historię, jako do głębi *mój* los”<sup>111</sup>.

#### 4. Wolność, historia i „koniec” historii

Unikalne ujęcie stosunku egzystencji do historii w religii chrześcijańskiej zdaniem rosyjskiego myśliciela wynika stąd, że chrześcijaństwo „dało” światu nie tylko „historię”, ale i nowe pojmowanie wolności. Bez wolności ludzkiego ducha – stwierdza Bierdiajew – jako zasady samoistnej, irracjonalnej i niewyjaśnialnej, nie byłoby historii świata. Gdyby istniała tylko wolność Boga, boski determinizm (*nieobchodimost*), konieczność albo gdyby istniał tylko przyrodniczy determinizm w historii, w ścisłym sensie tego słowa, „nie byłoby historii, nie zrodziłaby się ona”<sup>112</sup>. „Niestworzona”, meoniczna wolność jest – jak stwierdza – źródłem wszelkiego rozwoju i gdyby nie było „wolności do zła”, gdyby nie istniała ta wieczna irracjonalna „ciemna zasada, to nie byłoby i historii”<sup>113</sup>. Wolność pojawia się w świecie dzięki człowiekowi i dzięki temu historia jest tak domeną wolności, jak i konieczności, walki Królestwa Ducha z Królestwem Cezara, Ducha Chrystusa z duchem Wielkiego Inkwizytora, walki dobra i zła. W historii tak jeden, jak drugi element są równie ważne, więcej, Bierdiajew, mając na myśli inicjację człowieka w zło i mit o Upadku, przypomina nieustannie, że choć historia świata i człowiek zmierza do wolności „od zła” (stan Raju)<sup>114</sup>, to jednak, o czym nie wolno zapominać, „historia świata rozpoczęła się od wolności do zła”<sup>115</sup>. Z tej racji, w historii występowały i występują do teraz zawsze dwa jednoczesne elementy: determinizmu i indeterminizmu, przymusu i wolności, zła i dobra. Wolność,

<sup>111</sup> Tamże. s. 34. Podobnie jak Bierdiajew ujmuje kwestię stosunku egzystencji do historii K. Jaspers. Por. K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006.

<sup>112</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 40-41.

<sup>113</sup> Tamże, s. 34.

<sup>114</sup> Por. J. Krasicki, *Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”*, [w:] idem, *Problem apokatastazy*, [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, s. 215-217.

<sup>115</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 34.

pisał Bierdiajew, jest „metafizyczną prapodstawą historii” i to dzięki wolności możliwe jest *novum* w historii; dzięki wolności rozgrywa się „dramat bogo-człowieczy”, a sama historia staje się historią wzajemnych „relacji” (*sootnoszenij*) między Bogiem i człowiekiem.

W tym znaczeniu, „koniec historii”, oznacza tak wyzwolenie człowieka z niewoli czasu, historii i obiektywacji, „uzdrowienie” człowieka i świata z „choroby czasu”<sup>116</sup> czy, jak powie rumuński egzystencjalista, wręcz „upadku w czas”<sup>117</sup>, jak i wyzwolenie od iluzji „terrestrialnych” (A. Walicki) i temporalnych tj. iluzji „Postępu”, spełnionego raju na Ziemi, „spełnionej eschatologii” (L. Kołakowski). Wyzwolenie spod władzy, choć będącego w istocie „pozorem” i „tworem obiektywacji”<sup>118</sup> złego, „upadłego czasu”, to jednak ciągle niewołącego człowieka. Nie tylko jednorazowego „mitycznego” Upadku, ale, jak się wyraża M. Heidegger, na którego dzieło Bierdiajew się powołuje<sup>119</sup>, „upadku” jako nieustannego „upadania” w czas, „zachodzącego wewnątrz samego istnienia, egzystencji”<sup>120</sup>.

Z prowadzonych analiz widać, że inaczej niż w ujęciach zamykających byt ludzki w „światowości” (np. *in-der-Welt- Sein* Heideggera), w ujęciu Bierdiajewa, historia kończy się nie mocą siebie samej i nie mocą świadomości filozoficznej, ale rozerwania jej tkanki przez eschatologiczny „sens historii” Znajduje się on na „końcu” dziejów, a zarazem, dzięki „prazrozumieniu”, w jakie wyposaża człowieka „pamięć Raju”, jest każdorazowo zdobywany „tu i teraz”. Jak twierdzi myśliciel, w każdym człowieku istnieje jednocześnie jakby podwójna *anamnesis*; retrospektywna pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywna pamięć „Raju przyszłego”; pamięć „nowego nieba i nowej ziemi” i to ona jest motorem przezwyciężenia „złego” czasu obiektywizacji. Królestwo Boże, oznaczające, koniec „złego” czasu obiektywizacji, przychodzi stale i w sposób „niezauważalny”<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> N.A. Bierdiajew, *Ja i mir obiektow*, s. 106-118.

<sup>117</sup> Por. E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.

<sup>118</sup> N.A. Bierdiajew, *Ja i mir obiektow*, s. 107.

<sup>119</sup> Tamże, s. 107 i n.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 413.

Oznacza to zarazem, że „los” historii jest każdorazowo „moim” losem, czymś rozgrywającym się pomiędzy moją egzystencją a historią. Egzystencja i historia nie są ze sobą rozłączne, ale styczne, łączą się w tym, co egzystencjalne i „mityczne”, co noumenalne, duchowe. Rzeczywista metafizyka historii nie jest u Bierdiajewa metafizyką „ogólności”, totalności, jak np. w Heglowskiej metafizyce Ducha Absolutnego<sup>122</sup>, lecz ludzkiego jednostkowego ducha i jego egzystencjalnego wyboru. Jedyna rzeczywista metafizyka historii, to metafizyka mojej egzystencji, mego „ja”

## 5. Egzystencja i czas

Bierdiajew – za św. Augustynem – wyróżniał trzy rodzaje czasu<sup>123</sup>: kosmiczny, historyczny i egzystencjalny<sup>124</sup>. Rację ma A. Ignatow<sup>125</sup>, że najcenniejsze w tej typologii jest wyróżnienie „czasu egzystencjalnego” Jest to czas, który znajduje się poza czasem kosmicznym i historycznym, pojętymi, jako ciągły przepływ, przechodzenie przeszłości w przyszłość. I jeden i drugi to „zły czas” (*die Böse Zeit*)<sup>126</sup>, czas poddany prawu obiektywizacji, dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, reifikacji, alienacji, codzienności (*das Man*). Czas egzystencjalny to natomiast czas, w którym to, co noumenalne, duchowe, „wdziera się” do tego, co historyczne. To czas „zbawienia”, *kairos*, czas łaski, otwarcia na Wieczność.

Koniec historii polega na przewyciężeniu „czasu kosmicznego”, właściwego dla sfery życia biologicznego oraz czasu historycznego, właściwego z kolei dla człowieka, który poprzez swą aktywność tworzy dzieje ludzkości. Natomiast przewyciężenie czasu kosmicznego i historycznego dokonuje się w czasie

<sup>122</sup> Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000; S. Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991.

<sup>123</sup> Por. J. Krasicki, *Eschaton i zło: Mikołaj Bierdiajew*, s. 77-79.

<sup>124</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 108.

<sup>125</sup> Por. A. Ignatow, *Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einfluß*, Bericht des BIO (Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien), 1993, nr 3, Köln 1997, s. 20.

<sup>126</sup> Tamże, s. 21 i n.

egzystencjalnym, przy czym czas egzystencjalny to nic innego jak „przebłyśki wieczności” Apokaliptyczne proroctwo, że „czasu już nie będzie” w eschatologii Bierdiajewa spełnia się „tu i teraz”<sup>127</sup>

Głosząc, że „czasu już nie będzie” filozofia Bierdiajewa jest zarazem filozofią czynnego, twórczego pokonania czasu. W tym znaczeniu, w ocenie rosyjskiego filozofa, choć filozofia Heideggera stanowi głęboką analizę ludzkiego bytowania jako „czasowego”, nie pojmuje ona „dwoistej”, „paradoksalnej” natury czasu i grzebie człowieka, tak w strukturach „czasowości” (*Zeitlichkeit*), jak w łączących się z nimi strukturach bycia-w-świecie” (*in-der-Welt-Sein*)<sup>128</sup> Nie znając ani aktywnego stosunku do czasu, ani wyzwolenia od czasu, jest ona, stwierdza Bierdiajew, „filozofią *Dasein*, a nie filozofią *Existenz*”, jest, „filozofią troski, a nie filozofią twórczości”<sup>129</sup> Dlatego swoją filozofię, w której czas jest „problemem ludzkiego losu” – w przeciwieństwie filozofii Heideggera, który zna „tylko jeden wymiar czasu” i którego myśl cechuje bierne podejście do problemu czasu – uważa Bierdiajew za *par excellence* filozofię „twórczości”, czyli, filozofię czynnego twórczego przewyciężenia czasu<sup>130</sup>.

W ujęciu Bierdiajewa „koniec historii” to zatem, jak pisze współczesny teolog, „nadzieja” samej historii<sup>131</sup>. Nie ma w tej postawie zatem ani właściwego dla religijno-filozoficznych koncepcji Indii podejścia do czasu jako ułudy, pozoru (sanskryt. *maya*), ani też jak w greckiej mitologii i filozofii (np. u Hezjoda i Platona) zapatrzenia w przeszłość, która w greckich ujęciach jest zawsze

<sup>127</sup> „Czasu już nie będzie” taka myśl przychodzi do głowy Myszkinowi, przed atakiem epilepsji, kiedy doświadcza „momentu” szczęścia, który jest „wart całego życia” i za „ten moment można oddać całe swoje życie!” Por. F.M. Dostojewskij *Idiot*, [w:] *Sobranie soczynienij w piatnadcati tomach*, t. 6. Leningrad 1989, s. 228.

<sup>128</sup> N.A. Bierdiajew *Ekzistiencyalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, s. 57.

<sup>129</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Ja i mir obiektow*, s. 107.

<sup>130</sup> Por. D. K. Wood, *Men against time: Nicolas Berdyaev, T. S. Eliot, Aldous Huxley and C. G. Jung. Lawrence*, s. 27 i n.

<sup>131</sup> Por. J. Pieper, *Nadzieja a historia*, przekł. P. Waszchenko, Warszawa 1981.

„lepsza” od terażniejszości i przyszłości, lecz swoisty chrześcijański futurocentryzm, wręcz, „umiłowanie przyszłości”<sup>132</sup>.

## 6. *Exodus* z historii i mit

Niezwykle istotne w zrozumieniu Bierdiajewskiego dojrzewania „końca historii” jest jego pojmowanie biblijnego mitu o „niebieskiej historii” i „prologu w niebie”. W egzegezie biblijnej powiada się, że aby odczytać najgłębszy sens Pisma Świętego, treści Starego Testamentu należy odczytywać z perspektywy Nowego i odwrotnie. Zgodnie z tą regułą hermeneutyczną Bierdiajew sens protologiczny odczytuje przez sens eschatologiczny, a sens eschatologiczny poprzez protologiczny<sup>133</sup>.

Postępując zgodnie z tą zasadą rosyjski myśliciel jednocześnie odwołuje się do Schellingiańskiej koncepcji „mitologii” i wizjonerskich interpretacji inicjacji zła oraz Upadku J. Boehmego<sup>134</sup>. W rozumieniu Bierdiajewa termin „mit” nie oznacza jakiejś fantastycznej opowieści o tym, co się wydarzyło „na początku”, *in nullo*, historii świata i człowieka jako przeciwstawienie tego, co nieprawdziwe, temu, co prawdziwe, ale oznacza prawdę innego rzędu niż prawda empiryczna, w której też wyjawia się najwyższy sens świata i człowieka. W świetle tej prawdy rozpatruje też myśliciel tajemnicę ludzkiej egzystencji i jej „historyczności”. Mit, to, co było „na początku”, *in nullo* jest w jego dociekaniach zasadą hermeneutyczną, bez której człowiek błąkałby się po mirażach terestrialnych utopii, a jego los, pozbawiony mitycznych światła, pozostałby niewyjaśnialną zagadką.

Odnosi się to także do roli mitu w pojmowaniu historii. Historia to dla Bierdiajewa „mit”, ponieważ wszystko, co rzeczy-

<sup>132</sup> Por. M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.

<sup>133</sup> *Protologia*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 370.

<sup>134</sup> „W istocie – jak pisze w książce *Sens historii* – u zarania ludzkiej historii, która odzwierciedliła się w Biblii i mitologii (mitologii zgodnie z nauką Schellinga), zawiera się pierwotna historia ludzkości, wszystko, co się dokonuje, nie jest jakimś momentem w historycznym procesie w czasie, podobnym do naszego czasu na naszej Ziemi; w odległej głębinie historii zacierają się granice pomiędzy tym, co ziemskie i niebieskie” N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 46.

wiste, jest „mitem” „Dla mnie – pisał – mit nie oznacza czegoś przeciwstawnego do rzeczywistości, lecz przeciwnie, wskazuje na najgłębszą rzeczywistość”<sup>135</sup> „Historia-mit” jest jak najbardziej rzeczywista, tyle że jest to rzeczywistość innego rzędu. W tym znaczeniu historia – jak pisze – nie jest obiektywną empiryczną rzeczywistością, historia jest „mitem” Historia u Bierdiajewa ma zatem swoją protohistorię i metahistorię i jako taka jest „mitologemą”<sup>136</sup>, czyli, czymś najbardziej rzeczywistym. I jeśli rzeczywista jest historia człowieka, to dzięki temu, że rozpoczyna się jako „mit” i kończy się jako „mit”<sup>137</sup>

## 7. Idea „końca” i postsekularyzm

W przywołanym wyżej kontekście ideowym zauważana przez współczesnych badaczy zbieżność idei Bierdiajewa z ideami postsekularyzmu<sup>138</sup> nie wydaje się pozbawiona racji<sup>139</sup> Bierdiajew nie tylko uznaje nieredukowalność mitu do logosu, ale

<sup>135</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 57.

<sup>136</sup> Tamże.

<sup>137</sup> Pogląd Bierdiajewa, że historia jest „mitem”, zbliża go do poglądów K. Jaspersa, twórcy koncepcji „szyfrów transcendencji” i jego polemiki z programem demitologizacji chrześcijaństwa R. Bultmanna. Stanowisko Jaspersa w tym sporze podzielał L. Kołakowski. Mitu, czy – mówiąc językiem K. Jaspersa – „szyfru” nie da się zredukować do „abstrakcyjnej”, racjonalnej doktryny i „nie ma sposobu, w jaki chrześcijaństwo mogłoby się «zdemitologizować»” Por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, [w:] idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 228; 233.

<sup>138</sup> Impuls ideom postsekularyzmu dał w swym dziele *Gwiazda zbawienia* F. Rosenzweig (*Der Stern der Erlösung*, 1921) Myśl postsekularna, filozofia postsekularyzmu – jak pisze polska badaczka – to inaczej próba rozrachunku z ideowym dziedzictwem Oświecenia i zmierzchem zachodniego sekularyzmu, wyrastająca z krytyki postmodernistycznej. Dzisiaj wlicza się do tej ideowej konstelacji m.in. takie postacie jak G. Agamben, Ch. Tylor, T. Halik, czy przedstawiciele „nowej lewicy” np. S. Žižek, w Polsce A. Bielik-Robson. Por. H. Rarot, *Rosyjskie prefiguracje myśli postsekularnej (M. Bierdiajew i I. A. Iljin)*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. 9, fasc. 1 (2014), s. 67, przypis 1 i 2; A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, A.M. Sosnowski, Warszawa 2014.

<sup>139</sup> Por. H. Rarot, *Rosyjskie prefiguracje myśli postsekularnej (M. Bierdiajew i I.A. Iljin)*.

w biblijnej protohistorii upatruje „wyjścia” (*exodusu*<sup>140</sup>) z historii, w tym znaczeniu, jak pojmują to myśliciele postsekularni. Odrzucają oni ideę historii pojętej jako „gnozy”, historii ujmowanej jako przedmiot możliwej „wiedzy” (w takim znaczeniu jakie terminowi „gnoza” nadał współcześnie np. E. Voegelin<sup>141</sup>) na rzecz historii pojętej jako przedmiot wiary i obietnicy, czyli pojmowanej na sposób mesjański. Jeśli odnieść koncepcje Bierdiajewa do innych, zwłaszcza nowoczesnych i sekularnych ujęć „końca historii”, okazuje się, że historię pojmuje on w znaczeniu radykalnie antysekularnym, czyli tak, jak pojmowali ją np. S. Kierkegaard, J. F. W. Schelling, H. Cohen, F. Rosenzweig, W. Benjamin, E. Lévinas.

Na tym tle swoista antynowoczesność, rzecz można, „średnio-wieczność”<sup>142</sup> myśli Bierdiajewa (nie tylko przez tytuł jego jednej z najważniejszych książek – *Nowe Średniowiecze*) rysuje się wyraźnie. Nie pozostaje ona w obrębie sekularnego schematu historiozoficznego, lecz, jak w myśli filozofów postsekularnych, w jego historiozofii, *exodus*<sup>143</sup> z historii i wkroczenie w metahistorię za-

<sup>140</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, s. 339 i n.

<sup>141</sup> Por. E. Voegelin, *Gnoza – istota nowoczesności*, [w:] idem, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 103–123. Por. także: J. Krasicki, *Dwie krytyki gnozy*, [w:] idem, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków 2002.

<sup>142</sup> Jak mówi K. Löwith, pojmowanie historii w Europie uformowały dwa modele. W pierwszym rozum ludzki nie uzyskuje nigdy jasności i poznania co do dróg historii i błądzi w „ciemnościach wiary”, w drugim historia jest poznawalna, a poznanie historii rodzajem gnozy. Pierwszy widać u tak znakomitych historiozofów i twórców podstaw naszej cywilizacji, jak św. Augustyn oraz jego uczeń Orosius (Ewangelie nie zawierają – jak pisze Löwith – „żadnej filozofii historii”), historię dzieli się w nim – w sposób dysjunktywny- na „świętą” (*historia sacra*) oraz „świecką” (*historia profana*). Drugi przyznaje ludzkiemu *lumen naturale* dużo większe uprawnienia i wychodzi z założenia, że sens historii jest zasadniczo poznawalny, nieważne na mocy jakich – objawionych czy też naturalnych – źródeł (teodycea czy historiodycea). Nie da się nie zauważyć, iż to on właśnie jest namysłem nowożytnych. Historia nowożytna jest domeną gnozy, czyli takiej postawy, w której *gnosis* (poznanie), a nie *pistis* (wiera) jest głównym medium prowadzącym człowieka poprzez jej meandry. Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*.

<sup>143</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, s. 339 i n.

warte są w samej biblijnej protohistorii, tj. w micie o Grzechu i Upadku człowieka, zawierającym jednocześnie obietnicę jego zbawienia i „odkupienia” W tym znaczeniu w książce *Filozofia wolności* rosyjski filozof pisał: „Historia w tym wypadku ma jedynie sens, jeśli nastąpi koniec historii, jeśli nastąpi w końcu Zmartwychwstanie, jeśli z cmentarza światowej historii powstaną martwi i całą swoją istotą pojmą, dlaczego ulegli skażeniu (*oni istlieli*), dlaczego cierpieli w swoim życiu i czym się zasłużyli dla wieczności (...) Pytanie o sens historii jest zarazem pytaniem o pochodzenie zła w świecie, o przedświatowy upadek w Grzech i o zbawienie (...) Pragnieniem odkupienia wypełniona jest cała historia świata i sens historii może być pojęty jedynie jako Odkupienie”<sup>144</sup>.

W myśli Bierdiajewa historia ma charakter „mityczny”, a to znaczy nie „gnostyczny”, lecz profetyczny i mesjański, jest otwarciem na to, co przychodzące z porządku wiary i zaufania, a nie wiedzy. I jeśli nowożytni „gnostyczni” myśliciele uwiedzeni „historyzmem”<sup>145</sup>, na czele z Heglem i Marksem, dążyli do tego, aby niejako „domknąć” historię, a przy tym – co już nie brzmi tak optymistycznie – w niej zupełnie i bez reszty „zamknąć” człowieka, to Bierdiajew, na długo przed uformowaniem się tez postsekularyzmu otwiera ją na to, co, choć w niej „dojrzewa”, przychodzi spoza jej porządku, na radykalnie inne, czyli pojmuje historię w znaczeniu, w jakim ujęli to np. tacy antyhistorycyści 20. wieku jak H. Cohen<sup>146</sup>, F. Rosenzweig<sup>147</sup> i E. Lévinas<sup>148</sup>. U Lévinasa – podobnie jak w koncepcji Bierdiajewa oraz rosyjskich filozofów eschatologów – „ostatnie słowo”<sup>149</sup> historii nie należy do historii samej, ale do tego, co przychodzi spoza historii i nigdy z historii

<sup>144</sup> N.A. Bierdiajew, *Filozofija swobody*, s. 140-141.

<sup>145</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 10. Por. także K.R Popper, *Nędzia historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1990.

<sup>146</sup> por. A. Lipszyc: *Inne źródło: Racjonalność i objawienie w ostatniej książce Hermanna Cohena*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*.

<sup>147</sup> Por. J. Krasicki, *Inny i śmierć Innego w filozofii G. W.F. Hegla i Franza Rosenzweiga*, [w:] *Bóg – człowiek – świat: szkice w myśli filozoficznej Franza Rosenzweiga*, red. D. Jacyk, Wrocław 2017.

<sup>148</sup> Por. J. Krasicki, *Wybranie i odpowiedzialność*, [w:] idem, *Przeciw nicości. Eseje*.

<sup>149</sup> Por. T. Gadacz, T. Gadacz, *Bóg bliski – Bóg daleki*, „Znak” 1992, nr 8.

samej wyprowadzić się nie daje. Gdyby zastosować się do formuły Hegla, że, „dzieje świata to sąd nad światem” (*Das Weltgeschichte ist der Weltgerichte*), świat i historia byłyby jednym wielkim Absurdem i jedną wielką Pułapką „bez wyjścia”<sup>150</sup>. Byłyby, jeśli tak się wyrazić w nawiązaniu do tytułu tego studium, „końcem” nie mającym „końca”. Na szczęście – i wedle Bierdiajewa i wedle Lévinasa – „Sąd nad światem”, choć, dzieje się i „dojrzewa” w świecie i historii, przychodzi spoza świata i spoza historii.

## 8. Koniec jako „sąd nad historią”

Spośród wielu zjawisk ideowych i kulturowych okres po pierwszej wojnie światowej zaowocował swoistym „przebudzeniem” historiozoficznym. Powstały dzieła F. Znanieckiego (*Upadek cywilizacji zachodniej*, 1921), O. Spenglera (*Zmierzch Zachodu*, 1918), S. I. Witkiewicza (*Pożegnanie jesieni*, 1921), J. O. y Gassetta (*Bunt mas*, 1929). Prądowi temu nie oparł się także autor *Samopoznania*. Na fali powojennej refleksji historiozoficznej napisał dwie główne prace: *Sens historii* (Berlin 1923) oraz *Nowe średniowiecze* (Berlin 1924). Jednak w zgłębianiu fenomenu historii jego ideowe propozycje zdają się daleko wykraczać poza horyzont ówczesnej historiozofii i filozofii kultury. W opublikowanej w 1934 roku książce *Los człowieka we współczesnym świecie* myśliciel uznał, że refleksja nad epoką, w której żyjemy „wymaga nowego przemyślenia”<sup>151</sup>, i odczuł potrzebę „jakby napisania drugiego tomu *Nowego Średniowiecza*”<sup>152</sup>. W okresie tym z jeszcze większą ostrością niż podczas pisania prac z lat 20. pojawiło się u filozofa poczucie, że „następuje dla świata noc i ciemność podobna do tych, jak było to w początku powstawania

<sup>150</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność, Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, passim. Por. także: T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej filozofii ducha*, Kraków 1990.

<sup>151</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Sud'ba czelowieka w sowriemiennom mirie*, [w:] N.A. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kiesarja*, s. 159.

<sup>152</sup> Tamże.

świata średniowiecznego”<sup>153</sup>, przed powstaniem epoki Odrodzenia. Jednocześnie było to dlań odczucie krzepiące – jak powiada – „w nocy świecą gwiazdy i rozpała się światło”<sup>154</sup>.

Proklamując te treści, był świadom, że banalne jest stwierdzenie – powtarzane zresztą na wiele sposobów przez historyzofów i filozofów kultury lat 20. i 30. ubiegłego stulecia – iż kończy się „cała epoka”<sup>155</sup>. Jego zdaniem, przemyślenia wymaga nie to, że proces ten zachodzi, lecz co on w swej istocie oznacza oraz jakie duchowe treści kryją się za nim, Zdaniem rosyjskiego myśliciela są to treści, których nie są w stanie odślonić diagnozy kulturowe i cywilizacyjne, i aby je ujawnić, potrzebna jest nie tylko nowa postawa intelektualna, lecz i duchowa. To, co zachodzi w historii i losach człowieka, choć fenomenalizuje się w sferze społecznej, politycznej i ekonomicznej, zachodzi w sferze ducha i jako takie należy je odczytywać. „W istocie – jak pisze – to, co zachodzi, jest głębsze – trwa sąd nad historią, a nie nad jedną z epok historii”<sup>156</sup>.

Zapowiada ten „zwrot” już studium z lat dwudziestych pt. *Przedśmiertne myśli Fausta*, w którym zjawisko upadku „faustycznej” kultury zachodniej Bierdiajew odczytywał jako duchowy odpowiednik fizycznego dążenia świata do „apokalipsy fizycznej”, do stanu „entropii”, „fizycznego końca i śmierci świata”<sup>157</sup>. W pracach opublikowanych w latach 30. pojawia się nowe jeszcze bardziej radykalne pojmowanie Apokalipsy, a eschatologizm filozofa osiąga jakby stan gorączkowego podwyższenia. Na tej fali w opublikowanej w 1931 pracy *O powołaniu człowieka (O naznaczeniu człowieka)* wyraża pogląd, iż istotę eschatologicznego myślenia stanowi przekonanie, że Apokalipsa nie jest czymś zewnętrznym wobec procesu historycznego i samego pro-

---

<sup>153</sup> Tamże.

<sup>154</sup> Tamże.

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> Tamże.

<sup>157</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Priedsmiertnyje mysli Fausta*, [w:] idem, *Smysł istorii. Nowoje Sriedniewiekowije*, s. 379. Tekst pochodzi z publikacji: *Oswald Spengler i Zakat Jewropy* (Moskwa 1922), której współautorami oprócz Bierdiajewa byli J.W. Bukszpan, F.A. Stiepun, S.L. Frank.

cesu życia, ale czymś, co zachodzi w jego „wnętrzu”<sup>158</sup> i nie da się pojąć jej najgłębszego przesłania na gruncie dotychczasowego, czyli biernego jej pojmowania.

„Apokalipsa – pisał – jest nie tylko objawieniem końca świata i historii. Apokalipsa jest także objawieniem końca wewnątrz świata i historii, wewnątrz ludzkiego życia, wewnątrz każdej chwili życia”<sup>159</sup> Dlatego tak ważne jest, aby „przezwyciężyć bierne pojmowanie Apokalipsy jako oczekiwania końca i sądu”<sup>160</sup>. Prawdziwe pojmowanie Apokalipsy oznacza aktywny „bogo-człowieczy” czyn, a „koniec” rzeczy „zależy”<sup>161</sup> nie tylko od Boga, ale i od człowieka. Rzeczywistość eschatologiczna staje się „tu i teraz” W każdej chwili życia, w każdej ludzkiej decyzji dokonuje się „sąd” nad światem i „sąd” nad historią. „W każdej chwili dokonuje się Sąd Boży, i jest on głosem wieczności w czasie”<sup>162</sup>.

W latach 30. ub. wieku w atmosferze kryzysu politycznego i ekonomicznego tej dekady powstało szereg dzieł dokonujących diagnoz „ducha” współczesnej cywilizacji, swoistego „sądu” nad duchową historią Europy i nowożytną cywilizacją<sup>163</sup>. Jednak w rozumieniu Bierdiajewa „sąd nad historią” należy pojmować jeszcze bardziej głęboko i radykalnie niż czynił to np. K. Jaspers, czyli w ramach „metafizyki historii”, a nie „filozofii historii”<sup>164</sup>.

<sup>158</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki* [w:] N.A. Bierdiajew, *Opyt paradoksalnoj etiki*, s. 413.

<sup>159</sup> Tamże.

<sup>160</sup> Tamże.

<sup>161</sup> Tamże.

<sup>162</sup> N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 413.

<sup>163</sup> Por. np.: K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit (Duchowa sytuacja czasu)*, Berlin 1931.

<sup>164</sup> Podobnie podchodził do tej kwestii M. Zdziechowski. W jednym ze szkiców z lat międzywojennych, zamieszczonych w zbiorze *W obliczu końca* (1938), Zdziechowski pisał: „Katastrofa, którą przeżywamy, jest tak straszna, że z tekstami Pisma św. w rękę moglibyśmy ze wszystkimi prawdopodobieństwami przepowiadać zbliżający się krokiem szybkim dzień Sądu Ostatecznego. Przepowiadał to już Sołowjow; bądźmy jednak ostrożni w przepowiedniach podobnych: nie pierwsza to katastrofa w dziejach [...]. Epoki katastrofalne wywoływały zawsze nastrój, w którym rodziły się przeczucia eschatologiczne. Przeczucia te nie sprawdziły się, jednak w każdym z nich tkwiła głęboka prawda, wszystkie one bowiem zwiastowały rzeczywiste zbliżanie się do końca. Błąd polegał na tym, że tę bliskość mierzono po ludzku dniami i latami, tymczasem należy ją

„Sąd nad historią”, powiada Bierdiajew, jest sądem nad całym porządkiem „tego świata”, upadłym w skończoność i czas. Oznacza zmianę samego modusu ludzkiej egzystencji, tj. „skok” z bytowania „ślepego” na wezwanie eschatologiczne w kierunku – jakby rzekł współczesny polski badacz – bytowania „w perspektywie eschatologicznej”<sup>165</sup>. Oznacza „wyrwanie” się z niewołącego i zabijającego myśl o Nieskończoności (w znaczeniu Kierkegaardowskim) bytowania na sposób Codzienności, na sposób bezosobowego Heideggerowskiego *das Man*<sup>166</sup>, w kierunku, w znaczeniu, w jakim ujmuje to współczesny polski teolog, egzystencji eschatologicznej i „paschalnej”<sup>167</sup>. Egzystencji – by tak rzec – tranzytywnej (hebr. *Pesach*, łac. *transitus*, „przejście”), zorientowanej na rychły „koniec” rzeczy. W rozumieniu filozofa „sąd” nie jest zatem jakimś osądem na „końcu” świata, ale jest osądem wewnątrz samego świata. W ocenie naszego myśliciela ów „sąd” nie powinien przerażać, ale budzić nadzieję, albowiem dla świata ów „sąd” jest czymś zbawiennym. Historia bez Chrystusowego „sądu nad światem” zamieniłaby się bowiem w wieczne panowanie zasady „obiektywacji”<sup>168</sup>, w Piekło czasowości i Codzienności, w terror – jak pisał niemiecki badacz A. Ignatow – „złego czasu” (*die Böse Zeit*), w „złą nieskończoność”, w wieczną repetycję – jakby powiedział E. Lévinas – „Toż-Samego”<sup>169</sup>. Zmieniłaby się – jak pisze współczesny polski teolog – w „koszmar panowania czasu”<sup>170</sup>, w jego swoiste „uwiecznienie”

---

rozumieć metafizycznie” M. Zdziechowski, *Testament księcia Eugeniusza Trubieckiego*, [w:] M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, Wilno 1938, s. 197-198.

<sup>165</sup> Por. A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999.

<sup>166</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kiesarja*, s. 630 i passim; N.A. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 51 i n.

<sup>167</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t.1. Lublin 1982; idem, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t.1. Lublin 1987.

<sup>168</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacyja oraz wiele paralelnych miejsc w innych dziełach*

<sup>169</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, passim.

<sup>170</sup> Por. W. Hryniewicz, *Finał historii czy koszmar panowania czasu?* [w:] W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002.

Dlatego, jakkolwiek by to zabrzmiało, nasz filozof „sąd nad światem” i „koniec historii” poczytuje nie za „złą”, lecz za „dobrą”, „radosną nowinę” dla świata i człowieka. Przyjmuje ją jako wieść o wyzwoleniu świata i człowieka od temporalnych i terestrialnych iluzji, jakie w toku dziejów człowiek nieustannie wytwarzał, będących w istocie zdradą chrześcijaństwa prawdziwego tj., eschatologicznego i „zamianą” na chrześcijaństwo historyczne, czyli zdradzające pierwotnego chrześcijańskiego ducha, idące na rozmaite kompromisy ze światem, paktujące z ziemską władzą i kapitulujące przed światowymi potęgami na rzecz chrześcijaństwa eschatologicznego, którego był „zbuntowanym prorokiem”<sup>171</sup>.

Jeśli próbować zrozumieć tę postawę, daje się zauważyć, że owszem, Bierdiajew byłby tutaj zgodny z poglądami zarówno współczesnych postmodernistów, jak i współczesnych mu filozofów kultury, że żyjemy u końca całej historycznej epoki, wprawdzie rozmaicie nazywanej: „czasami nowożytnymi”, „epoką nowoczesną”, „moderną”, „epoką Renesansu”<sup>172</sup>, „Epoką Dnia”<sup>173</sup> (jak ją określał Bierdiajew) „epoką Oświecenia” itd. Niezależnie jednak od tego, jak ją nazwiemy, czy jej rodowód wyprowadzimy z Odrodzenia, czy jej źródła wskażemy w Oświeceniu, czy też będziemy się doszukiwać znamion jej ciągłej obecności w „naszej postmodernistycznej modernie”<sup>174</sup>, zgodziłby się z opinią, że epoka ta jest pogrążona w głębokim „kryzysie” i bezpowrotnie się kończy. Filozof podzieliłby te poglądy, ale na nich by się nie zatrzymał i w swej postawie intelektualnej byłby daleki od pojmowania wyrażenia „koniec historii”<sup>175</sup> w duchu postmoder-

<sup>171</sup> Por. D.A. Lowrie., *Rebellious Prophet. A life of Nicolai Berdyaev*, New York 1960.

<sup>172</sup> N.A. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 126.

<sup>173</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Nowoje Sriedniewiekowije. Razmyszlenije o sud'be Rossii i Jewropy*, passim.

<sup>174</sup> Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1988.

<sup>175</sup> Trafna jest opinia polskiego badacza S. Mazurka: „Przez koniec historii rozumie się więc przejście od historycznego do posthistorycznego sposobu istnienia, które stało się już jakoby udziałem wysoko rozwiniętych społeczeństw Zachodu. W stadium posthistoryczne wkraczają te społeczeństwa, w których postęp staje się rutyną; w których, innymi słowy, zjawisko nowatorstwa w ścisłym znaczeniu zanika, gdyż wytwarzanie nowości to codzienna praktyka i część systemu. Pojawianie się

nistycznej dekonstrukcji „historii”, zakładającej problematyczność samego procesu historycznego, podmiotu i celu historii etc., możliwości istnienia „dyskursu teoretycznego”<sup>176</sup> na temat historii, a tam, gdzie rój współczesnych postmodernistów widziałby w kwestii „historii” już tylko wszechwładny „dyskurs”<sup>177</sup> i oczywisty koniec wszelkich „wielkich narracji” (J.-F. Lyotard), podjąłby dopiero, i to bynajmniej nie w postmodernistycznym znaczeniu, własną „opowieść”. Z prowadzonych analiz wynika jasno, że w tej kwestii „historii” stanowisko Bierdiajewa różni się zasadniczo tak od głośnych koncepcji historiozoficznych lat 20. i 30. XX wieku, jak i współczesnych postmodernistycznych dekonstruktorów historycznego dyskursu, przede wszystkim dlatego, że perspektywa, z której patrzy autor *Nowego Średniowiecza*, i jednym, i drugim jest z gruntu nieznana oraz niedostępna. Jest ona bowiem nie tyle perspektywą takiego czy innego dyskursu teoretycznego; historiozoficznego czy eschatologicznego etc., co, jak to określał, „doświadczenia duchowego” (*duchowny opyt*) i egzystencjalnego.

Doświadczenie duchowe, które może być symbolizowane, a nigdy zobiektywizowane, znajduje się, pisze myśliciel, poza przeciwieństwem podmiotu i przedmiotu, poza ich hipostazowaniem, jest, stwierdza Bierdiajew, „tak samo niesubiektywne, jak nieobiektywne”<sup>178</sup>. „Doświadczenie duchowe” czy „egzystencjalne” to akt ducha wolny od obiektywizacji. „Doświadczenie duchowe człowieka wewnętrznego – pisał – nie podlega obiektywizacji, jest ono istnieniem poprzedzającym powstanie świata

---

innowacji – paradoksalnie – nie staje się tu czynnikiem zmiany, ale potwierdzeniem, iż mechanizm społeczny funkcjonuje bez zarzutu i bez zmian” S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997, s. 202.

<sup>176</sup> V. Descombes, *Kres czasów*, [w:] V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 219.

<sup>177</sup> Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 127. Mamy tu na uwadze wywodzący się od poststrukturalizmu i prac M. Foucaulta nurt szeroko pojętego programu dekonstrukcji „historii” i „człowieka”. Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant Gdańsk 2005; idem, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek Warszawa 1977; idem, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000.

<sup>178</sup> N.A. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha*, Moskwa 1994, s. 52.

przedmiotów i rzeczy”<sup>179</sup> To, co objawia się w „doświadczeniu duchowym”, jest niesprowadzalne do sfery świata zjawisk, a dla filozofa egzystencjalnego – jak pisze współczesny rosyjski badacz W.W. Wizgin – „doświadczenie duchowe” niedocenione lub wręcz ignorowane lub deprecjonowane w metodzie naukowej stanowi „instancję o pierwszorzędnej wartości”<sup>180</sup>. „Moje myślenie filozoficzne – pisał – nie jest naukopodobne (*naukoobraznoje*) nie jest racjonalno-logiczne, lecz intuicyjno-życiowe, u jego podstawy leży doświadczenie duchowe, którego motorem jest pasja wolności. Myślę nie dyskursywnie, nie tyle dochodzę do prawdy, co wychodzę od prawdy”<sup>181</sup> i, rzecz jasna, nie chodzi tutaj o prawdę w znaczeniu klasycznym, lecz o prawdę egzystencjalną, na gruncie której buduję swoją „egzystencjalną” metafizykę. W książce *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i przedmiotowanie*, będącej próbą „wyrażenia jego całościowej metafizyki”, stwierdza, że wprowadzie używa słowa „metafizyka”, lecz zarazem dodaje, iż nie należy mu nadawać „tradycyjnego sensu”<sup>182</sup>; stosując je, ma na myśli bardziej „metafizykę w duchu Dostojewskiego, Kierkegaarda, Nietzschego, Paskala, J. Boehmeo, św. Augustyna i im podobnych”, czyli – wedle współczesnego wyrażenia – „metafizykę egzystencjalną”, choć w odniesieniu do „próby” własnej metafizyki przedkłada określenie „metafizyka eschatologiczna”<sup>183</sup>.

## Zakończenie

W przedstawionej perspektywie można łatwiej zrozumieć radykalne tezy Bierdiajewa że „Apokalipsa nie jest jedynie objawieniem końca historii, ale także objawieniem końca i sądu we-

<sup>179</sup> N.A. Bierdiajew, *Istina i Oktrowienije*, [w:] idem, *Istina i Oktrowienije. Prolegomieny k kritikie Otkrowienija*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 11.

<sup>180</sup> W.W. Wizgin, *Bierdiajew i Szestow: spor ob ekzistencjalnoj filozofii*, [w:] idem, *Na puti k Drugomu. Ot szkoły podozrenija k filozofii dowierija*, Moskwa 2004, s. 378.

<sup>181</sup> N.A. Bierdiajew, *Priedisłowije*, [w:] idem, *Opyt eschatologiczeskoj metafizyki. Tworczestwo i obiektywacyja*, s. 381.

<sup>182</sup> Tamże.

<sup>183</sup> Tamże.

wnątrz historii”<sup>184</sup>. Owszem, Bierdiajew daje w swoich pismach wyraz przeświadczeniu filozofów kultury, mówiących o „kryzysie” europejskiej kultury i cywilizacji, podziela tezy, które znajdziemy w pismach historiozofów oraz filozofów kultury lat 20. i 30. ubiegłego wieku, ale jego pojmowanie „kryzysu” ma zarazem sens radykalnie inny. Oznacza ono w pierwszym rzędzie ewangeliczny „sąd nad światem”, o którym mówi Chrystus w *logiach* podanych przez św. Jana Ewangelistę (mowa pożegnalna w *Wieczerniku*)<sup>185</sup>. Zgodnie z nimi „teraz odbywa się sąd nad tym światem” (J 12, 31), sąd, w którym „władca tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 11), „władca” czasu i porządku obiektywacji, symbolizowany w księdze Apokalipsy oraz pismach Bierdiajewa przez mitologemę „Cezara” (por. np. przypis [do:] Ap 13,18)<sup>186</sup>, czyli „wiecznego symbolu władzy, państwa, królestwa tego świata”<sup>187</sup>, ostatecznie „zostaje osądzony” (J 16, 11) i „precz wyrzucony” (J 12; 31).

Jednym słowem, „koniec” jako „sąd” polega i na tym, że „ten”, który działa w czasie i jest „świadom, że mało ma czasu”

<sup>184</sup> Tamże.

<sup>185</sup> Por. J.-L. Marion, *Ku chrześcijańskiej wizji kryzysu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” III (1983) nr 6(18).

<sup>186</sup> Dla autora Księgi Apokalipsy Imperium Rzymskie i władza „cezara” to ziemską formą imitacji wiecznej władzy Boga przedstawiona w formie walki apokaliptycznej „Bestii” z apokaliptycznym „Barankiem” Bluzniercze „imiona” Bestii, o których mówi Księga, wedle badaczy, odnoszą się do tytułów „pan” (*dominus*), „zbawiciel” (*salvator*), „syn Boży” (*divi filius*), które „przynależały samemu Bogu, a były używane przez imperatorów rzymskich, stając się w ten sposób bluźnierstwem wypowiedianym przeciwko Bogu”. Cesarz Domicjan na którego opanowanie przypada powstanie tej Księgi „żądał, aby nazywano go i czczono jako *dominus et deus noster* («pan i bóg nasz»)?” Por. D. Kotecki, *Władza świecka w świetle Apokalipsy św. Jana*. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKewiU4rPQyKzeAhWIAAsAKHSeJAKYQFjABegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fojs.academicon.pl%2Findex.php%2Fverbum%2Farticle%2Fdownload%2F445%2F394&usg=AOvVaw1WJajYrp7FunDljn1R1ddA>. [Dostęp: 25.11.2018]. W postaci władzy „imperatora rzymskiego” przedstawia w swojej „apokalipsie” władzę Antychrysta także W.S. Sołowjow. W. Sołowjow, *Krótką opowieść o Antychryście*, [w:] idem, *Trzy rozmowy*, tłum. J. Zychowicz, t. 2 [w:] idem, *Wybór pism*, Poznań 1988, s. 132 i n. Także: J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 320 i n.

<sup>187</sup> Por. N.A. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kieszarja*, s. 602.

(Ap 12, 12), już go w ogóle mieć nie będzie, bo... „czasu (już) nie będzie”

**Nota o autorze:** Jan Krasicki, prof. dr hab., Kierownik Zakładu Antropologii Filozoficznej Uniwersytetu Wrocławskiego, jan.krasicki@uwr.edu.pl.

## Bibliografia

- Appleby J., L. Hunt, M. Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 1994.
- Vattimo G., *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Balthasar H.-U. von, *Teodramatyka*, t. 1. *Prolegomena*, przeł. M. Mijałska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Bielik-Robson A., *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, A. M. Sosnowski, Warszawa 2014.
- Bielik-Robson A., *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, Warszawa 2014.
- Bierdiajew N. A., *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, Paryż 1952.
- Bierdiajew N. A., *Filosofija swobody*, Moskwa 2004.
- Bierdiajew N. A., *Carstwo Ducha i carstwo kiesarja*, [w:] idem, *Duch i riealnost'*, Moskwa 2003.
- Bierdiajew N. A., *Filosofija nierawienstwa*, Paris 1970.
- Bierdiajew N. A., *Katoliczeskij modiernizm i krizis sowriemiennogo soznania*, [w:] idem, *Duchownyj krizis inteligencyi*, Moskwa 1998.
- Bierdiajew N. A., *Nowoje Sriedniewiekowije. Razmyszlienije o sud'be Rossii i Jewropy*, [w:] idem, *Smysł istorii. Nowoje Sriedniewiekowije*, Moskwa 2002.
- Bierdiajew N. A., *O dostoinstwie christianstwa i nedostoinstwie chri-stijan*, <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwikoMGSk4jeAhWCjCwKHTTVafUQFjAAegQICBAB&url=https%3A%2F%2Fazbyka.ru%2F0-dostoinstve-xristianstva-i-nedostoinstve-xristian&usg=AOvVaw3ZP7LmHF43usLAHJde1Q35>. [Dostęp: 15.10.2018]

- Bierdiajew N. A., *O duchownoj burżuaznosti*, „Put” 1926, nr 3. [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwicz-fFpJTdAhVMl4sKHSyxDzAQFjAAegQIBRAB&url=http%3A%2F%2Fkrotov.info%2Flibrary%2F16\\_p%2Fput%2F03\\_003.html&usg=AOvVaw1-ROIv7Pka-kQ57TyxtUAGD](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwicz-fFpJTdAhVMl4sKHSyxDzAQFjAAegQIBRAB&url=http%3A%2F%2Fkrotov.info%2Flibrary%2F16_p%2Fput%2F03_003.html&usg=AOvVaw1-ROIv7Pka-kQ57TyxtUAGD). [Dostęp: 15.10.2018].
- Bierdiajew N. A., *O naznaczenii człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki* [w:] idem, *Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 2003.
- Bierdiajew N. A., *Priedsmiertnyje mysli Fausta*, [w:] idem, *Smysł istorii. Nowoje Sriedniewiekowije*, Moskwa 2002.
- Bierdiajew N. A., *Smysł istorii*, [w:] idem, *Smysł istorii. Nowoje Sriedniewiekowije*. Moskwa 2002.
- Bierdiajew N. A., *Sud'ba czelowieka w sowriemiennom mirie*, [w:] idem, *Duch i riealnost'*, Moskwa 2003.
- Bierdiajew N. A., *Filosofija swobody*, Moskwa 2004.
- Bierdiajew N. A., *Istina i Oktrowienije*, [w:] idem, *Istina i Oktrowienije. Prolegomieny k kritike Otkrowienija*, Sankt-Pietierburg 1996.
- Bierdiajew N. A., *Priedistłowije*, [w:] idem, *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacyja*, Moskwa 2003.
- Bierdiajew N. A., *Razmyszlienije IV. Bolieźń wriemieni. Izmienienije i wiecznost'*, [w:] idem, *Ja i mir obiekto*, [w:] idem, *Duch i riealnost'*, Moskwa 2003.
- Bierdiajew N. A., *Samopoznanije. Opyt filosofskoj awtobiografii*, Paryż 1949.
- Bierdiajew N. A., *Simwoł, mif i dogmat*, [w:] idem, *Filosofija swobodnogo ducha*, Moskwa 1994.
- Bierdiajew N. A., *Smysł tworczestwa*, Moskwa 2007.
- Bierdiajew N. A., *Wielikij Inkwizytor. Bogoczelowiek i czelowiekobog*, [w:] idem, *Mirosoziercanije Dostojewskogo*, [w:] idem, *Smysł tworczestwa*, Moskwa 2007.
- Bierdiajew N. A., *O rabstwie i swobodie człowieka. Opyt piersonalisticzeskoj filosofii*, [w:] idem, *Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 2003.
- Bierdiajew N. A., *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacyja*, [w:] idem, *Duch i riealnost'*, Moskwa 2003.
- Brejdak J., *Cień w ciebie. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2001.
- Callian C.S., *The Significance of Eschatology in The Thoughts of Nicolas Berdiaev*, Leiden 1965.
- Cioran E., *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.
- Descombes V., *Kres czasów*, [w:] idem, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.

- Dostojewskij F.M., *Idiot*, [w:] *Sobranje soczynienij w piatnadcati to-mach*, t. 6. Leningrad 1989.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek Warszawa 1977.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Ra-siński, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant Gdańsk 2005.
- Gadacz T., *Bóg bliski – Bóg daleki*, „Znak” 1992, nr 8.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej filozofii ducha*, Kraków 1990.
- Gajdienko P.P., *Problema swobody w ekzystencyalnej filozofii N. A. Bierdiajewa*, [w:] eadem, *Proryw k trasciendentnomu. Nowaja ontologija XX wieka*, Moskwa 1997.
- Garaudy R., *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa 1968.
- Krasicki J., *O nielegalności „legalnego marksizmu” (S. N. Bułgakow i M. A. Bierdiajew)*, „Hybris”, nr 40 (2018), <http://www.magazynhybris.com/images/teksty/40/H40.04.Krasicki.pdf>. [Dostęp: 15.10.2018]
- Guardini R., *Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, [w:] idem, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hercen A., *Rosja i stary świat*, przekł. W. Bieńkowska, [w:] A. Hercen, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, t. 2. Warszawa 1966.
- Hryniewicz W., *Bóg ludzkiego dramatu – Bóg nadziei*, „Znak” 1992, nr 2.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t.1. Lublin 1982.
- Hryniewicz W., *Final historii czy koszmar panowania czasu?* [w:] idem, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t.1. Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i Wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3. Lublin 1991.
- <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwiU4rPQyKzeAhWlAsAKHSeJAKYQFjABegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fojcs.academicon.pl%2Findex.php%2Fverbum%2Farticle%2Fdownload%2F445%2F394&usg=A-OvVaw1WJajYrp7FunDIjn1R1ddA>
- Ignatow. A., *Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einfluß, Bericht des BIO (Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien)*, 1993, nr 3, Köln 1997.

- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996.
- Kołąkowski L., *Iluzje demitologizacji*, [w:] idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kotecki D., *Władza świecka w świetle Apokalipsy św. Jana*.
- Kowalczyk S., *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991.
- Krasicki J., *Bierdiajew i Boehme*; [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krasicki J., *Bog i człowiek – twórczość i swoboda. Niebłagocześciwoje rozmyślenie*” (N. A. Bierdiajew), „Nauki Społeczne”, nr 1 (13) 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu.
- Krasicki J., *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.
- Krasicki J., *Dwie krytyki gnozy*, [w:] idem, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków 2002.
- Krasicki J., *Egzystencja i zło* [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krasicki J., *Eschatologiczne uwikłania zła osobowego*, rozm. przepr. Jakub Pyda, „Teologia Polityczna Co Tydzień”, 2017 nr 13(53). Numer posiada własny tytuł: *Przeciwnik*
- Krasicki J., *Eschaton i zło: Mikołaj Bierdiajew*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. III, fasc. 4 (2008).
- Krasicki J., *Filozofia „rzekomego” marksizmu*, [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krasicki J., *Inny i śmierć Innego w filozofii G. W. F. Hegla i Franza Rosenzweiga*, [w:] *Bóg – człowiek – świat: szkice w myśli filozoficznej Franza Rosenzweiga*, red. D. Jacyk, Wrocław 2017.
- Krasicki J., *Milować przyjście*, [w:] idem, *Po „śmierci Boga” Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011.
- Krasicki J., *Ontologia i egzystencja*, [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krasicki J., *Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”*, [w:] idem, *Problem apokatastazy*, [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Krasicki J., *Rozeznanie duchowe a duch współczesnej cywilizacji*, [w:] *Rozeznanie duchowe na trzecie tysiąclecie*, red. J. Augustyn, Kraków 2001.

- Krasicki J., *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- Krasicki J., *Wybranie i odpowiedzialność*, [w:] idem, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków 2002.
- Krasicki, *Naznaczenie człowieka i drama twórczości*, [w:] idem, *Razum i Drugoj. Opyty po ruszskoj i jewropiejskoj mysli*, Sankt-Pietierburg 2015.
- Krasicki: J., *Ontologia i egzystencja*, [w:] idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność, Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lipszyc A., *Inne źródło: Racjonalność i objawienie w ostatniej książce Hermanna Cohena*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, A.M. Sosnowski, Warszawa 2014.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Lowrie D. A., *Rebellious Prophet. A life of Nicolai Berdyaev*, New York 1960.
- Maloney G. A., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1986.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 1991.
- Marion J.-L., *Ku chrześcijańskiej wizji kryzysu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” III (1983) nr 6(18).
- Markow B. W., *Bytije i człowiek (ontologiczeskaja antropologija M. Hajdieggiera)* [w:] idem, *Filosofskaja antropologija*, Sankt-Pietierburg 2008.
- Matuszczyk E., *Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43.
- Mazurek S., *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997.
- Nauka (Didache) *Dwunastu Apostołów*, przeł. A. Świderkówna [w:] *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988.
- Niebuhr R., *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, przekł. A. Szostkiewicz, Kraków 1985.
- Ostrowski A., *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999.
- Pieper J., *Nadzieja a historia*, przekł. P. Waszchenko, Warszawa 1981.
- Popper K. R., *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1990.

- Protologia, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Przebinda G., *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)*, [w:] idem, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998.
- Rarot H., *Rosyjskie prefiguracje myśli postsekularnej* (M. Bierdiajew i I.A. Iljin), „*Studia Philosophica Wratislaviensia*”, vol. 9, fasc. 1 (2014).
- Richardson D. B., *Berdyaeu's Philosophy of History. An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*, The Hague 1968.
- Sawicki A., *O duchu filozofii rosyjskiej*, [w:] *Duch filozofii*, red. H. Jakuszeko, J. Mizińska, Lublin 2005.
- Sawicki A., *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmietow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008.
- Schelling F., *Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności (1809 r.)*, w: R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987.
- Slatte H. A., *Time and Its End. A Comparative Existential Interpretation of and Eschatology*, New York, 1962.
- Slatte H. A., *Time, Existence and Destiny. Nicolas Berdyaeu's Philosophy of Time*, New York 1988.
- Sołowjow W., *Krótką opowieść o Antychryście*, [w:] idem, *Trzy rozmowy*, tłum. J. Zychowicz, t. 2 [w:] idem, *Wybór pism*, Poznań 1988.
- Styczyński M., *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- Voegelin E., *Gnoza – istota nowoczesności*, [w:] idem, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992. Walicki A., *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, [w:] idem, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983.
- Walicki A., *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm*, [w:] idem, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1988.
- Wizgin W.W., *Bierdiajew i Szestow: spor ob ekzistencjalnoj filozofii*, [w:] idem, *Na puti k Drugomu. Ot szkoły podozrienija k filozofii dowierija*, Moskwa 2004.
- Wodziński C., *Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz (1874-1948)*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 2., Warszawa 1994.
- Wodziński C., *Historia i eschatologia. O historiozofii i filozofii kultury Mikołaja Bierdiajewa*, „*Studia Filozoficzne*” 1982, nr 3-4.
- Wodziński C., *Światłocienie zła*, Wrocław 1998.

- Wood D.K., *Men aganist Time: T. S. Eliot, Aldous Huxley and C. G. Jung*, Kansas 1982.
- Zamaliejew A.F., *Fiłosofskaja antropodiceja*, [w:] idem, *Russkaja religioznaja fiłosofija XI-XX w.*, Sankt- Pietierburg 2007.
- Zdziechowski M., Testament księcia Eugeniusza Trubieckiego, [w:] M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, Wilno 1938.
- Żelazny M., *Heglowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.