

Basia NIKIFOROWA

Mikołaj Bierdiajew. O wolności duchowej

Nicolai Berdiaev. On Spiritual Freedom

Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew, wysoko ceniony przez Zachód, dzisiaj jest jednym z najbliższych i nam myślicieli. Jego koncepcja filozoficzna zawarta w bogatym dorobku pisarskim położyła most pomiędzy wiekiem dziewiętnastym a dwudziestym, między Wschodem a Zachodem.

Będąc świadkiem społecznych i politycznych kataklizmów pierwszej połowy naszego stulecia, w swojej twórczości filozoficznej Bierdiajew wyraził całe spektrum poszukiwań, jakich doświadczyła rosyjska inteligencja. Jednym z najważniejszych i najbardziej dojmujących problemów jego twórczości był problem wolności. Nazywano go wręcz „filozofem i niewolnikiem wolności”; on sam mówił o sobie jako o człowieku, który przez całe życie urzeczywistnia i wypełnia filozofię wolności. Właśnie owo, przenikające całą egzystencję, poszukiwanie pomogło Bierdiajewowi przezwyciężyć dylemat Wielkiego Inkwizytora, który polegał na budowaniu ziemskiego królestwa, gdzie na ołtarzu dobrobytu zostanie złożona w ofierze wolność i wieczność.¹

Filozoficzna spuścizna Bierdiajewa wywarła znaczący wpływ na rozwój myśli europejskiej i amerykańskiej. Zachodni badacze historii filozofii stwierdzają, że pozostając jeszcze Rosjaninem, poprzez swój protest wobec wszelkich form totalitaryzmu, obronę wolności i wartości duchowych człowieka, przyciąga on ku sobie powszechne zainteresowanie. „Rzecz nie w tym, czy zwolennicy Bierdiajewa stawali się jego kontynuatorami; dostatecznie wielu nierosyjskich czytelników odczuwa, że jego książki odkrywają przed nimi nowe horyzonty”.²

¹ M. A. Bierdiajew: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, socyjalnyje i litieraturnyje* (1900—1906), S. Pietierburg 1907, s. 4.

² F. C. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdiaev*, Notre Dame (Indiana, USA) 1986, p. 389.

Do liczby myślicieli, dla których twórczość Bierdiajewa otworzyła nowe perspektywy poszukiwań należą S. Szalkauskis i A. Macejna.

Długie lata sztucznej izolacji duchowej spuścizny Bierdiajewa w ostatnich czasach zostały zastąpione jego powtórny odkryciem; rozpoznaniem tego wspaniałego humanistycznego potencjału, jaki ona w sobie zawiera. Zadając sobie bolesne pytanie o przyczyny duchowego zniewolenia, o współczesne okoliczności wewnętrznego chaosu i niecierpliwości, zwracamy się do Bierdiajewa, który ponad dziesięcioleciem przekazuje nam odpowiedź. Przy tym jest to odpowiedź niejednoznaczna i niedokończona. On tylko proponuje, by wraz z nim przejść długą i trudną drogę poszukiwań duchowej wolności. Ale i to już bardzo dużo. Analiza koncepcji duchowej wolności u Mikołaja Bierdiajewa wspiera się na tych wypowiedziach, które wyrażają ewolucję jego poglądów i ukazują ich rozwój nie tylko pod kątem ich filozoficznego uzasadnienia, ale i ze względu na wpływ nowej historycznej rzeczywistości.

Studium wolności jako kategorii filozoficznej w twórczości Bierdiajewa winno zostać poprzedzone szeregiem uściśleń, bez których jej zrozumienie jest praktycznie niemożliwe.

We wstępie do *Filozofii wolności* Bierdiajew zauważa, że książka ta nie zawiera tradycyjnego ujęcia wolności jako obiektu filozoficznej analizy, że „wolności nie można z niczego wyprowadzić — można w niej tylko od początku uczestniczyć”.³ „Wolną filozofią” — jako synonimem filozofii wolności jest, według niego, filozofia religijna, intuicyjna, mistyczna filozofia bogocłowieczeństwa. Właśnie z tego powodu nie może być ona poddawana zdroworozsądkowej refleksji, dla której wolność jawi się jako coś niedostępnego i iluzorycznego.

Ważną przesłanką badania wolności jest dla Bierdiajewa filozoficzna analiza natury wiedzy i natury wiary. Podstawową różnicę między nimi upatruje on w przeciwieństwie psychologicznym, którego istota zasadza się na tym, że wiedza nosi charakter przymusu, wiara zaś jest od początku wolna. Akt wiedzy pozbawiony wyboru ze strony woli przekształca się w akt konieczności. Cóż zaś gwarantuje wolność duchową wierze? Przede wszystkim fakt, że wiara to obecność „rzeczy niewidzialnych”, wybór „świata niewidzialnego”, w którym człowiek działa odważnie, ryzykownie, wyrzekając się poniekąd samego siebie. Właśnie przez wiarę, poprzez odrzucenie „małego rozumu”, możliwe jest poznanie nie chaotyczne i nie tylko dyskursywne, lecz uniwersalne. To ono jest zdolne, zdaniem Bierdiajewa, uzgodnić wiarę i wiedzę oraz pozwolić na ovladnięcie „całą pełnią realnego bytu”.

³ N. A. Bierdiajew: *Filozofija swobody. Smysl tvorczestwa*, Moskwa 1989, s. 12.

Dostrzeżenie istoty wolności jest dla Bierdiajewa ściśle związane z analizą przyczynowości jako podstawy wiedzy. Negatywnie ocenia on próby racjonalnego, pozbawionego „metafizycznego posmaku” rozumienia przyczynowości, gdyż wyjaśniają one jedynie prawidłowość i konieczność, lecz pozostają bezsilne w stosunku do przypadkowości i wolności.

Opierając się na teorii rosyjskiego filozofa Ł. M. Łopatina, M. Bierdiajew radykalnie zmienił pogląd na stosunek między koniecznością i wolnością. Łopatin traktował bowiem przyczynowość jako aktywność woli. Pod wpływem tej koncepcji Bierdiajew pisał: „Konieczność jest produktem wolności. Ukierunkowanie woli swobodnych istot konstytuuje konieczność przyrodniczą. Zależność materialna jest pochodną naszej woli”.⁴ Ta oto myśl pozwoliła po dziesięcioleciach Bierdiajewowi w pracy *Samopoznanie (próba autobiografii filozoficznej)* określić pojęcie wolności jako „niezależność i niezdeteminowanie mojej osobowości od zewnątrz [...], moja twórcza siła, nie zaś wybór pomiędzy dobrem i złem, lecz przeze mnie samego ustanowienie dobra i zła”.⁵

Dla Bierdiajewa problem wolności to przede wszystkim problem moralności. Dlatego nie jest przypadkowa ta okoliczność, że pierwszy i najpełniejszy wykład swojej koncepcji wolności duchowej zawarł on w rozprawie *Problem etyczny w świetle idealizmu filozoficznego*, opublikowanej w 1902 r.

Autor określił w niej moralność jako „wewnętrzne odniesienie się człowieka do samego siebie, poszukiwanie i określanie swego duchowego »ja«, tożsamość świadomości »normatywnej« ze świadomością »empiryczną«”.⁶ Wynika stąd, że moralny stosunek do człowieka nie jest niczym innym, jak uznaniem w każdym „ja” — ja duchowego oraz bezwarunkowym respektowaniem jego praw. W tym sensie moralność występuje jako synonim humanizmu. Być humanistą — to znaczy uznawać duchową naturę innego człowieka jako cel w sobie; sprzyjać jej społecznemu i kulturowemu rozwojowi. Właśnie osobowość jest nośnikiem kultury duchowej. Dla jej rozwoju niezbędna jest baza materialna, bardziej złożone formy produkcji, ustrój prawny i państwowy sprzyjający wewnętrznej moralnej autonomii podmiotu.

Postęp polityczny i prawny można stwierdzić tylko pod warunkiem, że gwarantują one realizację przyrodzonych praw człowieka. Przy ocenie nowej formy ustroju społecznego, zdaniem Bierdiajewa, należy posługiwać się tylko jednym kryterium: czy jest on środkiem do realizacji „celu idealnego”, to jest przyrodzonego prawa osoby i jej wolności. Należy pod-

⁴ *Ibid.*, s. 65.

⁵ *I d.*: *Samopoznanije (opyt filozofskoj awtobiografii)*, Paryż 1949.

⁶ *I d.*: *Sub specie aeternitatis...*, s. 73.

kreślić, że pojęciu „prawo przyrodzone”, którym Bierdiajew tak często i chętnie się posługuje, nadaje on osobliwy sens, różny od tradycyjnego, panującego w filozofii XVIII wieku. „Prawo przyrodzone” jest w jego koncepcji równoznaczne z „idealną normą”; jest więc „powinnością” a nie „istnieniem”, „faktem”. „Prawo przyrodzone” nie jest wywodliwe z rzeczywistości empirycznej, z pragmatycznego interesu grupy. Jest ono nieuwarunkowane i suwerenne.

Prymat prawa indywidualnego nad grupowym i kolektywnym prowadzi Bierdiajewa do krytycznej oceny takich kategorii, jak „suwerenność narodu” czy „wola większości”. W hierarchii celów cele humanistyczne stawia on wyżej niż społeczne.

Tworząc swą koncepcję wolności Bierdiajew stanął przed koniecznością przetestowania dwóch dość popularnych przekonań na temat stosunku między moralnością a wolnością. Pierwsze z nich polega na tym, że normy etyczne, „absolutne prawa moralne” zagrażają wolności ludzkiej. Drugie — dotyczy demoralizującego wpływu, jaki na osobę wywiera ten rodzaj duchowej wolności, który jest nazywany „wolnością od”.

Według Bierdiajewa antynomiczność pojęć moralności i wolności, jak też wymienione przed chwilą przekonania, wynikają z takiego sposobu ujmowania osoby, kiedy to definiuje się ją w oparciu o przypadkowe empiryczne jakości, motywy i uwarunkowania. Być wolną osobą, to znaczy uświadamiać sobie swoją moralną i rozumną naturę, wyróżniać i oddzielać swoje „idealne” i wzorcowe „ja” z chaosu przypadkowego empirycznego splotu faktów. Chaos empirycznych faktów nie stanowi jeszcze o osobowości, a zatem nie tyczy się ich w równym stopniu ani wolność, ani moralność. Tylko tam, gdzie występuje moralne dobro, „normatywna” świadomość i „ja duchowe”, tam też istnieje wolność.

W rozwiązywaniu problemu wzajemnego stosunku wewnętrznej i zewnętrznej wolności, Bierdiajew dystansuje się także od tych, którzy przyjmują następujące punkty widzenia: że wewnętrzna wolność nie wymaga zewnętrznej oraz że wolność, to po prostu brak przymusu. Drugie z tych stanowisk jest dla Bierdiajewa nie do przyjęcia choćby dlatego, że ujmuje on wolność jako kategorię negatywną, „wolność od”, podczas gdy wolność jest synonimem „wewnętrznej duchowej twórczości ludzkiej osoby”⁷, a zatem — „wolnością do”. Jednakże ta niezgoda nie oznacza dla Bierdiajewa ani przeciwieństwa, ani wzajemnego wykluczania się wolności i determinizmu, wolności i konieczności. Uznając ich paralelizm, to jest zależność człowieka od społeczeństwa i zrodzonych przez nie instytucji, uważa on brak przymusu za ważny, ale niedostateczny warunek urzeczywistnienia wolności.

⁷ *Ibid.*, s. 96.

Problem stosunku wolności zewnętrznej i wewnętrznej ma dla Bierdiajewa kilka wymiarów: społeczny, moralny i religijny. Aspekt społeczny wyraża się w tym, że nie sposób uzgodnić wewnętrznego dążenia człowieka do wolności z naciskiem zewnętrznym i gwałceniem ludzkiej godności poprzez instytucje społeczne. Wynika stąd potępienie dla tych klasowych i politycznych struktur, które przeszkadzają rozwojowi duchowej wolności człowieka, hamując jego wysiłki w kierunku walki o prawa obywatelskie.

Aspekt moralny dotyczy oceny stanowiska tych, którzy „łączą dramatyczne przeciwieństwa: uznając za bezcenną wartość ludzkiego ducha, zarazem akceptują ucisk, wyzysk i naruszanie elementarnych praw obywatelskich”.⁸

„Absolutnej powinności”, według Bierdiajewa, nie można zamienić na „żadną empiryczną formę bytu”. Wzywanie do wiecznej walki z okolicznościami w imię coraz doskonalszych postaci bytu jest dla niego moralnym obowiązkiem filozofa. Religijny wymiar problemu relacji między wolnością wewnętrzną a zewnętrzną wyraża się w formule: „człowiek to obraz i podobieństwo Boga». Tego prawa nie wolno odstąpić za żadne dobra świata, ani za szczęście własne bądź całego społeczeństwa, ani za spokój i udoskonalanie ludzi, ani za władzę i sukces życiowy”.⁹ Stąd właśnie wynika podstawowa potrzeba wyrażająca się w wolności zewnętrznej — potrzeba budowania warunków dla wewnętrznej, duchowej wolności człowieka.

W pracy *Filozofia wolności* Bierdiajew polemizuje ze „świadomością niereligijną”, rysującą wizję „doskonałego bytu” utożsamianego z brakiem cierpienia i śmierci, grzechu i przemocy. Jego zdaniem tego rodzaju racjonalny plan stworzenia nie uchwytuje tego, co stanowi o sensie ludzkiej egzystencji: „irracjonalnej tajemnicy wolności grzechu”. Ona to bowiem daje człowiekowi możliwość bądź konstytuowania siebie jako wartości duchowej, bądź — zguby samego siebie. Stwórca pozostawił człowiekowi wolność wyboru drogi, której rezultatem stało się odejście od absolutnego źródła bytu. Tak rozpoczęła się „tragiczna historia świata”, u podstawy której leży grzech, a której sensem jest odkupienie. Na początku tej drogi jest swoboda wyboru między dobrem i złem, zaś na końcu — swoboda utrwalania dobra.

Obecny stan historii świata jest dla Bierdiajewa rezultatem „wolności od Boga”. Jest to stan, w którym dla człowieka wszystko stało się „cudze”, zewnętrzne, dławiące, wywierające przemoc i zniewalające. W efekcie dawniejszego rozpadu „hierarchii żywych istot”, człowiek „powołany

⁸ *Ibid.*, s. 84.

⁹ *Ibid.*, s. 99.

do bycia dobrym królem przyrody” stał się źródłem przemocy i destrukcji. Proroczo brzmi dzisiaj myśl Bierdiajewa o „strasznej winie” człowieka wobec przyrody, którą winien on odrodzić i ożywić.

Ziemska historia człowieka ma dla Bierdiajewa absolutny sens religijny. Ludzkim obowiązkiem jest dla niego udział w dziele odkupienia i zbawienia wszechświata. Tymże szczytnym obowiązkiem obdarza Bierdiajew także życie każdego człowieka, które jest „momentem absolutnego bytu, a drugiego takiego momentu nie otrzymamy już więcej jako szansy na udział w dziele zbawienia”.¹⁰ Właśnie z uwagi na siłę tych zewnętrznych okoliczności niewola i niesprawiedliwość muszą być uznane za niemoralne i przeciwstawne boskiej woli.

Jednakże moralna ocena niewoli, zła i przemocy, zagrażających osobie, nie oznacza możliwości ich przewyciężenia ludzkimi siłami. Jeśli we wczesnych artykułach *Prób filozoficznych...* Bierdiajew skłaniał się ku takiej możliwości, to w *Filozofii wolności* wyjście przy pomocy wyłącznie „przyrodzonych sił ludzkich” staje się dla niego nierealne. Wolność może być przywrócona światu tylko przez akt boskiej łaski, „interwencję samego Boga w los historii świata”. Jeśli źródło niewolnictwa tkwi w grzechu, to zbawienie świata — w boskim akcie odkupienia. Według Bierdiajewa „wielka tajemnica ludzkiej wolności” tkwi w tym, że Chrystus jako Syn Boży umarł na krzyżu, był poniżony i wzgardzony, to znaczy — jawił się ludziom jako świadectwo „bezsilności i poniżenia Samego Boga”. Jako taki jest uznawany przez wszystkich. Jako silny i wolny widziany jest tylko przez chrześcijaństwo.

Stąd też wywodzi się rewizja Bierdiajewowskiej koncepcji humanizmu i próba zarysowania jego wyższego stadium. O ile wcześniej *Deklaracja praw człowieka i obywatela* wydawała mu się prawnym i moralnym ideałem, o tyle teraz upatruje w niej podwójnie spreczny sens. Bierdiajew spostrzega w niej podstawienie w miejsce wielkiej prawdy religii bogoczości religii „ludzkiego samo-bogo-tworzenia”. Właśnie ono, jego zdaniem, jest źródłem „paradoksów wyabstrahowanego humanizmu” i „tragedii historycznego świata”. Ich etapami stały się teokracja, cezaryzm, cesaropapizm, nacjonalizm, socjalizm, anarchizm. Ostatnie dwa stadia nazywa on „skrajnymi”, zdolnymi „nawet świadomość niereligijną doprowadzić do eschatologicznych przecuć”.¹¹

Kiedy wczytujemy się w tę myśl, pojawia się chęć uściślenia daty napisania *Filozofii wolności* — jest to rok 1911. Daleko jeszcze do pierwszej wojny światowej, rewolucji, wojny narodowej, emigracji z Rosji i tych wszystkich strasznych rzeczy, które dojrzały w Rosji i w Europie w związku z nadchodzącą II wojną światową — pomimo to „paradoksy

¹⁰ I d.: *Filozofija swobody...*, s. 141.

¹¹ *Ibid.*, s. 169.

abstrakcyjnego humanizmu” już wyraźnie jawiły się Bierdiajewowi nie tylko z przeszłości, lecz i jako przeczucie przyszlności.

Bierdiajew, wierząc w przedustanowiony plan historii nie rezygnował wszakże z realizacji praw człowieka i obywatela w społeczeństwie. Do liczby takich podstawowych praw zaliczał wolność sumienia, słowa i druku. Konieczność ich przestrzegania jawi mu się jako realizacja praw człowieka i obywatela. Przykłada do nich kryterium „pożyteczności” — nie są one środkiem urzeczywistniania żadnych celów w konkretnym przedziale czasowym. Wola większości nie stanowi argumentu ani „za”, ani „przeciw” w ich spełnieniu. Realizacja tych typów wolności jako środków do spełniania nawet najbardziej postępowych zadań jest obca Bierdiajewowi. Tego rodzaju logika myślowa stanowi dlań potencjalne zagrożenie dla ich zaistnienia; ulegną one zniszczeniu z chwilą, gdy staną na drodze innym politycznym celom.

Występując „w obronie słowa”, Bierdiajew podkreślał, że wolność słowa niezbędna jest zawsze dla rozwoju myśli religijnej, dla stawiania i rozwiązywania rozstrzygających problemów moralnych i dla duchowego wzrostu człowieka. Jest ona nie tylko częścią wolności duchowej, ale wręcz warunkiem jej urzeczywistniania. Walka o wolność słowa i druku stanowi prawdziwe lekarstwo na totalitaryzm, jest przeciwwagą dla każdej „pozytywnej” władzy i dla każdego społecznego poglądu. Cały patos pojmowania przez Bierdiajewa tego problemu zawiera się w następujących słowach: „Nie chcemy wolności słowa w imię rozwiązywania społeczno-politycznych problemów; pragniemy wolności słowa w imię tego Słowa, które winno spełniać sens światowej historii”.¹²

Sposób postawienia problemu wolności sumienia przez Bierdiajewa świadczy o tym, że jest ona dla niego sprawą „palącą i bolesną”, nie poddającą się jednoznaczному rozwiązaniu. Sposób jej politycznego i prawnego rozwiązywania we współczesnym świecie ocenia on jako formalny i wprost zakłamaný. Sam fakt obrony tego prawa świadczy jego zdaniem o braku swobody religijnej i religijnego sumienia. Niemożność zasadniczego rozstrzygnięcia tego problemu jest dla Bierdiajewa związana z tym, że do jego rozwiązywania zabierają się takie siły, które nie są bynajmniej nim zainteresowane. Z jednej strony jest to „niereligijny, chłodny wobec wiary świat”, z drugiej zaś „świat cerkwi”, który „nazbyt często i lekko odrzuca wolność sumienia, ponieważ się jej lęka”.¹³ Dlatego wolność sumienia nie jest prawem, lecz obowiązkiem i powinnością. Nie tyczy się jej formalna i beztreściowa zasada wyrażająca się w formule: „Ja chcę, żeby było to, czego ja chcę”, a dla chrześcijaństwa nie jest bez znaczenia treść swobody sumienia. Ceni ono nie abstrakcyjną zasadę, którą by

¹² I d.: *Sub specie aeternitatis...*, s. 337.

¹³ I d.: *Fitosofija swobody...*, s. 192.

można było wypełnić zarówno wiarą, jak i niewiarą. Zatem jak jest możliwa realizacja wolności sumienia i jej odniesienie do wiary chrześcijańskiej? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w stwierdzeniu Bierdiajewa, że „chrześcijaństwo jest religią wolności”, że „wolność stanowi oś jego wiary”, a sam „Chrystus jest wolnością”. Zasadę cierpliwości i tolerancji Bierdiajew uważa za ekwiwalent religijnego „chłodu i obojętności”. Bez uczuć wyjątkowości i nietolerancji nie może istnieć, jego zdaniem, intensywna wiara. Jednakże poczucie religijnej szczególności, jako składnik emocjonalnego nastawienia chrześcijaństwa, nie ma nic wspólnego z przymusem i naciskiem, ponieważ do treści wiary chrześcijańskiej wchodzi wolność. „Duch przemocy nie może być bliski chrześcijanom, a chrześcijanie nie mogą być wyrazicielami przemocy duchowej”.¹⁴ Jako religia wolności chrześcijaństwo winno być obce wszelkiemu naciskowi. Dlatego też wrogowie i gnębiciele wolności nie są już chrześcijanami.

Deklarowanie postulatów o niedopuszczalności przemocy w chrześcijaństwie nie zdejmuje w przekonaniu Bierdiajewa historycznej odpowiedzialności z cerkwi. Pytanie o to, czy chrześcijaństwo rozwija się drogą wolności, czy też przemocy, przy całej religijnej niepoprawności tego pytania jest dla Bierdiajewa realne. Zbyt często w swych dziejach cerkiew poruszała się śladem „Wielkiego Inkwizytora”. W równej mierze obce są Bierdiajewowi „absolutny papizm” katolicyzmu, „policyjna funkcja” rosyjskiego prawosławia i formalno-abstrakcyjna wolność protestantyzmu. Każdy, kto wymiguje się od brzemienia wolności, od obowiązku bycia wolnym, tym samym traci wiarę. Swoboda wyboru jest możliwa tylko w wierze, kiedy to nie ma ani konieczności, ani przekonujących gwarancji.

Uczucie mistyczne — podstawa życia religijnego — jest tym koniecznym momentem, bez którego egzystencja przekształca się w „tradycyjny byt, w obywatelską obrzędowość, w martwe formy”. Każdy, kto odczuwa przymus kościoła, jest już właściwie na zewnątrz niego. Krytyka tych czy innych dogmatów, społecznej pozycji kościoła katolickiego, w żadnym wypadku nie oznacza dla Bierdiajewa jego odrzucenia jako „niepotrzebnej świątyni”. Odróżnia on precyzyjnie kościół jako instytucję i kościół jako „idealny obraz ciała mistycznego Chrystusa”. Kościół ujmowany w pierwszym z tych sensów jest podatny na upadki i uleganie grzechom świata, jak na to wskazuje jego historia, w drugim zaś sensie wciela on ideał i prawdę.

Bierdiajew znajduje wyraźne filozoficzne i psychologiczne uzasadnienie dla wolności w kościele, wychodząc od tego, że wiara nie może być wymuszona: albo jest, albo jej nie ma. A jeżeli jest to prawdą, to absurdalne są słowa o przymusie należenia do kościoła. W rozwoju swobodnej

¹⁴ *Ibid.*, s. 195.

odpowiedzialności i twórczości człowieka widzi on drogę „budowania kościoła jako świątyni”.

Problem wolności religijnej jest dla Bierdiajewa nierozzerwalnie związany z wzajemnymi relacjami kościoła i państwa. W swych bardzo wczesnych pracach Bierdiajew występuje przeciwko „chrześcijańskiemu państwu” i „państwowemu kościołowi”. Historyczne fakty ich rzeczywistego zbliżania się rozpatruje on jako „chorobę ludzkiej słabości”, jako urzeczywistnianie się językowej i judaistycznej tradycji. „Kościół nie może ani podporządkować się państwu, ani podporządkowywać państwo sobie” — oto maksyma ich wzajemnych stosunków. „Prześladowania w sprawach wiary i sumienia są niedopuszczalne i nie leżą w naturze kościoła ze względu na prawo wolności sumienia oraz formalnej zasady tolerancji religijnej [...], a w imię obowiązku wolności zachodzi powinność dźwigać to brzemie, jako że wolność stanowi istotę chrześcijaństwa”.¹⁵

Bierdiajew znany jest w historii przedrewolucyjnej Rosji jako humanista i liberal, który wyrażał sprzeciw przeciwko wszelkim aktom prześladowań religijnych (starowiercy, Żydzi itp.). W tym czasie ton dzieł Bierdiajewa ukierunkowany był przeciwko kościołowi państwowemu (prawosławnej cerkwi podporządkowanej państwu) jako zawężającej i ograniczającej możliwości jakiegokolwiek wiary religijnej. Później, na emigracji, obserwując, jak w sowieckiej Rosji prześladowuje się wszystkie odmiany wiary, dostrzegał on jasno inne niebezpieczeństwo zgotowane religijnej wierze — zagrożenie „państwowego ateizmu” i „ateistycznego państwa”. W pracy *Źródła i sens rosyjskiego komunizmu*, analizując przyczyny prześladowania cerkwi, wierzących i samej idei chrześcijańskiej, doszedł do wniosku o zasadniczo religijnym charakterze ideologii komunistycznej. Państwo epoki dyktatury jawi mu się jako „ideokracja, pseudomorfoza teokracji”, w której różnorodność poglądów politycznych ograniczona została dwoma teologicznymi w gruncie rzeczy (także pod względem terminologicznym) biegunami: ortodoksją i herezją. Oznacza to w istocie, że nowy etap społecznego rozwoju stanowi powrót do królestwa zniewolenia, odrzucenia wolnej woli, swobodnej decyzji i odpowiedzialności za nią.

Jako działacz polityczny i rewolucjonista (w jego biografii jest taki krótkotrwały, ale aktywny okres), Bierdiajew jeszcze w młodości rozstał się z marksizmem, chociaż nie stał się jego zdecydowanym krytykiem ani przeciwnikiem. Jako myśliciel religijny i jako filozof wolności stał się tylko bezkompromisowym wrogiem tej rzeczywistości, w jaką wcieliła się ta idea — realizacji przymusu i braku wolności.

Z języka rosyjskiego tłumaczyła Jadwiga Mizińska

¹⁵ *Ibid.*, s. 202.

S U M M A R Y

We are currently witnessing, both in the East and in the West, a rediscovery of the work of Nicolai Berdyaev, a Russian philosopher of the turn of the 19th century. The rebirth of interest in his person is connected with the practical problem of how to implement the striving for freedom in a post-totalitarian society. In his works Berdyaev, called "a philosopher and slave of freedom", attempted to overcome the dilemma of the Grand Inquisitor: an antagonism between the need of bread and the need of freedom.

The author attempts to formulate a stricter definition of the category of freedom in Berdyaev's works by reconstructing its premises, that is the conception of knowledge and the conception of faith. Three aspects of the phenomenon of freedom are then discussed: the religious, moral and social.