

# Wojciech Błaszczyk

---

## Wizja świata jako teatru tragedii u Mikołaja Bierdiajewa

---

Łódzkie Studia Teologiczne 13, 3-21

---

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK  
*Wydział Teologiczny*  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*  
*Warszawa – Łódź*

## WIZJA ŚWIATA JAKO TEATRU TRAGEDII U MIKOŁAJA BIERDIAJEW

### WPROWADZENIE

Życie jest teatrem tragedii. Człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę z tej prawdy za pośrednictwem inicjacji religijnej, a właściwie należało by powiedzieć, za pośrednictwem inicjacji gnostycznej. Bierdiajew stawia tragedię w centrum religii, metafizyki i wyznacza drogę dostępu do niej poprzez gnozę. W rzeczywistości takie pojęcia, jak: Bóg, zło, stworzenie, istnienie, słowem wszystko to, co tworzy ramy metafizyczne naszego życia, staje się dostępne wyłącznie na drodze poznania gnostycznego, a dla Bierdiajewa jest to droga poznania religijnego *par excellence*. Już u Greków poczucie tragedii nieodłącznej od życia wzbudzało pewną religijność, jeszcze bardzo naturalistyczną, bezsilną wobec ślepego losu, *fatum*. Gnoza chrześcijańska, której Bierdiajew chce być świadkiem, próbuje przeniknąć tajemnice Boga, by odpowiedzieć na pytanie „dlaczego” w metafizyce. Ale czy nie jest to zbyt śmiała próba wchodzenia w obszar wyłączny Bogu, próba wydobywania z Boga jego sekretu, wykradzenia ognia prometejskiego? Wraz z objawieniem chrześcijańskim Boga miłości, twierdzi rosyjski filozof, taka próba staje się wręcz obowiązkiem wiary, zbyt już długo zakazanym przez naturalizm metafizyki scholastycznej. Bierdiajew naznaczony kryzysem chrześcijaństwa, a szczególnie nieudolnością antropologii chrześcijańskiej jego epoki, próbuje przekroczyć ograniczenia wynikające z racjonalizmu narzuconego wierze, zbyt skoncentrowanej na niej samej. Poznawszy doświadczenie nitzscheańskie śmierci Boga, a jednocześnie niesiony niemalże mistyczną literaturą Dostojewskiego powraca do gnozy, do tego rozdziału teologii, który od pierwszych wieków chrześcijaństwa uchodził za zbyt niebezpieczny i herezjogenny.

Bierdiajew odkrywa, że życie Boga, jak i życie ludzi, jest tragedią. Używając słowa tragedia, należy mieć w pamięci to, czym ona była w starożytności. Nie chodzi tu absolutnie o podkreślanie elementu żałoby, smutku, który sam w sobie nie tworzy jeszcze tragedii. Tragedia jest osnuta wokół konfliktu wartości, gdzie dwie równe wartości muszą się zwalczać albo, co gorsza, gdzie wartość niższa bierze górę nad wartością wyższą. Doświadczenie tragedii stawia pytania: dlaczego dobro jest nierozdzielnie związane ze złem, dlaczego nie da się ich rozdzielić albo uporządkować? W tym sensie tragedia ma jakąś niewyczerpalną głębię, tajemnicę, która chroni filozofię, szczególnie gnozę przed popadnięciem w płytki dualizm manichejski lub w naturalizm scholastyczny.

### 1. NARODZINY TRAGEDII

Rosyjski filozof inspirował się tu doktryną Jakuba Böhme – mistyka protestanckiego z przełomu XVI i XVII wieku, który poznanie Boga rozumie bardziej jako teozofię niż jako teologię. Za jego przykładem Bierdiajew konstruuje metafizykę opartą na pojęciu wolności *meonicznej* (grec. *mé on* – niebyt), uprzedniej wobec wszelkiego bytu, wolności, z której nawet Bog, jako byt, czerpie swój początek. Istota tragedii Boga, człowieka i wolności ma swoje źródła w tej wizji, bezkresnej przepaści, głębi poprzedzającej byt. Böhme nazywa ją *Ungrund – Bezdeń*, która jest pustką, jest poza wszelką naturą, istnieje zanim narodziła się Trójca, nie ma początku ani końca<sup>1</sup>. Mistrz Ekchart, wyrażając tę samą ideę, nazywa ją *Gottheit – Bóstwo*. Dla Sołowjowa, Schellinga i Baadera była ona, podobnie jak dla Bierdiajewa, źródłem ich pojęcia wolności. Ta wizja pierwotnej wolności jest rzeczywiście fundamentalna dla całej wrażliwości Bierdiajewa na tragedię. W pojęciu *Ungrund – Bezdeń* objawia się tragiczna dynamika tak człowieka, stworzenia, jak i Boga stwarzającego. Nie da się ukryć, że podobne ujęcie sprzeciwia się teologii, która pojmuje Boga jako Absolut zracjonalizowany ale bezosobowy, beczasowy i bezczuły. Dlatego Bierdiajew kwestionuje tradycyjną, statyczną ontologię odziedziczoną po filozofii greckiej i scholastycznej. Odkrywa dramatyczne, wewnętrzne życie Boga. Statycznej wizji Boga przeciwstawia wizję teogoniczną, tragedię narodzin Boga i człowieka. W rzeczywistości ta wizja jest przeciwna całej racjonalistycznej teodycei, którą Bierdiajew często określał mianem komedii, gry Boga z samym sobą<sup>2</sup>.

W naszych rozważaniach o tragedii najważniejsze jest to, aby dostrzec tutaj przewrót, jakiego dokonał Bierdiajew, nazywając go przewrotem kopernikańskim. Podczas gdy tragedia grecka opierała się na terrorze strachu przed ślepyim przeznaczeniem, przed nieuchronnością natury, rosyjski filozof dostrzega trage-

<sup>1</sup> Por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, przeł. J. Prokopiuk, Wrocław 1999, s. 114.

<sup>2</sup> Por. M. Bierdiajew, *Etudes sur Jacob Böhme*, w: J. Böhme, *Mysterium Magnum*, Paris 1945, s. 11.

dię jako konflikt między wolnością Boga a wolnością człowieka. Bóg stwórca nie może sprzeciwić się wolności człowieka, jak i nie może przeszkodzić istnieniu zła. Wobec tego tragedia, nieuchronnie, ma swoje stałe miejsce w życiu człowieka. Ale to właśnie w ogniu jej konfliktu powstaje sens życia, rodzą się formy i byty, a dobro staje się dość silne, by przeciwstawić się złu.

Pierwszym miejscem zaistnienia tragedii jest samo życie Boga. Istotą *Ungrundu*, będącego źródłem wszelkiego bytu, również bytu, jakim jest Bóg, jest wolność, wolność *meoniczna*, czyli zakorzeniona w niebycie. Bierdiajew, chcąc osiągnąć niejako dna tajemnicy Boga, opiera się na tym pojęciu wolności w niebycie, która jest uprzednia dla wszystkiego, co istnieje, co jest już *Czymś*. Nawet w teologii apofatycznej Bóg jest już *Czymś*. Dlatego Bierdiajew wyróżnia ów pierwotny *Niebyt*, który nie jest przeciwny Bogu, ale który jest *Bóstwem* przed samym bytem Boga. Tym samym opiera on swoją metafizykę na pewnym woluntaryzmie, na pierwszeństwie wolności nad bytem. Proces teogoniczny, narodziny Boga z *Boskości*, z nieprzeniknionego *Niebytu*, ukazują charakter dynamiczny i woluntarystyczny Boga<sup>3</sup>. Stworzenie świata, jeśli można tak powiedzieć, przychodzi później, jest aktem wtórnym. Bóg stwórca wyprowadza świat z *Niebytu*, z wolności *meonicznej*. Tak więc człowiek ma dwa źródła: pierwotny *Niebyt* i akt stworczy samego Boga. Człowiek dziedziczy tę fundamentalną wolność *meoniczną* i ze względu na swoje pochodzenie jest zdolny sprzeciwić się Bogu. Właśnie ta pierwotna, niestworzona wolność uwikłuje człowieka w tragedię zła. Ale wyłącznie dzięki niej człowiek jest w stanie udzielić Bogu autentycznie wolnej odpowiedzi.

Przez fakt bycia religią trynitarną, chrześcijaństwo różni się radykalnie od monoteizmu, który zna wyłącznie Boga statycznego, monarchicznego, Boga jako czysty akt. W Trójcy Bóg objawia się jako miłość, ofiara i przez to w łonie samego Boga ukazuje się nam pewien tragiczny proces. Ta rzeczywistość wewnętrznego życia Boga pozostaje absolutnie zasłonięta dla czysto pozytywnych idei, pojęć myśli ludzkiej. Wyraża się ona nie w pojęciach, ale w mitach. Teologia, która chce mówić o życiu Bożym, musi przyjąć postać *ezoteryczną* (grec. *esôtericos*: z wewnątrz), czyli wypowiadać się niejako z wewnątrz tajemnicy Boga. Teologia *egzoteryczna* (grec. *exotericos*: z zewnątrz) nie jest w stanie mówić o tragedii w Bogu. *Ungrund* nie oznacza jakiegoś Boga, który byłby uprzedni, konkurencyjne wobec Boga, którego staramy się poznać. Jest to bardziej pewien mit, próbujący ukazać tajemnicę narodzin Boga, tajemnicę jego wewnętrznego dramatu, u którego źródeł stoi pierwotna wolność. Człowiek potyka się tu o słabość swojej własnej myśli, która nie potrafi wyrazić całego bogactwa życia Bożego. Teogonia i tragedia w życiu Bożym wynikają z bogactwa Boga, którego teologia racjonalna nie jest w stanie objąć swoimi pojęciami. W rzeczywistości doskonałość Boga objawia się właśnie w tym, że pozostaje on nieogarniony. Proces dra-

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 18.

matyczny wypływa więc z nadobfitości Boga, który w swojej miłości się ofiaruje, poświęca, otwiera na osobę i tym samym podejmuje ryzyko tragedii. Pojmowanie Boga bez odwołania się do tragedii równałoby się zanegowaniu Trójcy i apostazji od Chrystusa<sup>4</sup>. Pojęcie tragedii jest kluczem mistycznym do przybliżenia się do tajemnic życia Boga. To pojęcie przesywa wszystkie sztywne kategorie logiczne i daje nam dostęp do prawdy o bycie Boga. Ale pojęcie tragedii jest również niezbędne do zrozumienia stworzenia. Pozwala ono przekroczyć ograniczenia tego świata, by dostrzec tajemnicę życia.

## 2. ISTOTA TRAGEDII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Bierdiajew, chcąc ukazać rolę tragedii w życiu chrześcijanina, zaczyna od analizy jej antycznego, przedchrześcijańskiego wcielenia. Autorzy greccy umieszczali swoich bohaterów w świecie skazanym na władzę losu, przeznaczenia, w świecie ograniczonym do życia ziemskiego, bez Boga, który mógłby oświecić sens niezasłużonego cierpienia. Był to świat bez wyjścia, skazany na niezrozumienie przeznaczenia. Nawet bogowie pozostawali bezsilni, jak ślepi widzowie. Jedyne rozwiązaniem tej tragedii jawiło się w estetycznym pojednaniu z cierpieniem, *amor fati*, które uwodziło Nietzschego i kazało mu przekroczyć zbyt wąskie kategorie dobra i zła, ustanowione na sposób racjonalistyczny i poparte moralizatorstwem. W rzeczy samej, wobec takiego cierpienia bez wyjścia zło i dobro stają się ogłupiałe. Beridajew pyta więc, czy jest możliwa tragedia inna od tragedii ślepego losu? Stwierdza, że tragedia chrześcijańska, tragedia wolności, długo ograniczana przez myśl racjonalistyczną, objawia głębszy wymiar rzeczywistości. Pierwotne źródło tragedii znajduje się w wolności. Przeznaczenie jest tylko jej zewnętrzną manifestacją, być może najbardziej doświadczalną, ale z pewnością przeznaczenie nie określa całości losu ludzkiego. Na nasze życie bowiem wpływają trzy czynniki: Opatrzność (Boże towarzyszenie), wolność (wolne działanie człowieka) i przeznaczenie (konieczność naturalna). Antyczna teoria przeznaczenia nie wyczerpuje całej złożoności życia. Wizja wolności ma tę przewagę, że przemieszcza tragedię ponad tak istotny dla tragedii przeznaczenia antagonizm dobra i zła. Ta wizja odnosi tragedię aż do życia Bożego, do momentu zanim zło i dobro zostały rozróżnione. Z tego też powodu tragedia będzie mogła przetrwać nawet moment zniknięcia zła. Chodzi tu bowiem o konflikt między dwiema zasadami o równej doskonałości, równie boskimi, konflikt dwóch wolności, jest to cierpienie dobra. Tragedia chrześcijańska wybija się poza dobro i zło, jest ona niestworzonym warunkiem całej dialektyki życia. Golgota wciela tę tragedię, gdzie niewinny, wyjęty spod grzechu cierpi śmierć. W swojej dobrowolnej

---

<sup>4</sup> Por. M. Bierdiajew, *De la destination de l'homme*, Lozanna 1979, s. 45 n.

śmierci przewycięża on tragedię wolności<sup>5</sup>. Tragedia rozgrywa się więc poza dobrem i złem. Dotyczy ona prawdziwego życia, podczas gdy wszystko, co jest uwikłane w dobro i zło, pozostaje jedynie symboliczne. Prawdziwa rzeczywistość należy do świata wolności i ducha. Tragedia pozwala osiągnąć tę rzeczywistość zarazem głęboką i wzniosłą. Dla naszych pojęć moralnych tragedia pozostaje niezrozumiała, paradoksalna. Ten paradoks wynika z faktu, że tragedia nie rodzi się z konfliktu norm, jak to było w starożytności, ale ze wzajemnej relacji wolności Boga do wolności człowieka. Bóg wyprowadza świat z niebytu. Stworzenie należy wręcz do procesu teogonii, jest zakotwiczone w samej naturze Trójcy. Stwarzając byt, Bóg oczekuje wolnej odpowiedzi na swój akt stwórczy. A człowiek z kolei, by w pełni ukonstytuować swój byt, powinien zwrócić się do Boga. W pierwszym momencie odpowiedzi Bogu jest sama zgoda na stworzenie. Następnie jednak wolność człowieka jest w stanie począć bunt przeciwko Stwórcy. Z kolei taki bunt oznacza powrót stworzenia do niebytu, do pewnej fantazmagorycznej i fałszywej formy bytu. To jest właśnie ten moment, kiedy niebyt, który sam w sobie nie jest złem, staje się nim naprawdę<sup>6</sup>.

Należy więc „uniewinnić” Boga od wszelkiej odpowiedzialności za zło. Bóg jest wszechmogący w stosunku do świata, do stworzenia, do bytu, ale nie ma żadnej władzy nad niebytem, nad wolnością niestworzoną. Mit o rajskim upadku człowieka przedstawia właśnie tę prawdę, że Bóg nie mógł uniknąć możliwości zła poczętego przez wolność, której nie stworzył. Ten mit zawiera prawdziwą tragedię: Bóg stwórca nie może przeszkodzić w istnieniu zła. Jak bohater tragedii antycznych, Bóg stara się czynić dobro, popierać miłość, a zawsze, nieuchronnie potyka się o zło. Ale to zło nie jest wysłane przez jakąś zewnętrzną siłę, przez jakiegoś złośliwego boga, czy demiurga. Możliwość zła jest konsekwencją niebytu, wolności, jest warunkiem samej wolności, jest dynamiką życia, istotnym jego przymiotem. Możliwość zła jest uprzednia wobec bytu i natury, jest teatrem tragicznym, sceną, którą człowiek zastaje i na której rozgrywa się dramat teogonii i antropogonii.

### 3. WOLNOŚĆ JEST DUCHEM

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej wolności, która zastąpiła starożytne *fatum*. Wolność niestworzona nie może należeć do natury ani tym bardziej nie może być częścią świata psychicznego. Ta wolność bez przyczyny jest pojęciem religijnym, duchowym, niedefiniowalnym w języku ontologii czy metafizyki. Jest ona duchem, ponieważ wszystko w niej pochodzi z wewnątrz, z głębokości i żaden determinizm natury, świata obiektywnego nie może mieć na nią wpływu. Wolność

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 48 nn.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 42.

nie podlega też woli człowieka tak, jak jej podlega wolna wola. Pochodzi ona z porządku duchowego. Nie jest zakorzeniona w duszy, gdyż dusza także należy do natury, ale jest jej bliska, gdyż na arenie duszy ściera się wolność z koniecznością, świat duchowy i świat materialny. Człowiek może się określić bądź od wewnątrz, pozwalając duchowi przeniknąć jego duszę, bądź poddaje się konieczności, temu co przychodzi z zewnątrz i tym samym traci swoją wolność. Wolność należy do zasady duchowej, wewnętrznej, ukrytej, która jednak tworzy życie. Nie ma w niej nic zewnętrznego, jest to samo jądro bytu i jego twórcza energia. Ta wielkość wolności wypływa oczywiście z jej zakorzenienia w niebycie. Cały świat naturalny zarówno fizyczny jak i psychiczny poczyna się z wolności. A więc należy zdać sobie sprawę, że żyjemy w świecie, który jest jakby światem wtórnym, a to, co nazywamy rzeczywistością jest tylko odbiciem tej prawdziwej rzeczywistości, którą jest duch i wolność. Natomiast prawo przyczynowości, któremu podporządkowane jest całe nasze życie wynika ze złej wolności, tej, która sprzeciwiła się Bogu<sup>7</sup>.

### Tragiczna dialektyka wolności

Bierdiajew dostrzega w wolności zasadę stwórczą, moment wyboru jest stwórczy. Ale jednocześnie jest ona źródłem zła. Nie tylko wolność staje przed wyborem dobra lub zła, ale ona tworzy swoje dobro i zło. Podlega ona tragicznej dialektyce, w której może przemienić się w swoje przeciwieństwo: w konieczność i w zniewolenie. Wolność jest dramatyczna dlatego, że może wyzwalać bądź podporządkowywać. Po prostu, nie jest ona zdeterminowana sama w sobie. Może być wolnością w Logosie lub poza nim i wówczas staje się wolnością zbuntowaną. Od początku istnieje więc ten dualizm, polaryzacja, która rodzi tragedię w życiu. Bierdiajew przez tę wizję wolności przystaje do ruchu filozoficznego rozpoczętego przez Heraklita, który we wszystkim dostrzega ruch i dynamikę<sup>8</sup>. Kluczowe słowo to ogień – kosmiczny atrybut życia, ogień niekończącej się walki dobra ze złem, światłości z ciemnością. Dla Berdiajewa ogień symbolizuje wolność. Może on zniszczyć, spopielić, a może też, przeciwnie, oczyścić, przemienić. Ogień wolności istnieje zarówno w życiu kosmosu, jak i w głębinach człowieczeństwa. Jego dynamizm polega na woli stania się czymś. W ten sposób ogień rozpala całe życie, jest twórczy tak, jak i wolność jest twórcza – źródło życia. Berdiajew sam zauważa pokrewieństwo swojej myśli z myślą Dostojewskiego, dla którego życie jest przeniknięte wulkanicznym ogniem i z myślą Nietzschego, który sprowadzał życie do ognia dionizyjskiej woli mocy<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberté*, Paris 1984, s. 128n.

<sup>8</sup> Por. M. Bierdiajew, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paryż 1946, s. 122.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 131n.

Fatalna dialektyka wolności towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Mit o pierwszym upadku jest świadectwem rozdarcia między wolnością a życiodajnym środowiskiem Boga. Proces, który dokonał się na głębokościach życia duchowego, zewnętrznie przekłada się na upadek świata w determinizm, w konieczność przyczynowości, która jest przeciwieństwem wolności i ducha. Ale ta sama negatywna transformacja dokonuje się za każdym razem, kiedy człowiek odwraca się od swojego centrum duchowego i usiłuje zafirmować samego siebie poprzez swój egoizm. Tym samym odcina się od korzenia wolności, kieruje się w stronę elementów niższych, nieduchowych i staje się ich niewolnikiem. Wolność irracjonalna, zdana na egoistyczne porządania staje się anarchią duchową i skazuje człowieka, jak i świat, w którym żyje na królowanie konieczności, na tyranie zła<sup>10</sup>. Wolność, przy całej swej duchowej wzniosłości, niesie niszczącą truciznę. Tragedii wolności nie ma końca. Świat, upadły raz w panowanie determinizmu, nie potrafi się z niego podnieść ani przez wolność, ani przez życie w warunkach konieczności. Potrzeba oczekiwać innego wyzwoliciela, innego zbawcy.

Bierdiajew czerpie swoją filozofię wolności od Böhme, inspiruje go Schelling, Sołowiow, a także Bergson dobrze przyjęty w kręgach ruchu *nowej świadomości religijnej* w Rosji<sup>11</sup>. Ale to u Dostojewskiego znajduje jej najbardziej egzystencjalną realizację. Bohaterowie Dostojewskiego, zdolni do największych cierpień w imię zachowania własnej wolności, podejmują prawdziwe wyzwanie duchowe. Bierdiajew dostrzega geniusz swojego rodaka w tym właśnie, że jako pierwszy dostrzegł on wolność jako tragiczne przeznaczenie człowieka, świata i Boga. U niego wolność znajduje się w centrum bytu jako jego pierwotne misterium. W *Zapiskach z podziemia* – książce napisanej u szczytu kariery, książki manifestu tragicznej wolności indywidualnej – autor broni wolności powstającej przeciwko porządkowi całego świata i przeciwko wszelkiej harmonii<sup>12</sup>. *Człowiek podziemny* broni swojego prawa do [...] *chcenia rzeczy najgłębszej i do nie bycia przymuszonym do pragnienia wyłącznie rzeczy inteligentnych. Gdyż największa głupota, kaprys osobisty [...] chronią to, co mamy najcenniejszego czyli naszą osobowości i indywidualność*<sup>13</sup>.

Tak radykalne rozumienie wolności odpowiada najbardziej temu, co Grecy rozumieli jako nieskończoność i chaos. Jednak w swojej pełni wolność ta mogła się objawić dopiero w chrześcijaństwie, które budzi w człowieku aspiracje do nieskończoności. Bierdiajew rozpoznawał tę wolność u Goethego w *Fauście*, którego napisanie nie byłoby możliwe bez chrześcijaństwa, bez rozpoznania wzburzonej, zbuntowanej wolności irracjonalnej. Jednak dopiero Dostojewski ukazuje w pełni tragedię wolności. Podejmuje on jej temat tam, gdzie Faust go

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>11</sup> Por. F. Nethercott, *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917)*, Paryż 1995, s. 108.

<sup>12</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberte...*, s. 131.

<sup>13</sup> F. Dostojewski, *Notes d'un souterrain*, Paryż 1992, s. 171.



porzucił zagubiony w irracjonalności. Raskolnikow, Stawrogin, Kiryłow, Iwan Karamazow niosą w sobie tę przerażającą wolność. W swoim buncie idą oni aż do końca, aż do wyczerpania tragedii, aż do odkrycia sił niszczących życie i samą wolność<sup>14</sup>. Bierdiajew dostrzega, jak ich wolność przeradza się w samowolę, jak przez egoistyczną afirmację samego siebie niszczą oni swoją osobowość, tracą poczucie sensu w życiu i dochodzą do zbrodni. Ale w żadnej mierze Dostojewski nie chce przez to powiedzieć, iż należało wyzbyć się wolności, by uniknąć dramatu. *Człowiek podziemny* Dostojewskiego, nieszczęśliwy niewolnik swojej własnej zbuntowanej wolności, odkrywa przed nami tajemnice osoby, straconej godności i tajemnice zła. Bunt w imię wolności, wola stanięcia na miejscu Boga prowadzą do ruiny, do alienacji osoby, która ostatecznie staje się opętana. Nie jest już w stanie żyć rozsądnie, nie potrafi już kierować własnym życiem. To właśnie w otchłaniach wolności zło pragnie zawładnąć człowiekiem. Widzimy tego przykład w delirycznym samobójstwie Kiryłowa, który wyznaje: *Muszę się zastrzelić, bo najwyższe osiągnięcie mojej wolnej woli to zabić samego siebie*<sup>15</sup>. Widzimy to również w zatracającej rozpuszcie Dimitra Karamazowa i w obsesji mordu jego brata Iwana.

### Łaska i wolność

Obok wolności nieprzeniknionej, irracjonalnej, będącej zasadą tworzącą świat i życie, istnieje druga wolność, wtórna, inteligentna, wolność w dobrym. O ile pierwsza wolność jest ogniem mogącym mieć podwójną rolę, druga jawi się jako światło, prawda, dobro, rozsądek. Zbliża się ona do tradycyjnego widzenia wolności u Greków czy w ewangeliach. Wyzwalająca od zła, ukoronowanie życia, wolność ta uczestniczy w prawdzie i dlatego jest zdolna zapanować nad pustką rebelii przeciw Bogu. Musi ona się poddać wartości wyższej od nie samej, wolności Bożej<sup>16</sup>. W ten sposób zostaje oświecona przez łaskę i pozwala triumfować prawdzie. Jednak, jak i pierwsza wolność, nie jest ona pozbawiona zagrożeń. Może w fatalny sposób przerodzić się w swoje przeciwieństwo, czyli w cnotę nakazaną, w przymus do prawdy lub dobra. Tak oto Bierdiajew dochodzi do miejsca, gdzie krzyżuje się wolność Boga i człowieka. Należy tu rozważyć wzajemny stosunek łaski i wolności.

Rozróżnienia na dwie wolności Bierdiajew doszukuje się już u św. Augustyna. Ten ojciec Kościoła mówił o dwóch wolnościach, *libertas major* i *libertas minor* (*de gratia* i *libero arbitrio*). Z tą jednak różnicą, że dla niego prawdziwa wolność uległa upadkowi w raj. W konsekwencji Augustyn pojmował wolność w odniesieniu do grzechu i niedoceniał tej pierwszej wolności, wolności wyboru między do-

<sup>14</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit de Dostoïevski*, Paryż 1946, s. 77.

<sup>15</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, w: *Dziela wybrane*, t. IV, Warszawa 1958, s. 610.

<sup>16</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit de Dostoïevski...*, s. 79.

brem i złem i, co za tym idzie, wskazywał na pewien predestynacjonizm. Przeceniał natomiast wolność drugą, wolność w dobrym, przenikniętą łaską, poddaną ponie-  
kąd panowaniu Boga. Dysputa Augustyna z Pelagiuszem rzuciła cień na wiele wie-  
ków myśli chrześcijańskiej, gdzie wolność nie mogła odzyskać swojego prawdzi-  
wego wymiaru. Teologia zmagająca się nieustannie z problemem pogodzenia wolno-  
ści i łaski, wolnej woli i wolności sumienia z powszechnym planem zbawienia.  
Bierdiajew zauważa następnie, że protestantyzm miał zawsze trudności z uznaniem  
wolności człowieka wobec Boga, gdyż wszystko było poddane łasce. Katolicyzm  
natomiast koncentrował się na wolnej woli i w konsekwencji dawał pierwszeństwo  
czynom wolności. Tym sposobem problem wolności utkwił w kłótniach wyzna-  
niowych, gdyż był źle postawiony<sup>17</sup>.

W rzeczywistości spór o wolność pomiędzy Pelagiuszem i Augustynem zo-  
stał wypaczony przez skrajność ich postaw. Pelagiusz oddzielając człowieka od  
Boga i od łaski, przyczynił się do ubóstwienia człowieczeństwa bez Boga. Augu-  
styn zaś, podporządkowując wszystko łasce, zniewolił człowieka Bogiem, podpo-  
rządkował go religii pojętej jako teokracja bezwolna (w odróżnieniu od wolnej  
teokracji Sołowiowa). Bierdiajew widział fatalne skutki tego konfliktu zarówno w  
teokracji, jak i w jej przeciwieństwie, którym jest *człowieko-bóstwo*, ubóstwienie  
człowieka. Dlatego też próbuje on pojednać Boga i człowieka, i najpierw czyni to  
przez pojednanie łaski z wolnością.

Definiując wolność jako kategorię duchową, Bierdiajew znalazł rozwiązanie  
problemu przeciwstawienia wolności i łaski. Według niego łaska oświeca wolność  
od wewnątrz, przekształca i czyni zdolną do przyjęcia dobra. Łaska nie jest czymś  
zewnętrznym, konkurencyjnym dla wolności. To, co sprzeciwia się wolności, to  
konieczność, a nie łaska, która może tylko ją wzmocnić<sup>18</sup>. Bierdiajew dostrzegł  
potrzebę współistnienia dwóch wolności jednocześnie i ze względu na to, wolność  
musi również współpracować z łaską. Druga wolność wymaga pierwszej i czerpie z  
niej swoją żywotność. Aby w życiu mogły dojść do głosu prawda, dobro i piękno,  
człowiek musi najpierw być wolny, zdolny przyjąć pozytywne wartości. Bez tej  
fundamentalnej wolności dobro mogłoby zamieszkać w człowieku wyłącznie przez  
przymus. Bierdiajew pisze: *Nie wystarczy przyjąć Prawdy, czyli Boga, trzeba jesz-  
cze przyjąć ją w sposób wolny*<sup>19</sup>. Prawda i zbawienie narzucone są po prostu bezu-  
żyteczne, a nawet niemożliwe. W obrazie tej synergii łaska nie jest już dostrzegana  
jako siła zewnętrzna działająca na drugą wolność, lecz jako siła należąca do ducha i  
działająca na wnętrze wolności. Błąd św. Augustyna polegał na chęci podporzą-  
dkowania wolności sumienia łasce, pojętej jako konieczność boża. Konflikt wolności  
i łaski, dla Bierdiajewa konflikt fałszywy i głupi, doprowadził chrześcijaństwo do

<sup>17</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberté...*, s. 24.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 134.

<sup>19</sup> Tamże, s. 131.

głoszenia religii jako konieczności do zbawienia. W konsekwencji zaowocowało to niezdrową teokracją i pociągnęło za sobą inkwizycję<sup>20</sup>.

Paradoks wolności polega na tym, że ludzie wcale się o nią nie upominają. Wręcz przeciwnie, człowiek chciałby nawet zrezygnować z wolności, aby ustrzec swój „święty spokój”, aby szukać swojego szczęścia w królestwie przymusu i konieczności. Życ w wolności uchodzi za ciężkie, wręcz zbyt ciężkie brzemie, a to ze względu na tragedię i cierpienie, jakie wolność ze sobą niesie. Bierdiajew uznaje, że wiele systemów społecznych, jak np. dawne teokracje albo socjalizm narodziły się z takiego właśnie porzucenia trudnej wolności, dokonanego na korzyść pewnego spokoju i życia bez odpowiedzialności. A jeśli wolność ducha w ogóle istnieje jeszcze w świecie, to dlatego że domaga się jej sam Bóg. Bóg potrzebuje człowieka duchowo wolnego, aby mógł realizować swój plan, swoje zamierzenie miłości. Człowiek zaś, aby żyć w pełni godności, powinien stawić czoło wyzwaniu wolności, tragedii i cierpienia. Niestety zbyt często człowiek porzuca tę aspirację i tym samym przyczynia się do przekształcenia Bożego wezwania do wolności w religię dającą pierwszeństwo przymusowi<sup>21</sup>.

Tak właśnie wygląda dialektyka wolności. Nieuchronnie wprowadza ona do procesu dziejowego tragedię upadku w uprzedmiotowienie, zatrutę ducha. Podczas kiedy pierwsza wolność przeradza się w anarchię i unicestwia sama siebie, druga wolność przybiera postać dyktatury teokratycznej lub komunistycznej i niszczy wolność sumienia jak i wolność ducha<sup>22</sup>. Historia zna wiele form takiej dyktatury. Inkwizycja i komunizm są najbardziej wyraźne. Obie zrodzone z tej samej pokusy narzucenia dobra ponad wolnością. Tragedia wolności zdaje się bez wyjścia. Świat rozbity przez bunt pierwszej wolności nie potrafi podnieść się sam. Druga wolność próbuje nadać rzeczom właściwy porządek, odtworzyć harmonię, ale czyni to przez użycie siły i przymusu. Wolność raz oderwana od ośrodka Bożego nie potrafi o własnych siłach powrócić do swojego źródła. Rozdarty i podzielony świat prawdziwie staje się teatrem tragedii. Bierdiajew zapytuje, jak jest możliwe zbawienie, skąd może przyjść rozwiązanie tej tragedii, którą jest królestwo przymusu i Antychrysta<sup>23</sup>.

Aby odrodzić wolność, potrzeba nowego aktora, zbawcy. Przyjdzie on z łaską jako trzecią wolnością. Ale aby wszystko się dokonało, tragedia musi dojść do swojego końca, musi przejść przez zło. U Bierdiajewa, jak w powieściach Dostojewskiego, zbawienie przychodzi dopiero przy końcu. Łaska, trzecia wolność jest niezasłużona, darowana. Bez tej darmowości tragedia stałaby się epopeją, która podlicza zasługi i na koniec rozdziela należną chwałę. Tragedia tymczasem musi „pożreć” swoje ofiary, musi przejść przez zbrodnię, jak u Dostojewskiego,

---

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 134.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 132.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 137.

aby nauczyć człowieka smakowania dobra, aby odkrył w samym sobie heroiczny akt wolności. W taki sposób otworzy się on na ducha i przyłgnie do *religii wolności*.

Życie Bierdiajewa było mocno naznaczone poczuciem wolności. Wyznaje w swojej *Autobiografii*, że zawsze kochał wolność. Od młodego wieku opierał się wszelkiej władzy. Później napisze, że władza nawet nie istniała dla niego. Miał skłonność do łatwiejszej rezygnacji z czegoś w imię wolności niż pod wpływem przymusu czy obowiązku. W młodości nazywano go *wolny syn eteru*, co miało znaczyć, że nie kierował się zasadami właściwymi synom ziemi, zasadami konieczności. Ale wolność kosztowała go wiele cierpienia. W imię wolności zerwał więzi ze swoim rodzinnym środowiskiem arystokratycznym. Później, odkrywszy skłonności marksizmu do totalitaryzmu, rozpoczął walkę o zachowanie wolności dążeń socjalizmu, co ostatecznie spowodowało jego wydalenie z Rosji. Po nawróceniu, nie oszczędzał w krytyce swojego Kościoła prawosławnego, który oskarżał o *falsyfikację prawdy i zamach zorganizowanego kolektywu na osobę i na wolność*<sup>24</sup>. Wszystkie te niesnaski sprawiały mu wiele cierpienia i spowodowały wygnanie z ojczyzny i trwałą samotność. Ale zrezygnować z wolności byłoby diabelską pokusą i powabem mentalności Wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow*.

#### 4. ZŁO JEST DUCHOWE. ŹRÓDŁA ZŁA

Jak już zauważyliśmy, u Bierdiajewa wolność zastępuje los tragedii antycznych. Wolność może rodzić zło, ponieważ jest pierwotna, niestworzona i Bóg nie ma nad nią władzy. Z niej pochodzi dobro i zło, ona także nadaje światu sens. Bez wolności byt nie miałby sensu dla Boga, ponieważ Bóg oczekuje wolnej odpowiedzi bytu. Bóg nie potrafiłby ograniczyć ludzkiej wolności, wymaga wręcz, aby człowiek mógł mu odpowiedzieć w całej swej godności i by przez to ubogacił samo życie Boże.

Zło nie przekreśla sensu świata, ale go potwierdza. Bierdiajew dochodzi do tej koncepcji dynamicznej i dialektycznej, a w konsekwencji tragicznej, świata, który staje się świadomy siebie w polaryzacji dobra i zła. To prawda, że istnienie zła staje się dla wielu przeszkodą do wiary w Boga. Ale takie pragnienie wyeliminowania zła ze świata prowadzi często do chęci racjonalizacji życia, do próby stworzenia harmonii powszechnej, świata lepszego niż ten stworzony przez Boga. Iwan Karamazow w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* ulega takiemu właśnie myśleniu. Bierdiajew, na wzór Dostojewskiego, odrzuca pokusę zbyt łatwego życia, pokusę przemienienia kamienia w chleb bez cierpienia głodu. Życie na tym świecie jest, być może, nasycone nieszczęściami, łzami niewinnych dzieci, o które oskarża Karamazow. Ale obraz Boga, który człowiek nosi w sobie, objawia się w wolności ducha, w ryzyku zaistnienia zła i cierpienia. Wina, jaką nasz filozof

<sup>24</sup> M. Bierdiajew, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paryż 1958, s. 73.

wyrzuca wielu myślicielom chrześcijańskim, polega na woli urzędnika za wszelką cenę dobra na ziemi. Ale jedyne prawdziwe dobro jest dobrem w wolności, które zakłada wolność zła. Ta konsekwencja jest tragiczna i wielu sumiennych myślicieli z trudnością przystaje na wolność zła. Dostojewskiego często oskarżano za bycie „okrutnym” w swoich książkach. A jednak bez uznania wolności zła, bez uznania irracjonalnego charakteru wolności człowiek ginie w zniewoleniu złem<sup>25</sup>. W świecie, gdzie zło by nie istniało, człowiek by ubóstwił naturę i zaspokoiłby się samym sobą. Bierdiajew odwraca oskarżenie racjonalistycznego ateizmu o zło. Mówi on: *Cierpienia życiowe, potwierdzające istnienie zła, stanowią wielką szkołę religii, przez którą ludzkość musi przejść*. Dla niego zło nie jest przeszkodą do wiary, ale dowodem na istnienie Boga. A zło można zanegować wyłącznie za cenę zgładzenia wolności<sup>26</sup>. Zło nie zaprzecza sensu życia, ale pobudza do jego poszukiwania. Zło nie ma jednak sensu samo w sobie. Bo gdybyśmy mogli nadać jakiś sens złu, przekształciłoby się ono w dobro. Bierdiajew z naciskiem ukazuje, że to co usuwa sens z życia to jest pomieszanie zła z dobrem. Przez upłynięcie granic zła, człowiek traci punkty odniesienia swojego życia i jego osobowość się rozkłada. Tracąc jasną wizję zła, zaprzestając oskarżania zła, człowiek traci wewnętrzną wolność, wolność ducha i popada w niewolę przymusu, w dyktat zewnętrznego. W ten sposób centrum grawitacji osoby przemieszcza się z jej wnętrza ku konieczności zewnętrznej. Na tym też polega pokusa racjonalizmu, który chce przekształcić zło w brak dobra<sup>27</sup>.

Tym samym negacja zła, odrzucenie tragicznej sytuacji wolności, polaryzacji zła i dobra sprowadza się do samobójstwa duchowego, do unicestwienia wolności człowieka. Taka właśnie jest irracjonalna tajemnica zła, tragiczny teatr egzystencji na pograniczu bytu i niebytu.

Doszukując się początków zła, Bierdiajew wskazuje na pierwszą, niestworzoną wolność. Ta wolność nie wybiera, lecz rodzi zło i dobro. Zło jest bez przyczyny. Ono jest źródłem wszelkiej przyczynowości, konieczności, zależności. Ale w sobie samym zło nie jest rezultatem czegokolwiek, nie ma ono żadnej przyczyny. Zrodzone z wolności ma powiązania z duchem. Wbrew tradycyjnym doktrynom gnostyckim Bierdiajew nie dopatruje się początków zła w materii, ale w duchu i wolności. Zło wyszło z duchowej woli motywowanego pychą samopotwierdzenia bytu najbardziej wzniosłego w całej hierarchii stworzenia. Zło więc ma naturę duchową. Natomiast zło, które tu na ziemi przykuwa nas do świata materialnego i do jego konieczności, jest tylko wynikiem tego pierwszego zła duchowego. Materializacja bytu ludzkiego wynika z wydarzeń, jakie miały miejsce w świecie duchowym, gdzie pycha zawładnęła duchem, chcąc się wynieść do rangi Boga<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit de Dostoïewski...*, s. 72.

<sup>26</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit et liberté...*, s. 160.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 162.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 163.

Źródło zła jest również źródłem życia. Wewnętrzna dialektyka wolności pozwala na narodziny bytu i zła z tej samej zasady nieskończonej możliwości, bezdennej głębi wolności. Wolność jest dla Bierdiajewa pojęciem granicznym. Wszystkie racjonalne pojęcia zatrzymują się na wolności, która sama w sobie pozostaje nieracjonalna. Inteligencja ludzka doświadcza trudności w uchwyceniu źródeł zła. W sposób naturalny szuka jego wytłumaczenia w dualizmie lub monizmie: bądź Bóg pozostaje przyczyną zła, bądź też istnieje jakaś inna przyczyna niezależna od Boga i jemu równa. Ta aporia jest bolesna dla umysłu ludzkiego, ale tylko dzięki niej myśl ludzka nie popada w ontologizację zła. Przesądzenie na korzyść jednej bądź drugiej strony – monizmu lub dualizmu, np. w postaci manicheizmu, utożsamia zło z jakimś pozytywnym bytem. Tymczasem Bierdiajew twierdzi, że zło nie ma żadnego źródła ontologicznego. Wyszło ono z niebytu i powraca do niebytu poprzez nienawiść i oddzielenie się od bytu. Zło zawsze chce ukazać się jako niezależny byt, ale tak na prawdę nim nie jest. Ma naturę kłamliwą, uważa się za coś pozytywnego, a jest czymś absolutnie negatywnym, nieistniejącym, gdyż samo się unicestwia i niszczy. Narodziny zła wiążą się z powstaniem pychy, która szuka własnej afirmacji poza Bogiem, w samej sobie. A taka afirmacja kończy się zawsze unicestwieniem, samodegradacją do stanu niebytu. Wyzwolenie z tego zaklętego kręgu pychy i nienawiści znajduje się w miłości, która jest potwierdzeniem życia, potwierdzeniem bytu<sup>29</sup>.

Zło rodzi się z wolności, ale to nie przeszkadza, że później poprzez zbuntowanie niszczy tę wolność, jak i ducha. Pożądliwość zła polega na odwróceniu ducha od człowieka, od miłości, od Boga i skierowaniu go ku pragnieniom egoistycznym. Szatan nie ma źródła życia w samym sobie. Próbuje on zmusić człowieka do czerpania życia w swojej niskiej naturze, w swojej zwierzęcości. To sprawia wypaczenie prawdziwej duchowej natury człowieka i podporządkowuje go determinizmowi, konieczności natury, której człowiek staje się niewolnikiem. Egoocentryzm samopotwierdzenia, egoizmu niszczy wolność i popycha człowieka ku przepaści determinizmu. Jest to przeciwność pokory i uniżenia, które są teocentryczne i dają wolność, ustanawiając relacje z siłami wysokimi, wyzwalają od samowoli i podporządkowania zewnętrzności. Zasadą wolności jest pokora, ona oświeca człowieka i otwiera go na ducha<sup>30</sup>.

Zło zrodzone z wolności ma w konsekwencji naturę duchową. Tym samym może ono być pokonane wyłącznie przez siłę duchową: przez łaskę, a to nie jest sprawą moralności. Największym apostołem tej wolności duchowej jest dla Bierdiajewa Dostojewski. Jego powieści obrazują prawdziwe tragedie<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 167.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 151.

<sup>31</sup> Por. M. Bierdiajew, *Esprit et réalité*, Paryż 1943, s. 158.

## Teodycea

Wraz z kwestią wolności Bierdiajew dotyka delikatnego problemu teodycei. Dla niego absurdalność teodycei racjonalistycznej polega na postrzeganiu Boga jako twórcy wolności, jako pierwszej przyczyny wszystkiego. Zakładając kłamliwą wizję Boga wszechmogącego, nie można uniknąć obrazu Boga okrutnego, przystającego na cierpienie. Bóg wszytkowiedzący musi być odpowiedzialny za zło, gdyż musiał znać z góry konsekwencje zgubnego daru wolności. Jeśli tylko zanegujemy nieprzenikniony charakter wolności, jej *meoniczne* pochodzenie, świat stanie się zabawką w rękach Boga, boską komedią uwłaczającą godności człowieka. Dla Bierdiajewa świat jest tragedią, gdzie wolność angażuje walkę, ale również i dialog, prawdziwe, osobowe spotkanie Boga z człowiekiem. Natomiast w świecie poddanym Bogu jako pierwszej przyczynie wszystko pochodzi od Jednego i zmierza ku wielości, od Stwórcy ku biernemu stworzeniu, a irracjonalna tajemnica wolności zanika. Bierdiajew odżegnuje się od wszelkiej racjonalistycznej interpretacji zła, cierpienia, stworzenia, wolności. Te tajemnice można wyrazić tylko w języku mitów i symboli<sup>32</sup>.

Doktryna racjonalistyczna, która unika tajemnicy wolności niestworzonej, niewoli człowieka „złą wolnością” rozumianą jako dar Boga, a jednocześnie mogącą wyrządzać zło i grzech. Takie zrozumienie wolności pogrąża człowieka w pesymizmie i w strachu. Chęć zracjonalizowania wolności, wpisania jej w plan stworzenia, każe pojmować grzech jako chciany przez Boga, tworzy ontologię grzechu i podporządkowuje człowieka prawu konieczności. Problematyka „złej wolności” została ukazana w najbardziej spolaryzowany sposób w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewskiego. Iwan Karamazow odmawia wejścia do Bożej gry, do rajy, który byłby okupiony choćby jedną łzą niewinnego dziecka. Bierdiajew wraz z Dostojewskim daje odpowiedź na nacięższy argument ateizmu jego epoki, argument złego ojcostwa Boga – *deus ex machina*. Pożytek ich wspólnej wizji jest podwójny: zwalnienie Boga z odpowiedzialności za zło i zwrócenie człowiekowi prawdziwej wolność. A i sama wolność jest tu podwójna: człowiek uwolnił się od Boga zegarmistrza (*castrateur d'oedipe non résolu*) i stał się wolny do tworzenia, do dania Bogu wolnej odpowiedzi miłości<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 144.

<sup>33</sup> Por. O. Clément, *Nicolas Berdiaeff et la tradition orthodoxe*, w: *Contacts, revue française de l'orthodoxie*, t. 62–63, 1968, s. 194.

## 5. DOSTOJEWSKI I NIETZSCHE

Tajemnica wolności jest dla Bierdiajewa czwartym wymiarem świata. *Duch euklidejski* – ulubione pojęcie Dostojewskiego<sup>34</sup>, świadomość ograniczona świata do przyczynowości nie jest zdolny dostrzec prawdziwego charakteru życia, jego tragicznego przeznaczenia. W rzeczywistości wolność, która znajduje się w centrum bytu, ponieważ go poprzedza, jest tragicznym przeznaczeniem człowieka, świata i samego Boga. Jeśli nie uzna się prymatu tej wolności, każda niewinna łza, każde cierpienie i porażka dobra na korzyść zła pozostaną niewytłumaczalne i dają rację do usprawiedliwionego buntu przeciwko Bogu. Ten sam bunt i niezadowolnienie wobec Boga okrutnie nieludzkiego doprowadziły Nietzschego do przedstawienia idei *nadczłowieka, siły woli*, a ostatecznie do ogłoszenia śmierci Boga. Nietzsche odciął się od całej tradycji humanistycznej. Ukulił pojęcie *nadczłowieka*, który staje na miejscu Boga, jest nowym wcieleniem ludzkości wyzbytej cierpienia, w pełni męskiej, wolnej od moralności, która jednych zmusza do dobra, by innych oskarżyć o podłość. Nietzsche, niezaprzeczenie, stawia ogromną trudność dla teodycei, tę samą, z jaką zmagał się Dostojewski. W mowie Kiriłowa w *Biesach* możemy odnaleźć zadziwiające podobieństwo do filozofii Nietzschego. Kiriłow w stanie egzaltacji mówi: *Człowiek jest nieszczęśliwy ponieważ nie wie, że jest szczęśliwy i tylko dlatego. Ten, który się tego nauczy, w jednej chwili stanie się szczęśliwy*. I dorzuca: *Ci są szczęśliwi, którzy wiedzą, że wszystko jest dobre*. Kiriłow prorokuje nowego człowieka szczęśliwego i dumnego, zdolnego zatriumfować nad cierpieniem, nad złem, a nawet nad śmiercią. Wierzy w [...] *życie wieczne tu* [...] a nie w [...] *przyszłe życie wieczne*. Czyni się panem dobra i zła, Bogiem, gdyż nie wierzy już w zło, gdyż pokonał cierpienie i jest zdolny udowodnić swoje szczęście. W momencie, kiedy Kiriłow zrozumiał, że jest szczęśliwy, zatrzymał zegarek. Być może [...] *na znak, że czas musi się zatrzymać*. *Dlatego, że ten, który będzie nauczał, że wszystko jest dobre, ten zakończy świat. Przyjdzie on, a jego imię jest Człowiek-bóg*. Ktoś zagadnął Kiriłowa: *Bóg-człowiek?* A on odpowiedział: *Człowiek-bóg. I w tym właśnie tkwi różnica*<sup>35</sup>. Ogłoszenie Kiriłowa o przyjściu *Człowieka-boga*, czyli człowieka uczynionego Bogiem, w przeciwieństwie do Boga, który stał się człowiekiem to droga tego *człowieko-bóstwa*, które Bierdiajew i Dostojewski oskarżają. Prawdziwa godność człowieka ukazuje się w tragedii cierpienia, a nie w ucieczce od zła i dobra. Ta godność zawiera się w bogocześnictwie Chrystusa. Ale, aby ją odkryć, należy najpierw wyznać, że chrześcijaństwo jest religią wolności, trzeba uznać w *Chrystusie Golgoty*, w cierpieniu drogę zbawienia.

<sup>34</sup> Szczególnie w *Zapiskach z podziemia*, będących najbardziej uderzającym wykładem idei Dostojewskiego.

<sup>35</sup> M. Bierdiajew: *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXème et début du XXème siècle*, Paryż 1968, s. 97. Cytat za: F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 202.



Geniusz chrześcijański Dostojewskiego objawia się w jego świadomości, że bunt człowieka przeciwko Bogu pochodzi właśnie z tego, co jest boskie w naturze człowieka, z jego godności i poczucia sprawiedliwości. Przez to odkrycie boskiego pierwiastek w dążeniu człowieka do wolności Dostojewski pokonał uzasadniony bunt Nietzschego. Tam gdzie Nietzsche głosi ideę *nadczłowieka* i śmierć Boga, jego rosyjski odpowiednik wyznaje wiarę w człowieka przemienionego przez światło Prawdy<sup>36</sup>.

#### PODSUMOWANIE

Historia dostarcza nam wiele świadectw tragicznego losu istnienia i prób jego przezwyciężenia. Pamiętajmy, że tragedia rodzi się tylko tam, gdzie człowiek bije się o zwycięstwo. Natomiast poddanie się losowi uśmierza krzyk. Rezygnacja może nie chroni przed cierpieniem, ale próbuje wpisać na nowo w porządek świata, w ramy rozumu to, co niewytłumaczalne. Marksizm, który długo stanowił dla Bierdiajewa punkt odniesienia, był właśnie jedną z takich propozycji wybawienia życia z dramatu tragedii. Marksizm doszedł do władzy na fali niezadowolenia społecznego. Jego propozycja skupiała się na aspekcie doczesnym egzystencji. Proponował rozwiązanie tragedii przez środki społeczne. Wobec takiej optymistycznej wiary w postęp, Bierdiajew zauważa, że pokonanie trudności społecznych skutkuje uświadomieniem czystej tragedii, której źródła tkwią w rozdwojonej naturze człowieka, a nie w trudnościach materialnych. Tragedia wewnętrzna, jaką Bierdiajew odkrywa w głębiach istnienia, nie ma nic wspólnego z tragedią w porządku społecznym, jak to jest w konflikcie Antygony i Kreona czy Tristana i Izoldy. Wewnętrzna tragedia objawia się gdzie indziej, jest zakorzeniona w porządku niezależnym od środowiska społecznego. Można powiedzieć, że tragedia jest przyrodzona naturze człowieka, ponieważ wynika ze wzajemnej relacji między Bogiem i człowiekiem, z ząbienia się w człowieku nieskończoności wraz ze skończonością, z istnienia dwóch królestw: wolności i konieczności<sup>37</sup>. Tylko Chrystus potrafi wejść w serce tragedii, nie sprowadzając jej do problemu społecznego.

Problem tragedii jest bardzo drogi Bierdiajewowi. Tragiczność bierze się z wolności i chce ją ostatecznie rozwiązać równa się wyznaczeniu granic wolności, wpisaniu jej w system logicznej, racjonalnej, przewidywalnej konieczności. Taka pokusa podporządkowania człowieka przerażała Bierdiajewa. Jeśli problem tragedii zajmował go w podobnym stopniu to w pewnej mierze dlatego, iż wierzył, że pokusa „rozwiązania” tragedii istnienia oznaczałaby zamach na wolność i chęć podporządkowania jej innym celom niż sam człowiek. Tak właśnie było z marksizmem, który wychodząc od planów postępu ludzkości, przerodził się w nieludz-

<sup>36</sup> Por. M. Bierdiajew, *Idée russe...*, s. 97.

<sup>37</sup> Por. M. Bierdiajew, *Le royaume de l'Esprit et le royaume de César*, Neuchatel–Paryż 1951, s. 164.

ką ideologię. Ale jest to również przypadek chrześcijaństwa teokratycznego, racjonalistycznego, które chciało ująć tajemnicę w sprecyzowane ramy i wytłumaczyć, usprawiedliwić tragedię. Bierdiajew sprzeciwia się każdej utopii wrogiej wolności, każdemu systemowi obiecującemu zwycięstwo nad przeciwnościami, konfliktami i cierpieniem. Taki system musi być kłamliwy. Zło może być przezwyciężone jedynie przez *wolny wysilek ducha*<sup>38</sup>. Tymczasem utopie istnieją i tak jak rewolucje i religie są one nieodłączne od życia. Świadczą one o bolesnej sytuacji człowieka, który mimo wysiłków nie potrafi pokonać tragedii. W tym właśnie tkwi tragiczny węzeł egzystencji: świadomość porażki powraca w miarę jak człowiek usiłuje ją oddalić od siebie. W takiej sytuacji na temat tragedii nie możemy już mówić o jakimś rozwiązaniu, ale wyłącznie o zbawieniu. Żadne wyjście rodem ze świata naturalnego nie jest możliwe. Człowiek potrzebuje zbawienia, zmartwychwstania. Zbawienie, jak i sam teatr tragedii nie są nigdy bezosobowe. Człowiek, byt, osoba znajdują się w centrum świata, w centrum stworzenia i życia Bożego. Tragedia jest, ponieważ wolny człowiek jest i ponieważ Bóg jest.

Niezwykłość filozofii Bierdiajewa polega w dużej mierze na odwadze sięgania do doświadczeń myślicieli „źle obecnych” w tradycyjnym kanonie teologii, lub nawet zdeklarowanych jako wrogów Kościoła. Mistrz Eckhart był zakazany przez Kościół katolicki, Böhme uznany za heretyka protestanckiego, Dostojewski za propagatora szatańskich otchłani, a Nietzsche, nie mniej nie więcej, głosił śmierć Boga. Już tylko z tego względu Bierdiajew mógł być i był uznany za pisarza niebezpiecznego. Jednak nie miał on ambicji teologa, a poprawność dogmatyczna była dla niego kategorią na wskroś obcą. Niemniej, choć nie zajmował się głoszeniem ortodoksji, jego główną troską było szukanie prawdy, a prawda dla Bierdiajewa jest głęboko chrześcijańska. Stąd w jego myśli powstaje ciekawe połączenie gnozy z ortodoksją. Bóg i świat rodzą się z niebytu, ale w niczym nie umniejsza to monarchii Boga. Stwórca jest bezsilny wobec wolności człowieka, ale ta wolność pozostaje wartością duchową, nie urasta do rangi jakiejś trzeciej siły zewnętrznej Bogu i człowiekowi. Wolność człowieka nie jest bluźnierczą, lecz ma poznawać Boga i jemu służyć.

Bierdiajew podejmuje mało popularny w chrześcijaństwie temat tragedii. Nie ukrywa, że brak popularności tego tematu bierze się z dominacji scholastycznego racjonalizmu w teologii. Wolność, którą system średniowieczny starał się wyrugować, nawet za cenę powracającego nieustannie konfliktu z łaską, dla Bierdiajewa staje się podstawą rozumienia całej relacji człowieka z Bogiem. Tragedia nie wynika ze ślepego losu, fatum, który zamyka się nad człowiekiem i wiąże go w systemie determinizmu bez wyjścia. Taki stan odzwierciedla świat zniewolony grzechem. Tragedia zaś jest przeciwieństwem determinizmu, jest wolnością i w tym rewolucyjnym wywyższeniu wolności tragicznej Bierdiajew stawia teologii, a zwłaszcza scholastyce, co najmniej dwa główne zarzuty. Po pierwsze, zarzut

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 167.

zamknięcia człowieka w świecie na wzór antyczny, w świecie konieczności, gdzie zło nie może być pokonane wolnością, ale ascezą – dobrem wymuszonym. Jest to *de facto* świat pozostający we władzy fatum, nawet jeśli nadaje mu się podobieństwo Boga. A po drugie, Bierdiajew pokazuje, jak przeciwstawienie wolności i konieczności, wolności i porządku Bożego, wolności i łaski staje się niebezpieczną ekwilibrystyką, która w końcu prowadzi do rozdarcia między świat bez łaski (katolicyzm) i bez wolności (protestantyzm). W tym punkcie nawiązuje on do XIX-wiecznej ambicji prawosławia do występowania w roli mediatora między dwiema gałęziami chrześcijaństwa zachodu. Fakt istnienia podobnej mediacji, w którą wpisuje się też Bierdiajew, stanowi fenomenalny dowód na to, że zachód bez świadectwa wschodu nie jest w stanie uporać się ze sprzecznościami we własnym sposobie myślenia i że chrześcijaństwo nigdy nie może być wyłącznie rzymskie, protestanckie czy wschodnie.

## LA VISION DU MOND, THÉÂTRE DE LA TRAGÉDIE CHEZ NICOLAS BERDIAEFF

### Résumé

La question de la tragédie est chère à Berdiaeff. Il la lie à la liberté. En effet, le tragique demeure dans la liberté et vouloir le résoudre définitivement équivaut à fixer les limites à la liberté, la circonscrire dans un système de nécessité logique, rationnelle, prévisible, s'adaptant à la gestion. Cette tentation de prise de pouvoir sur l'homme épouvante Berdiaeff qui voit dans la liberté la source méonique (mé on – non être) de l'être. Lorsque la liberté précède l'être le cosmos entier se trouve voué à une dynamique et prend la forme du théâtre tragique. L'être même de Dieu est né de la liberté et alors doit « souscrire » à son principe. La notion du tragique est la clef mystique pour s'approcher des mystères de la vie divine. Cette notion transperce les catégories figées de notre logique et nous donne l'accès à la vérité sombre de l'être de Dieu. A l'instar de Böhme Berdiaeff parle de la naissance de Dieu de la liberté première. Il puise cet enseignement à Böhme, mystique allemand du XVI/XVII siècle. Dans la connaissance de Dieu il donne la priorité au mythe, à la gnose avant le raisonnement purement logique, naturel de la scolastique.

Le concept de la tragédie sert à Berdiaeff pour expliquer le mystère de l'homme et celui du monde. Entre la liberté et la nécessité, l'animal et le spirituel l'homme se présente comme un être dédoublé, tragique. S'il dépendait uniquement de Dieu comme l'effet de sa cause la vie ne serait qu'un mécanisme, une comédie jouée par Dieu créateur tout-puissant. Le sentiment tragique permet à Berdiaeff de défendre une grande dignité de l'homme qui échappe à toute tentative de l'inscrire dans un système. La liberté est alors le destin tragique de l'homme et lui rappelle son caractère spirituel.

Le feu de la liberté existe dans les profondeurs de l'homme ainsi que dans la vie cosmique. Son dynamisme réside dans la volonté de devenir quelque chose. Ainsi ce feu allume toute la vie, il est créateur, de même que la liberté est créatrice, source de la vie. Il est une passion, la volonté première dont parlait Böhme. Dans cette passion, dans la liberté première, naissent le bien et le mal. Mais il y a aussi une passion finale que

Berdiaeff appelle messianique, la liberté du Christ qui libère de l'esclavage. Le mot passion prend ici double signification : celle de la volonté passionnée, libre et celle de la souffrance qui a apporté la rédemption. Remarquons bien qu'il s'agit de la rédemption de la liberté. Entre la passion première et messianique se déroule la tragédie de la vie, la flamme du feu. Berdiaeff lui-même nous fait apercevoir la parenté de sa pensée avec celle de Dostoïevski pour qui la vie relève du feu volcanique et avec celle de Nietzsche qui résumait la vie dans le feu de la volonté dionysiaque de puissance.

Chez Berdiaeff, la liberté remplace le destin des tragédies antiques. De la liberté naît le mal parce qu'elle est originelle, incréée et Dieu n'a pas de pouvoir sur elle. Elle engendre le mal et le bien et c'est elle aussi qui donne le sens au monde. Le théâtre tragique berdiaeffien est différent de celui de la tragédie grecque où le *Fatum* sans issue, une peine sans faute menace le héros à chaque instant, notamment quand il est le plus heureux. La tragédie chrétienne, dit Berdiaeff, surmonte la fatalité du *Fatum*. Désormais, c'est la liberté qui engendre le drame. Cette liberté apporte, tout de même, quelque chose de fatal. La fatalité de la liberté est sa capacité d'engendrer le mal. Dans un monde où le mal n'existerait pas, l'homme diviniserait la nature, il se contenterait de soi-même. Berdiaeff renverse l'argument de l'athéisme rationaliste dénonçant le mal. Il dit : *Les souffrances de la vie attestant l'existence du mal constituent une grande école religieuse, par laquelle l'humanité doit passer*. Pour lui, le mal n'est plus obstacle à la foi en Dieu, mais la preuve de son existence. Et on ne peut nier le mal qu'au prix de l'anéantissement de la liberté. Sans la liberté, sans la possibilité du mal, l'être n'aurait pas de sens pour Dieu parce que Dieu attend la réponse libre de l'être. Dieu ne saurait restreindre la liberté de l'homme, il l'exige même pour que l'homme puisse lui répondre en toute dignité et qu'il enrichisse ainsi la vie même de Dieu. De même, rejeter la force du mal, la condition tragique de la liberté, de la polarisation du mal et du bien revient au suicide de la vie spirituelle et à l'anéantissement de Dieu. Tel est le mystère irrationnel du mal, le théâtre tragique de l'existence à la lisière de l'être et du néant.

Si le tragique le préoccupe autant c'est, pour une bonne part, parce qu'il croit que la prétention de résoudre la tragédie de l'existence tente, en même temps, de mettre la main sur la liberté de l'homme, tente de s'en emparer comme d'un moyen pour d'autres fins que l'homme lui-même. C'était le cas du marxisme, qui, partant des objectifs du progrès de l'humanité, a dégénéré dans une idéologie inhumaine. Mais c'était aussi le cas d'un christianisme théocratique, rationaliste qui voulait confiner le mystère, expliquer la tragédie. Berdiaeff s'oppose farouchement à toute utopie, de nature hostile à la liberté. Tout système qui promet de surmonter le morcellement, le conflit, la souffrance dans ce monde est forcément mensonger. Et une utopie qui voudrait sauver l'homme du mal est la première à offenser la liberté. Le mal ne peut être vaincu que par l'effort libre de l'esprit.

Si l'homme était entièrement divin ou entièrement humain le conflit, le heurt n'apparaîtrait jamais. Mais lorsque l'esprit et la nature, l'infini et la finitude, l'angélique et le social s'enchevêtrent, il retombe toujours dans le même bain, dans l'utopie qui le pousse à combattre sa misère toujours invaincue.