

Bogdan Pasek

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA ETYKI  
MIKOŁAJA BIERDIAJEW

1

W systemie filozoficznym Mikołaja Bierdiajewa można wyodrębnić pewne płaszczyzny tematyczne. Jedną z nich tworzą poglądy etyczne. Etyka niewątpliwie posiada szczególne znaczenie dla Bierdiajewa. Etyczną orientację swojej filozofii wiąże on z uświadomieniem sobie własnego powołania życiowego. W *Autobiografii* pisze o tym następująco: „To powołanie było w pierwszym rzędzie powołaniem filozofa, ale filozofa szczególnego typu, filozofa-moralisty [...]”<sup>1</sup>. Etykę umieszcza wśród podstawowych tematów podejmowanych w swoich rozważaniach filozoficznych: „Jestem moralistą, ale także historiozofem i teozofem”<sup>2</sup>.

W artykule *Problem etyczny w świetle idealizmu filozoficznego*<sup>3</sup> Bierdiajew formułuje podstawowe przesłanki swojej etyki, które znalazły uzupełnienie i rozwinięcie w książce *O powołaniu człowieka*. Na ich podstawie można zdefiniować samo pojęcie „etyka”. Etyka w „[...] jedynym słusznym znaczeniu tego słowa nie jest naukowym badaniem istniejącej moralności, obyczajów i pojęć moralnych: problem moralny, z jakim ma ona do czynienia, znajduje się z drugiej strony powszedniej, umownej, życiowej moralności i empirycznego dobra i zła”<sup>4</sup>.

Etyka nie jest „moralnością kramikarską”. Nie należy w niej upatrywać zbioru skodyfikowanych norm i ocen. Konstruuje się ją na podstawie aktu

<sup>1</sup> N. Berdiaev *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris 1992, s. 114.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 114. Fakt ten Bierdiajew często podkreśla w swojej *Autobiografii*, por. op. cit., s. 122, 128, 265, 362–363.

<sup>3</sup> *Bor'ba za idealizm. Eticseskaja problema w swietie filosofskogo idealizma*, Moskwa 1902.

<sup>4</sup> N. Bierdiajew *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socyjalnye i litieraturnyje (1900–1906)*, S.-Pietierburg 1907, s. 60.

moralnego, moralnego doświadczenia, które stanowi fundament nie tylko samej etyki, lecz także całej filozofii. Obejmując całokształt poznania filozoficznego, etyka przeciwstawia się jednocześnie poznaniu naukowemu, to znaczy, nie może być wyłącznie nauką czysto teoretyczną. Musi przekładać się na język praktyki – co oznacza, że powinna wzywać do twórczego przeobrażenia w akcie moralnym całego życia człowieka, odrzucać wszelki determinizm. Wchodząc w zawile relacje z różnego rodzaju sferami aktywności człowieka, nie może być im podporządkowana. Pisząc o niebezpieczeństwach podważających autonomię etyki, Bierdiajew ma na myśli przede wszystkim „terror społeczny”, czyli zagrożenia wynikające z jej związku ze sferą socjalną. Etyka, która jest „filozofią ducha”, kształtuje system wartości na podstawie przesłanek ustanowionych przez opozycję *fakt–powinność*. Ugruntowując autonomizację *powinności*, Bierdiajew pisze, że „czysta idea powinności jest ideą rewolucyjną, jest symbolem powstania przeciwko rzeczywistości w imię ideału, przeciwko istniejącej moralności w imię najwyższej, przeciwko złu w imię dobra”<sup>5</sup>. Zarysowuje się tu następna właściwość omawianej koncepcji, a mianowicie jej profetyzm. Wskazuje on na istnienie pewnego idealnego stanu i jego projekcję na świat fenomenu. W *Egzystencjalnej dialektyce boskiego i ludzkiego* pisał Bierdiajew, że profetyzm „zakłada obraz świata wyłaniającego się z przyszłości”<sup>6</sup>.

U Bierdiajewa etyka jest próbą odpowiedzi na fundamentalne pytanie dotyczące człowieka, pytanie o sens jego istnienia. W aspekcie szerszym człowiek zmierza do odkrycia tajemnicy świata. Stanowi więc punkt odniesienia całej ziemskiej rzeczywistości. „Etyka jest nauką o rozróżnieniu, ocenie i sensie, tj. do niej, w istocie, odnosi się cały świat, w którym dokonuje się rozróżnienie, wystawia ocenę i poszukuje sensu”<sup>7</sup>.

Cechą charakterystyczną filozofii chrześcijańskiej, do której niewątpliwie należy filozofia Bierdiajewa, jest jej odniesienie do prawdy Objawienia. Chrześcijaństwo, które określa kondycję człowieka w relacji do Boga-Stwórcy, wskazuje, że jej podstawę stanowi grzech pierworodny. Upadek człowieka jest pierwotnym aktem, na którym zbudowana jest soteriologia. Etyka chrześcijańska to wskazanie drogi zbawienia, nakreślenie możliwości powrotu do utraconego raju. Definiowanie etyki wyłącznie jako teorii zbawienia zawęża – zdaniem Bierdiajewa – jej zakres; w pełnym rozumieniu powinna być także aksjologią, w której centrum stoi człowiek – twórca wartości. Łącząc te dwa stwierdzenia można powiedzieć, że etyka to twórcza realizacja Królestwa Bożego.

<sup>5</sup> N. Bierdiajew *Sub specie aeternitatis...*, op. cit., s. 61; por. M. Styczyński *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 51 i n.

<sup>6</sup> N. Bierdiajew *Ekzystencjalna dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, w: *O naznaczeniu czelowieka*, Moskwa 1993, s. 341.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 31. Dalej cytuję według tego wydania, stronicę podaję w tekście.

W prawosławiu – jak pisze Paul Evdokimov – „Antropologia zostaje podniesiona do rangi teologii człowieka. Swoim zasięgiem obejmuje ona także stan poprzedzający grzech pierworodny. Nawet po upadku, stan edeniczny, przeznaczenie pierwotne, w tym samym stopniu, całą swoją doniosłością ciąży na życiu ziemskim i powołaniu człowieka”<sup>8</sup>. Przyjmując mit o upadku Adama i Ewy za punkt wyjścia swojej koncepcji, Bierdiajew potwierdza głęboki związek z tradycją chrześcijaństwa. Pytanie o genezę dobra i zła dotyczy grzechu pierworodnego, ponieważ był on momentem rozróżnienia się tych realności. Centralne miejsce w interpretacji tego zdarzenia zajmuje wyjaśnienie pojęcia wolności, ponieważ to ona stanowi podstawową przesłankę etyki, ona sprawia, że etyka jest w rzeczywistości filozofią wolności, w której odsłaniają się relacje między „wolnością Boga i wolnością człowieka” (35). Problem wolności to przede wszystkim problem ontologii. Podstawowe pytanie etyki: pytanie o zło będące naturalną konsekwencją wolności, jest poprzedzone przez pierwotny wobec niego problem teodycei. Jeśli istnieje rozróżnienie dobra i zła, jeśli istnieje zło, to nieuniknione jest usprawiedliwienie Boga, gdyż usprawiedliwienie Boga rozwiązuje właśnie problem pochodzenia zła. Gdyby nie było rozróżnienia dobra i zła, nie byłoby zła, nigdy nie pojawiłby się ani problem teodycei, ani problem etyki” (37).

## 2

Oparcie dla własnej metafizyki znajduje Bierdiajew w mistyce niemieckiej, bezpośrednio odwołuje się do koncepcji „ciemnej natury w Bogu” Jakuba Boehmego. Punkt wyjścia tej teorii stanowi pytanie o początek bytu, rozumiany nie w znaczeniu czasowym, lecz idealnym. Początek ten poprzedza wszystko, jest pierwotny w stosunku do wszelkich stworzeń. *Ungrund* to „[...] bezpodstawność, względem której nie znajdują zastosowania żadne ludzkie słowa, nieprzydatne są nie tylko kategorie dobra i zła, ale też kategorie bytu i niebytu”<sup>9</sup>. *Ungrund* to bezdeń – „[...] to coś, co nie ma dna, czyli podstawy, i dlatego jest absolutnie pierwotne w stosunku do wszystkiego, co podstawę posiada [...]”<sup>10</sup>.

Istotnym wyróżnieniem owej zasady jest jej jedność nie podlegająca żadnemu zróżnicowaniu, oraz występujące w niej życie, czyli jakiś ruch wewnętrzny. Ten ruch jest wolą, ponieważ tylko ona działa sama z siebie. Autonomiczność woli określa się w wolności pozytywnie wyrażonej jako dążenie ku czemuś. Jest ona immanentną manifestacją, gdyż nie może odwoływać się do zjawisk zewnętrznych. Wola objawiona samej sobie staje się

<sup>8</sup> P. Evdokimov *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgika, ikonografia*, Kraków 1996, s. 25.

<sup>9</sup> N. Bierdiajew *Smysł historii. Opyt filozofii czelowieczeskoj sud'by*, Paris 1969, s. 68.

<sup>10</sup> J. Garewicz *Jakuba Boehme spotkanie z Bogiem*, „Znak” 1988, nr 12 (403), s. 53.

pożądaniem. Zderzenie tych dwu dążeń powoduje konflikt, który emanuje na zewnątrz. Jest to początek procesu teogonicznego. Bóg-Ojciec pragnie Drugiego, Boga-Syna, ich wzajemną syntezą jest Duch Święty. W ten sposób powstaje Trójca Święta.

*Ungrund*, będące źródłem istnienia Boga, jest jednocześnie pierwotną podstawą wolności. „Jeżeli wolność ma być źródłem wszelkiego istnienia, to musi być *Ungrundem*, czymś, co jest bez podstawy, dna, przyczyny, granicy, określenia [...]”<sup>11</sup>. Stwierdzenie to wskazuje na niezależność wolności od Boga. Twierdząc, że pierwotna wolność jest autonomiczna w stosunku do Boga, Bierdiajew modyfikuje koncepcję Boehmego. „Wolność istnieje przed Bogiem nie jako Jego wcześniejsze „zaprogramowanie”, lecz jako możliwość wyboru dokonywanego następnie tak przez Boga, jak i przez człowieka”<sup>12</sup>. W ten sposób Bierdiajew konstruuje ideę „niestworzonej wolności”, której inspiracją były rozważania etyczne<sup>13</sup>.

Proces teogoniczny, emanacja Trójcy Świętej, jest procesem pierwotnym. Stworzenie świata jest aktem wtórnym, rezultatem działania zarówno Boga, jak i wolności. „Z Boskiej Nicości, z *Gottheit*, z *Ungrund* rodzi się Św. Trójca, rodzi się Bóg-Stwórca. Stworzenie świata przez Boga-Stwórcę jest aktem wtórnym. [...] Rozróżnienie między Bogiem-Stwórcą i wolną nicością jest już wtórne – w pierwotnej tajemnicy, w Boskiej Nicości to rozróżnienie znika, gdyż z *Ungrund* wyłania się Bóg, z niego też wyłania się wolność. Ale z Boga-Stwórcy zostaje zdjęta odpowiedzialność za wolność, która zrodziła zło” (39)<sup>14</sup>. Stworzenie świata jest nie tyle aktem twórczym w znaczeniu absolutnym, ile raczej formowaniem początku niezależnego od Boga. Przypisanie Stwórcy jedynie roli demiurga osłabia boską wszechmoc, lecz umożliwia teodyceę. Wolność, w tym również wolność zła, nie została stworzona przez Boga. W ten sposób Bóg nie jest sprawcą zła, które dzieje się w świecie.

## 3

Na podstawie swych rozważań o Bogu i Jego relacji do wolności Bierdiajew rozróżnia trzy źródła systemów etycznych: teologiczne – narzucające człowiekowi hierarchię wartości i reguły postępowania jak gdyby z zewnątrz; humanistyczne – w którym sam człowiek jest twórcą norm moralnych oraz teoandryczne – bogoczwolnicze. Ten ostatni system to etyka paradoksalna, w której „[...] niepodobna nieba dosięgnąć, nie przechodząc przez oczyszczające zło ziemi, ale

<sup>11</sup> M. Styczyński *Amor futuri...*, op. cit., s. 94.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>13</sup> Por. S.A. Lewickij *Oczerki po istorii russkoj filosofii*, Moskwa 1996, s. 363.

<sup>14</sup> Por. M. Bierdiejew *Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. 99–115 (rozdz. *O pochodzeniu zła i o grzechu*).

też wedle której ziemia byłaby w swym złu niewytlumaczalna, gdyby sensu swego nie osiągnęła w niebie<sup>15</sup>. W swojej koncepcji Bierdiajew wyróżnia następujące typy etyk: etykę prawa, etykę odkupienia i etykę twórczości.

*Etyka jako prawo*

Chronologicznie etyka prawa jest etyką przedchrześcijańską. Swym zakresem obejmuje pierwotne struktury społeczne, kultury pogańskie, świat antyczny, religię judaistyczną, także arystotelesowsko-tomistyczną tradycję filozoficzną (już wewnątrz chrześcijaństwa).

Ale etyka prawa to jednocześnie określona zasada, która posiada znaczenie ponadczasowe. Bierdiajew rozpatruje ją na płaszczyźnie społecznej, religijnej i filozoficznej.

Etyka prawa, zarówno w swojej genezie, jak i funkcji, jest przede wszystkim etyką społeczną. Społeczne źródło tej etyki wskazuje, że „podmiotem oceny moralnej jest społeczeństwo, a nie osoba, że społeczeństwo ustanawia zakazy moralne, tabu, prawa i normy, którym osoba powinna się podporządkować pod groźbą moralnego wyłączenia i kary” (87).

Społeczny charakter etyki prawa również w życiu moralnym wiąże się ze świadomością kolektywno-społeczną. Elementarnym aktem moralnym, właściwym tej świadomości, jest zemsta, postrzegana przede wszystkim jako moralny i religijny obowiązek. Pierwotnym jego źródłem jest strach, który posiada podłoże religijne. Strach wynikający z lęku przed klanem, przed naruszeniem prawa, przed umarłymi to jedyny mechanizm moralny, znajdujący uzasadnienie w pierwotnym stadium rozwoju człowieka. Przyjmuje on kształt prawa moralnego. Autorytarny charakter etyki prawa, który sprawia, że moralny osąd należy do określonej struktury społecznej – klanu, rodziny, stanu, państwa – decyduje o bezosobowym charakterze aktu moralnego (czyli zemsty).

Dopiero wraz z rozwojem państwa pojawia się pojęcie osobistej winy i odpowiedzialności. Państwo stając się podmiotem wymiaru sprawiedliwości stara się zapanować nad pierwotnymi instynktami człowieka. Analogiczną próbę przezwyciężenia tego afektu podejmuje chrześcijaństwo. W rzeczywistości jednak ta: „[...] idealizacja i sublimacja zemsty jako religijnego i moralnego obowiązku znajduje swoje metafizyczne zakończenie i uwieńczenie w idei piekła” (88).

Zarówno działanie prawnopañstwowe, jak i oddziaływanie religii nie zdołały sprostać postawionemu wyzwaniu. W konsekwencji: „Ujawnia się zasadnicza dwoistość prawa w moralnym życiu ludzkości – poskramia ono instynkty i tworzy porządek, ono też wywołuje instynkty, przeszkadzające tworzeniu nowego porządku. Ukazuje to bezsilność prawa” (89). Odślania się więc – zdaniem Bierdiajewa – negatywna funkcja prawa.

<sup>15</sup> M. Styczyński *Amor futuri...*, op. cit., s. 155; por. N. Bierdiajew *O naznaczeniu...*, op. cit., s. 84.

Wzorcowym przykładem etyki prawa w życiu religijnym był faryzeizm. Niezwykle gwałtownie wystąpił przeciwko faryzeuszom Chrystus, demaskując moralność polegającą na wypełnianiu prawa i wynikającej stąd czystości i samozadowoleniu z własnej prawości. Problematyczność prawa, w zderzeniu z nową świadomością religijną polega na tym, że w gruncie rzeczy jest ono czymś pozytywnym, ale z pozycji wymagań Nowego Testamentu nie wystarczającym. Prawo można wypełnić do najmniejszych detali i według prawa osiągnąć doskonałość, ale z punktu widzenia ostatecznego celu człowieka – którym jest przezwyciężenie zła i zbawienie – jest ono bezsilne. „Faryzeizm jest odrzuceniem odkupienia i Odkupiciela. Faryzeizm zakłada, że odkupienie polega na wypełnianiu nakazanego przez prawo dobra, a tymczasem zbawienie polega na tym, żeby przezwyciężyć to rozróżnienie między dobrem i złem, które było rezultatem grzechu pierworodnego, tzn. przezwyciężyć prawo, zrodzone przez to rozróżnienie, wejść do Królestwa Bożego, które nie jest bynajmniej królestwem dobra tego świata” (97). Etyka prawa zakłada, że człowiek osiąga doskonałość i staje się lepszy dlatego, że wypełnia prawo. Bierdiajew przenosi punkt ciężkości z prawa na człowieka, twierdząc, że pozytywne działanie człowieka wynika z tkwiącego w nim potencjału dobra.

W ogólnym ujęciu prawo jest zjawiskiem negatywnym. Wynika to z konstatacji, że wszystko, co jest następstwem grzechu pierworodnego, który w całej swojej naturze jest zły, musi podlegać jego degradującym konsekwencjom. Prawo jest zobiektywizowaną formą relacji w świecie fenomenu. Poddane weryfikacji z pozycji religii Objawienia ujawnia swoją niewystarczalność i ograniczoność. Ma ono jednak pewne pozytywne znaczenie. Fakt, iż Ewangelie nie całkowicie odrzucają prawo wskazuje na jego „pozytywną misję” w świecie. Prawo stanowi zasadę porządkującą. Tę funkcję prawa Bierdiajew określa mianem „[...] obiektywnego prawa większej liczby, tzn. niezbędnej organizacji porządku w życiu wielkich mas, wielkiej masy ludzkości, jak i wielkiej masy materii w życiu przyrody” (94). Taki jest kosmiczny sens prawa. Ale istnieje także prawo mniejszej liczby, które oznacza wolność człowieka. Chrześcijaństwo, które walczy o człowieka, jest w istocie dualistyczne. Z jednej strony opiera się na łasce, z drugiej natomiast na prawie. Błędne byłoby mniemanie, że porządek łaski zawsze zapewnia i broni wolności człowieka. Powstaje tutaj swoisty paradoks: „[...] prawo nie zna żywej, konkretnej, indywidualnie niepowtarzalnej osoby, nie przenika do jej wewnętrznego życia, ale prawo ochrania tę osobę przed zamachami i przemocą ze strony innych osób, ochrania niezależnie od tego, jakie jest nastawienie i duchowy stan innych osób” (98). Jeżeli w strukturze społeczeństw zostanie pominięta zasada prawa, społeczeństwo stanie się despotyczne. Określenie relacji społecznych za pomocą

prawa miłości nie wystarcza. Prawo można uzupełnić miłością, ale nie może ona stanowić podstawy relacji społecznych. Nie można odrzucić prawa i oczekiwać urzeczywistnienia miłości.

Etyka prawa nie jest tylko i wyłącznie zjawiskiem historycznym. Jako wieczna zasada współistnieje ona z etyką odkupienia i etyką twórczości. Chrześcijaństwo z założenia sprzeczne z etyką społeczną zrodziło się w warunkach określonych przez etykę prawa. Zmagając się z prawem, samo zaczęło być interpretowane prawnie. Racjonalizm, formalizm, jurydyzm są kategoriami, które charakteryzują teologię katolicką. W powyższych twierdzeniach odzwierciedla się słowianofilska tradycja postrzegania Zachodu.

Bierdiajew odrzuca związany z etyką prawa system wartości. Najwyższą wartością jest w nim szczęście – szczęście wynikające z wypełnienia prawa. Etyka prawa składa człowiekowi obietnicę, że stosując się do wyznaczonych zasad osiągnie nakreślony przez nią cel. „Celem, którego poszukuje etyka, nie jest empiryczne szczęście ludzi, lecz ich *idealna moralna doskonałość*”<sup>16</sup>. Dlatego w proponowanej przez Bierdiajewa etyce odrzuca się ten swoisty „prawny eudajmonizm”.

Etyka jest płaszczyzną, z pewnością nie jedyną, na której następuje proces wzajemnego przenikania się określonych zasad. „[...] w porządek łaski – jak pisze rosyjski myśliciel – do duchownego społeczeństwa, do Cerkwi przenika litera prawa [ruski], i do porządku prawa, do społeczeństwa świeckiego, do państwa i kultury przenika zasada łaski, wypaczona już prawem” (90). Zarówno jedna, jak i druga zasada stwarza niebezpieczeństwo zniewolenia człowieka. Zderzenie tych zasad rodzi konflikty, które nieustannie towarzyszą człowiekowi w jego życiu moralnym i decydują o tragicznym wymiarze etyki.

#### *Etyka jako odkupienie*

Powstaje ona w całkowitej opozycji do etyki prawa. Jeżeli charakter etyki społecznej wyznaczała „litera prawa” Starego Testamentu, to etykę odkupienia określa objawienie zawarte w Ewangeli.

Duże znaczenie dla zaistnienia etyki ewangelicznej ma samoświadomość człowieka. Poznanie własnej kondycji uświadamiające, że nie jest on w stanie własnymi siłami przezwyciężyć problemu zła. U jego podstaw leży pragnienie odkupienia, będące próbą pojednania człowieka z Bogiem. W społeczeństwie pierwotnym zostaje ono wyrażone w totemicznej eucharystii. W świecie antycznym obrazują je misteria orfickie; jest to też stały motyw greckiej tragedii. Misteria dokonują się jednak w zamkniętym kręgu życia przyrody. Bogowie, do których zwracał się człowiek, byli immanentni. Z tego powodu dawny człowiek pozostawał w mocy prawa.

<sup>16</sup> N.A. Bierdiajew *Sub specie aeternitatis*, op. cit., s. 67.

W Nowym Testamencie centralne miejsce zajmuje Chrystus-Bóg-Człowiek. Następuje pojednanie człowieka z Bogiem. To, co było niemożliwe dla człowieka, zostało urzeczywistnione przez Boga. Chrystus poprzez wcielenie dokonał aktu odkupienia. „Odkupienie łączy dobro i byt, przewycięża rozdarcie wprowadzone przez prawo jako konsekwencja grzechu, jest ono wejściem prawdziwego dobra do samego wnętrza bytu. Odkupienie wyrywa korzenie zła i grzechu, a przez to uwalnia człowieka od niepodzielnej władzy prawa” (101). Etyka odkupienia staje się etyką bogocześną. W akcie moralnym działa już nie tylko człowiek, ale i Bóg.

Jeżeli idea dobra stanowiąca cel życia człowieka jest punktem odniesienia dla wszystkich wartości, i zarazem wartością najwyższą, którą etyka chce realizować, to etyka na niej oparta przekształca się w etykę prawa. Chrześcijaństwo wątpi w pozytywne oddziaływanie idei dobra i ostro przeciwstawia się etyce opartej na tej idei. „U podstaw chrześcijaństwa leży nie abstrakcyjna i zawsze bezsilna idea dobra, która nieuchronnie jest normą i prawem w odniesieniu do człowieka, a żywa istota, osoba, osobowe odniesienie człowieka do Boga i bliźniego. Chrześcijaństwo postawiło człowieka ponad ideą dobra i przez to dokonało największej rewolucji w historii ludzkości [...]” (101). Dla etyki odkupienia wartością najwyższą jest człowiek. Pojęcie „szabatu”, podstawowe dla etyki prawa, zostaje odrzucone jako coś odnoszącego się do dobra abstrakcyjnego, idei, normy. Moralny akt powinien uwzględniać człowieka, od którego pochodzi, i człowieka, do którego jest skierowany. Podstawowa kategoria etyki odkupienia – miłość odnosi się do konkretnego człowieka, do bliskiej osoby. Pojęcie osoby „dalszej” jest już tak nieokreślone, iż zaciera się granica pomiędzy konkretem a abstrakcją. Wyżej od miłości do człowieka jest tylko miłość do Boga rozumianego również jako konkretna osoba, a nie jako abstrakcyjna idea. Te dwa kierunki miłości człowieka wyczerpują ewangeliczną moralność. Bierdiajew formułuje imperatyw kategoriyczny etyki odkupienia, który można przeciwstawić formule Kanta: „[...] nie można postępować tak, ażeby stało się to normą postępowania dla wszystkich i zawsze, postępować można tylko indywidualnie, i każdy powinien postępować inaczej” (102). Powszechną moc obowiązującą imperatywu wyznacza postępowanie indywidualne, którego celem jest zawsze dobro konkretnego człowieka.

Istotną cechą ewangelicznej moralności jest jej dynamiczność. Nie uznaje ona statycznych, znieruchomiałych ludzi. Zakłada możliwość nieustannego przeobrażania się człowieka. Z tego wynika, że etyka odkupienia nie zakłada stałego, niezmiennego osądu moralnego. Przede wszystkim nie należy on do człowieka i wykracza poza ramy życia ziemskiego – głównie dlatego że obejmuje moment śmierci, niedostępny dla pozostałych ludzi.

Chrześcijańska etyka zmienia dotychczasowe wartości i normy moralne. Tworzy nową, „paradoksalną antropologię”. Paradoks polega na odniesieniu do grzechu. Wszyscy ludzie są grzeszni. Jest to nieunikniona konsekwencja



grzechu pierwotnego. Dlatego nowa antropologia zrównuje ludzi wobec grzechu. Równość jest więc następnym wyznacznikiem etyki odkupienia. Prawo, według określonych kryteriów, dzieli ludzi na „dobrych” i „złych”. W Ewangelii rozróżnienie to zostaje zniesione. Chrześcijaństwo nie dopuszcza do tworzenia podobnych kategorii. Wobec Boga, wobec możliwości osiągnięcia Królestwa Niebieskiego, wszyscy mają równe szanse. Właściwie należałoby nawet powiedzieć, że ewangeliczna etyka stwarza lepsze warunki ludziom „złym”. Jest to zgodne z przesłaniem Chrystusa, które kierował przede wszystkim do grzeszników. Nauka Odkupiciela zawiera paradoksy niezrozumiałe z punktu widzenia etyki prawa. Chrystus głosi wieść o Królestwie Bożym, ale obiecuje to królestwo „maluczkim tego świata”. Tym, którzy chcą być pierwsi, nakazuje być ostatnimi. Władców wzywa do postawy służebnej. Wprowadza zasadę niesprzeciwiania się złu. Nakazuje kochać swoich wrogów, czynić dobrze nienawidzącym nas. Piętnując faryzeizm, odrzuca możliwość zbawienia dzięki przestrzeganiu prawa. Wzywa do poszukiwania Królestwa Bożego i porzucenia troski o dobro tego świata.

Chrześcijaństwo postawiło przed człowiekiem zadanie samodoskonalenia się, osiągnięcia doskonałości wewnętrznej. Zdaniem Bierdiajewa, z tej idei wywodzi się najbardziej abstrakcyjna, nieprzychylna dla człowieka moralność, jaka kiedykolwiek pojawiła się w moralnej historii świata: moralność transcendentnego, niebiańskiego egoizmu. Ten swoistego rodzaju niebiański utylitaryzm zakłada wyłącznie troskę o zbawienie własnej duszy. Człowiek natomiast powinien troszczyć się o urzeczywistnienie najwyższych wartości, o realizację Królestwa Bożego nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich ludzi, dla całego świata.

Nie można – jak to uczynił Nietzsche – uznać chrześcijaństwa za religię niewolników. Chrześcijańska moralność jest moralnością siły. Jest to moralność duchowej arystokracji. Siłę i moc czerpie chrześcijanin od Chrystusa. Cnota chrześcijańska to właśnie moc i siła, oczywiście w aspekcie duchowym. Cnota wyraża się na przykład w pokorze. Jest ona heroicznym przewyciężaniem własnego egoizmu i wnoszeniem się do Boga. Pokora stanowi przede wszystkim akt wolności. Jest to zjawisko głęboko ukryte, właściwe wewnętrznemu życiu człowieka. Żadna zewnętrzna siła, żadne warunki zewnętrzne nie mogą zmusić człowieka do pokory. Jest to działanie, które dokonuje się tylko poprzez akt wolności. W ten sposób tłumaczy Bierdiajew wolność wewnętrzną człowieka współwystępującą ze zniewoleniem zewnętrznym.

Dla religijnej i filozoficznej etyki podstawowym zagadnieniem jest problem cierpienia. Jest ono właściwe każdemu człowiekowi i może uzasadniać metafizyczny pesymizm. Optymistyczna próba rozwiązania tego problemu jest zawsze powierzchowna. Cierpienie jest konsekwencją grzechu i zaistnienia zła w świecie. Tak ujmuje to chrześcijaństwo. Cierpienie posiada także moc zbawczą, i w tym znaczeniu ma wartość pozytywną. Chrześcijaństwo jest

religią, która przyjmuje cierpienie i proponuje odważne zmierzenie się z nim. Jest ono religią krzyża i właśnie poprzez tajemnicę krzyża nadaje mu sens.

Sens cierpienia, jak i sens całej etyki odkupienia opiera się na tym, iż stała się ona religią Bogoczłowieka. Sam Bóg wkroczył w historię. „W Ewangelii wszystko związane jest z osobą samego Chrystusa i nic nie jest zrozumiałe bez związku z Chrystusem. Ewangeliczne nakazy są zupełnie niemożliwe do urzeczywistnienia i są zasadami ponad siły. Ale to, co niemożliwe dla człowieka, jest możliwe dla Boga. Tylko w Chrystusie i przez Chrystusa urzeczywistnia się doskonałość, podobna do doskonałości Ojca Niebieskiego, i rzeczywiście następuje Królestwo Boże. U podstaw Ewangelii leży nie prawo, choćby i nowe, a sam Chrystus, Jego osoba. Taka jest nowa etyka odkupienia i łaski” (115).

#### *Etyka jako twórczość*

Etyka twórczości, podobnie jak etyka odkupienia, znajduje swoje uzasadnienie w Ewangelii<sup>17</sup>, która jest pełna przypowieści mówiących o darach, talentach danych człowiekowi. Bierdiajew odwołuje się jednocześnie do Księgi Rodzaju. Bóg stworzył świat, stworzył człowieka. Człowiek, który nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże, został wezwany przez Boga do twórczości.

Na wstępie wyjaśnijmy samo pojęcie twórczości. Twórczość zakłada istnienie trzech elementów: wolności, dzięki której możliwy jest proces twórczy; twórczego daru i z nim powołania człowieka; oraz stworzonego już świata, w którym dokonuje się twórczy akt i z którego czerpie on dla siebie materiał.

Proces twórczy to tworzenie z niczego. Stwierdzenie to zakłada więc istnienie nicości. Nicość jest utożsamiana z *Ungrund*, z bezdenną otchłanią, z której bierze początek pierwotna, przedświatowa wolność. Tylko dzięki tej bezdennej wolności możliwa jest, w sensie bierdiajewowskim, kreacja, czyli tworzenie czegoś nowego, powoływanie do istnienia czegoś, co do tej pory nie istniało. *Ungrund* jest podstawą wszelkiego procesu twórczego. Z bytu nie może powstać nic nowego, ponieważ przetwarzanie go jest emanacją, albo ewolucją, albo też rodzeniem. Są to zjawiska, które nie mają z twórczością nic wspólnego. I w ten sposób należy rozumieć stwierdzenie, że Bóg stworzył świat z niczego.

Aktywność człowieka jako twórcy jest także w pewnym sensie tworzeniem z niczego. Bierdiajew pisze o tym następująco: „Twórczość człowieka, która oznacza tworzenie z niczego, należy rozumieć w znaczeniu twórczości człowieka

<sup>17</sup> W uzasadnieniu twórczości Bierdiajew wykazuje pewną niekonsekwencję. W *Autobiografii* pisze, że domaganie się uzasadnienia twórczości na podstawie określonych fragmentów Pisma Św., jest wielkim niezrozumieniem w odniesieniu do postulowanej przez niego koncepcji religijnego sensu twórczości. Por. N. Berdiaev *Essai d'autobiographie spirituelle*, op. cit., s. 262. Ale w omawianej książce uzasadnia twórczość odwołując się do Ewangelii, zob. *O naznaczeniu człowieka*, op. cit., s. 117.

w warunkach wolności. We wszelkim twórczym zamyśle jest element pierwotnej wolności człowieka, niczym nie zdeterminowanej, bezdennej, wolności, która nie pochodzi od Boga, ale do Boga zmierza. Wezwanie Boże jest skierowane do tej otchłani i od otchłani oczekuje odpowiedzi. Ta otchłań wolności jest we wszelkiej twórczości [...]” (118). Geniusz człowieka odzwierciedla w nim obraz Boga-Stwórcy. Człowiek otrzymał ten dar od Boga. „W twórczości są dwie strony i dwa sensy. Jest wewnętrzny twórczy akt i jest twórczy produkt, realizacja twórczego aktu na zewnątrz”<sup>18</sup>. Pierwszy z nich przedstawia pierwotną intuicję, twórczy zamysł artysty. W tym pierwotnym działaniu człowiek stoi przed „obliczem Boga”. Jest to jak gdyby twórczy akt, który dokonuje się wewnątrz człowieka. Jego urzeczywistnienie jest przejściem na płaszczyznę zewnętrzną. Twórczość ma charakter społeczny. Zawsze jest skierowana do drugiego człowieka. „Twórca powinien wcielać dla świata i dla ludzi swoje obrazy tego, co inne, swoją ekstazę, swój ogień, swoją transcendencję, swój udział w innym życiu”<sup>19</sup>. Spełniając akt twórczy człowiek jest już jednak poddany determinacji. Zaczyna podlegać prawu ogólnemu, zostaje ograniczony materią świata, jest zależny od innych ludzi. To, co dzięki twórczości powstaje, zawsze jest nieadekwatne do twórczego wlotu. Twórczość, która powinna być przewyżczeniem świata, w swojej realizacji podlega władzy tego świata, jest przytłoczona jego prawami.

Twórczość nie jest w żaden sposób związana posłuszeństwem wobec prawa, etyki społecznej. Nie jest też osiągnięciem doskonałości. Dlatego stoi ona poza etyką prawa i etyką odkupienia. To wskazuje na potrzebę nowej etyki – etyki twórczości. „Twórca – jak pisze Bierdiajew – usprawiedliwia się swoją twórczością, swoim twórczym czynem” (120). Jest to właściwa dla tradycji rosyjskiej kwestia usprawiedliwienia twórczości: „Twórczość nie potrzebuje usprawiedliwienia, to ona usprawiedliwia człowieka, jest antropodyceą. To jest problem dotyczący postawy człowieka w odniesieniu do Boga, jego odpowiedzi udzielonej Bogu”<sup>20</sup>.

Czym charakteryzuje się etyka twórczości? W twórczości dochodzi do niezwykle intensywnej ekspresji osoby, a jednocześnie jest ona całkowitym wyrzeczeniem się siebie. Odrzuca egocentryzm. Jest swoistego rodzaju ascezą, ale ascezą odmienną od chrześcijańskiej, która wyraża troskę o własne zbawienie. Doświadczenie twórcze odrywa człowieka od samego siebie, kieruje jego uwagę na rzeczywistość wyższą. Twórczość nie jest warunkiem własnego zbawienia. Nie wymaga też od człowieka doskonałości. Wiąże się raczej z niedoskonałością. Doskonałość niekoniecznie musi jej sprzyjać. Twórczość jest jednoczesnym przebywaniem w różnych płaszczyznach bytu. Stąd twórca

<sup>18</sup> N. Bierdiajew *Carstwo ducha i carstwo kiesaria*, Moskwa 1995, s. 252.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 254.

<sup>20</sup> N. Berdiaev *Essai d'autobiographie spirituelle*, op. cit., s. 206.

może być antynomiczny, łączyć np. zuchwałość z pokorą. Prawdziwa twórczość jest twórczością w Duchu Świętym. Jest ona syntezą wolności i łaski – dlatego nie wyraża się tylko w kategoriach wolności; może być opisana również w kategoriach łaski danej przez Boga. Tylko w Duchu Świętym obie te kategorie łączą się. Twórczy stosunek do rzeczywistości nie stanowi prawa, ale obowiązek. Człowiek jest zobowiązany do twórczego przekształcania świata. Twórczość ma tak ogromne znaczenie w życiu człowieka dlatego, że tylko ona, zdaniem Bierdiajewa, świadczy „[...] o wezwaniu i powołaniu człowieka w świecie” (121).

Jaka jest współzależność etyki i twórczości? Jakie są ich wzajemne relacje? Etyka powinna zajmować się twórczością nawet wówczas, gdy twórczość ta nie ma z nią bezpośredniego związku. Twórczość ma dla etyki znaczenie, ponieważ tworzy wartości, wartości wyższego rzędu. Etyka powinna postawić zagadnienie twórczej roli aktu moralnego, życia moralnego, moralnych ocen i czynów.

Ogromne znaczenie w omawianej etyce ma pojęcie indywidualności. Przyjmuje ono postać imperatywu moralnego. Człowiek powinien każdorazowo, indywidualnie rozwiązywać moralne zadania życia. „Każdy człowiek powinien moralnie postępować jako osoba, a nie jako inny człowiek, jego moralny akt powinien wypływać z głębi jego sumienia” (123). Indywidualność zostaje uznana za podstawową wartość moralną. W sposób nierozzerwalny wiąże się ona z człowiekiem, który stanowi fundamentalną wartość dla etyki twórczości. „Osoba, niepowtarzalna, pojedyncza osoba, jest najwyższą wartością, nie jest ona środkiem dla zwycięstwa tego, co ogólne, choćby było ono powszechnie obowiązującym prawem” (123). Imperatyw moralny odnoszący się do indywidualności człowieka brzmi następująco: „bądź samym sobą, nie zmieniaj siebie”. Dla Bierdiajewa znaczy to, że osoba powinna urzeczywistniać Boży zamysł, Bożą ideę człowieka. Ewdokimov określając człowieka napisze: „Człowiek to żyjący zamysł Boga. Jego obowiązkiem jest odczytać ów zamysł i w wolności kierować swoim losem. Istnienie jest więc twórczym niepokojem odkrywania i przeżywania własnej prawdy, która przeobraża się wtedy w życie”<sup>21</sup>.

Niezwykle ważną rolę w etyce twórczości odgrywa wyobraźnia. Jest ona podstawowym warunkiem twórczości. Bez niej twórczość jest zasadniczo niemożliwa. Wyobraźnia, w odniesieniu do rzeczywistości moralnej, jest przede wszystkim kreowaniem obrazu lepszego życia. Wyobraźnia jest źródłem pozytywnego działania, chociaż może być również źródłem zła. Należy jednak przyjąć, że człowiecza zdolność do twórczych aktów moralnych, do tworzenia lepszego życia jest wynikiem pozytywnie działającej wyobraźni.

<sup>21</sup> P. Ewdokimov *Poznanie Boga...*, op. cit., s. 29.

Dobro ma w etyce twórczości znaczenie energetyczne, oznacza podniesienie energii życia, uznanie jej za twórczą zasadę. Życie moralne zakłada dualizm, nieustanną walkę. I nie chodzi w nim bynajmniej o przewyciężenie tego dualizmu. Wiązałoby się ono z utratą dobra. Człowiek urzeczywistnia dobro nie dlatego, że jest ono celem jego życia, ale dlatego, że sam jest dobry, tzn. zawiera w sobie twórczą energię dobra. Teleologiczne urzeczywistnienie dobra jest zasadą, którą powinno się zrealizować. Ale ostateczny cel bytu, zarówno ontologiczny, jak i kosmiczny, to urzeczywistnienie piękna. Doskonałość, pełnia, harmonia wyraża nie dobro, a piękno bytu.

Tak, w bardzo ogólnym zarysie, przedstawiają się poszczególne stopnie świadomości moralnej w bierdiajewowskiej etyce.

4

W filozofii Bierdiajewa ogromne znaczenie odgrywa eschatologia. Perspektywa eschatologiczna, charakterystyczna dla całej myśli Rosjanina, znajduje swoje odzwierciedlenie w poszczególnych wątkach jego refleksji. Eschatologia w sensie dosłownym oznacza koniec – koniec eonu światowego i przejście w inny stan bytu. Wyraża ona sens i cel istnienia świata i człowieka. Wyjątkowo trafne w odniesieniu do myśli Bierdiajewa jest określenie eschatologii Evdokimova: „Eschatologia należy do wymiarów czasu nierozłącznie związanych z biegiem dziejów, a zakładając pewną immanencję raju i Królestwa Bożego, umożliwia mistyczne pojmowanie rzeczy pierwszych i ostatnich”<sup>22</sup>. Stwierdzenie to nie budzi zastrzeżeń, ponieważ bierdiajewowski system filozoficzny tworzy w istocie triadę, w której antynomiczne człony stanowią syntezę w wymiarze eschatologicznym<sup>23</sup>. Etyka w związku z tym zajmuje się też zagadnieniem nieśmiertelności człowieka.

Jedną z podstawowych kwestii etycznych jest problem śmierci. Pisząc o śmierci, Bierdiajew pisze o jej przejawach w ludzkim życiu, o wysiłkach zmierzających do jej przewyciężenia, ale przede wszystkim próbuje wyjaśnić sens tego zjawiska, nadać śmierci pozytywne znaczenie. Pisze następująco: „Życie w naszym świecie ma sens dlatego właśnie, że jest śmierć, i gdyby w naszym świecie nie było śmierci, życie byłoby pozbawione sensu. Sens jest związany z końcem. Gdyby nie było końca, tzn. gdyby w naszym świecie panowała zła nieskończoność życia, to życie nie miałyby sensu” (216). Sens jest odpowiednikiem celu, który wyznacza eschatologia. Cel w pewien sposób określa sens. Jeżeli więc celem człowieka jest życie wieczne, to jego sensu należy poszukiwać również w wieczności. Gdyby postrzegać śmierć wyłącznie jako zjawisko rzeczywistości ziemskiej, to jest ona wielką niedorzecznością. Śmierć

<sup>22</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>23</sup> Por. M. Styczyński *Amor futuri...*, op. cit., s. 9–10.

jest jednak przede wszystkim znakiem powołania człowieka do nieśmiertelności. Tutaj pojawia się paradoksalne stwierdzenie mówiące, że etyka ze względu na sens życia „jest w większym stopniu etyką śmierci, niż życia” (217). Zadaniem etyki filozoficznej jest przygotowanie człowieka do jej przyjęcia. Śmierć jest zjawiskiem, które nie dotyczy wyłącznie ostatniej chwili ludzkiego życia, ale rozciąga się na całą egzystencję człowieka. Można powiedzieć, że życie jest nieustannym umieraniem. Sam czas jest śmierciowości.

Tragiczny charakter śmierci ujawnia się dopiero w odniesieniu do osoby, która jest wieczną Bożą ideą, Bożym zamysłem człowieka. Człowiek uświadamia sobie swoje podobieństwo do Stwórcy, swoją przynależność do świata duchowego. To, co istotne w człowieku, tzn. element duchowy, tworzący osobę, świadczy o jej powołaniu do nieśmiertelności. Człowiek w istocie jest stworzeniem śmiertelnym. Ale nie można przyjąć śmierci człowieka jako osoby. Stwierdzenie to wyraża istotę chrześcijaństwa. Nie proponuje ono zmartwychwstania w sensie naturalnym, lecz w sensie duchowym. Punkt wyjścia dla zmartwychwstania stanowi sam fakt śmierci. Według Bierdiajewa: „Tylko chrześcijaństwo patrzy śmierci prosto w oczy, uznaje i tragizm, i sens śmierci i jednocześnie nie godzi się ze śmiercią i przewycięża ją” (223). Zmartwychwstanie jest możliwe przede wszystkim dlatego, że zmartwychwstał sam Chrystus.

Śmierć ma także charakter kosmiczny. Oznacza to, że nie odnosi się tylko do człowieka, ale także do całego świata. Istnienie świata jest istnieniem w czasie. W rzeczywistości ziemskiej zmagają się wieczność i czas. Warunkiem sensu i usprawiedliwienia świata jest zwycięstwo wieczności nad czasem. Gdyby nie to zwycięstwo, świat pogrążyłby się w złej nieskończoności. Dlatego zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i kosmicznej wieczność wyraża dążenie do osiągnięcia absolutnej, boskiej prawdy. Gdy historyczne chrześcijaństwo nie realizuje boskiej prawdy w świecie, jeżeli nie urzeczywistnia Królestwa Bożego, to zaczyna triumfować jego antynomia, tzn. królestwo antychrysta. Trwanie eonu światowego byłoby uwiecznieniem tego panowania.

Śmierć jest zjawiskiem zewnętrznym, naturalnym faktem, który ma nastąpić w przyszłości. Ale jest ona również zjawiskiem wewnętrznym, które w istocie nie istnieje, ponieważ jest tylko momentem w życiu wiecznym. Okazuje się, że jej przejawy nie są faktem nieuniknionym. Gdyby w świecie panowała zasada ducha, to śmierć jako naturalny proces nie miałaby miejsca. W dalszej części wywodu na ten temat pojawia się stwierdzenie, że życie wieczne jest możliwe w czasie. Odślania się ono w każdej chwili jako „wieczne teraz”.

Śmierć jest podstawową przesłanką etyki. Perspektywa eschatologiczna, w której centrum znajduje się śmierć, stanowi podstawowe kryterium oceny

samej etyki. Dlatego etyka, którą postuluje Bierdiajew, powinna nieustannie przypominać człowiekowi o perspektywie eschatologicznej, stawiać go w obliczu wieczności.

Etyka eschatologiczna postuluje twórczą aktywność człowieka. Postawa pasywna oznacza podporządkowanie się determinizmowi, bierne oczekiwanie końca świata. Człowiek jest wezwany do aktywnej walki ze śmiercionośnymi zasadami, powinien twórczo przygotowywać nadejście Królestwa Bożego. Twórczy duch, jak twierdzi Bierdiajew, nie lęka się śmierci. Dla niego ma ona znaczenie czysto zewnętrzne. Wewnętrznie śmierć dla niego nie istnieje. Natomiast prawdziwy strach i przerażenie wywołuje perspektywa tego, co może nastąpić po śmierci, to znaczy perspektywa piekła. Tutaj ujawnia się paradoks wiary w nieśmiertelność. Z jednej strony sprawia ona, że życie staje się w pewnym stopniu lżejsze, z drugiej jednak, obarcza je odpowiedzialnością, która znosi wcześniejsze ułatwienie.

Etyka eschatologiczna nie oznacza jedynie zwycięstwa nad śmiercią. Podstawowym zadaniem etyki jest pokonanie piekła, ponieważ zwycięstwo to odnosi się bezpośrednio do wieczności. Stąd też ostatecznym zadaniem etyki jest „twórcze uwolnienie całego stworzenia od czasowych i »wiecznych« piekielnych mąk” (228). To jest zarazem podstawowy warunek urzeczywistnienia Królestwa Bożego.

Bierdiajew zmagał się z problemem piekła przez całe życie. Nie potrafił pogodzić miłości Boga z istnieniem piekła i wolnością człowieka. Pojęcie piekła zakłada – zdaniem Bierdiajewa – moralną antynomię, która pojawi się w dwóch wersjach: subiektywnej albo obiektywnej.

Piekło można uzasadniać na płaszczyźnie subiektywnej. W tym aspekcie wyraża ono doświadczenie człowieka, jest określonym stanem jego duszy. „Piekło tworzy i organizuje oddzielenie duszy od Boga, od Bożego świata, od innych ludzi. W piekle dusza jest od wszystkich i od wszystkiego oddzielona i osamotniona i jednocześnie jest przez wszystkich i przez wszystko zniewolona” (237).

Nie można natomiast tworzyć ontologii piekła. Gdyby istniało piekło jako obiektywna sfera bytu, oznaczałoby to, że Bóg stwarzając świat przewidział piekło, wyprowadził je z boskiej idei sprawiedliwości, zrównał z istnieniem Królestwa Bożego. Dla Bierdiajewa problem ten wiąże się nie tyle z fatum wolności, ile z fatum Boga. Po Objawieniu, uznanie piekła za obiektywną sferę bytu wprowadza podwójną predestynację. W rzeczywistości piekło jest wytworem ludzi złych, a może w większym stopniu tych, którzy uważają się za dobrych. To oni tworzą piekło. Przyznają sobie prerogatywy Boga, osądzają złych, skazując ich na „obóz” zwany piekłem. Proces ten występuje – jak to określa Bierdiajew – „po stronie dobra i zła” i nie ma nic wspólnego z sądem Boskim. Dlatego usankcjonowanie takiego osądu dobrych nad złymi jest wielkim wypaczeniem etyki.

Podstawową przesłanką istnienia piekła jest wolność osoby: „Piekło jest dopuszczalne w tym sensie, że człowiek może zapragnąć piekła, przedłożyć je nad raj, może czuć się lepiej w piekle niż w raju” (230). Na problematykę piekła zostaje przeniesiona antynomia wolności i determinizmu. Wolność sprzeciwia się konieczności przymusowego zbawienia i jednocześnie powstaje przeciw fatum piekła.

Piekło posiada charakter czasowy. Oznacza to, że nie będzie ono trwało przez wieczność, lecz pozostanie w czasie. Piekło jest niewątpliwie eonem, ale z pewnością nie w wymiarze wiecznym. Śmierć przynależy do czasu. Jest tym, co określa się pojęciem złej nieskończoności.

Piekło nie jest ostatecznym stanem bytu. Idea piekła opiera się na irracjonalnej, pierwotnej wolności. Można nawet powiedzieć, że piekło to otchłań tej wolności. Człowiek nie może jej pokonać. Jest to jednak możliwe dla Chrystusa-Bogoczłowieka, który przez zstąpienie w otchłań zwyciężył piekło.

Dopiero przezwyciężenie piekła oznacza powrót do utraconego raju. Raj stanowi punkt wyjścia i punkt dojścia procesu światowego. Raj przeszłości postrzega człowiek głównie mitologicznie. Charakteryzuje go pierwotna harmonia, nieświadomość, brak rozróżnienia dobra i zła, a przede wszystkim brak wolności. Natomiast raj przyszłości związany jest z mesjanizmem, z oczekiwaniem tego, co nastąpi. Raj ten zawiera całe duchowe doświadczenie człowieka, który poznał rozdzielenie świadomości, poznał wolność, poznał dobro i zło. Jeżeli w pierwszym przypadku jest to raj naturalny, w drugim ma on duchowy sens. Istotną różnicę tych dwóch form stanowi to, że korelatem przyszłego raju jest piekło. W tej charakterystyce wymienia się dwie przyczyny, dla których człowiekowi trudno przyjąć raj. Pierwsza dotyczy raju pierwotnego, w którym nie zaistniała jeszcze wolność. Druga wiąże się z doświadczeniem tej wolności, ze złem, z możliwością istnienia piekła.

Fundamentalne znaczenie dla omawianej problematyki ma zagadnienie wolności. To ona przede wszystkim jest źródłem i przyczyną zła. Istota problemu tkwi w tym, że nie to jest złe, iż człowiek uległ wolności. Prawdziwie szatańską pokusą byłoby wyrzeczenie się wolności. Pojawia się tutaj paradoks determinizmu wolności, konieczności zaistnienia grzechu pierwotnego. Z jednej strony upadek człowieka jest wyjściem poza obszar nieświadomości, jest ujawnieniem i doświadczeniem wolności, z drugiej natomiast strony zmusza on człowieka do podporządkowania się żywiołom przyrody. Sens całego tego procesu to sens doświadczenia wolności. „Grzech pierwotny jest naruszeniem Sensu i odepchnięciem od Sensu, i jednocześnie w grzechu pierwotnym powinniśmy uznać sens, sens przejścia od pierwotnego raju, nie znajdującego jeszcze wolności, do raju, który tę wolność



już poznał” (243). Droga, na którą człowiek wstąpił, jest męczącą drogą procesu historycznego. Człowiek często doznaje pokusy wyrzeczenia się jej, marzy o powrocie do raju; powinien jednak przejść ją do końca i pozostać wierny idei „człowieka”.

Raj, do którego zmierza cały proces światowy, to zapowiedziane w Objawieniu Królestwo Boże. Zgodnie z zasadą apofatii Bierdiajew napisze: „wieczność nie jest bynajmniej zatrzymaniem ruchu, zakończeniem twórczego życia, wieczność jest twórczym życiem innego porządku, jest ruchem nie w przestrzeni i czasie, a ruchem wewnętrznym, [...] jest to wewnętrzne misterium życia, misterium ducha, w które wchodzi także cała tragedia życia świata” (245). Królestwo Boże, o którym mówi autor *Powołania człowieka*, to postulat dążenia do powszechnej apokatastazy, to „przeobrażenie świata, nie tylko przeobrażenie indywidualnego człowieka, ale także przeobrażenie społeczne i kosmiczne”<sup>24</sup>. Postulat ten wyływa z afirmacji idei człowieka oraz jego wolności. Do tej podstawowej konstatacji można sprowadzić przesłanie etyki Bierdiajewa.

## 5

Zarysowany w artykule problem etyczny, ważny dla samego Bierdiajewa, jest niezwykle istotny dla całej jego filozofii. Składają się na to następujące przyczyny. W tej koncepcji zawiera się ostateczny światopogląd Bierdiajewa. Można więc powiedzieć, że jest ona reprezentatywna dla całej myśli filozoficznej rosyjskiego moralisty. Przesłanie filozofii Bierdiajewa można sprowadzić do jednego podstawowego problemu – problemu człowieka: „Niemniej jednak zagadnienia mojej filozofii pozostały takie same. Problemy wolności, osoby, twórczości, zła i teodycei były zawsze w centrum mej filozofii. Te problemy sprowadzały się w istocie do jednego; do problemu człowieka, jego powołania, jego usprawiedliwienia poprzez twórczą aktywność”<sup>25</sup>. Podstawową ideą bierdiajewowskiej myśli jest więc idea człowieczeństwa. Została ona najpełniej przedstawiona właśnie w jego etyce. Podejmując problem człowieka próbuje on rozwiązać zagadki człowieka. Określając pole etyki, pisze, że powinna ona być przede wszystkim „nauką o powołaniu i wezwaniu człowieka, i powinna przede wszystkim poznać, kim jest człowiek, skąd przyszedł i dokąd zmierza” (37). Dotyczy więc ona losu człowieka nie w jego wymiarze ziemskim, są to rozważania „o sprawach ostatecznych”. Evdokimov stwierdza, że to wystarcza żeby uznać takiego filozofa za „myśliciela religijnego”<sup>26</sup>. Ten aspekt etyki wskazuje

<sup>24</sup> M. Bierdiajew *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 141.

<sup>25</sup> *Essai d'autobiographie spirituelle*, op. cit., s. 127–128.

<sup>26</sup> Por. P. Evdokimov *Poznanie Boga...*, op. cit., s. 86.

na jej zależność od tradycji prawosławia. Koncepcja ta odzwierciedla, oczywiście nie w znaczeniu czysto doktrynalnym, myśl prawosławną Bierdiajewa<sup>27</sup>.

#### THE FUNDAMENTAL QUESTIONS OF NIKOLAI BERDYAEV'S ETHICS

Ethics can be perceived as the central item of Berdyaev's thought. He distinguishes three forms of reflection on moral questions, namely ethics of law, ethics of redemption and ethics of creativity. The ethics of redemption – that is a version of Christian ethics – is opposed to that of law. Another version of Christian ethics is that of creativity. Creativity is God's gift and order as well directed to man, so creation of the good is man's highest task.

---

<sup>27</sup> Myśl religijna Bierdiajewa nie jest myślą chrześcijańską w sensie dogmatycznym. Myśliciel wprowadza szereg nowych zestawień i koncepcji opozycyjnych, zarówno w stosunku do pozytywnej teologii Zachodu, jak i prawosławia. Wspomnijmy tu podstawowe tezy metafizyczne: zagadnienie ruchu rozprzestrzeniające się na życie Absolutu, teoria czasu, problem wolności, zasada obiektywacji. Nie są to, oczywiście, koncepcje zupełnie nowatorskie w historii idei. Inspiracje czerpał Bierdiajew z całego dorobku myśli ludzkiej – religii, mistyki, filozofii. Na uwagę jednak zasługuje sposób ich interpretacji, próba wypracowania własnych rozwiązań, czego przykładem jest choćby koncepcja niestworzonej wolności. Por. N.O. Łoskij *Mysli N.A. Bierdiajewa o naznaczeniu człowieka*, w: N.A. Bierdiajew *Pro et contra*, Sankt-Pietierburg 1994, t. I, s. 460–467.