

DOI: 10.15584/sofia.2015.15.15

Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи***Piotr Domeracki**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Bierdiajewowska filozofia człowieka jako filozofia dialogu

Бердяевская философия человека как философия диалога

Wspólnota należy do tych celów ludzkiego życia, które mają sens religijny. Wspólnota jest zjednoczeniem, wymaga wzajemności. Zjednoczenie zakłada współdziałanie w jedności obejmującej „ja” i „ty”. Wzajemne przenikanie się „ja” i „ty” dokonuje się w Bogu¹.

Problem „ja”, „ty”, „my” i „ono” dotychczas prawie nie był stawiany w filozofii, nie był to problem filozofii².

Mikołaj Bierdiajew

Preliminaria

W swoim przedłożeniu nie zamierzam bynajmniej koncentrować uwagi na historyczno-filozoficznych dywagacjach, związanych z rozstrzygnięciem kwestii charakteru filozofii Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), czy jest ona mianowicie filo-

¹ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 102.

² *Ibidem*, s. 61.

zofią egzystencjalną³, czy może raczej filozofią człowieka, a może wariantem chrześcijańskiego (tu: prawosławnego, aczkolwiek z pewnymi różnicami go wobec niego niuansami⁴) personalizmu, czy jednak jest to filozofia religijna, wręcz rodzaj filozoficznego mistycyzmu albo też rosyjska odmiana historiozofii bądź modna w tamtym czasie w różnych regionach świata egzemplifikacja filozofii narodowej. Mając szacunek dla tego rodzaju rozstrzygnięć, aczkolwiek zarazem nie przeceniając ich wagi, chciałbym się raczej pokusić o taką interpretację bierdiajewizmu, która – jak sądzę – nie wchodząc w konflikt z alternatywnymi, wcześniejszymi i powszechnie uznanymi interpretacjami tej filozofii, może stanowić interesujące ich dopełnienie, a równocześnie brzemienność i rozległość dorobku filozoficznego autora *Nowego średniowiecza*.

Proponuję zatem interpretację filozofii Bierdiajewowskiej jako filozofii człowieka, z uwagi na doniosłe miejsce, zajmowane w niej przez *humanum*, tę zaś jako modelowy przykład filozofii dialogu, z charakterystycznymi tylko dla niej innowacjami, wprowadzonymi przez rosyjskiego personalistę do światowego dziedzictwa myśli dialogicznej. Choć wymaga to niemałego trudu i odrębnej rozprawy, zamierzam także zmanifestować pogląd, że filozofia dialogu Mikołaja Bierdiajewa w wielu punktach zdradza osobliwe podobieństwo do dialogizmu filozofii Emmanuela Levinasa. W rezultacie proponuję nie tylko uznać, ale i studiować, a ponadto popularyzować Mikołaja Bierdiajewa jako przedstawiciela europejskiej filozofii dialogu, wnoszącego do niej istotne, choć niewątpliwie zarazem – jak to w filozofii bywa – dyskusyjne *novum*.

Antropologizm bez antropocentryzmu

Ten urodzony w Obuchowie autor aż 43 książek oraz setek artykułów naukowych (których skalę mierzy się w liczbie 440), w całej ich masie i rozpiętości konsekwentnie podejmuje problem człowieka – jak zresztą sam go nazywa – stwierdzając ponadto, że jest on „podstawowym problemem filozofii”⁵. W tym miejscu należałoby jednak zachować daleko idącą ostrożność i powściągliwość w osądach, wszakże Bierdiajew w różnych swoich pracach (a zdarza się, że

³ Jeśli uznać filozofię Bierdiajewa za filozofię egzystencjalną, to zapewne tylko w swoim Bierdiajewowskim sensie, jaki ten nadaje pojęciu egzystencji. Samo posługiwanie się przez tego autora terminem „egzystencja” dalece nie wystarcza do takiego kwalifikowania jego twórczości. Osobliwie wydaje mi się ona jednak mimo wszystko bliższa personalizmowi, przy wszystkich zastrzeżeniach, jakie można zgłaszać i do tej kategoryzacji. W tej mierze skłaniam się do analogicznego poglądu Haliny Rarot. Zob. H. Rarot, *Rosyjski personalizm Mikołaja Bierdiajewa*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3, s. 87 i in.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 99.

⁵ Zob. M. Bierdiajew, *Mojo filozofskoje mirosoziercanije* [w:] A.A. Jermiczow (red.), *N.A. Bierdiajew: pro et contra. Antologija*, Sankt-Peterburg 1994, s. 24.

i w ramach poszczególnych z nich), wydaje się kilkukrotnie jakoby zmieniać zdanie co do tego, jakie aktualnie rozważane przez niego zagadnienie zasługuje na miano pierwszoplanowego problemu filozofii. By nie sprowadzać na autora zbyt rozległego i poczerńiałego cienia podejrzeń i wątpliwości, przyjmijmy raczej, że jego umysłowość i dokonania zdradzają pogłębioną świadomość istnienia całego splotu doniosłych filozoficznie zagadnień, które ostatecznie kulminują w anonsowanym problemie człowieka. W końcu Bierdiajew wprost stwierdza, że w centrum jego „twórczości filozoficznej znajduje się problem człowieka. Dlatego – jak mówi dalej – cała moja filozofia jest w najwyższym stopniu antropologiczna”⁶. Nie w tym jednak sensie jest ona taką, że człowieka czyni przedmiotem swoich programowych i systematycznych dociekań, lecz – jeśli już w jakimś – to bodaj najbliższa jest ona intencjom Maxa Schelera, wyrażonym przez niego w pierwszym akapicie *Uwagi wstępnej* do rozprawy *O idei człowieka*. Czytamy w niej mianowicie, że „W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga”⁷.

Warto jednak równocześnie poczynić istotne zastrzeżenie, że Bierdiajewowska filozofia antropologiczna⁸, jak sam ją nazywa, w niewielu punktach

⁶ *Ibidem*, s. 23. Zob. w tej sprawie: J. Krasicki, *Bogoczołwieczeństwo i humanizm* [w:] idem, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków 2002, s. 147; idem, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Seria wydawnicza „Filozofia Rosyjska”, t. 4, Wyd. Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, cz. 2: *Z badań nad filozofią Bierdiajewa*, rozdz. 9: *Problem człowieka*, s. 183–198; K. Duda, *Symboliczna przestrzeń w twórczości Mikołaja Bierdiajewa* [w:] T. Obolewitch, K. Duda (red.), *Symbol w kulturze rosyjskiej*, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 179, przyp. 1; P. Mrzygłód, *Człowiek jako osoba na tle egzystencjalistycznej twórczości Mikołaja Bierdiajewa*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2010, R. 9, nr 1, s. 165–198; H. Rarot, *op. cit.*, s. 87–101; L. Kopciuch, *Kryzys humanizmu według M. Bierdiajewa* [w:] W. Słomski (red.), *Filozofia słowiańska na przełomie wieków*, Wyd. Katedry Filozofii WSFiZ, Warszawa 2008, s. 393–402.

⁷ Zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, cz. 1: *Pisma z antropologii filozoficznej*, artykuł: *O idei człowieka*, s. 3.

⁸ Zob. np. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 21, 22 i inne. W tym miejscu chciałbym poczynić dwie istotne uwagi, uprzedzające ewentualne zarzuty lub wątpliwości dotyczące mojego tekstu. Pierwszą niejasność może budzić to, że korzystam właściwie z jednej tylko pracy Bierdiajewa. Pragnę zapewnić, że nie jest to wynikiem ani mojej ignorancji, ani nonszalancji w podejściu do twórczości Mikołaja Bierdiajewa. Powody takiego posunięcia są następujące. W skromnym objętościowo artykule nie da się zawrzeć szerszego wachlarza odniesień do tak przepastnej literatury podmiotowej, jaką wytworzył rosyjski filozof. W tego typu pracach siłą rzeczy skazani jesteśmy na pewną skrótowość i wybiórczość konstruowanej perspektywy badawczej. Dla dostatecznego i zadowalającego naświetlenia i uargumentowania omawianego w artykule tematu należało przeprowadzić ostrą selekcję materiału źródłowego, zgniąć to jednak w taki sposób, by wypreparowana próbka okazała się reprezentatywna dla zagadnienia. Jak wiadomo, *Rozważania o egzystencji* stanowią jedną z najdonioślejszych filozoficznie rozpraw Bierdiajewa,

zbieżna jest z tym, co na ogół przez filozoficzną antropologię się pojmuje. Nieprzypadkowo zresztą, jak sądzę, autor *Rozważań o egzystencji* posługuje się terminem „filozofia antropologiczna”, nie zaś bardziej spopularyzowanym i zadowionym terminem „antropologia filozoficzna”. Upatruję w tej różnicy analogicznej zmiany do tej, jaką na gruncie hermeneutyki filozoficznej przeprowadził ongiś Hans-Georg Gadamer. Nie zamierzam tu jednak dyskutować ani paralelności, ani doniosłości obu tych przełomów. W każdym razie, tak jak Gadamerowska filozofia hermeneutyczna tym zasadniczo różni się od hermeneutyki filozoficznej, że rozumienie, będące zarazem podmiotem tej aktywności, czyni odrębnym przedmiotem filozoficznego badania, podczas gdy hermeneutyka filozoficzna wykazywała zgoła odmienne ambicje, celując w konstruowaniu umetodycznionych, zobiektywizowanych (*respective* ujednoznaczonych) i powszechnie ważnych reguł poprawnego i konkluzywnego interpretowania, pozwalających osiągnąć interpretatorowi samej istoty interpretowanego przekazu czy wypowiedzi; tak też Bierdiajewowska filozofia antropologiczna zdaje się różnić i odstawać od klasycznie (*scilicet* po Schelerowsku) rozumianej antropologii filozoficznej. Tym samym rezygnuje ona z miana obrosłej metodologicznymi i warsztatowymi obwarowaniami dyscypliny akademickiej, zbliżając się zamiast tego lub będąc po pro-

w której, jak w soczewce, skupiają się węzłowe problemy bierdiajewizmu. Gdy idzie o sygnalizowaną w tytule niniejszego tekstu filozofię człowieka, a szczególnie gdy mowa jest o dialogicznym jej odczytaniu, to uważam, że spośród wszystkich prac Bierdiajewa najlepiej nadają się do tego właśnie *Rozważania o egzystencji*. Drugie zastrzeżenie może się pojawić w związku z cokolwiek mylnym wrażeniem, jakoby mój tekst miał charakter bezkrytyczny – by nie powiedzieć apologetyczny w stosunku do Bierdiajewa. Nawet jeśli na to wygląda, nie było to moim zamiarem. Najwyraźniej to skutek uboczny tekstu. Zależało mi przede wszystkim na ukazaniu filozofii Bierdiajewowskiej jako dialogiki. Stąd może pochodzić wrażenie niejakiej apologetyczności mojego przedłożenia. Wynikać ona może z nietajonego przeze mnie zaskoczenia tym, że Bierdiajew, choć nie należał do głównego nurtu filozofii dialogu, ba, nigdzie się za dialogika nie podawał, to jednak swoją filozofię człowieka wyklądał z zadziwiająco zbieżnością wobec systemu pojęć oraz ustaleń filozofii dialogu, a prócz tego i co ważniejsze – zgodności te nie są to jedynie incydentalne. Nie wykluczam, że zainteresowany tym odkryciem, mogłem mimochodem przyczynić się do powstania efektu nadmiernej apologetyczności mojego wywodu w stosunku do filozofii Bierdiajewa. Jeśli nawet tak się stało, nie postrzegałbym tego za wadę, lecz za podświadome dążenie do spłacenia temu autorowi należnego trybutu za niewątpliwe zasługi i wkład, jaki z zewnątrz wniósł do dziedzictwa filozofii dialogu. Dodajmy jeszcze do tego pewną istotną przesłankę. Pretekstu do interpretowania filozofii Bierdiajewa w kategoriach filozofii dialogu, a równocześnie uzasadnienia dla tego kroku, dostarcza sam autor, powołując się na autorytet jednego z twórców dialogiki, M. Bubera. Warto jednak wiedzieć, że to przywołanie ma jedynie charakter częściowej inspiracji nowym spojrzeniem na człowieka, jakie do filozofii antropologicznej wprowadził Buber. Bierdiajew streszcza pokrótce stanowisko autora *Ja i Ty*, po czym – przejmując część jego aparatu pojęciowego – przechodzi do wyłożenia własnych racji, samodzielnie i twórczo wykraczając poza kontekst nakreślony przez Bubera. Koincydencje filozofii Bierdiajewa z filozofią dialogu z tej również przyczyny nie są przypadkowe. Zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji* ..., s. 60–62.

stu żywym i spontanicznym, a ponadto niczym nieposkromionym myśleniem jej autora. W ten sposób, gdyby chcieć ją określić jeszcze inaczej, można by – odwołując się do arcydawnego rozróżnienia Aureliusza Augustyna na poznanie typu sejnencjalnego (od łac. *'scientia'* – 'nauka', 'wiedza teoretyczna' oraz poznanie typu sapiencjalnego (od łac. *'sapientia'* – 'mądrość', 'wiedza praktyczna'), określić ją jako filozofię mądrościową. Nie idzie więc w niej o to, by ustalać twarde, niepodważalne, ponadczasowe, obiektywne i uniwersalnie doniosłe fakty. Sama bowiem uważa tego rodzaju procedurę za element świata obiektywizacji⁹, pojętego jako rezerwuuar wyobcowujących, redukcjonistycznych, spłaszczających rzeczywistość do jednego tylko wymiaru i uprzedmiotawiających (*alias* odpodmiotawiających) tendencji.

Bierdiajewowska filozofia antropologiczna posiada cechy, które przeczą lub stanowią odwrotność filozoficznej antropologii. I tak jak w filozofii hermeneutycznej rozumienie stało się zarazem podmiotem i przedmiotem heurystycznych operacji, tak w filozofii antropologicznej człowiek stanowi zarazem podmiot i przedmiot dociekań. Przejawia się to zasadniczo w ścisłej integracji pierwiastka ludzkiego z filozoficznym. Owo zespolenie Bierdiajew wyraża terminem „filozof-człowiek”¹⁰, dodając do tego następujący komentarz:

W filozofii filozofuje żywy człowiek, integralny człowiek. Osoba jest integralnym człowiekiem. Filozofia jest osobowa i ludzka. Człowieka nie można oddzielić od filozofii. (...) Filozofia jest przede wszystkim nauką o człowieku, o integralnym człowieku i nauką integralnego człowieka. Jest to filozoficzna nauka o człowieku, a nie biologiczna, psychologiczna lub socjologiczna nauka o człowieku¹¹.

Wynika z tego, że filozofia antropologiczna nie tylko nie jest dyscypliną ani działem filozofii jako takiej, lecz to filozofia jako taka w ogóle możliwa jest jako antropologia. W gruncie rzeczy więc mówienie o filozofii antropologicznej jest niepotrzebnym terminologicznym doprecyzowywaniem czegoś, co rozumie się samo przez się. Ekstraordynaryjność filozofii polega zatem na tym, że nie można uczynić jej czystą, nieuwarunkowaną, autonomiczną. Zaświadcza o tym sam autor słowami:

Filozofia nie może być autonomiczna w tym sensie, że nie może być niezależną od integralnego człowieka i jego doświadczenia życiowego, od pogrążenia się poznającego człowieka w istnienie. Taka autonomiczna filozofia jest pogonią za iluzjami¹².

⁹ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 37–42.

¹⁰ *Ibidem*, s. 21.

¹¹ *Ibidem*, s. 20 i n.

¹² *Ibidem*, s. 21.

W rozumowaniu Bierdiajewa panuje klimat po trosze heideggerowski. Prócz zniuansowania, jeśli nie zawieszenia – o likwidacji raczej trudno byłoby tu mówić – twardego metafizyczno-epistemologicznego podziału na podmiot i przedmiot, rosyjski myśliciel wskazuje jakoby na wyróżnioną bytowo i poznawczo pozycję człowieka wobec całej sfery bytu, od której niepodobna go w żaden sposób ani wyobcować, ani odseparować, ani nawet zdystansować na tyle, by ów byt stał się dla niego wyłącznie czystym przedmiotem badania, oglądu, penetracji, manipulacji itp. – czymś wobec niego obcym i radykalnie zewnętrznym. Człowiek, owszem, szczególnie w metodycznym podejściu naukowym, w taki właśnie sposób sytuuje się i samookreśla wobec eksplorowanej rzeczywistości, w tym zwłaszcza wobec przyrody, nazywając tę swoją postawę mianem *o b i e k t y w i z a c j i*. Cóż z tego jednak, gdy równocześnie nie zdaje on sobie sprawy z tego, ani czym ona jest w swej istocie, ani czym grozi.

Obiektywizacja oznacza wyobcowanie i podział. (...) pozostawia w samotności w poznaniu, jak we wszystkim (...). Obiektywizacja jest utratą wolności ducha, chociaż wyraża wydarzenia ducha. Świat obiektywizacji nie jest duchowym światem. W zobiektywizowanym świecie nie da się już poszukiwać tajemnicy życia duchowego. (...) Obiektywizacja jest wejściem w upadły świat, w wyobcowanie i skowanie. (...) Najbardziej zobiektywizowanym jest naukowe poznanie wyobcowanego z wewnętrznego istnienia człowieka życia przyrody poznanie w naukach fizyko-matematycznych¹³. (...) Żadne pojęcia o zobiektywizowanym świecie nie wyjawiają wartości życia, sensu życia¹⁴.

Jeśli więc podstawową cechą obiektywizacji jest, jak twierdzi Bierdiajew, „wyobcowanie i podział”¹⁵, który objaśnia jako „odosobnienie”¹⁶, wówczas wszelkie poznanie, wiedza, działanie, wytwory, instytucje – religijnych nie wyłączając, ulegają dramatycznemu wyobcowaniu z własnej istoty i przeznaczenia, stając się zaledwie przedmiotami wśród innych przedmiotów. Idzie więc właśnie o to, by – jak wzywa Bierdiajew: „zdecydowanie zerwać z zabobonem głoszącym, że to, co jest „osobowe” i „subiektywne”, oznacza izolację, niezdolność do wyjścia w świat, przeciwstawną zbliżeniu się do bóstwa. Przeciwnie, raczej to, co jest „bezosobowe” i „obiektywne”, oznacza izolację i niemożliwość wyjścia”¹⁷.

Wszelkie poznanie, nauka i filozofia, podobnie jak wszelka moralność, polityka i religia silnie zapośredniczone są w ludzkim losie, od którego – jeśli mają prawidłowo funkcjonować, nie ulegając samej tylko presji obiektywizacji – nie wolno im zupełnie abstrahować. Przeto filozofia, a ściślej filozofia antropologicz-

¹³ *Ibidem*, s. 37.

¹⁴ *Ibidem*, s. 39.

¹⁵ *Ibidem*, s. 37, 39.

¹⁶ *Ibidem*, s. 40.

¹⁷ *Ibidem*, s. 20.

na, jeśli chce być myśleniem twórczym, zgłębiającym „tajemnicę bytu”¹⁸, nie może zaprzestawać być „myśleniem osobistym”¹⁹, poznającym także „poprzez emocje”²⁰. Nie może też zatracać „osobowego» charakteru poznania” ani wyrzekać się tego, co empiryczne, to znaczy tego, co „wiąże się z przeżytym doświadczeniem, z zakresem i bogactwem tego doświadczenia”²¹. Nie oznacza to jednak sprowadzania filozofii na znane z „myśli czasów nowożytnych”²² manowce subiektywizmu, indywidualizmu, empiryzmu czy nominalizmu²³.

Ow zwrot filozofii w stronę człowieka, który zdaniem Bierdiajewa był nieunikniony²⁴, a który dokonał się, w istocie, za sprawą Feuerbacha, zapoczątkowującego w historii filozofii przejście „od absolutnego ducha do człowieka”²⁵, od filozofii ducha do filozofii antropologicznej, otóż ten feuerbachowski przełom – przy tej podstawowej zalecie, że w ogóle zaszedł, i tej zasłudze Feuerbacha, że stał się on jego samozwańczym promotorem – został jednak, jak utrzymuje Bierdiajew, skażony „przez zwrócenie się Feuerbacha do materializmu, który nie potrafi postrzec integralnego, konkretnego człowieka”²⁶.

Nowa jakość, którą – znacząco korygując kierunek, obrany przez krnąbrnego młodoheglistę – wprowadza do filozofii Bierdiajew, opiera się zasadniczo na radykalnym przekroczeniu naturalnych ograniczeń Feuerbachowskiego materializmu, a prócz niego także filozofii greckiej (która „nie rozumiała tego, co jednostkowe, nie знаła kategorii osoby i nie znała wolności”²⁷), filozofii scholastycznej („która została stłamszona przez problem powszechników”²⁸) oraz filozofii nowożytnej (w której „ten stan rzeczy trwa, chociaż w osłabionej przez nominalizm formie”²⁹). Gdy więc Feuerbach rezygnuje zupełnie z orientacji na religię (w szczególności, rzecz jasna, chrześcijańską) w dotychczasowym, scholastycznym jej kształcie, odrywając ostatecznie filozofię od korzenia boskiej transcendencji, a posadawiając wszystko na fundamencie pełnokrwistego, niezależnego, ukonkretnionego i samostanowiącego o sobie człowieka, który nawet miłość ma za namiętność³⁰, to Bierdiajew orientację na religię – i to właśnie chrześcijańską,

¹⁸ *Ibidem*, s. 21.

¹⁹ *Ibidem*, s. 20.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 22.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Zob. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przeszłości (1843)*, przeł. M. Skwieciński [w:] R. Pana-siuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, pkt 33, s. 209.

z nieskrywaną preferencją wobec prawosławia – filozofii kategorycznie przywraca, restaurując w niej na powrót – choć, w jego przekonaniu, tak naprawdę po raz pierwszy – pojęcie transcendentnego, a równocześnie osobowego Boga – tego, którego od wieków wyznają chrześcijanie. Należy tu jednak poczynić stosowne zastrzeżenie, otwarcie filozofii na perspektywę religijną tak naprawdę oznacza u Bierdiajewa podporządkowanie się żywej „wierze, a nie teologii, nie zewnętrz-nemu autorytetowi Kościoła, nie religii jako instytucji społecznej”³¹.

Tak oto Bierdiajewowska filozofia antropologiczna, łącząc eklektycznie, z niespożytą konsekwencją, niemal wizjonersko, całą różnorodność aspektów przynależnych *humanum* (*scilicet* temu, co ludzkie i z człowiekiem związane), czyni z niej *in effectu* antropologizm z Bogiem w jego centrum. Rzecz o niej więc można, iż jest ona w rezultacie swoiście pojętym antropoteizmem lub teandryzmem – według określenia samego Bierdiajewa³², co znaczy, że równie daleko jest jej tak do czystej maści antropocentryzmu, jak do teocentryzmu równie czystej próby. Jeden i drugi bowiem, zdaniem Bierdiajewa, popełnia ten sam kardynalny błąd – brodzi w odmętach obiektywizacji. Ta zaś autorowi *Nowego średniowiecza* szczególnie wydaje się niebezpieczna, grzeszna, bezbożna, nie-ludzka³³ i obrazoburcza, gdy odnosi się do samego Boga. Rosyjski filozof pisze o tym wprost i zdecydowanie:

Obiektywizacja Boga oznacza przekształcenie Go w bezbożną i nie-ludzką rzecz. (...) także sama religia jako zjawisko społeczne jest obiektywizacją i, oczywiście, obiektywizacją jest teologia. Sens religijnego życia ludzkości tkwi w porywie poza królestwo obiektywizacji, poza królestwo prawa, poza królestwo determinizmu społeczeństwa i przyrody³⁴.

Obiektywizacja Boga, człowieka i świata – tych wielkich metafizycznych figur – może zostać ostatecznie przezwyciężona wyłącznie „na planie duchowym, w doświadczeniu mistycznym, w którym wszystko jest we mnie i ja we wszystkim”³⁵. Skoro tak, to wynika z tego również, że filozofia antropologiczna nie może się ograniczać li tylko do teoretycznej spekulacji³⁶, lecz „powinna być czynem”, a jako taka winna służyć „polepszeniu życia”; słowem: filozofia antropologiczna możliwa jest jedynie jako filozofia praktyczna³⁷. Tej zaś atrybutem jest, w głównej mierze, zdobywanie „wiedzy o życiu”³⁸ i „polepszenie ży-

³¹ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 12.

³² *Ibidem*, s. 67.

³³ *Ibidem*, s. 39.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, s. 70.

³⁶ *Ibidem*, s. 21.

³⁷ *Ibidem* [rozstrz. moje – P.D.].

³⁸ *Ibidem*, s. 22.

cia”³⁹. To, z kolei, oznacza, że filozofia antropologiczna winna oddawać także, lub raczej przede wszystkim, usługi etyczne, stając się osobiście antropoetyką.

Rodzi się tu jednak problem, a może jedynie podejrzenie, że kreowany w ten sposób dyskurs, już w samych swoich podstawach, zagrożony jest dezercją z racjonalności, bez której trudno, jeśli to w ogóle możliwe, wyobrazić sobie rzetelną i poważną filozofię⁴⁰. W odpowiedzi na tego typu zarzut, gdyby miał się taki pojawić, Bierdiajew niedwuznacznie stwierdza, że wszelka racjonalizacja jest narzędziem obiektywizacji i generalizowania. Co więcej, „W obiektywizacji i racjonalizacji myśl nie transcenduje ku temu, co irracjonalne i indywidualne, to znaczy ku istnieniu i istniejącemu”⁴¹, gubiąc przeto po drodze wszystko, co na niej napotka. Dlatego też Bierdiajewowska filozofia antropologiczna decyduje się pozostawać irracjonalistyczna i konkretystyczna. Jej „zadanie nie polega na tym, aby uwolnić filozofię od wszelkiego antropocentryzmu, ale na tym, aby oczyścić antropologizm, ujawnić w filozofie-człowieku obraz wyższego bytu, który jest w nim zawarty”⁴². Cały problem jednak polega na tym, „aby podnieść jakość antropologizmu”, aby ujawnić to, co Bierdiajew nazywa „człowiekiem transcendentnym», którego należy odróżnić od całkowicie nieludzkiej »świadomości transcendentnej«”⁴³.

Personalizm dialogiczny

By do tego doprowadzić, filozof sięga po instrumentarium chrześcijańskiego personalizmu, stosując je do własnej filozofii antropologicznej. Tym sposobem udaje mu się zrealizować powzięty zamiar, naraz to unikając skrajności antropocentryzmu, to znów oczyszczając antropologizm, podnosząc jego jakość tak, by ujawnić „człowieka transcendentnego”. Wszystko to staje się możliwe dzięki personalizmowi, pozwalającemu przekroczyć ograniczenia antropologizmu przez dostrzeżenie w człowieku osoby, czego tamten nie potrafi zrobić.

Słowo ‘personalizm’ występuje u Bierdiajewa w dwóch równorzędnych znaczeniach. Pierwsze bierze się od osobistego charakteru filozofii, nadawanego jej przez „pieczęć o s o b o w o ś c i filozofa”⁴⁴. Drugie wiąże się ze starogreckim źródłosłowem ‘*prosopon*’, przekładanym następnie na język łaciński jako

³⁹ *Ibidem*, s. 21.

⁴⁰ W tej kwestii wystarczy skonfrontować się z krytyką irracjonalizmu, w tym szczególnie mistycyzmu, wytoczoną przez Kazimierza Ajdukiewicza w pracy *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Wydawnictwo Antyk, Fundacja Aletheia, Kęty – Warszawa 2004.

⁴¹ *Ibidem*, s. 40.

⁴² *Ibidem*, s. 21.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 19 [rozstrz. moje – P.D.].

‘*persona*’, a oznaczającym ‘osobę’. Filozofia antropologiczna Bierdiajewa jest zatem, jak to już orzekliśmy wcześniej, „myśleniem osobistym”⁴⁵ osoby myślącej osobę (*respective* osoby) w ścisłym powiązaniu z własną osobowością. Wszystko to razem skłania do określania tej filozofii mianem personalistycznej⁴⁶ lub – żeby zaznaczyć jej samodzielność i odrębność, a równocześnie dyskursywność z konkluzywnością – „personologicznej”.

Bierdiajewowski człowiek przypomina w pewnym sensie – choć oczywiście nie dosłownie ani nie całkowicie – tego, którego znamy z rozważań Bubera. Dzieje się tak zapewne nieprzypadkiem, wszak wiadomo, o czym donosi sam Bierdiajew, że przyswoił on sobie dokładnie słynny wybór pism filozoficznych Bubera, zatytułowany *Ja i Ty*⁴⁷. Ten ostatni, podobnie jak ten pierwszy, wyraża wcale nowe przekonanie o tym, że człowiek to istota dychotomiczna (dwudzielna). Dopiero całość tego, czym jest, oraz tego, czym może się stać, czyni go pełnym i prawdziwym człowiekiem. A jest j e d n o s t k ą (pierwszy człon Bierdiajewowskiej antropodychotomii), która stać się może o s o b ą (człon drugi). Jako jednostka podlega procesowi obiektywizacji, który wyobcowuje ją zarówno wobec samej siebie i otoczenia, w którym żyje, jak i wobec Boga. Jako osoba, podlega procesowi subiektywizacji, który pozwala jej w efekcie stać się w pełni sobą. Jednostka nastawiona jest wyłącznie na to, co zewnętrzne, osoba wybiera orientację na to, co wewnętrzne. Jednostkę spowija kokon Levinasowskiej immanencji, osoba wznosi się na poziom Bierdiajewowskiego „człowieka transcendentnego”⁴⁸. Jednostka jest – operując socjologicznym językiem Riesmanna⁴⁹ – zawsze zewnątrzsterowna, osobę stać już na wewnątrzsterowność. Jednostka ogranicza swoje bytowanie do krawędzi społeczeństwa, które fałszywie bierze za wspólnotę. Dopiero osoba potrafi utworzyć wraz z innymi autentyczną wspólnotę, ta zaś możliwa jest jedynie jako wspólnota osób. Jednostki mogą się co najwyżej stowarzyszać w większe całości, których jednakowoż nie wiąże żaden metafizyczny klej – by sięgnąć po kapitalne sformułowanie Wittgensteina, aczkolwiek do czego innego się odnoszące. Jednostka żyje doczesnością – tym, co tu i teraz, osoba żyje nadzieją wiecznej komunii z Bogiem. Jednostka napawa się tym, co materialne, cielesne, naturalne, fizyczne; osoba wykracza ponad to, przechodząc w sferę ducha – dodajmy, dla precyzji – ducha bożego, na którego jednostka pozostaje zamknięta. Jednostka jest monologiczna, osoba staje się *stricte* dialogiczna. Jednostka kieruje się zawsze własnym interesem, pozostając na uwięzi kontrwspólnotowego egocentryzmu. Osoba potrafi wznieść się ponad własne ograniczenia, wybijając się na niepodle-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 20.

⁴⁶ *Ibidem*, np. s. 23.

⁴⁷ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992. Zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 60–62.

⁴⁸ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 21.

⁴⁹ Zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Wyd. Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2011.

głość autentycznej miłości. Jednostka czyni swoje życie nieszczęśliwym, łudząc się i zwodząc innych, że jest inaczej. Osoba zaznaje prawdziwego szczęścia, świadoma trudności, jakie się wiążą z jego zdobywaniem.

Jednostka ucieleśnia cechy „filozofa niewierzącego”, osoba natomiast wyobraża „filozofa wierzącego”⁵⁰. Przy czym wiara religijna odgrywa bodaj najistotniejszą rolę w procesie przeobrażania się człowieka z jednostki w osobę. Niewiara, z kolei, pokrewna Levinasowskiemu pojęciu „ateizmu”, konserwuje człowieka w jego monadyczności, sprowadzając na niego dotkliwą samotność. Odtąd cały wysiłek przepoczwarzania się człowieka z jednostki w osobę staje się tak naprawdę mocowaniem się z samotnością, napędzanym pragnieniem jej przewyciężenia. To zaś możliwe jest wyłącznie na planie żarliwej religijnej wiary i z jej pomocą, przy wsparciu i opatrnościowej asyście tą wiarą wyznawanego Boga. Jednostkę – by zamknąć tę syntetyczną listę porównań – dławi sztywny gorset zniewolenia⁵¹, podczas gdy osoba zaznaje autentycznej wolności⁵².

Tak oto Bierdiajewowska filozofia antropologiczna przybiera ostatecznie kształt *sui generis* filozofii dialogu. By się o tym przekonać, najprościej będzie, jak sądzę, nakreślić konstytutywne elementy teorii dialogicznej w jej filozoficznym wydaniu, konfrontując z nimi stanowisko Bierdiajewa.

Otóż, w aspekcie formalnym zasadniczo każda teoria dialogiczna, reprezentująca szerszy nurt filozofii dialogu, pospołu z podobnymi sobie teoriami, posiada trzy dziedzinowe warstwy: antropologiczną, etyczną i religijną. W zakresie tej pierwszej – antropologicznej – akcentuje się filozoficzną ważność tego, co Martin Buber nazywa „problemem człowieka”⁵³. Człowieka uważa się tutaj za punkt wyjścia i każdorazowy punkt odniesienia wszelkiego filozofowania spod znaku filozofii dialogu. W żadnej mierze jednak nie jest on tu obsadzany w roli Protogorasowego *homo mensura*. Jak zdążyliśmy się już przekonać, filozofia Bierdiajewa spełnia ten warunek z nawiązką.

Drugą, nabudowującą się na antropologicznej, nierozzerwalnie z nią związaną i wspólną z nią warunkującą, warstwą teorii dialogicznej jest, jak to sygnalizowałem, warstwa etyczna. Filozofia dialogu to filozofia na wskroś praktyczna, odcinająca się od abstrakcyjnego myślenia i typowych dla niego generalizacji, oderwania od codzienności i konkretnych ludzkich trosk i bolączek, samoodniesienia, idealizmu, spekulatywizmu, przeteoretyzowania, systemowości, w końcu od naukowych wyłącznie aspiracji. W tym sensie każdą teorię, pretendującą do miana dialogicznej, autoryzuje: nastawienie na konkret, nieustanne odnoszenie się

⁵⁰ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji* ..., s. 12.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

do zwyczajnych ludzkich pragnień, czynów, doświadczeń i przeżyć; wychodzenie poza wąski kontekst filozoficznego li tylko ujmowania rzeczy, z towarzyszącym temu respektem dla wiedzy potocznej i religijnej; zamiast idealizmu – realizm; w miejsce spekulacji – żywe, uempirycznione myślenie; obok nieuniknionej wartości teoretycznej eksponowanie jako istotniejszych walorów tego, co praktyczne, zwyczajnie ludzkie, życiowe; zamiast systemowości i twardej metody – swobodne, nieumetodyczne rozmyślania, wynurzenia, świadectwa i refleksje. Tak zreorientowana filozofia dialogu kłopotce się i mozoli około tego, by znaleźć sposób i doprowadzić do sytuacji, w której człowiek stanie się siostrą lub bratem drugiego człowieka, będąc mu pomocną dłonią, świadcząc realne dobro i tworząc z nim wspólnotę, a nie tylko stowarzyszenie – by się posłużyć nomenklaturą Ferdynanda Tönnisa⁵⁴.

Trudno zaprzeczyć, po tym krótkim przeglądzie, by filozofia Bierdiajewa nie stosowała się z naddatkiem i do tego kryterium. Sam autor nie waha się w pewnym momencie przyznać, że sformułowana przez niego koncepcja nosi wszelkie znamiona i życzy się samookreślać jako *etyka personalistyczna*⁵⁵.

Wreszcie trzecia warstwa, składająca się wraz z pozostałymi na formalną całość teorii dialogicznej, to warstwa religijna. Dotychczas omówione nie tylko w niej partycypują, ale znajdują także swoje rozwinięcie, dopełnienie i kulminację. W ten sposób każda koncepcja filozoficzno-dialogiczna, niezależnie nawet od jej konkretnych afiliacji czy sympatii doktrynalno-religijnych, opowiadając się przeciwko transcendentalizmowi w filozofii, sama otwiera się na wymiar *transcendentny*, uruchamiając i posługując się dwojako rozumianym pojęciem transcendencji: Transcendencji boskiej i transcendencji ludzkiej. Pierwsza dominuje nad drugą i całkowicie ją warunkuje. Człowiek może transcendować siebie z wszystkim, co go stanowi i otacza, jedynie wówczas, gdy boska Transcendencja pociągnie go ku sobie aktem wzywającej do dialogu miłości.

Nie rozwijając tej kwestii dalej, lecz zadowolając się tym, co już zostało powiedziane, również wobec wcześniejszych naszych ustaleń, wypadnie krótko potwierdzić, że filozofia Bierdiajewa zadość czyni – i to z nadmiarem – także i temu wymogowi.

Standardowa teoria dialogiczna, obok formalnego, posiada również element *materiałny*. Tworzy go trzech zdanych na siebie aktorów: człowiek, *świata* i *Bóg*. Filozofia dialogu jest w istocie opisem, z normatywną kodą, ich wzajemnych relacji i zapośredniczeń. Przyjmuje się tu wszakże, że usytuowanie wobec siebie każdego z członów relacji, a równocześnie tożsamość każdego z nich, ustala się w zależności od konfiguracji, w jakich się one aktualnie znajdują. Mogą one przyjąć postać bądź monologiczną, bądź dialogiczną. *Tertium non datur*. Pozo-

⁵⁴ Zob. F. Tönnis, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁵⁵ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 91 [rozstrz. moje – P.D.].

stawanie w relacji monologicznej oznacza zasklepienie w sobie i fundamentalną niewrażliwość na istnienie, specyfikę, integralność i pragnienia lub potrzeby każdej z figur. Relacja staje się dialogiczna, gdy jej odnośniki otwierają się na siebie w akcie komunikacji (nie tyle werbalnej, ile wprost egzystencjalnej bądź duchowej), z poszanowaniem własnej odrębności i integralności, tworząc ze sobą wspólnotę. Zazwyczaj jest to wspólnota konkretnych, zachowujących własną odrębność Ja i Ty, nie zaś stanowiącego ich sumę, mieszaninę lub stop My.

Filozofia Mikołaja Bierdiajewa spełnia także i to kryterium, konfrontując ze sobą człowieka i Boga na planie świata. Jedno tylko koniecznie należy podnieść, że Bierdiajew nie ogranicza się wyłącznie do charakterystycznych dla filozofii dialogu pojęć „Ja” i „Ty”, antycypowanych przez Feuerbacha, a wprowadzonych do niej przez Martina Bubera, lecz dołącza do nich jeszcze pojęcie „My”, w czym przejawia się jego nowatorstwo. Najwyraźniej brakowało autorowi *Filozofii wolności* tego komponentu, skoro – komentując podejście Bubera – nadmienił:

Buber nie stawia problemu relacji między ludzkimi „ja”, relacji „ja” i „ty” jako relacji człowieka do człowieka, wielości ludzi. W jego filozofii zupełnie nie występuje problem metafizyki społecznej, problem „my”. Istnieje nie tylko „ja”, „ty”, „ono”, ale także „my”. „My” może przekształcić się w „ono”, co dokonuje się w procesie uspołecznienia jako procesie obiektywizacji. Dokonuje się to, na przykład, z soborowością Kościoła jako instytucją społeczną. Zobiektywizowane „my” jest społecznym kolektywem, z zewnątrz narzucanym każdemu „ja”. Jednak istnieje też „my” jako wewnętrzna wspólnota i relacja między „ja”, w której każdy jest „ty”, a nie „ono”⁵⁶.

Porządna i sprawdzona teoria dialogiczna zawierać musi – jako newralgiczne dla siebie – trzy kardynalne deskryptory. Są nimi kolejno: samotność (lub odpowiednio egoizm), miłość (lub odpowiednio wspólnota) i wolność. Od razu powiedzmy, że wszystkie one występują w filozofii Bierdiajewa, pełniąc w niej zupełnie zasadniczą rolę. Ostatecznym i najważniejszym problemem, przed którym staje filozofia typu dialogicznego, jest problem mocowania się człowieka z własną i cudzą samotnością. Bierdiajew także staje przed tym problemem. Jak mało kto ma jego rozległą i pogłębioną świadomość, *explicite* opatrując swe antropologiczne dociekania symptomatycznym mianem „filozofii samotności i wspólnoty”⁵⁷ oraz stwierdzając: „Należy postawić problem personalistycznego przewyciężenia samotności (...)”⁵⁸. I dalej: „Problem samotności wydaje się być głównym problemem filozoficznym, z nim związane są problemy „ja”, osoby, społeczeństwa, komunikowania się, poznania”⁵⁹.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 60.

⁵⁷ Zob. chociażby podtytuł książki *Rozważania o egzystencji*.

⁵⁸ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 66.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 59.

Samotność jest dla Bierdiajewa, podobnie jak, na przykład, dla Ferdynanda Ebnera⁶⁰ – Austriaka, współtwórcy dialogicznego dyskursu – stanem ducha, a nie tylko stanem psychicznym. Tak sproblematyzowana samotność (uwzględniająca jej wymiar religijny) nabiera równocześnie znaczenia moralnego (etyczny poziom analiz), rzutując na ludzką kondycję tak poszczególnych jednostek, jak i całych społeczeństw (antropologiczne zaplecze rozważań). Samotność równoznaczna jest, u Bierdiajewa, „istnieniu w samym sobie”⁶¹, „egocentrycznym pograżeniu w sobie i swoich stanach, zapominając o innych, o świecie, o jednym i mnogim”⁶². Samotność zjawia się wtedy, gdy „Ja” „nie transcenduje siebie”⁶³, zatem wówczas, gdy pozostaje jednostką, nie sięgając pułapu osoby. Samotność to wyobcowanie, trwały element krajobrazu zobiektywizowanego świata. Jawi się ona także jako odejście „od Boga i świata Bożego”⁶⁴, a równocześnie jako wyraz „tęsknoty za Bogiem jako podmiotem, a nie przedmiotem, jako »ty«, a nie jako »ono«”⁶⁵. Jako taka jest grzeszna, upadła i zbrukana niewiarą. Będąc rezultatem, jak powiada Ebner, pewnego „aktu duchowego, pewnego czynu Ja”, polegającego na „jego zamknięciu się przed Ty”⁶⁶ (przed Ty Boga oraz Ty drugiego człowieka) od strony moralnej winna być rozpatrywana jako spotężniały egoizm (mianowicie „narcyzm”⁶⁷), od strony religijnej zaś jako wiarołomny ateizm. Samotność jest ponadto całkowitym zniewoleniem (sobą), duchowym pustkowiem, niewolą mocy i niemocą woli. W związku z tym wyzwolenia z samotności, które *notabene* stanowi początek autentycznej wolności człowieka, należy wypatrywać wyłącznie na planie duchowym, w akcie miłości, która jest szczytem relacji opartej na dialogu. Bierdiajew nie pozostawia co do tego wątpliwości – a ta jego wypowiedź może uchodzić za *credo* i kwintesencję jego własnej koncepcji filozofii dialogu – że:

Samotność może być przezwyciężona jedynie we wspólnocie między „ja”, wspólnocie między osobami, między „ja i ty”, nie w zobiektywizowanym społeczeństwie, a w „my”⁶⁸. (...) Kontakt między „ja”, „ty” i „my” pomaga „ja” stać się osobą. Osoba umacnia się przez kontakt, przez wyjście z siebie ku drugiemu⁶⁹. (...) Autentyczne przezwyciężenie samotności i osiągnięcie wspólnoty oznacza przejście od „ja” do „ty” w miłości, w przyjaźni (...). (...) Przezwyciężenie samotności zawsze jest transcendowaniem „ja”,

⁶⁰ Zob. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, Fragment 1: *Realności duchowe*, s. 9 i in.

⁶¹ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 53.

⁶² *Ibidem*, s. 52.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 53.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 55.

⁶⁶ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe ...*, s. 9.

⁶⁷ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji ...*, s. 55.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 63.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 64.

transcendowaniem w myśleniu, transcendowaniem w emocji. Jednak transcendowanie ku przedmiotowi i temu, co „ogólne”, znaczy co innego, niż transcendowanie ku „ty”, ku innemu „ja”, ku wewnętrznemu istnieniu⁷⁰. (...) Miłość jest transcendowaniem⁷¹. (...) Miłość jest przewyciężeniem samotności, wyjściem z siebie w innego, odbiciem innego w sobie i siebie w innym. Miłość jest wspólnotą personalistyczną *par excellence*, wspólnotą osoby z osobą⁷².

Trzeba jednak pamiętać o tym, co Bierdiajew powtarza w swoich pismach po wielokroć, chcąc tym zapewne podkreślić wagę formułowanej recepty, że jedynie skutecznym – bo wszechmocnym i niezawodnym – lekarstwem na samotność jest Bóg. Drugi człowiek zawsze może zawieść pokładane w nim nadzieje, zerwać przymierze miłości, wykpić się od naszych potrzeb, dotkliwie zranić i opuścić. Co innego Bóg. Rosyjski filozof nie ma wątpliwości co do tego, że czyjaś samotność może zostać przełamana „dlatego, że jest Bóg”⁷³. Tak oto istnienie Boga warunkuje nieistnienie samotności. Stąd wniosek, że póki człowiek nie uwierzy, krzesząc z siebie dumne wyznanie *Credo in Unum Deum*, póty na zawsze pozostanie samotny, a w tej samotności nieukojonny. I na koniec, filozofia antropologiczna Miłkołaja Bierdiajewa pozwala się klasyfikować jako filozofia dialogu także z tego powodu, że istnieje w niej silna tendencja do polaryzacji spectrum problemowego na autentyczne i nieautentyczne przejawy egzystencji. Wszystko to, co dotyczy „Ja”, rozumianego jako jednostka, naznaczone jest piętnem nieautentyczności, zafalszowania, pozorów, ułudy, mrzonki. Wszystko zaś, co odnosi się do osoby, przekraczając próg spersonalizowanego świata, spowite jest nimbem autentyczności, pozwalającej człowiekowi prawdziwie rozkwitnąć.

Za podsumowanie przedstawionych rozważań niechaj posłużą słowa pochodzące – by pozostać do końca w klimacie rosyjskiej myśli – od Fiodora Dostojewskiego, zaczerpnięte z opowiadania z 1876 roku pt.: *Łagodna* (ros. *Кроткая*): „Martwota! Och, naturo! Ludzie są samotni na ziemi – w tym tragizm. (...) Wszystko martwe i wszędzie trupy, samotni tylko ludzie, a wokół nich milczenie – oto świat! »Ludzie, miłujcie się wzajemnie«”⁷⁴.

[znaków 40 708]

⁷⁰ *Ibidem*, s. 66.

⁷¹ *Ibidem*, s. 68.

⁷² *Ibidem*, s. 67.

⁷³ *Ibidem*, s. 69.

⁷⁴ F. Dostojewski, *Łagodna* [w:] idem, *Białe noce. Opowiadania*, przeł. W. Broniewski, G. Karski, KiW, Warszawa 1986, s. 169.

Бердяевская философия человека как философия диалога

резюме

Автор предлагает интерпретацию философии Бердяева как философии человека. Важная роль в ней *humanum* позволяет ему предложить ее моделью философии диалога. Автор считает, что философия диалога Николая Бердяева во многих вопросах совпадает с диалогизмом философии (гетерологии) Эммануэля Левинаса. Автор предлагает признать и изучать, а также популяризировать философию Бердяева как представителя европейской философии диалога, который вносит в нее существенное, хотя и несомненно спорное *novum*.

ключевые слова: философия человека, философия диалога, антропологизм, антропоцентризм, персонализм, антропоэтика, любовь, свобода, одиночество, религия, Бог

słowa kluczowe: filozofia człowieka, filozofia dialogu, antropologizm, antropocentryzm, personalizm, antropoetyka, miłość, wolność, samotność, religia, Bóg

Berdyaeв's Philosophy of Human as the Philosophy of Dialogue

Abstract

The author proposes an interpretation of Berdyaeв's philosophy as a philosophy of human being. He considers *humanum* as a model example of the philosophy of dialogue due to its importance. The author represents the view that the philosophy of dialogue by Nicholas Berdyaeв is in many points consistent with the dialogism (heterology) by Emmanuel Levinas. He offers to recognize and study, as well as to popularize the Berdyaeв's philosophy as a representative of the European philosophy of dialogue, which contributes to it, but certainly brings also the disputable novelty.

keywords: philosophy of human nature, philosophy of dialogue, anthropologism, anthropocentrism, personalism, antropoethics, love, freedom, loneliness, religion, God

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. 2004. *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*. Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Antyk, Fundacja Aletheia.
- Bierdiajew M. 1994. „Mojo filozofskoje mirosziercanije”. W *N.A. Bierdiajew: pro et contra. Antologija*, A.A. Jermiczow (red.). Sankt-Peterburg.
- Bierdiajew M. 2002. *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Buber M. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. 1993. *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dostojewski F. 1986. „Łagodna”. W F. Dostojewski, *Białe noce. Opowiadania*, przeł. W. Broniewski, G. Karski. Warszawa: KiW.
- Duda K. 2010. „Symboliczna przestrzeń w twórczości Mikołaja Bierdiajewa”. W *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolovitch, K. Duda. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ebner F. 2006. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Feuerbach L. 1981. „Zasady filozofii przyszłości (1843)”, przeł. M. Skwieceński. W R. Pana-siuk, *Feuerbach*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kopciuch L. 2008. „Kryzys humanizmu według M. Bierdiajewa”. W *Filozofia słowiańska na przelomie wieków*, W. Słomski (red.). Warszawa: Wydawnictwo Katedry Filozofii WSFiZ.
- Krasicki J. 2002. *Przeciw nicości. Eseje*. Kraków.
- Krasicki J. 2012. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficz-nego*, seria wydawnicza „Filozofia Rosyjska”, tom 4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Mrzygłód P. 2010. „Człowiek jako osoba na tle egzystencjalistycznej twórczości Mikołaja Bierdiajewa”. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 9 (1): 165–198.
- Rarot H. 2013. „Rosyjski personalizm Mikołaja Bierdiajewa”. *Kultura i Wartości* 3.
- Riesman D. 2011. *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda.
- Scheler M. 1987. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- Tönnis F. 2008. *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako em-pirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.