

JAN KRASICKI

Uniwersytet Wrocławski

## PROBLEM POWSZECHNEGO ZBAWIENIA W FILOZOFII N. A. BIERDIAJEW

### 1. Paradoks Bierdiajewa

Myśl Bierdiajewa zwykle się umieszcza w nurcie refleksji apokatastatycznej symbolizowanym przez takie postacie z początków historii Kościoła, jak Orygenes czy św. Grzegorz z Nyssy<sup>1</sup>, a w XX wieku np. Siergiej Nikołajewicz Bułgakow<sup>2</sup>. Jednak jeśli przyrzeć się jej głębiej, takie przypisanie nie wydaje się aż tak oczywiste i rodzi więcej pytań oraz wątpliwości niż wynikałoby z prostych zaszeregowień. Wynika to przede wszystkim z samej natury myśli autora *Nowego Średniowiecza*. Bierdiajew jest filozofem paradoksu i „sprzeczności”<sup>3</sup>, a jego stosunek do kwestii powszechnego zbawienia jest obciążony nie mniejszymi

---

<sup>1</sup> Zob. R. Payne, *The Fathers of the Eastern Church*. New York 1989.

<sup>2</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Apokatastaza*. Hasło w: *Encyklopedia Katolicka*. T.1. Lublin 1985, s. 757. — Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz. Hasło w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2. s. 543.

<sup>3</sup> Jak niesprawiedliwe i krótkowzroczne są jednak próby podciągnięcia myśli autora *Nowego Średniowiecza* pod filozoficzny strychulec, świadczy opinia współczesnego polskiego badacza, S. Mazurka (*Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej myśli religijnej*. Warszawa 2006, s. 197): „Filozofię Bierdiajewa próbowano porządkować i systematyzować, proponując różnorakie, mniej lub bardziej udane, periodyzacje, co brało się z przeświadczenia, że ulegała ona ciągłym zmianom. W rzeczywistości zmian tych było znacznie mniej, niż może się wydawać, a rosyjski autor zawsze pozostawał wierny swoim najważniejszym intuicjom. Sprzeczności, które u niego zauważamy, świadczą nie tyle o braku konsekwencji, ile o niechęci do pozbywania się sprzeczności w zbyt łatwy sposób. Filozof ten wydaje się nad wyraz konsekwentny, jeżeli tylko nie przemieniając się w badaczy litery, staramy się dotrzeć do ducha jego pism”.

sprzecznościami niż w obrębie takich zagadnień, jak ufundowana na Boehmiańskiej idei *Ungrund* koncepcja „niestworzonej wolności” czy problem realności zła. Nic dziwnego, że już za życia filozofa koncepcje te prowokowały do ich krytyki i to, nie tylko ze strony prawosławnych „stróżów wiary”<sup>4</sup>, ale i przyjaciół filozofa np. Gieorgija Fiodotowa<sup>5</sup>, Nikołaja Łosskiego<sup>6</sup> czy tak bliskiego i życzliwego mu Lwa Szestowa<sup>7</sup>.

Bierdiajew jest myślicielem paradoksalnym i jego nauka o powszechnym zbawieniu jest paradoksalna. Z jednej strony, filozof uczy o niemożliwości wiecznego potępienia oraz istnienia „wiecznego piekła”, pisząc że Piekło, jak i zło należą do Czasu, że nie są one Wiecznością, ale „nieskończonym trwaniem czasu”<sup>8</sup>, a z drugiej, naucza o istnieniu pierwotnej niestworzonej wolności, dającej prawo do samookreślenia się przeciw Bogu. Wprawdzie rosyjski filozof uważa, że tylko Stwórca może być wieczny, a idee wiecznego potępienia, wiecznej odpłaty i wiecznego „wyrównywania” rachunku win są nie do pogodzenia z Bożą Miłością, lecz ukazuje także, iż Bóg nie ma „władzy” nad wolnością i ostatecznie to sam człowiek w swej duchowej subiektywności decyduje o swej wieczności.

Pozostaje jednak pytaniem: czy to oznacza zarazem, iż na mocy swej niestworzonej wolności człowiek może trwać w niej na wieki, w wiecznym „zamknięciu” na Boga, w — jak pisze współczesny badacz — wiecznym „oddaleniu od Domu Ojca”<sup>9</sup>? Że człowiek może określić się przeciw Bogu ze swoją wolnością jako największym Jego darem, a jednocześnie jako rodzajem wewnętrznego „piekła”, oddzielającego go od Boga „na zawsze”?

Paradoksem w nauce Bierdiajewa musi pozostać ukazanie wolności jako — o czym pisał Jean Paul Sartre — nie mającej „istoty”<sup>10</sup>, „mojej”<sup>11</sup> przysługującej

<sup>4</sup> Np. S. Czetwierikow, *O mirowom zle i spasajiuszcziej cerkwi. Po powodu statji N. A. Bierdiajewa „O christijanskom pessimizmie i optimizmie”*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*. Ks. 1. Red. A. A. Jermiczow. Sankt-Pietierburg 1994. Pouczająca w tym względzie jest postawa protorejera Czetwierikowa, który zaniepokojony „ortodoksyjnością” poglądów filozofa, kierował doń „listy otwarte”. Jeden z ostatnich po przedyskutowaniu fundamentalnych w myśli naszego filozofa kwestii filozoficznych i teologicznych dotyczących m.in. wolności, zła oraz zbawienia ów „stróż wiary” kończy słowami: „Proszę odpowiedzieć na najbardziej męczące dla mnie pytanie — czy jest pan z Cerkwią Rosyjską czy przeciw niej?” (S. Czetwierikow, *Otkrytoje pismo k N. A. Bierdiajewu*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*, s. 406). Chciałoby się powiedzieć: „Gorie ot uma!”

<sup>5</sup> G. P. Fiedotow, *Bierdiajew-myslitiel’*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*.

<sup>6</sup> N. O. Łosski, *Myśli N. A. Bierdiajewa o naznaczeniu człowieka*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*.

<sup>7</sup> L. Szestow, *Nikołaj Bierdiajew. Gnosis i ekzystencjalna filozofia*. W: *Umozrientije i Apokalipsis*. Paryż 1964.

<sup>8</sup> N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*. W: *Opyt paradoksalnoj etiki*. Moskwa 2003, s. 386 n.

<sup>9</sup> Z. Kijas, *Piekło. Oddalenie od Domu Ojca*. Kraków 2002.

<sup>10</sup> J. P. Sartre, *Byt i nicłość*. Przekład zbiorowy. Kraków 2007, s. 538. Zob. też J. M. McLachlan, *The Desire to be God. Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*. New York 1992.

<sup>11</sup> Sartre, *op. cit.*, s. 539.

każdorzazowo tylko „mnie”, należącej do konkretnego człowieka i nieodłączalnej od niego, czyniącym go wręcz „wolnością”, a z drugiej strony, w pewien sposób jako wolność mu odbierającą, „zniewalającą”. Czyniącej go wręcz — jak napisano o samym Bierdiajewie — „niewolnikiem wolności”<sup>12</sup>.

Czy może być jednak większy paradoks niż zniewolenie wolności przez samą wolność? A jednak i takie paradoksy w myśleniu Bierdiajewa są ukryte i na tej drodze filozof przedstawia dramat wolności absolutnej i nieograniczonej tak bardzo, że u jej końca zdaje się ona wymykać próbom jakichkolwiek jej racjonalizacji. Ukazuje wolność przyjmującą kształt niemal zupełnie odhumanizowany, irracjonalny wręcz demoniczny (F. Dostojewski)<sup>13</sup>. Czy jednak taką wolność można jeszcze nazywać wolnością? Ma się wrażenie, że nasz apologeta wolności tak „zachłysnął się” wolnością, iż wyzwalając człowieka z piekła „konieczności” („obiektywacji”, ros. *obiektywacya*)<sup>14</sup>, piekła czasu i rozmaitych determinizmów, wtrąca go do innego piekła: „piekła” jego niestworzonej, *me-onicznej* (gr. *me-on* — „nie-był”) wolności. Czy jednak nie jest błuznierstwem samo nazwanie wolności „piekłem”?

William Blake pisał, że poeta zawsze należy do „stronnictwa diabła”. Słowa te, przynajmniej w pewnym znaczeniu, można odnieść także do Bierdiajewa. Stara się on w całej swej filozofii być obrońcą świętej dlań sprawy ludzkiej wolności, ale jego myśl piętrzy przy tym tak nieprawdopodobne aporie, wikła się w paradoksach i sprzecznościach tak bardzo, że jej nawet najbardziej zdystansowany badacz nie potrafi oprzeć się zwodniczym blaskom myślowej ekwilibrystyki autora *Sensu historii* i próbując dotrzymać jej kroku, niejednokrotnie dochodzi do niemniej paradoksalnych stwierdzeń i konkluzji.

Kiedy bowiem filozof zadaje pytanie o to, „dlaczego”<sup>15</sup> Bóg dopuszcza piekło, i odpowiada, że Piekło stanowi logiczny wynik wolności, ma się wrażenie, że walcząc z teodycealnymi racjonalnymi próbami usprawiedliwienia zła, buduje jednocześnie bastiony antyboskiej antropodycei, w której człowiek i jego wolność w końcu zostają postawione „wyżej”<sup>16</sup> niż sam Bóg!

<sup>12</sup> M. Spinka, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia 1950.

<sup>13</sup> N. Bierdiajew, *Miroszoziernicije Dostojewskogo*. Praga 1923. Zob. też J. Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności [Hegel — Dostojewski — Descartes]*. „Znak” 1981, nr 1/2.

<sup>14</sup> N. Bierdiajew, *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacja*. Paryż 1947.

<sup>15</sup> Zob. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślżaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*. W: *Wiersze*. Warszawa 1975, s. 342 (dystych Pomagać Bogu).

Pierwsza mowa szatana do rodu ludzkiego

Zaczęła się najskromniej od słowa: dlaczego?

<sup>16</sup> W. Szkoda, *O człowiekcie, któryj stawil swobodu wyszie Boga*. W: N. Bierdiajew, *Filozofia swobody*. Moskwa 2004.

Aby nie być gołosłownym, przytoczę charakterystyczną wypowiedź naszego filozofa. Znaczenie wolności w swej filozofii Bierdiajew ujął w jednym lapidarnym zdaniu: „Maks Stirner powiedział: *„Ich habe meine Suche auf Nichts gestellt“*”, zbudowałem swoją sprawę na nicości. Ja powiem: zbudowałem swoją sprawę na wolności<sup>17</sup>. I nie chodzi tutaj bynajmniej o wolność w znaczeniu etycznym, jako wolność wyboru dobra i zła (*liberum arbitrium*), lecz o wolność „pierwotną”, niczym nie uwarunkowaną, wolność „meoniczną”, *anarchiczną*, „niestworzoną”, nieontologiczną. Z wolności wywodzą się wszystkie kategorie filozofii autora *Sampoznania*, jest ona ich *arche*, leży u ich źródła, żadna z kategorii jego myśli nie posiada takiego znaczenia, wszystkie biorą w niej swój początek i są na nią zorientowane, żadna z nich — poza tą kategorią — nie daje się zrozumieć<sup>18</sup>.

Czy możliwe jest zatem „ocalenie” ludzkiej wolności, jeśli przyjąć, że jest ona wolnością nie tyle „stworzoną” (W. Hryniewicz)<sup>19</sup>, co „niestworzoną” (Bierdiajew)? Czy można „ocalić” wolność, która „na wieki” sprzeciwia się Bogu? Czy pojęcie „wiecznego piekła” nie jest nie mniejszą „słowną sprzecznością”<sup>20</sup> niż pojęcie „wolności przymuszonych”<sup>21</sup>? Czy można ocalić Bierdiajewowską niestworzoną, meoniczną i irracjonalną wolność? Czy jego filozofii wystarcza aż taka nadzieja? Czy znaczy to zarazem, że w wyniku tej wolności człowiek jawić się musi jako byt pozostawiony „na wieki” nie z Bogiem, ale rozpięty między bytem a nicością (czyli wolnością, nad którą „Bóg nie ma władzy”) pozostaje sam ze swoją wolnością?

Paradoksy te można by mnożyć. Unaoczniają one zarazem, jak niezwyklej potencjał konstrukcyjny oraz dekonstrukcyjny kryje się w jego filozofii. Jakby nie patrząc — na wewnętrzne sprzeczności i aporie, filozofię Bierdiajewa określono mianem „filozofii nadziei”<sup>22</sup>. Uważamy, iż jest ono i trafne, i głębokie. Dlatego w naszym studium, mimo nasuwających się licznych pytań, aporii i wątpliwości, będziemy starali się wykazać, że sprawa wolności u Bierdiajewa (wbrew opiniom wielu badaczy) nie jest przegrana. Spróbujemy dowieść, iż „nadzieja zbawienia dla wszystkich”<sup>23</sup> jest tyleż nadzieją znanego polskiego ekumenisty i apokatastyka<sup>24</sup>, co i nadzieją autora *Przeznaczenia człowieka*. Według Mariana

<sup>17</sup> N. Bierdiajew, *Egzystencyjalna dialektyka bożiestwiennego i czelowieczeskogo*. Paryż 1952, s. 7.

<sup>18</sup> Zob. też E. Matuszczyk, *O wolności według M. A. Bierdiajewa*. W: M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*. Przeł. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 5.

<sup>19</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*. Warszawa 2003, s. 194.

<sup>20</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 386.

<sup>21</sup> Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 181.

<sup>22</sup> W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*. Warszawa 1979.

<sup>23</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Warszawa 1979.

<sup>24</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja dla wszystkich — moją nadzieją*. W: *Dramat nadziei zbawienia*. Warszawa 1996, s. 224–225.

Zdziechowskiego<sup>25</sup>: żywimy bowiem nadzieję „wbrew nadziei” („*contra spem speramus*”) na nadzieję w filozofii Bierdiajewa. Nadzieja — jak pisał Apostoł Narodów — „zawieść nie może” (Rz 5, 5).

## 2. Prawda prawosławia i powszechne zbawienie

Chcąc odsłonić duchowe źródła Bierdiajewowskiej „nadziei powszechnego zbawienia”, trzeba się zwrócić do jej prawosławnego podglebia, czyli do „prawdy prawosławia”. W studium pod tym tytułem (*Istina prawosławija*) filozof pisał, że myśli prawosławnej nigdy nie zdławiła właściwa teologii zachodniej „idea Boskiej sprawiedliwości”<sup>26</sup>, iż myśl prawosławna w pierwszym rzędzie była otwarta na ideę miłosierdzia Boga, a dopiero potem i niejako na drugim planie zajmował ją jurydyczny aspekt zagadnienia. Fundująca się na takim duchowym i ideowym gruncie Bierdiajewowska refleksja nad problemem powszechnego zbawienia staje się w istocie „obroną” (gr. *apologia*, we właściwym, ukształtowanym przez starochrześcijańską tradycję znaczeniu tego słowa), apologią człowieka i kosmosu (*Wsieliennoj*), sięgającą aż po Wieczność, poza granice historii i czasu. I choć dla wielu „ortodoksów” pobrzmiwają w niej nieraz tony aż nazbyt „heretyckie”, jej przesłanie jest jasne i ufne. Ożywia ją, to samo, co naukę Ojców Kościoła wschodniego jednoczesne umiłowanie Boga i człowieka oraz wiara w nieskończoną Miłość i Miłosierdzie Boga. Nie jest ona abstrakcyjną ideą: jej źródła biją z kerygmatu o Wcieleniu Boga i to w świetle „faktu”, że Bóg „stał się człowiekiem” („*Verbum caro factum est*”; „*Λόγος σὰρξ ἐγένετο*”) w świetle idei bogocześnictwa Bierdiajew zbliża się do takich kwestii, jak powszechne cierpienie, zło oraz możliwość wiecznego potępienia, Piekła.

Dopiero w kontekście „prawdy prawosławia” namysł Bierdiajewa odkrywa swoją duchową wielobarwność i przestaje się jawić jako kolejny wysoce wyspekulowany koncept, którym obdarzała nas przez wieki tradycja teologiczna oraz filozoficzna. Jako taki wpisuje się on, z jednej strony, w wiekowe dziedzictwo rosyjskiego prawosławia, z jego pierwotnym pogańskim obciążeniem<sup>27</sup>, a z drugiej, z przemożnym wysiłkiem do „usprawiedliwienia” świata w jego najbardziej „upadłych” nieraz i odległych rejonach od centrów chrześcijańskiego życia. Zepchniętych — jak to określał — w „szkolnych teologiach” na peryferia chrze-

<sup>25</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Kraków 1914.

<sup>26</sup> Zob. na stronie w Internecie pod adresem: [azbyka.ru/religii/konfessii/istina\\_prawoslaviya-all.shtml](http://azbyka.ru/religii/konfessii/istina_prawoslaviya-all.shtml)

Pierwodruk: „Wiestnik Russkogo Zapadno-Jiewropiejskiego Patriarszego Egzarchata”. Paryż 1952, nr 11, s. 4–11. Polskie tłumaczenie tego artykułu: M. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*. Przeł. R. Mazurkiewicz. „Znak” 1993, nr 2.

<sup>27</sup> O. W. Riabow, *Russkaja filozofija żienstwiennosti*. Iwanowo 1999.

ścijańskiej świadomości, niejako poza ich margines. W „prawdzie prawosławia” ujawnia się imperatyw miłości całego stworzenia, którego tony w tradycji zachodniej usłyszeć można np. w *Pochwale stworzenia* św. Franciszka, a któremu na prawosławnym Wschodzie najbardziej mistrzowski wyraz dał Dostojewski w *Rozmowach i pouczeniach starca Zosimy*<sup>28</sup>.

Podążając za tym radosnym „terapeutycznym”, filantropijnym oraz kosmicznym przepowiadaniem, Bierdiajew ciągle podkreśla, iż tradycja prawosławia od samych jej początków tchnie duchowym ciepłem, umiłowaniem materii stworzonego świata i człowieka we wszystkich wymiarach jego życia. Pisze: „Prawosławie to przede wszystkim „ortodoksja życia”, nie zaś doktryny”<sup>29</sup>. W jego centrum stoi pojęcie Boga jako *Filantropa* (Chrystus to najpierw gr. *Filanthropos*, ros. *Czelowiekolubiec*, a dopiero potem Sędzia, Władca Wszechświata, gr. *Pantokrator*, ros. *Wsiedierżitel*)<sup>30</sup>. Na takim duchowym podglebiu rodzi się idea kosmosu i człowieka, której zasadę rozwoju stanowi nie biologiczna ewolucja, ale dążenie do „przeobrażenia” (*prieobrażenije*) oraz „prześwietlenia” (*proswietlenije*) całego stworzenia. Koncepcja ta łączy się zarazem z prawosławnym pojmowaniem kerygmatu Zmartwychwstania, albowiem — wedle Bierdiajewa oraz filozofów ze „szkoły Sołowjowa” — nic tak nie wyraża rzeczywistości prawosławia, jak przeżycie i doświadczenie prawdy o Zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>31</sup>. „Prawda prawosławia” streszcza dlań się jakby w tym jednym radosnym paschalnym pozdrowieniu — „Chrystus prawdziwie zmartwychwstał” („*Wo istinu woskres!*”). Ponieważ Chrystus zmartwychwstał „cały”, do zmartwychwstania oraz „odnowienia” został podniesiony cały kosmos, cała ludzkość. Warto zauważyć, iż taka nadzieja nie może się zrodzić na gruncie idei Bożej „sprawiedliwości”, lecz jedynie na gruncie Bożej filantropii oraz idei bogoczołowieczeństwa; na idei nierozłączalności Boga i człowieka, a zarazem na nieodwołalnej oraz absolutnej miłości Boga do człowieka<sup>32</sup>. Głosicielem takiej, wychodzącej poza ramy „tego świata”, przekraczającej „bramy piekła” i burzącej je Miłości był Nikołaj Bierdiajew.

<sup>28</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*. Przeł. A. Wat. T. 1. Warszawa 1978, s. 376–391.

<sup>29</sup> Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, s. 5. Zob. też T. Śpidlik, *Człowiek i kosmos*. W: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Przeł. J. Dembska. Warszawa 2000, s. 243–260.

<sup>30</sup> W. Hryniewicz, „Bóg cierpiący”. *Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*. W: *Bóg naszej nadziei*. Opole 1989, s. 36.

<sup>31</sup> Zob. J. Krasicki, *Depozyt Zmartwychwstania a religijna myśl rosyjska*. „Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Collegium Resurrectianum” 2005, nr 11. Zob. też W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 1. Lublin 1982, s. 272.

<sup>32</sup> Św. Marek Pustelnik powiada: „Bóg może wszystko z wyjątkiem jednego: nie może zakazać człowiekowi kochania Go” (Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa 1986, s. 77).

W studium *Prawda prawosławia* pisze:

Na duchowej glebie prawosławia rodzi się dążenie do powszechnego zbawienia. Zbawienie jest pojęte nie tylko indywidualnie, ale i „soborowo” (*soborno*) i dodaje, że z wnętrza prawosławia nie mogłyby rozleć się słowa Tomasza z Akwinu, który powiedział, że „sprawiedliwy będzie rozkoszował się mękami grzeszników w piekle”. Na gruncie prawosławia nie mogłaby powstać także nauka o predestynacji, nie tylko w formie skrajnego kalwinizmu, ale i w postaci koncepcji św. Augustyna<sup>33</sup>.

Prawosławie już u samych swych początków wniosło do świadomości chrześcijańskiej na trwałe element apokatastyczny, nieznan ani w nauce katolickiej, ani w protestantyzmie. Bierdiajew pisze wprost, iż w odróżnieniu od nauki Kościoła katolickiego, jak Kościołów reformacyjnych

wielu nauczycieli Kościoła wschodniego od Klemensa Aleksandryjskiego do Maksyma Wyznawcy było zwolennikami apokatastazy, powszechnego zbawienia i zmartwychwstania<sup>34</sup>.

Podkreśla zarazem, że nadzieja powszechnego zbawienia, podobnie jak prawosławne pojmowanie kerygmatu o Zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowiło i stanowi jego najbardziej bezcenny — wpisujący się w ideę „rosyjskiej idei zbawienia”<sup>35</sup> — „depozyt”<sup>36</sup>. Według autora *Nowego Średniowiecza*:

Myśli prawosławnej nigdy nie zdławiła idea boskiej sprawiedliwości i nigdy nie zepchnęła ona w niepamięć idei boskiej miłości. Najważniejsze w niej jest to, iż określała ona człowieka nie z punktu widzenia Bożej sprawiedliwości, lecz z punktu widzenia idei przeobrażenia i przeobstwienia człowieka i kosmosu<sup>37</sup>.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć, dlaczego tak surowo oceniał filozof augustyński stosunek do idei apokatastazy oraz jego krytykę poglądów Orygenes<sup>38</sup>. To bowiem poglądy św. Augustyna — zdaniem Bierdiajewa — dały w historii Zachodu asumpt do budowania racjonalnych teodycei (Leibniz), a z drugiej, impuls do eschatologicznego determinizmu i fatalizmu; do powstania teorii

<sup>33</sup> Zob. Bierdiajew, *Istina prawosławia*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> W. Sz. Sabirow, *Russkaja ideja spasienija. Żyżń i smiert' w russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1995.

<sup>36</sup> Krasicki, *op. cit.*

<sup>37</sup> Bierdiajew, *Istina prawosławia*.

<sup>38</sup> Zob. *ibidem*. Przypomnijmy, iż św. Augustyn w rozdziale XVII ks. II *O państwie Bożym*, pt. *O tych, co myślą, że dla nikogo nie będzie wiecznie trwających kar* (Przeł. W. Kornatowski. T. 2. Warszawa 1997, s. 528–529) pisał z ironią o „naszych miłosiernych”, a z jeszcze z większą o „miłosierniejszym”

predestynacji, ekskluzywizmu teologicznego Lutra, nauki o podwójnej predestynacji Gottschalka i teorii predestynacji Kalwina.

### 3. Pamięć Raju i problem Piekła

Podejmując kwestię powszechnego zbawienia rosyjski myśliciel zauważa, że w każdym człowieku istnieje jednocześnie jakby podwójna *anamnesis*; obecna jest w nim niejako podwójna pamięć: retrospektywna pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywna pamięć Raju przyszłego. Obie te pamięci są istotne, lecz bardziej fundamentalna i źródłowa jest poprzedzająca pamięć empiryczną pamięć „nowego nieba i nowej ziemi”. I to ona w rozumieniu Bierdiajewowskiego podejścia do kwestii Piekła i powszechnego zbawienia stanowi zasadniczą dyrektywę ideową i metodologiczną. Przechowuje ona prawdę o tym, że na mocy „ikoniczności” swej natury, w sposób pierwotny i niezbywalny człowiek był i jest „obywatelem” Raju, Społeczności Świętych, Komunii Boskich Osób, a fakt Upadku i Grzechu, i co się z tym wiąże, śmierć oraz wieczna odpłata za grzechy, Piekło, są wobec tych rzeczywistości zawsze czymś wtórnym, drugorzędnym.

Dyrektywa ta nie znosi wprawdzie — jakby powiedział Hryniewicz — rzeczywistego „dramatu nadziei zbawienia”, ale pozwala mieć nadzieję na rozwiązanie zasadniczego problemu ludzkiej wolności. Na tej drodze filozof ukazuje mianowicie, iż w człowieku „niebo” i „piekło”, Raj i Piekło niejako mieszkają obok siebie, że rozdziela je tylko wolność. Wszak, jak na napisał w tej kwestii jego filozoficzny mistrz, Friedrich Schelling: „W człowieku — mieści się cała moc zasady ciemności i w nim także zarazem cała siła światła. W nim znajduje się najgłębsza przepaść i najwyższe niebo, czyli obydwie ośrodki”<sup>39</sup>. W każdym człowieku — pisze z kolei Bierdiajew — mieszkają niejako obok siebie i są obecne „dwa królestwa, światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, wolności i zniewolenia”<sup>40</sup>. Wedle filozofa, nie da się pojąć wolności bez zła i zła bez wolności. Zło urzeczywistnia się w świecie tylko na mocy ludzkiej wolności, a jedyną istotą, w której i przez którą może się ono sfenomenalizować, jest właśnie człowiek. Wizja jakże porywająca i zarazem zatrważająca: „niebo” i „piekło”, „najgłębsza

---

Orygenesie. „A teraz trzeba, jak widzę, zająć się naszymi „miłosiernymi” i spokojnie z nimi pomówić. Nie chcą oni wierzyć, że kara wieczna wymierzona będzie bądź wszystkim ludziom, których najsprawiedliwszy Sędzia osądzi jako zasługujących na mękę w gehennie, bądź tylko niektórym spośród nich. Sądzą natomiast, że po upływie pewnych ograniczonych okresów czasu, dłuższych albo krótszych odpowiednio do wielkości każdego grzechu, grzesznicy będą stamtąd uwolnieni. Jeszcze miłosierniejszy, zaiste, okazał się tu Orygenes, który wierzył, że nawet sam diabeł i jego aniołowie, po odcierpieniu odpowiednich dla nich przewin, cięższych i dłuższych kar, winni być z owych mąk wyrwani i włączeni do społeczności świętych aniołów”.

<sup>39</sup> F. Schelling, *Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności (1809 r.)*. W: R. Panasiuk, *Schelling*. Warszawa 1987, s. 208.

<sup>40</sup> N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*. Paryż 1972, s. 134.



przepaść i najwyższe niebo” (F. Schelling) — oddziela jedynie ludzka wolność. Jednocześnie tak mało i tak wiele... Wyrażając zaś przekonanie, że prawdziwa wolność to wolność do czynienia tak dobra, jak i zła<sup>41</sup>, tak do „nieba”, jak i do „piekła”, tak do Raju, jak i na wieczne zatracenie, filozof zarazem żywi nadzieję na ocalenie ludzkiej wolności. Ocalenie wolności przychodzi z porządku Dobra.

#### 4. Wolność i ocalenie wolności

Z Bierdiajewa koncepcji wolności, jak u Boehmego, Schellinga i Dostojewskiego — zieje otchłań. Jest w niej jakiś „bezgrunt” (*biezpozczwiennost'*). Wolność ta pociąga i odpycha, fascynuje i przeraża, jej oddziaływanie ma wiele wspólnego z ambiwalentnym, irracjonalnym oddziaływaniem *numinosum*, z taką sugestywnością opisanym w znanej pracy Rudolfa Otta *Świętość*<sup>42</sup>. Nie jest to jednak — jak np. u Sartre' a — wolność skazana na samą siebie. Jest to wolność osoby, czyli wolność odniesiona do innej wolności oraz Innej Osoby, Osoby Boga, który jest wolnością i zarazem „jest miłością”.

Sartre pisał, że wolność nie posiada istoty, dlatego nie podpada pod żadną definicję. Wolność jest zawsze „moja”. W wolności zawsze chodzi o mnie samego. W wolności wybieram samego siebie. Wolność jest absolutna albo żadna. Wolność jest niepodzielna i dlatego nikt nie może być wolny moją wolnością. Jestem tak wolny — mówił — że nie mogę przestać być „wolny”<sup>43</sup>. Bierdiajew podpisałby się pod tymi stwierdzeniami, ale jednocześnie czyni wszystko, aby człowieka wyzwolić z pokus takiej „upiornej” wolności.

Na tej drodze rosyjski myśliciel ukazywał rozmaite złudzenia i iluzje wolności — w tym zniewolenie estetyczne, rozprawiał o zniewoleniach przez systemy i ideologie polityczne (liberalizm, komunizm, faszyzm itd.). Ukazywał, jak blisko jest od zachwyty nad własną irracjonalną wolnością do przerażenia nią, jak płynna i nieuchwytna jest granica między deklaratywną wolnością

<sup>41</sup> Pisał M. Bierdiajew (*Metafizyczny problem wolności*. W: *Głoszę wolność*. Przeł. H. Paprocki. Warszawa 1999, s. 59–60): „Wolność rodzi zło, ale bez wolności nie ma również dobra. Przymusowe dobro nie byłoby dobrem. W tym właśnie tkwi podstawowa sprzeczność wolności. Wolność czynienia zła jest warunkiem wolności czynienia dobra. Zlikwidujcie przemocą zło, a nic nie pozostanie dla wolności dobra. Oto dlaczego Bóg znosi istnienie zła. Wolność rodzi tragedię życia i cierpienie życia. Dlatego wolność jest trudna i surowa. Wolność jest najmniej łatwą sprawą w życiu i życie w wolności też nie jest łatwym życiem. Łatwiej żyć w konieczności. Fiodor Dostojewski, który wypowiedział bardzo głębokie myśli o wolności, zakładał, że najtrudniej człowiekowi jest znieść wolność ducha, wolność wyboru”.

<sup>42</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Wrocław 1993.

<sup>43</sup> Sartre (*op. cit.*, s. 540) pisał: „Jestem skazany na egzystowanie na zawsze poza moją istotą, poza pobudkami i motywami mojego czynu: jestem skazany na bycie wolnym. Oznacza to, że nie można znaleźć granic dla mojej wolności innych niż ona sama lub, jeśli wolimy, że nie mamy takiej wolności, byśmy mogli przestać być wolni”.

zewnątrzną a rzeczywistością wolnością wewnętrzną. Wyróżniał zniewolenie człowieka przez seksualizm i erotyzm, ale także przez wartości kultury, przez ślepy estetyzm itd.<sup>44</sup> Jednocześnie podejmował problem ocalenia wolności, wyzwolenia człowieka od wolności „chaotycznej”, determinującej go do piekła. Patos tej nauki wynikał z patosu jego nauki o człowieku. Można wręcz powiedzieć, że ów „niewolnik wolności” (M. Spinka), był „niewolnikiem człowieka”, iż — w Lévinasowskim sensie — był jego „zakładnikiem”. W istocie to człowiek-osoba, a nie „rzeczy ostateczne” (gr. *eschata*), były jedyną „ostateczną” rzeczą jego filozofii. Sprawie człowieka był wręcz zaprzędany. Bierdiajew pisał: „W centrum mojej twórczości filozoficznej znajduje się problem człowieka. Dlatego cała moja filozofia jest w najwyższym stopniu antropologiczna”<sup>45</sup>.

Jak powiedzieliśmy, sprawę człowieka rosyjski myśliciel wiązał ze sprawą wolności. Uważał, iż wolność ma naturę szczególnego rodzaju, ma naturę dialektyczną. Jeśli się tego nie zrozumie, wszystko potem jest już źle. Wolność może przechodzić aż w swoje przeciwieństwo; wolność nie tylko wyzwala, ale zniewala i zaślepia, a zaślepiona rodzi mitologie i prowadzi na manowce. Dlatego ocalenie człowieka Bierdiajew pojmował jako „ocalenie” jego wolności. Jak jednak „ocalić”<sup>46</sup> („wyzwolić” ludzką wolność), jeśli przedkłada ona siebie samą nad wszystko, w tym nad Boga?

Rosyjski filozof zdaje się podzielać tę samą wiarę, jaka ożywia myśl współczesnego polskiego apokatastyka, iż Bóg leczy także rany ludzkiej wolności. Polski teolog pisze:

Wierzę, że gehenna stworzonej wolności jest wciąż nawiedzana przez Chrystusa. Nie pozostawia On nikogo samego sobie. Gehenna — to zagubienie i choroba<sup>47</sup>.

W tradycji prawosławia Bóg jest Filantropem, ale także Lekarzem leczącym człowieka zarówno w tym życiu jak w życiu wiecznym, jest Wiecznym Terapeutą.

Wolność irracjonalna, chaotyczna, to wolność „chora”, potrzebująca uleczenia i wobec takiej wolności Bóg nie pozostaje bynajmniej bierny, ale wychodzi jej

<sup>44</sup> N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*. W: N. Bierdiajew, *Opyt paradoksalnoj etiki*. Moskwa 2003.

<sup>45</sup> N. A. Bierdiajew, *Mojo filozofskoje miroszercanije*. W: N. A. Bierdiajew: *pro et contra*, s. 23.

<sup>46</sup> W wielu miejscach Hryniewicz zwracał uwagę na ukryte przesłanie słowa „ocalenie”. „Ocalić” wywodzi się od wyrazu „cały”, „jeden”, co oznacza zarazem, że taka „wolna” wolność nie jest „całą” (rosyjski język wydaje się trafiać w istotę sprawy, posługując się tutaj rzeczownikiem „celnost” i przymiotnikiem „celnyj”).

<sup>47</sup> Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 195.

naprzeciw. Wedle Bierdiajewa nawet na drogach tej irracjonalnej, pierwotnej, skierowanej ku chaosowi i niebytowi ludzkiej wolności Bóg szuka człowieka i go znajduje. Dar wolności jest niepodzielny i dla Boga — powiada nasz filozof — wolność do dobra, jak i do zła są równie cenne. Bóg szuka człowieka z całą jego wolnością, czyli z wolnością tak do dobra, jak i do zła, i z całą jego wolnością go odnajduje. Bóg ocala człowieka z całą jego wolnością, co oznacza że ocala całą jego wolność. Bóg jest większy od ludzkiej wolności. Jest „większy” nie mocą racjonalnej logiki, lecz niepojętej Boskiej logiki miłości, która jest wolnością. Dla rosyjskiego filozofa, cokolwiek miałyby to znaczyć, Bóg i człowiek spotykają się tylko na drogach wolności, a logikę ludzkiej chaotycznej wolności można pokonać tylko logiką Bożej Miłości i jedynie na tej drodze wolność ludzka nie obraca się w „samowolę”, czyli w zło.

„Zbawiciel jest polifoniczny [*polyphonos*] i działa na wiele sposobów (*polytropos*)” — przywołuje Hryniewicz myśl Klemensa Aleksandryjskiego (*Protreptikos*)<sup>48</sup>. Oznacza to, że działa także na drogach ludzkiej „chaotycznej” wolności. W Dobru i tylko w Dobru — jak wskazał na to w innym miejscu polski teolog — możliwa jest prawdziwa wolność<sup>49</sup>.

Autorowi *Filozofii wolności* byłaby tu bliska wypowiedź Hryniewicza o poglądach jednego z duchowych uczniów Bierdiajewa Paula Evdokimova rosyjskiego teologa prawosławnego działającego na emigracji, we Francji, ale znanego także w Polsce:

Niezwykłość wiary i życia duchowego jawi się tym wyraźniej na tle dramatycznego daru, jakim jest wolność. Stwórca nie obawiał się udzielać go swoim stworzeniom. Postępuje wciąż tak, jak gdyby był pewien, że zdoła ten dar uratować i ocalić. Wolność jest jego darem. Może stać się wolnością chorą, zbuntowaną i zniewoloną, ale nigdy nie przestaje być darem Boga, znakiem niezniszczalnej ikoniczności człowieka. W tym właśnie fakcie kryje się możliwość ocalenia, uzdrowienia i przeobrażenia. Teolog często nawiązuje do tych właśnie pojęć, gdyż są one bliskie jego wrażliwości duchowej

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>49</sup> W recenzji pt. *Filozofia Włodzimierza Sołowjowa* („Roczniki Teologiczne” 2004, t. 51, z. 7. s. 216. Zob. też w: J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław 2003) W. Hryniewicz pisał: „Wolność to nie tylko neutralna zdolność podejmowania decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu. Prawdziwie wieczna może być tylko decyzja za Bogiem i za Dobrem. Decyzje negatywne są tymczasowe, eoniczne [αἰών — wiek, długi okres; J. K.], ale nie wieczne w tym sensie jak wieczny jest tylko Bóg. Respektuje On wolne decyzje stworzonej wolności. Nikogo nie przymusza. Nawet w decyzjach złych i grzesznych wolność nie przestaje być jednak zdolnością darowaną przez Boga. Pozostaje w procesie terapii i przemiany tak długo, aż dar Boży nie osiągnie swej ostatecznej celowości. To nie jest determinizm, ani wizja „Dobra narzuconego od zewnątrz” [...]. Bóg, pociąga ku sobie, lecz i przemienia od wewnątrz”.

i teologicznej. Wie, że dzieje ludzkości odsłaniają niepojęty respekt Boga dla ludzkiej wolności. Bóg jest Panem swojego daru, ale nie niszczy go żadnym aktem przymusu i przemocy. Swoim pięknem pociąga od wewnątrz wolność swojego stworzenia, przeobraża ją i przemienia, dopóki nie zdoła ona osiągnąć swojej ostatecznej celowości w Jego królestwie. Ikona odsłania już teraz piękno świata przeobrażonego przez Boskie piękno<sup>50</sup>.

Trafne jest także stwierdzenie współczesnego zachodniego filozofa religii Louisa Dupré, iż u Bierdiajewa: „Dobro, nie jest rezultatem własnego użycia wolności — jest ono rozkwitem samej wolności”<sup>51</sup>.

### 5. Wolność i piekło

Z ideą wolności wiąże się idea piekła i szatana. Bierdiajew pisał: „Piekło istnieje i jedynie lekkomyślny optymizm może je zupełnie negować”<sup>52</sup>. Jednak idei piekła sprzeciwiają się nasze uczucia moralne, wszystko, co w nas ludzkie. Stojąc przed ideą piekła ludzki rozum i świadomość moralna wikłają się w antynomie, których nie sposób rozwiązać, ale, z drugiej strony Piekło jest postulatem i ludzkiej wolności, i świadomości moralnej.

Na piekło — pisał — nie wolno się zgodzić, jest ono nie do przyjęcia dla świadomości moralnej i piekła nie wolno po prostu odrzucić, ponieważ to odrzucenie odbywa się za cenę odrzucenia niepodważalnych [*niesumiennych*] wartości. Bardzo łatwo jest zanegować piekło, negując [*ludzką*] jednostkę [*liczność*] i wolność. Piekła nie ma, jeśli nie przynależy ona do wieczności. Piekła nie ma, jeśli człowiek nie jest wolny i może być zmuszony do dobra i raju. Idea piekła ontologicznie jest związana z wolnością i osobą, a nie z ze sprawiedliwością i odpłatą<sup>53</sup>.

Piekło, jak pisał bliski duchowo myśli Bierdiajewa teolog egzystencjalny P. Tillich, to realna możliwość osobowej „samozatrąty”<sup>54</sup>. Dla Bierdiajewa, piekło to równocześnie postulat ludzkiej wolności i miłości. Nie można nikomu siłą wbrew jego wolności narzucić dobra, tak jak nie można nikogo zmusić do miłowania. Filozof pisał:

<sup>50</sup> W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego Piękna*. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. J. Majewski, J. Makowski. T. 1. Warszawa 2003, s. 111.

<sup>51</sup> L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*. Przeł. S. Lewandowska. Kraków 1991, s. 303.

<sup>52</sup> Bierdiajew, *Opyt eschatologicznej metafizyki*, s. 205.

<sup>53</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 383–384.

<sup>54</sup> Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*. Przeł. J. Marzęcki. T. 2. Kęty 2004, s. 63.

Jakkolwiek by to nie zabrzmiało paradoksalnie piekło jest moralnym postulatem wolności ludzkiego ducha. Piekło jest potrzebne nie po to, aby zwyciężyła sprawiedliwość i źli otrzymali odpłatę, ale dlatego, aby człowiek nie był siłą przymuszany do dobra i przymusem wprowadzany do raju, tj. w jakimś sensie człowiek ma moralne prawo do piekła, ma prawo w sposób wolny przedłożyć piekło nad raj i w tym skrywa się cała dialektyka piekła<sup>55</sup>.

Piekło to „śmierć druga”, to — jak pisał Bierdiajew w swoim dziele o *Powolaniu człowieka (O naznaczeniu człowieka)* — „pośmiertne wypadnięcie z wieczności”. Jest ono śmiercią „wtórą”, bez nadziei na umiera jako „rzecz ostateczna”, jak powiedziała Søren Kierkegaard. Piekło to „ogień, co niszczy, a zniszczy nie moje...”, „robak”, który „nie umiera” (Mk 9, 48). Jako takie jest ono „nieskończonym umieraniem, agonią, która nigdy się kończy”.

Piekło — pisze Bierdiajew — nie jest czymś zewnętrznym, ontologicznym, lecz wewnętrznym, sytuacją egzystencjalną. W wymiarze egzystencjalnym jest stanem duchowej martwoty oraz braku ostatecznej egzystencjalnej decyzji, egzystencjalnego *niewyboru*. Piekło to duchowa dobrowolna separacja, „przebywanie w sobie samym”, „absolutna samotność”<sup>56</sup>. To całkowite dobrowolne „oddzielenie się do Boga”. Człowiek na mocy swej wolności ma jednak „moralne prawo” do piekła i tylko na mocy swojej wolności może świadomie „wybrać” stan „potępienia”, tzn. zupełnego „zamknięcia się w sobie” (a zarazem — ostatecznego duchowego wyjałowienia).

## 6. Piekło, diabeł i czas

Ucząc o „niestworzonej wolności” Bierdiajew był zarazem przeciwny wszelkiej ontologizacji zła. Wedle niego — diabeł nie jest (co byłoby manicheizmem) „przeciwieństwem” Boga. Przeciwieństwem Boga może być tylko On Sam. Diabeł jest egzystencjalną „neutralnością”. W tym aspekcie diabeł — analogicznie jak piekło — to realność egzystencjalna, a nie ontologiczna. To element duchowego rozwoju jednostki hipostazowany w byt zewnętrzny. Hryniewicz powiada „To nie Bóg jest stwórcą piekła, lecz sam człowiek i złe decyzje jego wolności”<sup>57</sup>. Jeden z ulubionych duchowych mistrzów Bierdiajewa — Anioł Ślązak, pisał:

Bóg jest dobrem: więc wszystko, na co duch narzeka  
Zło, śmierć i potępienie, pochodzą z człowieka<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 384.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 384.

<sup>57</sup> Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 117.

<sup>58</sup> Cyt. za: Mickiewicz, *op. cit.*, s. 247.

Piekło to czasowość, to „upadek w czas” (E. Cioran). Negując Królestwo Boże jako Królestwo wieczności, afirmuje się królestwo „obiektywacji” i czasu, czyli „Królestwo Cesarza”<sup>59</sup>. Innej alternatywy nie ma. Afirmując uwiecznienie czasu, afirmuje się królestwo nicości i kosmicznej pustki. Piekło nie może być wieczne — wieczny jest tylko Bóg.

Aby „zrozumieć” Piekło, należy mieć zawsze na uwadze wspomnianą już podwójną pamięć: retrospektywną pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywną pamięć Raju przyszłego, czyli Królestwa Bożego. Upadek w Grzech dokonał się „przedwiecznie i przedświatowo” i to z niego „zrodziły się czas — dziecień grzechu i dany nam świat — rezultat grzechu”<sup>60</sup>, a byt stał się „bezsensownie logiczny”<sup>61</sup>. Nie jest to już jednak logika życia, ale śmierci. Jest to logika bytu „upadłego”, terroru codzienności („obydiennost’”, „das Man” Heideggera)<sup>62</sup>, skończoności i czasu. To logika wiekuistego zamknięcia się w obrębie logiki eonu „tego świata”. Dlatego ktoś, kto neguje Królestwo Boże — czy o tym wie, czy nie, czy tego chce, czy nie chce — sam zamyka się w piekle. Jest to jednak logika żelazna, albowiem — jak pisze współczesny teolog — „kto odrzuca wiarę w Królestwo i panowanie Boga, musi przyjąć i głosić nieubłagane panowanie czasu, na swój sposób wiecznego i nieprzemijającego”<sup>63</sup>. Piekło to jakby temporalizacja Wieczności, uwiecznienie czasu, czas rozciągnięty w nieskończoność.

Dlatego — w rozumieniu rosyjskiego filozofa — „koniec świata”, dokonuje się każdym „mgnieniem” czasu i nie jest jakimś Sądem Ostatecznym „na końcu świata”, ale jest osądem dokonującym się ciągle wewnątrz samego świata dokonującym się w osobowych i egzystencjalnych decyzjach jednostki ludzkiej. Jest egzystencjalnym osądem — jeśli tak rzec — nad „światowością” świata, czyli niewolą czasu, zmienności, powszedniości (*obydiennosti*). Stanowi sprzeciw wobec władzy opinii, panowania tego modusu egzystencji, który Heidegger określał mianem bezpodmiotowego „das Man”, uwiecznienia czasu<sup>64</sup>.

Piekło istnieje, ale — podkreśla rosyjski myśliciel — „należy do czasu”<sup>65</sup>, a nie wieczności, do „tego świata”, a nie „tamtego świata” („*ad posiuistorien, a nie*

<sup>59</sup> N. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kies aria*. Paryż 1951.

<sup>60</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*. Przeł. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 100.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 51 n.

<sup>63</sup> W. Hryniewicz, *Final historii czy koszmar panowania czasu?* W: *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków 2002, s. 17–18.

<sup>64</sup> Zob. D. K. Wood, *Men against Time. Nicolas Berdyaev, T. S. Eliot, Aldous Huxley and C. G. Jung*. Lawrence 1982. — H. A. Slaate, *Time, Existence and Destiny. Nicholas Berdyaev's Philosophy of Time*. New York 1988.

<sup>65</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 399.

potustoronien")<sup>66</sup>. Wieczny i „pozaświatowy” jest tylko Bóg. Dlatego zwycięstwo nad piekłem jest możliwe. Jest ono zwycięstwem nad czasem i nad tym, co mu podlega czyli światem „obiektywacji”. Zwycięstwo nad piekłem jest zarazem zwycięstwem nad tym, który działa w czasie, którego domeną jest czas i który zarazem ma „mało czasu”, czyli szatanem. Nasz filozof pisze: „Radosna wieść o nadejściu Królestwa Bożego jest przeciwieństwem tego światowego porządku, który jest dziełem obiektywacji”<sup>67</sup>.

Wedle Bierdiajewa szatan w życiu chrześcijańskim odgrywał ogromną rolę, podobnie jak w życiu religijnym innych społeczności odgrywała wiara w demony i diabła. Było to jednym z rozwiązań problemu zła. Kiedy jednak diabła uznaje się za źródło zła, zachodzi proces, którego istotę człowiek nie do końca sobie uświadamia (bądź nie uświadamia sobie jej wcale) tj. — zachodzi „obiektywacja wewnętrzznego dramatu ludzkiej duszy”. Sam w sobie diabeł nie jest realnością ontologiczną, lecz „egzystencjalną”<sup>68</sup>, nie jest realnością analogiczną do przedmiotów świata przyrodniczego. Według Bierdiajewa jest to „realność doświadczenia duchowego, drogi, którą podąża człowiek”<sup>69</sup>. Szatan — podobnie jak zło i piekło — nie jest realnością ontologiczną, ale egzystencjalną i nadzieja na zwycięstwo w walce z nim rozciąga się tak dalece, jak sięga ludzka egzystencja i ludzka wolność, czyli aż poza ziemski *eon* czasu, poza ramy działania praw obiektywacji.

Z problemem zła i powszechnego zbawienia łączy się problem teodycei. Według Bierdiajewa problem teodycei jest właściwie bezprzedmiotowy. Nie należy przenosić na Boga winy za zło, tak jak nie powinno się upatrywać jedynego źródła zła w szatanie. Zło rodzi się z niestworzonej wolności-nicości, nad którą Bóg nie ma władzy. Bóg — twierdzi Bierdiajew — nie może odpowiadać za zło w świecie, albowiem nie może odpowiadać za to czego nie uczynił. Bóg nie uczynił zła. Bóg — powiada filozof — czyni tylko Dobro. Zło czyni człowiek, albowiem nie wybiera on między dobrem a złem (jak uczy doktryna *liberum arbitrium*)<sup>70</sup>, ale, rzeczywiście, tworzy dobro i zło. Zło pochodzi z ducha, nie z materii, pochodzi z wolności, czyli z nicości, i zgodnie z tym zwycięstwo nad nim może być tylko duchowe, czyli musi ono pochodzić z samej ludzkiej wolności. Bóg nie może niczego uczynić na siłę, nawet zbawić. Dlatego piekło jest logicznym następstwem zarówno miłości, jak wolności.

<sup>66</sup> Bierdiajew, *Opyt eschatologiczeskoj mietafizyki*, s. 205.

<sup>67</sup> Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czelowieka*, s. 76.

<sup>68</sup> Bierdiajew, *Egzystencjalnaja dialektika bożiestwiennogo i czelowieczeskogo*, s. 111.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> N. Łoski, *Swoboda wolji*. Paris [b. r.].

Idea piekła ma swoją ukrytą psychologię. Piekło to jakby wytwór „chorej” ludzkiej wolności i „chorej” miłości. Jest ono zbudowane — jak pisał Friedrich Nietzsche — na psychologii resentymetu, urazy i mściwości rozciągniętej aż poza granice tutejszego świata. Wykraczającej poza ramy czasu<sup>71</sup> w „tamten” (*potustoronnyj*) świat. Piekło — powie Bierdiajew — jest zbudowane przez tzw. „dobrych” dla tzw. „złych”. Rosyjski filozof przedstawia przerażającą eschatologiczną psychologię resentymetu, która potrafiła zbudować piekło podszywając się aż pod Boską miłość („Stworzyła mnie miłość wieczna” — napis na bramie Piekła w *Boskiej komedii* Dantego). Na takich pojęciach została ufundowana zachodnia teologia piekła, podniesiona poniekąd do rangi teologicznej wykładni przez św. Tomasza. Piekło — zdaniem Bierdiajewa — wytworzył „geniusz ludzkiej mściwości”, a słowa te kierował filozof przede wszystkim przeciwko wypracowanej na gruncie teologii katolickiej jurydycznej teorii piekła, w której odnajdywał ukryte elementy moralnego „sadyzmu”<sup>72</sup>. Jako uważny, choć nie bezkrytyczny czytelnik moralnych pism Nietzschego pisał:

Obrona piekła na gruncie idei sprawiedliwości, którą znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu i Dantego, jest najbardziej zasmucająca i pozbawiona głębi. Piekło określa się dialektycznie, nie sprawiedliwością a wolnością. Piekło dopuszczalne jest w tym sensie, że człowiek może chcieć piekła, przedłożyć go nad raj, może się lepiej czuć w piekle niż w raju. W idei piekła wyraża się w sposób ostry i napięty poczucie jednostki, jej niezniszczalności (*nieistriebitelnosti*), jej nierozzerwalności (*nieraztworimost'*), jej absolutnej samotności. Piekło polega i na tym, że jednostka nie chce się go wyrzec<sup>73</sup>.

Czy znaczy to jednak, że Bierdiajew wyzwalając człowieka z piekła „obiektywacji”, z soteriologicznego determinizmu zdaje się go wtrącać w piekło innego determinizmu, tj. „determinizmu” wolności, wobec której bezradny jest sam Stwórca?

W odpowiedzi na te pytania nasz filozof przyjął stanowisko inne niż w dualistycznej eschatologii Zachodu, w tym, *antyapokatastycznej* Augustyńskiej escha-

<sup>71</sup> Zob. F. Nietzschego *Z genealogii moralności* (Przeł. L. Staff, Warszawa 1905, s. 46–47). „Dante, zda mi się, omylił się grubo, gdy z przejmującą lekkiem prostotą ten nad bramą swego piekła położył napis: „i mnie stworzyła miłość wieczna”. Nad bramą chrześcijańskiego raju i jego wiecznej szczęśliwości mógłby być w każdym razie z większą słusnością wryty napis: „i mnie stworzyła wieczna nienawiść” — przypuściwszy, że prawda mogłaby być wypisana nad drzwiami do kłamstwa! Bo czymże jest szczęśliwość wieczna?... Może byśmy nawet odgadli. Lepiej jednak, że zaświadczy nam to wyraźnie taka w tych rzeczach powaga, której lekceważyć nie można, Tomasz z Akwinu, wielki nauczyciel i święty. „*Beati in regno coelesti*”, mówi łagodnie jak jagnię, „*videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo ilis magis complacat*”.”

<sup>72</sup> N. Bierdiajew, *Samopoznanie. Opyt filozofskoj autobiografii*. Paryż 1949, s. 17.

<sup>73</sup> Bierdiajew, *O naznaczenii człowieka*, s. 384.



tologii<sup>74</sup>. W Piekle jedynym oskarżającym jest ludzkie sumienie. W piekle to człowiek oskarża sam siebie i sam siebie potępia. Bóg — pisze Bierdiajew — nikogo nie potępia, Bóg tylko zbawia, tylko miłuje, tylko ocala.

Rosyjski myśliciel byłby tu bliski myśli Józefa Tischnera, który pisał, iż nikt nie może potępić człowieka, jeżeli on sam siebie nie potępi. Nikt nie zostaje potępiony jak tylko z własnej woli.

Zło tym różni się od nieszczęścia, że nie może szkodzić człowiekowi, jeśli człowiek sam sobie nie zaszkodzi. Nikt nie może stać się człowiekiem zniewolonym, jeśli sam nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony. Z potępieniem sprawa ma się podobnie. Nikt nie może wtrącić człowieka w stan potępienia, jeśli człowiek sam nie przyzna, że zasługuje na potępienie<sup>75</sup>.

### 7. Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”)

Nasz apologeta i obrońca ludzkiej wolności ukazuje że ostateczna wolność jest wolnością poza wyborem dobra i zła moralnego. Jest ona paradoksalnie — jak w etyce Emmanuela Lévinasa — podporządkowaniem się logice ponadbytoowego „wybrania” przez Dobro. Jest całkowitym powierzeniem, oddaniem swojej wolności Bogu. Jako taka jest byciem poza wszelkim „wyborem moralnym”, jest wolnością „poza wolnością”, czyli stanem „raju”. Wyzwolenie i odzyskanie naruszonej przez Grzech ludzkiej wolności dokonuje się na drogach ludzkiej wolności, ale prowadzi do *novum* (*nowizna*) Królestwa Bożego, czyli stanu „poza dobrem i złem”.

W eonie Ducha rządzi etyka „poza dobrem i złem”, a prawa dotychczasowej etyki zostają zniesione. Moc zła zostaje pozbawiona w eonie eschatologicznym mocy dalszego „udzielania się”. Bierdiajew w tej koncepcji postulował całkowitą przemianę świadomości moralnej, głosił postulat „twórczej” moralnej świadomości. Rosyjski personalista wyróżniał trzy fazy w rozwoju świadomości moralnej: etykę prawa, czyli *Starego Testamentu*, etykę Okupienia, czyli etykę *Nowego Testamentu* a postulował etykę wolności i twórczości. I właśnie w duchu etyki wolności i twórczości Bierdiajew w książce *O powołaniu człowieka* mógł napisać:

Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: „Kainie, gdzie jest twój brat Abel?” Zakończy się ona innym pytaniem Boga: „Ablu, gdzie jest twój brat Kain?” W istocie, etyka zaczęła się i skończy „poza dobrem i złem”<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Zob. Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 528–531.

<sup>75</sup> Tischner, *op. cit.*, s. 141.

<sup>76</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 135 n.

Filozof podjął tu wielki temat Dostojewskiego (starzec Zosima) i religijnej myśli rosyjskiej idei, tj. iż nikt nie zbawia ani nie potępia się w pojedynkę. Solidarność istot ludzkich Bierdiajew odczuwał tak głęboko, że odrzucał każdy religijny — soteriologiczny i eschatologiczny — indywidualizm. W *Próbie metafizyki eschatologicznej* pisał:

Raj jest dla mnie możliwy, jeżeli nie będzie wiecznego piekła ani dla jednej żyjącej teraz i kiedykolwiek istoty. Nie można zbawiać się w pojedynkę i w izolacji. Zbawienie może być jedynie zbiorowym (*sobornym*), powszechnym wyzwoleniem od męki<sup>77</sup>.

Rosyjski filozof był w tej postawie wyrazicielem — jeśli odwołać się do jego własnego wyrażenia — „aktywnej eschatologii”, która w swym najgłębszym przesłaniu apeluje do człowieka jako istoty odpowiedzialnej nie tylko za los własny, ale za los całego stworzenia od pełzających robaków po upadłe anioły, los wszystkich bytów, do odpowiedzialności kosmicznej. Człowiek w myśl tego przesłania — jak w mowach starca Zosimy z *Braci Karamazow* Dostojewskiego — staje się odpowiedzialny nie tylko za życie swoich bliźnich, ale za całe poddane „marność” i „bólom rodzenia” stworzenie<sup>78</sup>. Ta postawa będąca dominantą nie tylko filozofii Bierdiajewa, ale całej rosyjskiej myśli religijnej<sup>79</sup>, przejawiała się w odrzuceniu wszelkiego soteriologicznego ekskluzywizmu i indywidualizmu, w wezwaniu do odpowiedzialności za zbawienie nie tylko wszystkich ludzi, ale całej przyrody: ożywionej i nieożywionej, całego stworzenia; stworzenia, które aż „dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 23); eschatologicznego „przeobrażenia” Wszechrzeczy w nadziei „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1); zbawienia „wszystkiego i wszystkich”, tak, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), idei która — wbrew fali powszechnego duchowego defetyzmu — jest także ideą na dziś.

## 8. Zbawienie jako „rozkwit” wolności

W komentarzu do encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* Hryniewicz pisze:

Zbawienie nie jest przymusem, lecz darem Boga, który trzeba przyjąć dobrowolnie. Nurt nadziei uczy, że Bóg nie pozostaje całkowicie bezradny wobec

<sup>77</sup> Bierdiajew, *Opyt eschatologiczneskoj mietafizyki*, s. 205. Zob. też Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej*, s. 212.

<sup>78</sup> F. Dostojewski, *Z rozmów i pouczeń starca Zosimy*. W: *Bracia Karamazow*, s. 364–391.

<sup>79</sup> Zob. Sabirow, *op.cit.*

ludzkiej wolności. Potrafi ją w końcu pociągnąć ku sobie i uzdrowić bezgraniczną miłością. Dokonywać się to może poprzez niewyobrażalne cierpienie i mękę, które — po ludzku mówiąc, trwać mogą przez wieki<sup>80</sup>.

W opcji, którą ukazuje polski teolog, nawiązujący tutaj do wschodnich Ojców Kościoła, Fiodora Dostojewskiego, Siergieja Bułgakowa i Hansa Ursa von Balthasara, istnieje możliwość uleczenia wolności przez miłość, pokonania absolutu wolności przez jeszcze większy absolut — miłość. Hryniewicz zwraca uwagę na katechezę o piekle Jana Pawła II z 28 lipca 1999. Według niego — tu cytuje słowa papieża — potępienie polega na „ostatecznym odsunięciu się od Boga dobrowolnie wybranym przez człowieka i utwierdzonym przez śmierć, która na zawsze przypieczętowanie ten wybór”. Podkreśla, że choć Ojciec św. uczy, iż „potępienie pozostaje rzeczywistą możliwością”, nie mamy możliwości poznać, czy rzeczywistość ta w kimś się urzeczywistni. Piekło jest taką samą tajemnicą, jak ludzka wolność — „Dlatego piekło jest nie tyle miejscem, ile stanem wewnętrznym, sytuacją ostatecznego samowykluczenia się grzesznika ze wspólnoty z Bogiem”<sup>81</sup>.

Wolność nie może być hipostazowana w wieczną moc sprzeciwiającą się Bogu, wieczny jest tylko Bóg i tylko miłość jest wieczna. Tylko wolność skierowana „do dobra” — wolna. U Bierdiajewa Dobro nie sprzeciwia się wolności, ale jest jej prawdziwym spełnieniem. Jak napisał Dupré, komentator myśli Bierdiajewa: „Dobro nie jest rezultatem własnego użycia wolności — jest ono rozkwitem samej wolności”<sup>82</sup>.

### 9. Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”

W pracy *Sens historii* Bierdiajew zapisał słowa: „historia świata rozpoczęła się od wolności do zła”<sup>83</sup>, zaznaczał jednak, iż historia zmierza do „wolności od zła”. Wychodząc niejako naprzeciw tej idei, rozdział na temat „raju” w swojej pracy o powołaniu człowieka filozof zatyłował dość przekornie: *Raj. Poza dobrem i złem (Raj. Po tu stronie dobra i zła)*<sup>84</sup>. Pisał: „W raju jakby nie było wolności”<sup>85</sup>. To szokujące stwierdzenie wyraża istotę wolności w Dobru, czyli „poza dobrem

<sup>80</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja czy strach? Czy na pewno czeka nas piekło — o nowej encyklice Benedykta XVI*. „Gazeta Wyborcza” z 8/9.12. 2008.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Dupré, *op. cit.*, s. 303.

<sup>83</sup> N. Bierdiajew, *Smysł historii*. Paris 1969, s. 40.

<sup>84</sup> Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 404.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 410.

i złem”, a zarazem zbliża etyczną i eschatologiczną refleksję Bierdiajewa do etycznego „anarchizmu” Lévinasa<sup>86</sup>. Bierdiajew konstatuje:

Całe życie wierzyłem, że boskie życie, życie w Bogu, jest wolnością, swobodą, wolnym lotem, brakiem władzy [*biez-własti*], an-archią. Krańcowy problem stanowi tutaj nie kwestia moralno-psychologiczna, lecz metafizyczna, problem Boga i wolności, wolności i zła, wolności i twórczej nowości. Wolność niesie ze sobą nowość<sup>87</sup>.

Filozof odrzucał ontologizację czasu, diabła i zła, ale odrzucał i ontologizację raju. Ani piekło, ani raj nie są stanami ontologicznymi, lecz egzystencjalnymi. To sam człowiek tworzy i piekło, i raj. Autor *Nowego Średniowiecza* pisze:

Człowiek w sposób czynny tworzy i piekło, i raj. Piekło i raj są duchowym życiem człowieka i objawiają się one w głębi ducha. Tylko słabość poznania skażonego grzechem umieszcza (*wybrasywajet*) raj i piekło poza człowiekiem, przenosi je w porządek obiektywny, podobny do porządku przyrody. Świadomość bardziej pogłębiona umieszcza raj i piekło we wnętrzu ducha, tj. przestaje pasywnie marzyć o raju i doświadczać biernego lęku przed piekłem<sup>88</sup>.

W obliczu ostatecznego przeznaczenia człowieka ukazuje się ograniczoność i niewystarczalność normatywnych pojęć moralnych (np. I. Kanta)<sup>89</sup>. Etyka zakazów i nakazów, jak i etyka absolutnej winy i absolutnej odpłaty prowadzą, jego zdaniem, do eschatologicznego moralnego sadyzmu i „mściwości”<sup>90</sup> tzw. „dobrych” nad „złymi”. Do przenoszenia naszych względnych pojęć moralnych na kategorie transcendentne, eschatologiczne<sup>91</sup>. Skutkiem tego rodzi się pojmowanie stanu raju jako stanu „zasługi” dla „dobrych” i wiecznej odpłaty i piekła dla „złych”<sup>92</sup>.

W etyce eschatologicznej Bierdiajewa — tak jak nie ma przymusu do wolności i dobra, tak nie ma przymusu do zbawienia. Można powiedzieć, iż myśl rosyjskiego filozofa „nawiedza”<sup>93</sup> to samo Dobro, które „nawiedza” *agatologiczną*

<sup>86</sup> E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier 1978. Cyt. za: A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1994, s. 58–59.

<sup>87</sup> Bierdiajew, *Sampoznaniye*, s. 65.

<sup>88</sup> Bierdiajew, *O naznaczenii człowieka*, s. 413.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 151–160.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 403.

<sup>91</sup> Zob. *ibidem*, s. 166–174.

<sup>92</sup> Zob. *ibidem*, s. 403–404.

<sup>93</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska. Kraków 1994.

dialogikę Lévinasa. Nie jest to dobro, które się daje pojąć z wnętrza filozofii „ontologicznej”. Źródło apologii Bierdiajewa i jego koncepcji zbawienia bez rezydententu stanowi wykroczenie poza ontologię. Dobro zbawcze znajduje się poza ontologią oraz etyką w sensie moralnym i tak jak znajduje się poza „bytem i niebytem”, tak leży „poza dobrem i złem”. Jest — jakby rzekł Lévinas — Dobrem, które znajduje się „poza byciem”<sup>94</sup>. To z Dobra jednak rodzi się ocalenie wolności. Ostatecznie, prawdziwy wybór moralny to wybór Dobra i wybór w Dobru. I tylko na tej drodze wolność ludzka nie obraca się w „samowolę”, czyli w zło. W Dobru i tylko w Dobru — jak wskazał na to ks. Hryniewicz — możliwa jest prawdziwa wolność. Dlatego słowem, które bardziej wyraża ideę raję niż słowo „Dobro” jest „Piękno” i tak też Bierdiajew pojmuje zdanie Dostojewskiego, iż „Piękno zbawi świat”. Może dziwić, iż rosyjski eschatolog obdarza w świecie imieniem Piękna Raj. Twierdzi on, że Raj manifestuje się w świecie bardziej przez „amoralne” Piękno niż — zawsze podejrzane moralnie — Dobro.

### 10. Problem powszechnego zbawienia a zasada odpowiedzialności

Jeśli odwołać się do myśli Hansa Jonasa, przesłanie idei powszechnego zbawienia wyrazić można jako „zasadę odpowiedzialności”<sup>95</sup>, łączącą, tak dalekie od siebie, wydawałoby się intuicje Wschodu i Zachodu, jak nauki starca Zosimy, z myślą Lévinasa<sup>96</sup> na Zachodzie i w Polsce z teologiczną refleksją Hryniewicza. Bierdiajewowska nadzieja powszechnego zbawienia odrzuca eschatologiczny egoistyczny indywidualizm i „transcendentny egoizm”<sup>97</sup>.

Bierdiajew, rozwijając myśl starca Zosimy, podkreślał, iż nikt nie zbawia się w pojedynkę, a „wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”, Lévinas zaś w rozmowie z Philipp'em Nemo — powołując się na Dostojewskiego — powiedział: „Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu. Dokładnie w tym sensie Dostojewski mówi: „Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystko i wszystkich, wobec wszystkich, a ja bardziej niż wszyscy inni”<sup>98</sup>. Bóg jest obecny w Drugim człowieku, w jego Twarzy<sup>99</sup>, Lévinas przypomina o tym chrześcijanom powołując się na

<sup>94</sup> E. Lévinas, *Ślad Innego*. Przeł. B. Baran. W zb.: *Filozofia dialogu*. Red. B. Baran. Kraków 1991, s. 215–216.

<sup>95</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*. Przeł. M. Klimowicz. Kraków 1996.

<sup>96</sup> Zob. J. Krasicki, *Wybranie i odpowiedzialność*. W: *Przeciw nicości. Eseje*. Kraków 2002.

<sup>97</sup> M. Bierdiajew, *Zbawienie i twórczość*. W: *Głoszę wolność*, s. 75.

<sup>98</sup> E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*. *Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Przeł. B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991, s. 57. W przekładzie A. Wata: „Każdy z nas jest winien za wszystko wobec wszystkich, ja zaś winien jestem najwięcej” (Dostojewski, *op. cit.*, s. 348).

<sup>99</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998.

znany fragment z *Ewangelii Mateusza* (opis Sądu Ostatecznego: Mt 25, 31–48): w „głodnym”, „spragnionym”, „przybyszu”, „ubogim”, „chorym”, „więźniu”.

Podjmując zbiorowy wysiłek zwany „rosyjską ideą zbawienia” (W. Sabirow), myśl Bierdiajewa wpisuje się w „Prawdę prawosławia”, czyli w odwieczną prawdę o nadziei zbawienia dla wszystkich.

Nie darmo „paradoks”<sup>100</sup> uznawano przez wieki za najistotniejszą cechę chrześcijańskiej prawdy. W tym znaczeniu także paradoks myśli Bierdiajewa można pochytywać za probierz nie tyle jej heretyckości, co prawowierności. Filozofia Bierdiajewa jest paradoksem i jest nim jego nauka o powszechnym zbawieniu. Na tym polega jej wielkość oraz jej „zgorszenie”, i błogosławiony ten, kto się nią „nie zgorszy”.

### **The Problem of Universal Salvation in the Philosophy of N. A. Berdyaev**

#### A b s t r a c t

The article discusses the problem of universal salvation in the philosophy of Nicolai Berdyaev. It points to the antinomies of his concept of freedom and the ways these inform his eschatological concepts. Also, it stresses the fact that Berdyaev's thought, although paradoxical and disarming fixed eschatological notions, brings with itself an amazing potential of hope as far as the ultimate vocation of man is concerned.

---

<sup>100</sup> Zob. Hryniewicz, „Bóg cierpiący”, s. 33–37.