

Jarosław Jakubowski

Zagadka „nowego średniowiecza” Mikołaja Bierdiajewa

Jak interpretować Bierdiajewowską koncepcję „nowego średniowiecza”? Niewątpliwie na szczególną uwagę zasługuje teza, że rosyjski filozof formułuje „obiektywne” prawa dziejowe, na podstawie których przepowiada przyszłość. Argumentacja uzasadniająca tę tezę jest klarowna i poniekąd oczywista. Oto Bierdiajew komentując dzieje cywilizacji zachodnioeuropejskiej, opisuje nie tylko jej przeszłość, ale również teraźniejszość, jak i przyszłość. Przeszłość w koncepcji Bierdiajewa to przede wszystkim, zapoczątkowane w XV–XVI w., odejście od kultury sakralnej, duchowej, na rzecz kultury świeckiej, „humanistycznej”. Teraźniejszość (okres zaraz po I wojnie światowej) to głęboki kryzys kulturowy, stan destrukcji człowieczeństwa, stanowiący konsekwencję zwrotu kulturowego od *sacrum* ku *profanum* dokonanego kilka stuleci wcześniej. Przyszłość wreszcie oznacza powrót, choć na nowych zasadach, do sakralnego modelu kultury, czyli urzeczywistnienie „nowego średniowiecza”. Bieg dziejów jest wyznaczony przez swoistą dialektykę *sacrum* i *profanum* („bogoczwłoczeństwo – człowiekoboskość”). Dialektyka owa stanowi w istocie prawo dziejowe, na podstawie którego Bierdiajew stwierdza przyszłość Europy. O ile zatem za wyznacznik klasycznie pojmowanej historiozofii uznamy koncepcję praw dziejowych umożliwiających poznanie przyszłości, to należałoby określić wizję „nowego średniowiecza” jako koncepcję historiozoficzną.¹

¹ Jako historiozofię kwalifikuje koncepcję Bierdiajewa m. in. H. Elzenberg w artykule napisanym pod koniec lat dwudziestych. Jego zdaniem „książkę Bierdiajewa [Elzenberg korzystał z wydania niemieckiego *Nowego średniowiecza* z 1927 r. – J. J.] można, bez spaczenia zamiarów autora, potraktować jako dzieło historiozoficzne. Jest to przepowiednia dziejowa: świat wyszły z Odrodzenia kończy się, a to, co ma się zacząć, będzie pod wieloma względami podobne do średniowiecza”. Zob. H. Elzenberg, *O nowe średniowiecze*, w: idem, *Filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 230-238. Sposób, w jaki Elzenberg krytykuje domniamaną historiozofię Bierdiajewowską świadczy o całkowitym wręcz niezrozumieniu intencji rosyjskiego filozofa. Zarzuca on Bierdiajewowi głoszenie „doktryny prowadzącej do gwałtu nad sumieniami”, a także „religii ponurej, akosmicznej, nihilistycznej, obojętnej na dobro i piękno”, stanowiącej „jedną przedzę negacji” (Ibidem, s. 234, 238). Co więcej, Elzenberg w recenzji tej pokusił się o zarysowanie osobliwego portretu psychologicznego autora:

„Historiozoficzna” interpretacja poglądów Bierdiajewa nie jest jednak tak oczywista, jak mogłoby się początkowo wydawać. Przeciwnie, budzi ona poważne wątpliwości. Otóż w *Nowym średniowieczu*² znaleźć można wiele takich fragmentów, które – jak się zdaje – w żaden sposób nie przystają do interpretacji historiozoficznej. Dotyczy to zwłaszcza wypowiedzi Bierdiajewa na temat pojęcia przyszłości. Przyjrzyjmy się jednej z nich: „Wchodzimy w Nieznane i nawet Nieodgadnione, wchodzimy chmurni, bez nadziei i promiennej radości. Przyszłość jest mroczna. Nikt nie wierzy dziś w różne teorie postępu, jakimi nas karmił wiek XIX. Optymistyczne ich zapewnienia, o tem, że każda przyszłość musi być lepsza, radośniejsza i piękniejsza od przeszłości, rozwiały się w zetknięciu z dziejową prawdą. Dziś nareszcie zaczynamy rozumieć, że wszystko, co najlepsze i najpiękniejsze znajduje się nie w przyszłości, ale w ... wieczności. I w każdej przeszłości w stosunku do przyszłości zachodzi to samo. Przeszłość bierze swój początek z wieczności. Wieczność tworzy przeszłość i przyszłość.”³ Komentując powyższą wypowiedź, wypada przede wszystkim podkreślić, że rosyjski myśliciel stanowczo odżegnuje się od wszelkich form teorii postępu. Jeżeli tak, tytułowe „nowe średniowiecze” nie jest chyba celem dziejów w sensie progresywizmu dziewiętnastowiecznego. Rosyjski myśliciel określa przyszłość jako „nieodgadnioną” oraz „nieznaną”. Czy kogoś, kto wypowiada się na temat przyszłości w taki sposób, można posądzać odpowiedzialnie o próbę jej przepowiedzenia lub też o to, że formułuje on prawa dziejowe? Z pewnością bardzo istotny argument, przemawiający przeciwko historiozoficznej interpretacji wizji Bierdiajewowskiej, stanowi fakt, że filozof rosyjski akcentuje kategorię wieczności, a nie przyszłości. Takie rozłożenie akcentów świadczyłoby raczej o podważeniu klasycznej konstrukcji historiozoficznej, w której kategoria przyszłości odgrywa rolę decydującą.

Historiozoficznej interpretacji „nowego średniowiecza” można jednak bronić argumentując, że Bierdiajew, mimo swych antyprogresywistycznych deklaracji i eksponowania pojęcia wieczności, usiłuje *de facto* przepowiedać przyszłość. O usiłowaniu takim świadczy forma językowa czasu przyszłego, za pomocą której charakteryzuje on „nowe średniowiecze”. Bierdiajew nie

„Sam Bierdiajew jest człowiekiem ponurym; o »różowych złudzeniach« i »słodkawym optymizmie« mówi z charakterystycznym przekąsem zgrzyźliwca, który się w zgrzyocie lubuje.” (Ibidem, s. 237)

² *Nowe średniowiecze*, napisane w 1923 r., opublikowane zostało po raz pierwszy w Berlinie w 1924 r. Praca ta wydana została w oryginale po rosyjsku (*Nowoje sriedniowiekow'ie*). W późniejszych latach tekst ten przetłumaczono na wiele języków, m. in. na francuski (1927), niemiecki (1927), hiszpański (1932), angielski (1933). W artykule niniejszym korzystam z reprintsu polskiego tłumaczenia dokonane w 1936 r. „z upoważnienia autora” przez M. Reutta. Zob. M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, Wyd. „Rój”, Warszawa 1936; reprint: M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, Wyd. Antyk, Komorów 1997.

³ Zob. M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, ed. cit., s. 15.

mówi, że pewne zdarzenia mogłyby mieć miejsce, lecz po prostu, że będą miały miejsce. Co więcej przepowiednie te dotyczą częstokroć bardzo szczegółowych zjawisk życia społecznego. I tak na przykład w części drugiej *Nowego średniowiecza* rosyjski myśliciel pisze, że w nowej epoce „znikną ostatecznie z powierzchni ziemi Parlamenti wraz ze swym fikcyjnym i wampirycznym życiem narośli na ciele narodu, niezdolnych do pełnienia żadnej funkcji organicznej. Giełda i prasa nie będą kierowały życiem. W życiu socjalnym nastąpi uproszczenie, powrót do bardziej elementarnej walki o byt.”⁴ Z jednej strony, fakt, że rosyjski filozof zamieszcza w swej pracy szczegółowy opis nowej epoki, sformułowany w czasie przyszłym, uznać można za niezbity dowód tego, iż koncepcja Bierdiajewowska ma, mimo wszystko, charakter historyzoficzny. Z drugiej jednak strony, ów szczegółowy charakter opisu „nowego średniowiecza” skłania do refleksji innego rodzaju. Zadziwia mianowicie biegunowa wręcz rozbieżność zachodząca między szczegółowością opisu epoki mającej jakoby nastąpić w przyszłości a stwierdzeniem, że „wchodzimy w Nieznane oraz Nieodgadnione”.

Jeśli Bierdiajew uważa, że zna szczegóły tego, co nastąpi, dlaczego w takim wypadku nazywa przyszłość „nieodgadnioną”? Nieuzasadnione byłoby chyba wyjaśnienie owej rozbieżności za pomocą stwierdzenia, iż myśl Bierdiajewa jako taka ma charakter „paradoksalny”, przejawiający się w akceptacji sądów sprzecznych z logicznego punktu widzenia. Owszem, rosyjski myśliciel akceptuje czasem sądy sprzeczne, jednakże czyni to nie na zasadzie dowolności, lecz w odniesieniu do bardzo szczególnych kwestii, takich, w których sprzeczność ujawnia (jego zdaniem) czy wręcz stanowi istotę pewnego „zjawiska”. Sprzeczność konstytuująca paradoks charakteryzuje się m. in. tym, że nie sposób, z pewnych względów, wyeliminować żadnego z jej członów. W tym znaczeniu współistnienie owych sprzecznych (z logicznego punktu widzenia) członów jest uprawomocnione. Dodać przy tym należy, że według Bierdiajewa współistnienie to odsłania pewien określony „sens”, możliwy do uchwycenia tylko wówczas, jeśli obydwa sprzeczne człony rozpatrujemy jako całość. Jaki jednak sens może mieć akceptacja dwóch sprzecznych twierdzeń: „przyszłość jest znana w szczegółach” oraz „przyszłość jest nieodgadniona”? Poza tym, co się dotyczy pierwszego z nich, pojawia się dodatkowy problem: dlaczego Bierdiajew określa zjawiska mająca nastąpić w epoce „nowego średniowiecza” w sposób szczegółowy, skoro wiadomo, że im bardziej szczegółowa prognoza, tym większe ryzyko pomyłki? Czy zamiast wypowiadać się na temat przyszłości giełdy lub też ustroju parlamentarnego, nie byłoby „bezpieczniej” stwierdzić jedynie, iż w nowym średniowieczu sfera duchowa odgrywać będzie decydującą rolę?

⁴ Ibidem, s.138.

Poszukując odpowiedzi na postawione wyżej pytania, warto, jak się zdaje, wziąć pod uwagę stwierdzenie Bierdiajewa zamieszczone na początku części drugiej *Nowego średniowiecza*: „Nie usiłuję bynajmniej przepowiadać jakimi drogami pójdzie historia, chcę tylko problematycznie nakreślić idealne rysy i tendencje, jakie ewentualnie będą cechowały nowy typ społeczeństwa i kultury.”⁵ Cytowany fragment uznajemy za szczególnie cenny dla naszych rozważań, nie tylko z tego względu, iż Bierdiajew jednoznacznie zaprzecza, jakoby jego celem było przepowiadanie przyszłości. Otóż w wypowiedzi tej rosyjski myśliciel daje wskazówkę, w jaki sposób należy pojmować, prezentowany przez niego opis „nowego średniowiecza”. Opis ten przedstawia „idealne rysy i tendencje” społeczno-kulturowe, to znaczy pewien model, wzorzec społeczeństwa i kultury, stanowi on zatem pewnego rodzaju konstrukcję teoretyczną. Jeśli jednak „nowe średniowiecze” to „jedynie” model teoretyczny, wypada zapytać się, w jakim celu został on skonstruowany. Znaczących informacji dostarcza nam wypowiedź, którą Bierdiajew kończy jeden z podrozdziałów części drugiej: „cały czas trzeba pamiętać o tem, że człowiek wskutek posiadanej wolności może pójść dwiema drogami, że przyszłość jest dwumożliwościowa. Chciałbym nakreślić szmat drogi, którą ludzkość musi iść, cały czas mając na widoku tę dwoistość.”⁶ Odpowiedź na wcześniej postawione pytanie, dotyczące roli teoretycznego modelu nowego średniowiecza, kryje się, jak można przypuszczać, w ostatnim zdaniu cytowanej wypowiedzi. Bierdiajew stwierdza mianowicie, że chce nakreślić drogę, którą ludzkość musi iść. Słowo „musi” znaczy w tym zdanie tyle, co „powinna” i to jest niezmiernie ważne dla naszych rozważań. Jeżeli nasza interpretacja jest właściwa, Bierdiajew nie twierdzi, że model „nowego średniowiecza” zostanie nieuchronnie urzeczywistniony, lecz jedynie to, że powinien być urzeczywistniany. Tak więc wypowiedzi Bierdiajewa dotyczące „nowego średniowiecza”, mimo iż sformułowane w czasie przyszłym, mają charakter raczej „preskryptywny”, a nie „denotujący”: nie oznajmiają one, że coś na pewno nastąpi, lecz apelują, wyrażają życzenie, żeby to coś nastąpiło.⁷

Z tego punktu widzenia nie ma sprzeczności między twierdzeniem, że przyszłość jest nieodgadniona a wypowiedziami opisującymi w szczegółach „nowe średniowiecze”. O ile bowiem opis „nowego średniowiecza” ma charakter preskryptywny, o tyle stwierdzenie konstatające „nieodgadnioność” przyszłości ma charakter denotujący (oznajmujący), są to zatem dwa różne

⁵ Ibidem, s. 86.

⁶ Ibidem, s.112.

⁷ Odwołujemy się w tym momencie do klasyfikacji wypowiedzi przyjętej przez J. F. Lyotarda (Zob. idem, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 42-44).

typy wypowiedzi. Stwierdzenie Bierdiajewa głoszące, iż przyszłość jest nieodgadniona, należy traktować dosłownie. Rosyjski myśliciel występuje zawsze w obronie wolności ludzkiej, jest jednak świadom, iż wszelkie przepowiadanie przyszłości godzi w nią w pewien sposób, dlatego też oświadcza wprost: „wchodzimy w Nieznane oraz Nieodgadnione”. Nie należy natomiast traktować dosłownie wypowiedzi stanowiących opis „nowego średniowiecza”, przedstawionych w formie czasu przeszłego. Autor *Filozofii wolności* nie twierdzi bynajmniej, że „nowe średniowiecze” nastąpi na pewno, lecz jedynie, że może ono nastąpić. Jakkolwiek Bierdiajew nie ma pewności czy „nowe średniowiecze” będzie miało miejsce, to jednak uważa, że byłoby wskazane, aby epoka ta nastąpiła.⁸ Inaczej mówiąc, Bierdiajew nie wypowiada się na temat „nowego średniowiecza” na płaszczyźnie opisowej (albowiem przyszłość jest „nieodgadniona”), lecz na płaszczyźnie poniekąd aksjologicznej. Sądzi on bowiem, iż cywilizacja europejska („ludzkość”) powinna („musi”) urzeczywistnić model kulturowy „nowego średniowiecza”.

Jeżeli z naszej analizy wynika, że Bierdiajew traktuje „nowe średniowiecze” jako pewnego rodzaju cel kulturowy, który Europejczycy powinni realizować, czy nie oznacza to, że potwierdza ona w jakimś stopniu zasadność interpretacji historiozoficznej? Określanie celu kulturowego można wszakże uznać za przejaw myślenia teleologicznego, stanowiącego kanon tradycji historiozoficznej. Wydaje się, że taki argument, którym mogliby posłużyć się zwolennicy interpretacji historiozoficznej, jest jednak nietrafny, albowiem nie uwzględnia on bardzo istotnych subtelności. Bierdiajewow-

⁸ Ku „preskryptywnej” (a nie historiozoficznej) interpretacji Bierdiajewowskiego „nowego średniowiecza” skłania się wielu komentatorów. Zdaniem np. E. Lamperta, „Bierdiajew dochodzi do wniosku, że droga do kulturowej integracji leży w twórczym, ponownym odkryciu średniowiecza, czyli jak on to nazywa, w »nowym średniowieczu«”; zob.: idem, *Nicolas Berdiaev and the new Middle Age*, London 1945, s. 66. L. Gagnebin twierdzi, że „Bierdiajew postuluje [...] nadejście nowego typu społeczeństwa”; zob.: idem, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme*, Lausanne 1994, s. 160. P. Przeciszewski pisze, że: „Bierdiajew, po gruntownej analizie kryzysu kultury, szukając odpowiedzi na problemy epoki, formułuje apeluje o «nowe średniowiecze»”; zob.: idem, *Człowiek, społeczeństwo i państwo w poglądach Mikołaja Bierdiajewa*, w: „Chrześcijanin w świecie” 1983/2, s. 40. W ramach interpretacji preskryptywnej mieści się również ujęcie Bierdiajewowskiego „nowego średniowiecza” zaproponowane przez W. Welscha (*Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 81-85). Twierdzi on, że Bierdiajew „szkicuje Nowe średniowiecze jako program”. Co ciekawe, w opinii niemieckiego badacza jest to program postmodernistyczny z tego względu, iż punkt wyjścia stanowi konstatacja rozkładu (autodestrukcji) nowoczesności, czyli „moderny”. Według Welscha postmodernizm Bierdiajewowski jest specyficzny, albowiem wyraża on dążenie do „zjednoczenia rozbitej moderny”, czyli do jedności. Ideałowi jedności, przypisanemu Bierdiajewowi, przeciwstawia Welsch wizję „nowego średniowiecza”, też postmodernistyczną, zarysowaną przez U. Eco (*Zob. Nowe średniowiecze*, tłum. P. Salwa, w: idem, *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1996, s. 74-101), której ideałem jest wielość. Przeciwwstawienie Bierdiajewowskiej i Ecowskiej wizji „nowego średniowiecza” na podstawie opozycji pojęciowej ‘jedność’ – ‘wielość’ jest w miarę uzasadnione. Warto by jednak uwzględnić fakt, że ‘jedność’ w ujęciu rosyjskiego filozofa ma charakter duchowy, a dla sfery duchowej charakterystyczny jest (według Bierdiajewa) nie tylko ruch skupiający, dośrodkowy, lecz również nieustająca wielość przejawów wolności, czyli także pewnego rodzaju pluralizm. Swoistą jedność w wielości, odnoszącą się do wymiaru społecznego, wyraża zdaniem Bierdiajewa pochodzący z rosyjskiej tradycji prawosławnej termin *sobornost*.

skie „nowe średniowiecze” stanowi cel kulturowy w innym sensie niż *telos* znany z progresywistycznych koncepcji historiozoficznych.

Specyfika Bierdiajewowskiej wizji „nowego średniowiecza” polega na tym, że u jej podłoża tkwi diagnoza stanu współczesnej cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Stan ten ocenia Bierdiajew krytycznie, uważa on, że Europa Zachodnia przeżywa (okres po I wojnie światowej) bardzo głęboki kryzys kulturowo-cywilizacyjny. Jednocześnie sądzi, iż jedyna szansa przewyciężenia owego kryzysu to urzeczywistnianie modelu kulturowego „nowego średniowiecza”. Tak więc, aby zrozumieć właściwie znaczenie, jakie Bierdiajew nadaje koncepcji „nowego średniowiecza”, należy wziąć pod uwagę jego ocenę „współczesności”. Koncepcja „nowego średniowiecza” stanowi dopełnienie tej oceny w tym sensie, w jakim wskazanie recepty dopełnia diagnozę stwierdzającą stan krytyczny. Jeżeli tak, trudno uznać „nowe średniowiecze” za cel dziejów w znaczeniu charakterystycznym dla klasycznego progresywizmu, rozwiniętego w dziewiętnastym stuleciu. Przede wszystkim Bierdiajewskie „nowe średniowiecze” nie jest „ostatecznym” celem dziejów, nie „kończy” ono historii. Urzeczywistnianie tej epoki to zadanie poniekąd doraźne, jego realizacja nie rozwiązuje, z punktu widzenia Bierdiajewa, problemu dziejów „w ogóle”, lecz jedynie problem dotyczący bezpośrednio epoki współczesnej. Pod tym względem, biorąc pod uwagę odniesienie „nowego średniowiecza” do „współczesności”, sposób myślenia Bierdiajewa przypomina w ogólnym zarysie rozważania Husserla dotyczące kryzysu kultury europejskiej⁹, a nie progresywistyczne rozumowanie historiozofów.

Zarówno Husserl, jak i Bierdiajew stawiają diagnozę stanu współczesnej cywilizacji europejskiej. Obydwaj stwierdzają sytuację kryzysową, określają następnie przyczyny, które do niej doprowadziły, a wreszcie wskazują środki prowadzące do przewyciężenia kryzysu. Oczywiście, co się tyczy kwestii szczegółowych, poglądy Bierdiajewa i Husserla są odmienne (każdy z nich inaczej definiuje kryzys, inaczej postrzega jego przyczyny, jak i wskazuje inne środki zaradcze), niemniej są wyznaczone przez analogiczny tok rozumowania. Charakterystyczne jest, że ani jeden, ani drugi z wymienionych myślicieli nie pretenduje do tego, aby przepowiadać, jak potoczą się dalej losy cywilizacji europejskiej. Przyszłość ma, w ujęciu Bierdiajewa oraz Husserla, charakter niejako warunkowy: zależy ona od tego, jaką drogę cywilizacyjną wybiorą współcześni Europejczycy. Kryzys będzie przewyciężony jedynie wówczas, jeśli przedsięwzięte zostaną właściwe środki zaradcze,

⁹ Zob. E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, t. W. Sidorek, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29 (1983), s. 317-353. Na pewnego rodzaju zbieżność, „mimo zasadniczej odrębności teoretycznej”, poglądów Bierdiajewa i Husserla na temat kryzysu kultury europejskiej zwraca uwagę Z. Czarnecki w pracy pt. *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 186-188.

ani jednak Bierdiajew, ani Husserl nie przesądza, czy środki te rzeczywiście zostaną przedsięwzięte. Wynika stąd, że Bierdiajewowskie „nowe średniowiecza” nie jest celem kulturowym w sensie historiozoficznym, podobnie jak nie jest nim rekomendowane przez Husserla wydobywanie się racjonalizmu z uwikłania w „naturalizm” oraz „obiektywizm”, są to „zaledwie” recepty na przewyciężenie kryzysu. Dlatego też argument przypisujący Bierdiajewowi (lub też ewentualnie Husserlowi) koncepcję teleologiczną w znaczeniu historiozoficznym wydaje się nietrafny.

Kolejny, ostatni jednak, jak się zdaje, istotny argument, który można by wysunąć w obronie interpretacji historiozoficznej „nowego średniowiecza”, dotyczy zagadnienia „dialektyki historii”. Otóż Bierdiajew, komentując dzieje cywilizacji europejskiej, wskazuje, iż charakteryzuje je pewna dialektyka związana z relacją *sacrum* – *profanum* (a dokładniej: z relacją „bogoczołwieczeństwo – człowiekoboskość”¹⁰). Dialektyka ta polega w ogólnym zarysie na tym, że cywilizacja europejska, uznawszy prymat sfery *sacrum* (średniowiecze), odrzuciła następnie tę sferę, wkraczając na drogę bezbożnego humanizmu (ubóstwienie człowieka, czyli zastąpienie ideału „bogoczołwieczeństwa” ideałem „człowiekoboskości” – proces ów został zapoczątkowany w renesansie). Krok ten jednak okazał się fatalny w skutkach i doprowadził cywilizację europejską na skraj przepaści (współczesność), dlatego też, aby przetrwać, powinna ona zwrócić się ponownie ku sferze *sacrum* („nowe średniowiecze”, ideał „bogoczołwieczeństwa”). Inaczej mówiąc, dialektyka dziejów przejawia się w cywilizacyjnym ruchu od *sacrum* do *profanum* oraz od *profanum* ku *sacrum*. Ruch ten stanowi jak gdyby ponowne dochodzenie do porzuconego wcześniej „dobra” (duchowości średniowiecza) po tym, kiedy okazało się, jak fatalne są skutki wyboru „zła” (bezbożnego humanizmu).

Zgodnie z interpretacją historiozoficzną dialektyka ta to w istocie prawo dziejowe: ludzkość (cywilizacja europejska) musi przemierzyć drogę „zła”, aby dotrzeć w końcu do „dobra”, zachodzi tu zatem „konieczność” dziejowa. Wydaje się jednak, że utożsamienie Bierdiajewowskiej dialektyki dziejów z pojęciem konieczności historycznej stanowi interpretację idącą zdecydowanie zbyt daleko, niezgodną z intencjami rosyjskiego myśliciela. Bierdiajew rzeczywiście opisuje tę dialektykę za pomocą symboliki dobra i zła, wypada wszakże pamiętać, że autor *Nowego średniowiecza* wiąże tę symbolikę zawsze z pojęciem wolności, a nie konieczności.¹¹ Co to oznacza?

¹⁰M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, ed. cit., s. 99.

¹¹Swoje poglądy na temat relacji między wolnością a dobrem i złem Bierdiajew zaprezentował, m. in. w wydanej w Moskwie trzy lata przed *Nowym średniowieczem* pracy poświęconej Dostojewskiemu. Por. N. Bierdiajew, *Mirosozercanieje Dostojewskowo*, w: *N.A. Bierdiajew o ruszkiej filozofii*, t. 1, Swierdłowski 1991, s. 56-81.

Bierdiajew rzeczywiście bardzo silnie akcentuje zależność zachodzącą między świadomym w całej pełni wyborem „dobra” a wcześniejszym „wypróbowaniem zła”: doświadczenie skutków wyboru „zła” skłania do tego, aby odrzucić „zło” na rzecz „dobra”. W tym znaczeniu doświadczenie, wypróbowanie „zła” stanowi warunek wyboru „dobra”. Uwarunkowanie owo ma jednak charakter symboliczny, nie należy postrzegać go jako fatum. Według Bierdiajewa, wybór „zła” nie jest koniecznością, podobnie jak koniecznością nie jest wybór „dobra”. Wybór ów ma charakter całkowicie wolny, można wybrać zarówno „dobro”, jak i „zło”. Bierdiajew, podobnie jak Dostojewski, zwraca uwagę na fakt, że gdyby nie istniała możliwość wyboru „zła”, „dobro” zostałoby unicestwione, albowiem jego wybór byłby przymusowy.¹² Tragedia wolności polega jednak na tym, że „zło” naprawdę bywa wybierane. Co więcej, częstokroć (choć nie zawsze!) dopiero doświadczenie straszliwych skutków wyboru „zła” skłania do tego, aby zwrócić się w pełni świadomie ku „dobru”. Z tego punktu widzenia doświadczenie „zła” paradoksalnie ma pewien sens, albowiem przybliża ono niejako do „dobra”. Sens ów ujawnia się wszakże na płaszczyźnie duchowej, która według Bierdiajewa nie ma nic wspólnego ze sferą fatalistycznego przeznaczenia. Bierdiajew doskonale zdaje sobie sprawę, że „zło” nie zawsze jest wybierane, nie twierdzi również, iż po doświadczeniu „zła” automatycznie następuje wybór „dobra”. Rosyjski myśliciel odrzuca determinizm (zwłaszcza w wersji skrajnej, fatalistycznej), stara się jedynie pokazać, że doświadczenie „zła” może odegrać istotną, choć tragiczną rolę w wyborze „dobra”. Taką właśnie tragiczną rolę odegrał, zdaniem Bierdiajewa, nowożytny humanizm. Bierdiajew określa go jako dziejowe zło, niemniej jednak zwraca także uwagę na „jego pozytywne znaczenie”¹³. Doświadczenie humanizmu pokazało mianowicie, że ubóstwienie człowieka prowadzi do jego autodestrukcji, a w konsekwencji do kryzysu cywilizacyjnego. Doświadczenie owo pogłębiło zatem samoświadomość Europejczyków na tyle, iż mogą oni zrozumieć w całej pełni potrzebę kulturowego zwrotu ku sferze duchowej, potrzebę urzeczywistnienia „nowego średniowiecza”. Z faktu, że Bierdiajew dostrzega pewien sens nowożytnego humanizmu, nie wynika jednak to, iż uznaje on pojawienie się humanizmu za wynik działania praw dziejowych. Bierdiajewowska, dziejowa dialektyka sacrum – profanum („bogoczłowieczeństwo – człowiekობoskość”) ma wymiar symboliczny, a nie historiozoficzny.

Na zakończenie niniejszej analizy warto zwrócić uwagę, że istnieje jeszcze jeden ważki argument podważający zasadność interpretacji Bierdia-

¹² Por. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale (O naznaczenii czelowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Paryż 1931), tłum. I. P. i H. M., Lausanne 1979, s. 195.

¹³ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, ed. cit., s. 44.

jewowskiej koncepcji „nowego średniowiecza” jako historiozofii. Argument ten dotyczy wypowiedzi Bierdiajewa wskazujących, że dzieje ludzkie to jedynie nieustające pasmo niepowodzeń.¹⁴ Jeżeli wypowiedzi te traktować na serio, trudno pogodzić je z teleologicznym poglądem głoszącym, że dzieje zmierzają w kierunku „nowego średniowiecza”, pojmowanego jako epoka triumfu „dobra”. W jednej z takich wypowiedzi rosyjski myśliciel stwierdza np.: „w historycznym losie człowieka, w istocie, nic się nie udało i jest podstawa sądzić, że nigdy nie będzie się udawać”¹⁵. Wydaje się, że cytowana wypowiedź świadczy dość jednoznacznie o tym, że koncepcja „nowego średniowiecza” nie jest w zamierzeniu autorskim konstrukcją historiozoficzną. Żadne prawo dziejowe nie może, z punktu widzenia Bierdiajewa, zagwarantować nadejścia „nowego średniowiecza”, albowiem „w życiu historycznym ludzkości nie zdarza się nigdy, by zamierzenia człowieka były realizowane według jego woli”¹⁶.

Czy jednak nie należałoby uznać, że sceptyczne wypowiedzi Bierdiajewa na temat możliwości urzeczywistnienia celów historycznych, podważają zasadność nie tylko interpretacji historiozoficznej koncepcji „nowego średniowiecza”, ale także zasadność interpretacji głoszącej, iż wizja „nowego średniowiecza” to recepta „praktyczna” na przezwycięzenie kryzysu społecznego? Jeśli bowiem wszelkie cele historyczne są nie do zrealizowania, jakiegokolwiek recepty stają się bezużyteczne. Naszym zdaniem, wniosek taki, choć może wydawać się poprawny z logicznego punktu widzenia, nie jest właściwy. Bierdiajew nie twierdzi bynajmniej, że poszczególne cele historyczne są całkowicie nie do zrealizowania, lecz jedynie, że nie sposób ich w pełni zrealizować. Inaczej mówiąc, rosyjski myśliciel zauważa po prostu, iż na płaszczyźnie społecznej teoria zawsze odbiega od praktyki.¹⁷ Nieuchronna rozbieżność teorii i praktyki nie przekreśla wszakże sensowności wyznaczania rozmaitych „doraźnych” celów społecznych (również potrzeby urzeczywistnienia „nowego średniowiecza”!) oraz prób ich realizacji. Bierdiajew zawsze opowiada się po stronie „aktywności”, występuje natomiast przeciwko „pasywności”. Bez wątplenia konstrukcje historiozoficzne są dla Bierdiajewa nie do przyjęcia m. in. z tego powodu, iż z definicji pomijają one albo umniejszają w zbyt wielkim stopniu rolę „praktyki społecznej”, wyznaczonej w szczególności przez tak ważny czynnik, jak wolność ludzka.

¹⁴ Zob. N. Bierdiaew, *Smysł historii. Opyt filosofii czielowieczieskoj sud'by*, Paris 1969, s. 237-240. W pracy tej, wydanej po raz pierwszy w 1923 r., znaleźć można wiele wątków zbieżnych z problematyką podjętą później w *Nowym średniowieczu*.

¹⁵ N. Bierdiajew, *Smysł historii*, ed. cit., s. 237.

¹⁶ N. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, ed. cit., s. 40.

¹⁷ *Ibidem*, s. 28.

Tam, gdzie działa ludzka wolność, tam nie może być, jak sądzi Bierdiajew, stojących ponad nią praw dziejowych.

Jakkolwiek uznaliśmy, że Bierdiajewowski „pesymizm dziejowy” nie podważa zasadności formułowania „doraźnych” celów społecznych, to jednak wypada przyznać, iż założenie o nieuchronnej rozbieżności „teorii i praktyki społecznej” obniża w pewien sposób znaczenie tych celów. Tak więc, jeżeli już w punkcie wyjścia zakładamy, że urzeczywistnienie ideału „nowego średniowiecza”, stanowiące jeden z takich celów (choć jest to cel szczególnego rodzaju), może być spełnione „zaledwie” częściowo, znaczenie owego ideału automatycznie maleje. Wydaje się wszakże, iż owa „dewaloryzacja” wizji „nowego średniowiecza” nie jest jedynie przypadkowym „skutkiem ubocznym” deprecjacji myślenia historiozoficznego, wynikającej z „pesymizmu dziejowego”. Choć zabrzmiało to nieco zaskakująco, Bierdiajew godzi się w pełni świadomie na wskazaną wyżej „dewaloryzację” koncepcji „nowego średniowiecza”, mimo iż nie uważa jej za konstrukcję historiozoficzną. Aby jednak zrozumieć intencje Bierdiajewa w tym względzie, należy spojrzeć na jego filozofię historii całościowo i uwzględnić jej najważniejszy element, mianowicie wymiar „egzystencjalno-metahistoryczny”.

Chodzi o to, że krytyczne przesłanie Bierdiajewowskiej filozofii historii nie dotyczy wyłącznie myślenia historiozoficznego. W ostatecznym rozrachunku, w najbardziej ogólnym sensie, przesłanie to dotyczy jakiegokolwiek perspektywy związanej z czasem historycznym, symbolizowanym poprzez linię. Otóż według Bierdiajewa nic, co dzieje się w „czasie historycznym”¹⁸, nie może być uznane za „wartościowe” w pełnym tego słowa znaczeniu, nawet jeśli jest to realizacja ideału tak wzniosłego, jak „nowe średniowiecze”. Niedostatek czasu historycznego polega na tym, że stanowi on nieskończoność, na tle której każda pojedyncza chwila ulega deprecjacji, albowiem traci swą niepowtarzalność. Pojedyncze chwile odniesione do nieskończoności to (analogicznie jak w schemacie Pascalowskim) zaledwie „nicość”. Co więcej, „nicością” w ujęciu Bierdiajewowskim, jest również każda „skończona” suma chwil, każdy „odcinek” czasu historycznego. Zdaniem Bierdiajewa, za niezdeprecjonowany uznać można jedynie moment kresu czasu historycznego – moment przewyciężenia „złej nieskończoności”. Wbrew jednak pozorom, ów szczególnie „graniczny” moment nie jest „ostatnim” punktem osi czasu historycznego, takim, który przekształca prostą w półprostą. Rosyjski myśliciel uważa, że „ostatniego” punktu po prostu nie ma, albowiem oś czasu historycznego jest nieskończona z definicji. Według Bierdiajewa – i to jest kluczowa koncepcja całej jego filozofii – nie-

¹⁸ Pojęcie czasu historycznego Bierdiajew analizuje wielokrotnie, m. in. w takich pracach, jak *Smysł historii, O rabstwie i swobodzie człowieka, Opyt eschatologiczieskiej mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacja*.

skończoność czasu historycznego przezwyciężyć można jedynie w kierunku „wertykalnym”, prostopadłym, a nie „horyzontalnym”. Tak więc każdy punkt osi czasu historycznego, może (choć nie musi!) stanowić „początek” osi wertykalnej, metahistorycznej, usytuowanej w sferze wieczności.¹⁹ Taki szczególnie, metahistoryczny (a zarazem „historyczny”, bo przynależny „horyzontalnie” do osi czasu historycznego) moment urzeczywistnia się przede wszystkim w indywidualnym akcie twórczym konkretnego człowieka.²⁰ W tym znaczeniu Bierdiajew utożsamia sferę metahistoryczną z czasem egzystencjalnym.

Dla naszych rozważań dotyczących „nowego średniowiecza” ważne jest jednak to, że w ujęciu Bierdiajewowskim nie sposób utożsamiać ze sferą metahistorii jakiegokolwiek „odcinka” czasu historycznego. Każdy taki odcinek w przeciwieństwie do subiektywnej, egzystencjalnej sfery metahistorycznej należy do sfery „obiektywnej”, wyznaczonej „ilościowo”, a nie „jakościowo”. Metahistoryczny akt twórczy może się ujawniać w sferze obiektywnej jedynie pośrednio, symbolicznie, poprzez „produkt aktu twórczego”. Dlatego też Bierdiajew sądzi, że żadna historyczna epoka, nawet ta, która jest tak ideowo skoncentrowana wokół tego, co duchowe (czyli inaczej metahistoryczne), jak „nowe średniowiecze”, z definicji nie może urzeczywistniać sensu historii. Spełnienie sensu historii urzeczywistnia się „punktowo”, w momentach jakościowej pełni, a nie „horyzontalnie”. Jeżeli tak, jaką rolę odgrywa w Bierdiajewowskiej filozofii historii „dewaloryzacja” czy też „niedowartościowanie” koncepcji „nowego średniowiecza”? Otóż świadomość niedostatków ideału „nowego średniowiecza”, skłania, w myśl założeń filozofii Bierdiajewa, do zwrotu ku wymiarowi egzystencjalno-metahistorycznemu. Skoro bowiem sens dziejów nie może zostać spełniony w czasie historycznym, poprzez urzeczywistnianie ideału „nowego średniowiecza”, warto podjąć próbę spełniania tego sensu w innym wymiarze. Mimo jednak wszelkich, wskazanych przez samego Bierdiajewa, niedostatków tego ideału (niemożność jego pełnej realizacji), jego urzeczywistnianie stanowi poniekąd maksimum tego, co może wydarzyć się, zdaniem filozofa, w sferze społecznej, w czasie historycznym. Z drugiej jednak strony, należy pamiętać, że owo „maksimum” czasu liniowego to wszakże, z punktu widzenia Bierdiajewa, stosunkowo niewiele w porównaniu z celami urzeczywistnianymi w czasie egzystencjalnym, w wymiarze metahistorycznym, związanym z wiecznością.

¹⁹ Por. np.: N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, (*Opyt eschatologiczieskiej mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacja*), tłum. M. Herman, Paris 1946, s. 232-233; idem, *O rabstwie i swobodzie czelowieka*, Paris 1972, s. 216-217; idem, *Smysł istorii*, ed. cit., s. 84, 222-248.

²⁰ Zob. N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, s. 200, 210-211.

Aby rozwikłać zagadkę „nowego średniowiecza”, nie wystarczy wskazać, że koncepcja Bierdiajewowska nie ma charakteru historiozoficznego. Trzeba jeszcze dodać, że według Bierdiajewa, rola ideału „nowego średniowiecza” jawi się odmiennie, zależnie od tego, czy postrzegamy ją z perspektywy czasu historycznego, czy też z perspektywy czasu egzystencjalnego (metahistorii). W pierwszej z tych perspektyw rola ta jawi się jako istotna, w drugiej natomiast jawi jako znikoma. Zagadkowy charakter koncepcji „nowego średniowiecza” wynika właśnie z tej dwuaspektowości.