

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Sebastian Dama

Uniwersytet Gdański

Koncepcja filozofii eklezjastycznej M. Bierdiajewa wobec kryzysów w filozofii zachodnioeuropejskiej

Место религиозно-философской концепции Н. Бердяева в свете кризиса западноевропейской философии

Filozofia zachodnioeuropejska dość często przeżywała kryzysy¹. Przyczyną tego było przede wszystkim inne rozumienie eklezji, a tym samym inne ujmowanie rzeczywistości społecznej i społeczeństwa, a powstały na skutek tego racjo-

¹ Hasło kryzysu dość często pojawiało się w filozofii zachodnioeuropejskiej, o czym pisze G. Godlewski: „Kryzys to stan normalny kultury europejskiej – do takiego wniosku można dojść śledząc, przynajmniej w ciągu ostatniego stulecia, perypetie tej samowiedzy: diagnozy intelektualistów, wizje artystów, samopoczucie »zjadaczy chleba«. Trudno znaleźć słowo, po które częściej by w tym czasie sięgano, próbując określić kondycję Zachodu. Wokół pojęcia kryzysu powstało całe odrębne – i rozległe – pole semantyczne: zmierzch, schyłek, rozkład, zanik; przesilenie, punkt zwrotny, przełom; upadek, katastrofa, zagłada, koniec – to tylko najważniejsze tropy skojarzeń zaświadczone w historii intelektualnej XX wieku”. G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*, Warszawa 1997, s. 5. Zob. również: J. Jedlicki: *Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, „Znak” 1996, nr 488 oraz inne wypowiedzi na temat kryzysu zawarte w tym numerze „Znaku”. Zob. J. Jedlicki: *Historyczny rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej* [w:] *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, Poznań 1997, s. 103–117. Cytowana praca zawiera szereg referatów poświęconych kryzysowi współczesności. Były one wygłaszane na konwersatoriach organizowanych w Jabłonninie w latach 1994–1995 pod auspicjami Prezesa PAN, Profesora Leszka Kuźnickiego. Zob. L. Gawor, I. Zdybel, *Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej. Analiza wybranych koncepcji pierwszej połowy XX wieku*, Lublin 1995; A. Karpiński, *Kryzys kultury*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 1998, nr 1, s. 3–18; M. Nowaczyk, *Apokalipsy i kultury*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 2; A. Jacyniak SJ, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, Wyd. WAM, Kraków 1997; L. Grudziński, *Zagrożenie*

nalizm², przejawiający się jako (używając tutaj pojęcia M. Bierdiajewa) „transcendentalna iluzja”³, stanął na drodze do wolności i twórczości człowieka.

Filozofia zachodnioeuropejska, tworząc „byt” transcendentalny, odeszła od życia i prawdy tej, która objawiała człowiekowi sens, zarówno w sferze makro, jak i mikrokosmicznej. Już to Arystoteles, tworząc metafizykę, pomijał w niej religię, odrywał ją od życia, zamakając w abstrakcyjnej i hermetycznej przestrzeni logicznego myślenia, a krytykując Platona za jego koncepcję idei, jako oderwaną od rzeczywistości, sam stworzył podwaliny pod wirtualną, meoniczną⁴ rzeczywistość, w której zaczęła tkwić filozofia zachodnioeuropejska. To Platon, ze swoją koncepcją idei i dobra, jest bliższy życiu, niż Arystoteles w koncepcji zasady niesprzeczności i stworzonej przez niego logiki⁵, bowiem one to przyczyniły się do zniewolenia i ograniczenia filozofii, do roli uogólniana wniosków nauk przyrodniczych. Platon w propedeutyce wykorzystywał religię poprzez wtajemniczenie w eleuzyjskie misteria, co zbliżało go do życia, gdyż według rosyjskiego filozofa, bez znajomości religijnych sakramentów i bez wtajemniczenia w nie, trudno jest poczuć życie, nie można odnaleźć prawdy i prawdziwego bytu oraz sensu, którego szuka człowiek. Dlatego można stwierdzić, iż Arystoteles, który wykazywał tyle rozsądku i był taki bliski rzeczywistości, łącząc sferę *theoria* i *praksis*, w swoich dziełach politycznych, o tyle w metafizyce uciekł i tym samym dał asumpt innym filozofom i myślicielom do ucieczki w świat myśli, abstrakcji ujętych w binarnym systemie myślenia. W swej istocie zasada niesprzeczności – której autor *Metafizyki*⁶ jest twórcą – była jego wielkim erystycznym wybiegiem, przez wieki bezkrytycznie przyjmowanym przez wielu filozofów, którzy na niej właśnie budowali swoje systemy filozoficzne. Tak stworzona myśl filozoficzna, dodatkowo wzbogacona w średniowieczu (choć nie tylko – *SD*) w autorytet Kościoła oraz uczonych i wydawane na te cele środki, stała się podwaliną racjonalizmu, przejawiającego się szczególnie w myśli oświeceniowej i pozytywistycznej, osiągając apogeum absurdu we współczesnej myśli zachodnioeuropejskiej. Czy zatem kryzysy zachodnioeuropejskiej kultury

nia współczesnej kultury [w:] idem (red.), *Wobec kryzysu kultury*, Gdańsk 1993, s. 13–39; L. Żuk-Lapińska (red.), *Kryzys kultury europejskiej?*, Wyd. WSP, Rzeszów 1997.

² W historii filozofii zachodnioeuropejskiej można wyróżnić trzy typy racjonalizmu: a) metafizyczny, b) klasyczny, c) utylitarystyczny.

³ M. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paryż 1949, s. 332.

⁴ Meoniczność od greckiego *te mé on* oznaczającego, niebyt, nicność, „coś co nie posiada żadnej treści”, nie jest substancją z punktu widzenia filozofii Arystotelesa, co sprawia, że może istnieć tylko transcendentnie w projekcji świadomości jednostki, lecz nie ma immanentnego (substancjalnego) istnienia, konkretnego bytu, jest niepełne jako substancja.

⁵ Zob. J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, tekst przejrzał, przedmową i przypisaniami opatrzył J. Woleński, PWN, Warszawa 1987.

⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, 1005 b.

nie były brakiem eklezjastyczności, a tym samym brakiem *Logosu*⁷ i Kościoła, o których pisał M. Bierdiajew? Czy ów społeczny byt rozerwany przez myśl Zachodu nie cierpiał z tego powodu? Czy właśnie zdominowanie myśli kultury łacińskiej przez *ratio*⁸ nie było przyczyną ów kryzysów, brakiem sensu, ucieczką od życia?

W dziejach filozofii można zauważyć działanie rozumu, pewnej siły oraz pewnych prądów myślowych, które oddają istotę i ducha przestrzeni, w której oddziaływają. Według rosyjskiego filozofa ów rozum można podzielić na: *Logos* i *ratio*. *Logos* to „rozum wielki”, boski, mistyczny, który to zgłębia sens tożsamości podmiotu i przedmiotu, przez co jest intuicyjny, ujawnia się wtedy, gdy człowiek wyrzeka się „rozumu małego” (*ratio*), dzięki czemu możliwe jest przewyżczenie ograniczoności logiki. Natomiast „rozum mały” jest racjonalistyczny, oderwany od duszy świata, zawsze przeciwstawia podmiot i przedmiot, jest dyskursywny. „Rozum wielki” objawia się w świadomości eklezjastycznej, wspólnotowej, kosmicznej, jest on ideą filozofii eklezjastycznej, zdobywa się go jak organ poznania, drogą wtajemniczenia w myślenie życia religijnego, a właściwie w życie *Logosu*. Stąd można wyróżnić dwie przestrzenie w racjonalizmie; jedną mającą charakter integracyjny oraz drugą mającą charakter polaryzacyjny. W tej pierwszej mieści się racjonalizm starożytny, w drugiej klastyczny⁹ i utylitarny¹⁰.

⁷ W języku greckim *logos* (gr. λόγος) oznacza słowo, mowę, pojęcie, rozum, myślenie, naukę. Zob. *Słownik terminów arystotelesowych* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, ułożył K. Narecki, indeksy pojęć i nazw sporządziła D. Dembińska-Siury, Warszawa 2003, s. 70–72.

⁸ Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matyszczyk, Białystok 1995, s. 21.

⁹ Zob. B. Paż, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://ptta.pl/pef/pdf/r/racjonalizm.pdf> (data pobrania: 18 XII 2009).

¹⁰ Ten rodzaj racjonalizmu swe początki bierze od czasu narodzenia się utilitaryzmu tj. idei J. Benthama (zob. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958 oraz J.S. Mill, *Utilitarianism. On liberty. Essay on Bentham*, Collins, the Fontana Library, London 1962). Choć z tym pojęciem oraz ideą można było spotkać się wcześniej w filozofii angielskiej, gdyż ten prąd myślowy właśnie w tej filozofii ma swe korzenie, m.in. w twórczości lorda Shaftesbury (zob. A.A.C. Shaftesbury, *Listy o entuzjazmie. Moralisci*, przeł. Adam Grzeliński, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2007) oraz D. Hume’a (zob. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przełożyli M. Filipczuk i T. Teszner, posłowie napisał M. Pyka, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005), a później u wyżej wspomnianego J. Benthama oraz u J.S. Mill’a. Do przestrzeni duchowej tego racjonalizmu wpisuje się również pragmatyzm, który pod pewnymi względami różni się od utilitaryzmu, ale w swej istocie bardzo bliski jest temu pierwszemu. Tym bardziej, że zawiera się on w bierdiajewowskiej przestrzeni *ratio*. Pragmatyzm został zapoczątkowany przez Ch.S. Peirce’a, a później rozwijany był przez W. Jamesa. Pierwszy z pragmatystów uważał, iż o prawdzie decyduje teoretyczna przydatność twierdzeń, natomiast drugi sprzeciwiał się temu i twierdził, iż przydatność praktyczna. To właśnie w tej drugiej formie pragmatyzm rozpowszechnił się i znany jest pod tą właśnie postacią. W James w swojej książce *Pragmatyzm* pisze: „Lecz jeśli postępujemy według metody pragmatycznej, nie

Bo przecież inaczej przejawiał się racjonalizm w starożytności w Heraklitowym *logosie*, Anaksagorasowym Rozumie, w ideach Platona czy u Arystotelesa w jego ontycznej podstawie racjonalności świata, którą dla niego była forma (*morphé*)¹¹, a inaczej u R. Descartes'a w jego *mathesis universalis*¹² w realizowanym przez B. Spinozę¹³ *more geometrico*, czy w leibnizjańskim *scientia generalis*. Jednak obie to formy racjonalizmu skupiały się na „rozumie małym”, przez co nie zgłębiały sensu tożsamości podmiotu i przedmiotu. O ile racjonalizm starożytny w pewnych swych przejawach był boski i mistyczny, w przeciwieństwie do racjonalizmu klasycznego, to jednak nie zawsze przewyżczał ograniczoność logiki (Arystoteles, stoicyzm) oraz nie znosił przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu, które to opiera się na dyskursywności swych dowodów, a tym samym ogranicza się do ekstensjonalności. Dopiero pojawienie się *Logosu* pozwoliło na osiągnięcie eklezyjastyczności i wspólnotowości w jej kosmicznym wymiarze. *Logos*, właśnie przeciwnie do starożytności i doby klasycznego racjonalizmu, wyniósł się ponad rozsądek i przeciwstawność, przez co czerpał z prairódła (przełamując podział na podmiot i przedmiot), sięgając wiedzy żywej i integralnej, będącej autentycznym małżeńskim związkiem. W *Logosie* w jego kosmicznym życiu akt poznania jest aktem samego życia, wiedza jest bytem. *Logos* również nadaje realny sens słów, on już nie oddziela znaczenia słów, lecz napędza je samą treścią i sensem, partycypującym w kosmicznej jedności stworzenia ze Stworzycielem. Idea Logosu przeciwstawna jest irracjonalizmowi i woluntaryzmowi, bowiem w nich zawiera się podział na podmiot i przedmiot, gdyż one nie widzą tworzonej wielkiej zasady, wspólnej podmiotowości i przedmiotowości. Idea Trójcy jest usankcjonowana właśnie przez prawa

możemy zapatrywać się na takie słowo [jak „Bóg”, „Absolut”, „Rozum” „Materia” – SD] jako zakończenie badania. Z każdego z nich musimy wydobyć praktyczną jego wartość w gotówce, zaprzęć go do dzieła w potoku naszego doświadczenia”. Z tej to przyczyny każda teoria – według pragmatyzmu W. Jamesa – powinna być przeliczalna na pieniądze, powinna służyć ludzkości w taki sposób, by można ją było zamienić na towar i sprzedać. Poza tym, tak jak utilitaryzm dość liberalnie podchodził do sprawy religii, tak pragmatyzm w swym meliorystycznym określał, iż również religia, by była prawdziwa, musi przynosić zyski. Tak oto pisał amerykański filozof o religii w pragmatyzmie: „(...) pragmatyzm może być nazwany religijnym, jeśli tylko religia może być pluralistyczną i meliorystycznego typu”. Zatem można powiedzieć, iż racjonalizm w filozofii zachodnioeuropejskiej kształtował się w następujących przestrzeniach społecznego bytu tj.: a) ducha, b) poznania, c) moralności i prakseologii. Jednak w każdym z nich z punktu widzenia filozofii eklezyjastycznej można dostrzec wewnętrzne rozdarcie, niepełność, brak sensu, czego uzupełnieniem jest według autora *Filozofii wolności – Logos*.

¹¹ Zob. Arystoteles, *Kategorie* 10 a 12, s. 51 [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, Warszawa 2003 oraz *Słownik terminów arystotelesowych*, s. 79.

¹² Zob. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002.

¹³ Zob. B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, na nowo oprac. i wstępem opatrzył. L. Kołakowski, Warszawa 2008.

Logosu, a nie przez prawa logiki. Chrystus zjawiał się na świecie jako usprawiedliwienie stworzenia, sens, *Logos* stworzenia. On to – Syn Boga – usynowił człowieka i całe stworzenie Stwórcy; przywrócił Stwórcy swoją odkupieńczą ofiarą. Zjawienie się ucieleśnionego *Logosu* (Chrystusa) mogło nastąpić tylko w narodzie będącym strażnikiem monoteizmu i w którym zjawiali się prorocy. Naród ten był wybrany przez Boga dla spełnienia jego planu i był zawsze szczególnie oddziaływaniem boskiej łaski. Wybór ten dla ludzkości zawsze jest wielką tajemnicą, ale pomaga ludziom poznać sens historii świata. Nie tylko historii Żydów, ale innych antycznych kultur, w których ludzkość dojrzewała do przyjęcia Chrystusa. Żydowski Stary Testament był objawieniem Boga Ojca, a pogański Stary Testament duszy świata, która otwierała się dla przyjęcia *Logosu*. Gdy *Logos* zjednoczy się z duszą świata, zjednoczy Oblubieńca z Oblubiającym, a cały porządek przyrody i jej determinizm przekształci się w ład wolności i łaski, wtedy Kościół stanie się królestwem na ziemi i niebie.

Wobec tego racjonalizm metafizyczny z punktu widzenia diachronii nie był jeszcze gotowy na narodzenie się *Logosu*, podobnie jak racjonalizm klasyczny, który nie operował ideą eklezji – głoszoną przez M. Bierdiajewa – ograniczając się jedynie do jej dystrybucyjnego modelu oraz epistemologii. Poza tym oba te modele racjonalizmu, jak i racjonalizm użyteczny, skupiły się na dyskursywności. Jednak z tym wyjątkiem, że ten ostatni nie w epistemologicznym sensie, lecz etycznym, co później wraz z narodzinami pragmatyzmu przeniosło się na teorię poznania i na stosunki społeczne.

Wydawać by się mogło, iż egzystencjalizm, tak różny w swojej treści od filozofii starożytnej Grecji, jak i od kwestii epistemologicznych doby klasycznego racjonalizmu, a tym bardziej od użyteczności i pragmatyzmu, może powielać braki tych wszystkich filozoficznych stanowisk. Jednak również egzystencjalizm miał charakter dyskursywny, kryzysogenny, ekstensjonalny i dystrybucyjny. Tak na przykład K. Jaspers w eseju *O tragiczności* twierdził, że tam gdzie nie ma rozpaczy i rozdarcia tylko spokojne znoszenie cierpień i śmierci, tam brak tragizmu. Tragizm życia dla egzystencjalistów stał się „istotą” tworzenia i rozważań, tragizm według M. Schelera to „załamanie się wiary w dotychczasowy sens życia”¹⁴. Stąd alternatywa stała się istotną treścią egzystencjalizmu, gdyż ona przynosiła cierpienie, tak jak „obiektywna tabela wartości” autorstwa filozofa z Monachium, która oparta była na aktywistycznym pojęciu obiektywności, to jest uznaniu za prawdziwy byt, który jest, a nie bytu, że nie jest. Wartości reprezentowane przez tę tabelę nie są bytem, gdyż trudno stwierdzić o ich istnieniu bez społecznej praktyki. Aby to sprawdzić, potrzeba prawdy, a prawdą jest, że byt jest, a niebytu, że nie ma. Tylko inna definicja prawdy pozwoliłaby urze-

¹⁴ Zob. *O tragedii i tragiczności* – Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatakiwiczowa, R. Ingarden; wybór, przedm. i oprac. W. Tatarkiewicz, Wydaw. Literackie, Kraków 1976, s. 49–59.

czywistnić wartości reprezentowane przez schelerowską tabelę. Przykładem takiej definicji jest definicja A.J. Karpińskiego, który pisze: „Prawdą jest to, co prowadzi do działania w sposób odpowiadający warunkom utrzymania się i rozwoju gatunku”¹⁵. Dlatego jeśli ta tabela przestanie być niebytem, a stanie się realnym bytem, możliwe będzie pozbycie się egzystencjalnych lęków i obaw, co jednak byłoby wbrew założeniom egzystencjalizmu. Istotną kwestią jest również fakt, iż egzystencjalizm ujmuje człowieka jako istotę samoistną, co nie jest prawdą, gdyż człowiek jest istotą społeczną i nie mógłby istnieć sam, ponieważ musi tworzyć relacje społeczne, by żyć. Poza tym, człowiek jest członkiem historycznie ukształtowanego społeczeństwa, które to określa jego osobowość, ideały oraz cele życiowe, a przede wszystkim jego miejsce w historii. Stąd jasno widać, iż egzystencjalizm zachodnioeuropejski znacznie różni się od wschodniego. Wiąże się to głównie z odmiennością kulturową, która przejawia się zasadniczo: we względnej autokefaliczności kultury – w tym wypadku kultury rosyjskiej¹⁶ – oraz wpływami wiary prawosławnej, czego obrazem jest filozofia M. Bierdijajewa. Ponadto filozofia zachodnioeuropejska odrzuciła eklezjastyczność w rozumieniu autora *Rozważań o egzystancji*¹⁷. Zatem słusznym w tym

¹⁵ A.J. Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*, Wyd. Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2006, s. 150.

¹⁶ Zob. W. Sołowiow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, przeł. T. Kwaśnicki, Wyd. FRONDA, Warszawa 2007 oraz W. Sołowiow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, wybór i oprac. G. Górny, Wyd. FRONDA, Warszawa 2007.

¹⁷ Otóż w Kościele zachodnim nastąpiło odrzucenie zgromadzenia – *ekklesia* (gr. εκκλησια) – jako *koinonia* (gr. κοινοvia), mającego charakter egalitarny, a przyjęta została *ekklesia* jako *synagoge* (gr. συναγωγη), czyli miejsca zebrań, zgromadzeń, co było jednoznaczne z odrzuceniem charakteru kolektywnego zgromadzenia. *Ekklesia* w Kościele zachodnim stała się zgromadzeniem ludu oraz domem, w którym to zgromadzenie ma się odbywać. Z czasem to zgromadzenie zostało nazwane „Kościołem” (zob. Mt 16, 18 – 20). Kościołowi temu przewodzi dwanaście pokoleń nowego Izraela (apostołowie są ich symbolem), gdzie podczas Dni Sądu Ostatecznego, jak i w ciągu życia Kościoła pokolenia te – dwunastu apostołów – mają przewodnią rolę (zob. Mt 19, 28–29). Stąd istota Kościoła zachodniego przejawia się w idei „ciąglego Piotra”, natomiast Kościoła wschodniego w idei „ciąglej Pięćdziesiątnicy”. Ma to swój wyraz w przejętych teologiach, gdzie Wschód przyjął teologię Kapadocejczyków, natomiast Zachód teologię tomistyczną, gdzie obie wyrażają się w bierdijajewowskich terminach; pierwsza z teologii w *Logosie*, a druga w *ratio*. Widać zatem jasno, że *ekklesia* w Kościele wschodnim ma zupełnie inny charakter, a jej duch wyraża się w dziewięciu następujących pojęciach: wolności, soborowości, duchu profetycznym, dobru wspólnym, humanizmie, bogoczości, antropizmie, filozofii religijnej i doświadczeniu integracyjnym. Specyfika ducha Kościoła wschodniego, sprawiła, że oprócz sporu wobec *Filioque*, do konfliktu z Kościołem zachodnim przyczyniły się inne idee, które nie mogły powstać w Kościele zachodnim, ze względu na inne pojęcie eklezji właśnie. I tak w Kościele wschodnim narodziła się m.in. idea apokatastazy (m.in. św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Antoni), czy hezychii (m.in. Jan Kasjan, św. Grzegorz Palamas, św. Jan Klimak), które to odnoszą się do kwestii eschatologicznych, najlepiej oddających ducha eklezji. Odnosnie do tej pierwszej wiele spierano się, jak ma wyglądać owo apokatastyczne zbawienie. Pewni święci jak np. św.

miejscu jest pogląd E. Mouniera i M. Bierdiajewa, iż człowiek powinien żyć we wspólnocie. Człowiek musi mieć swoje określone miejsce, musi mieć możliwość poznania prawdy, musi mieć moralny autorytet¹⁸ wyrażony w duchowej postawie wspólnoty, w której żyje, a nie tylko posiadać autorytet deontyczny czy epistemiczny¹⁹. Wiąże się z tym takie pojęcie jak współodczuwanie (gr. *σπαθῶς*),

Grzegorz z Nyssy mówił nawet o odkupieniu szatanów, ale chyba najtrafniej tą ideę opisał św. Izaak, który mówił nie o doktrynie apokatastazy, lecz o modlitwie o zbawienie wszystkich oprócz osoby własnej, co jest wyrazem miłości, która płynie do Boga, a ta od Boga do grzeszników, ponieważ nawet ludzie będący w piekle, grzesznicy, nie są pozbawieni miłości Bożej. Stąd poprzez takie zbawienie nie jest możliwym wieczne potępienie, jak to ma miejsce w Kościele zachodnim (zob. Mt, 3, 12; 10, 29, Jud 7), lecz każdy ma możliwość być zbawionym, co wynika właśnie ze specyfiki wschodniej eklezji. Poza tym, ma to swój wyraz w idei ognia, istotnego dla zbawienia, gdzie w Kościele św. Piotra służy on do tortury lub kary, a w Kościele Cyryla i Metodego ma charakter oczyszczający i uzdrawiający. Druga idea hezychazyzmu, stworzona przez Jana Kasjana, gdzie w odróżnieniu od stoickiej apatii, był to stan głębokiego wewnętrznego skupienia, odznaczający się czujnością wobec pokus szatana i otwartością na działanie łaski Bożej, ma również związek ze zbawieniem oraz oddaje ducha wschodniej eklezji. Wiąże się to z katefaticznością Kościoła zachodu od apofatycznością Kościoła wschodniego. Apofatyczność Kościoła wschodniego przejawia się w arrhetoniczności istoty Boga, co wiąże się z łaską boską, która w teologii Kapadoceńczyków ma na celu integralność ducha człowieka z Bogiem, jak największe zbliżanie się do bóstwa lub wręcz przebóstwienie człowieka, co ma uczynić go nowym, sprawiedliwym stworzeniem, właśnie za pomocą łaski bożej. Dla teologii tomistycznej łaska boża jest jakością transcendentną, jest rozumna i ma charakter prawny, a co za tym idzie ma moc „osądzającą”, która wyraża się przez zewnętrzny głos Trybunału człowieka, który może orzekać o sprawiedliwości lub niesprawiedliwości. Widać tutaj również wpływ idei eklezji, która w zachodnim chrześcijaństwie ma charakter dystrybutywny i topiczny, natomiast we wschodnim Kościele jest kolektywna i pneumatyczna. Wiąże się to również z obrazem jedności, która w Kościele łacińskim jest organizowana przez ludzi i reprezentuje ją osoba papieża, natomiast w Kościele greckokatolickim organizuje i reprezentuje ją – Prawda. Z tego wynika dwojakie rozumienie prawdy, tu w kulturze rosyjskiej, która reprezentuje Kościół wschodni. Z jednej strony, prawdę w Rosji rozumie się tak w kulturze Zachodu, gdzie ma on charakter *aprioryczny*, jako np. „prawda logiczna”. Z drugiej strony, prawdę rozumie się jako związek prawdy z bytem (*istinia*), zżycie się myśli z bytem (jak postulował P. Floreński). Temu drugiemu terminowi sens oddaje greckie słowo *prâksis* (gr. *πράξις*), natomiast pierwszemu słowo *pragma* (gr. *πράγμα*), które rozumiane jest poprzez pryzmat filozofii Arystotelesa (zob. J. Krasicki, „*Europejskość*” i „*rosyjskość*” *filozofii rosyjskiej* [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy, granice filozofii: filozofia a tożsamość Rosji*, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 18–20). Stąd właśnie takie ujęcie prawdy, jako *istinia*, oddaje pełne uczestnictwo w dogmatycznej prawdzie, co prowadzi we właściwym sensie, do wspólnoty z Kościołem, rozumianej właśnie jako *koinonia*.

¹⁸ Z autorytetami moralnymi mogliśmy spotkać się np. w starożytnej Grecji i Rzymie czy w kulturze Celtów, gdzie moralność była połączona z prakseologią. Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, wstępem poprzedził P. Śpiewak, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 113–174.

¹⁹ Zob. J.M. Bocheński, *Logika i filozofia*, oprac. J. Parys, tłum. T. Baszniak, PWN, Warszawa 1993, s. 187–324.

o którym w filozofii zachodnioeuropejskiej wspominał H. Bergson: „Intuicją zwiemy ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyrażalnego. Analiza zaś, przeciwnie, sprowadza przedmiot do pierwiastków już znanych, czyli wspólnych jemu i innym przedmiotom. Analizować to wyrażać rzecz jakąś za pomocą tego, co nią nie jest”²⁰. Intuicjonizm tego francuskiego filozofa wyrażony jest jednak przez pryzmat dystrybutowności, w związku z czym nie był bliski poglądom autora *Filozofii Wolności* oraz jego koncepcji filozofii eklezjastycznej. Natomiast w swej przestrzeni duchowej idee autora *Myśli i ruchu...* bliskie były duchowej przestrzeni filozofii H. Poincarégo oraz R. Avenariususa. O ile w swojej koncepcji immedyatyizmu H. Bergson przeciwny był empiriokrytyzmowi autora *Ludzkiego pojęcia świata*, a ten z kolei autorowi *O istocie rozumowania matematycznego*, który myśli pierwszego, jak i drugiego ujął w karby konwencji, stwierdzając: „żadne twierdzenie nie powinno być czymś nowym, jeżeli do jego dowodu nie wprowadziliśmy nowego pewnika”²¹. Właśnie wszystkie te koncepcje, jak i sama konwencja, ograniczone były przez racjonalizm, dyskursywność i dystrybutywność. Poza tym, skoro pewnik, aksjomat jest konwencją, jak wprowadzić coś nowego? Czy w ogóle same pewniki nie wynikają z ekonomiczności myślenia, wygody, a nie z ich zgodności z rzeczywistością? Otóż rzeczywistość powinna dać jak najczystsze doświadczenie, o czym pisze autor *Ludzkiego pojęcia świata*. Ponadto niemiecki filozof tłumaczy, że „różnica więc pomiędzy psychologią i fizyką, pomiędzy psychicznym i fizycznym jest różnicą punktów widzenia jedynie: rzeczywistość sama przez się nie jest ani duchową, ani cielesną, jest czymś »trzecim«, jak się wyrażał za F. Langem – niemiecki empiriokrytyk i jedynie nasze różne stanowiska wobec tego trzeciego, nasze różne stosunki do niego – stwarzają w nim określenia, które my na nie sami później rozciągnąć usiłujemy... Świat dla nas zawsze jest odpowiedzią zależną od pytania, z jakim do niego się zwracamy”²². Stąd w poglądach niemieckiego empiriokrytyka takie pojęcia jak: sensualizm, introjeksja, fikcjonizm, które uzasadnia tym, iż: „Istnienie czegokolwiek mamy prawo uznać wtedy, kiedy doświadczenie do tego nas zmusza”²³. Te zagadnienia tyczą się epistemologii oraz mają charakter dyskursywny, czuć w niej eklezję, ale właśnie zachodnioeuropejską, a przez to nie czuć tu wolności, ponieważ problemy rozpatrywane przez R. Avenariususa,

²⁰ H. Bergson, *Myśl i ruch, dusza i ciało, wstęp do metafizyki, intuicja filozoficzna, postrzeżenie zmiany*, tłum. P. Beylin, K. Bleszyński, PWN Warszawa, 1963, s. 19.

²¹ H. Poincaré, *O istocie rozumowania matematycznego*, http://www.wiwi.pl/biblioteka/klasycy_nauki/poincare_roz_01.asp (data pobrania: 27 XII 2009).

²² R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, tłum. A. i A. Wiegnerowie, przekł. oprac. A. Waszczenko, wstępem poprzedził B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1969, s. 48 i n.

²³ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966, s. 14.

H. Poincarégo czy nawet przez H. Begsona mają charakter dyskursywny i ekstensjonalny. Oczywiście ten ostatni bliski był w swoich rozważaniach autorowi *Sensu twórczości*, ale rozpatrywał problemy przez pryzmat eklezji ujętej dystrybutywnie. Stąd filozof z Obuchowa określał taką filozofię mianem filozofii policyjnej, gdzie filozof policjant nie może być wyrazicielem filozofii eklezyjastycznej, w przeciwieństwie np. do: obywatela²⁴ i mędrca²⁵ (rozumianych tak, jak je opisywał Arystoteles). Mędrzec będący obywatelem, mówiąc o prawdzie, nie wiąże jej z sądem, lecz z samym byciem myśli, albo nawet byciem ludzkiego bytowania i nie musi być policjantem strzegącym prawdy, która zabija zniewolone umysły. Bo żeby poznawać prawdę, trzeba być prawdziwym, jak mawiał F. Baader²⁶, a człowiek prawdziwy to człowiek wolny, a nie zniewolony. Zatem jeśli filozofia będzie miała charakter „transcendentalnej iluzji” a filozof będzie policjantem, to człowiek Zachodu zawsze będzie żył w ułudzie, w sferze *dóksy*,

²⁴ Arystoteles następująco opisuje pojęcie obywatela w *Polityce*: „Obywatelem zaś jest na ogół ten, kto bierze udział w rządach, ale zarazem i słucha. Istotę jego każdy ustrój odmiennie określa, według najlepszego ustroju jednak obywatelem jest ten, co zdoła i pragnie słuchać i rządzić dla ustanowienia życia cnotliwego” (zob. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, *Polityka*, przeł. słowem wstępnym i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, wstępem poprzedził M. Szymański, PWN, Warszawa 2001, 1283 b 46–49). W tym miejscu należy nadmienić, iż pojęcie cnoty czy życia cnotliwego inaczej było pojmowane, niż to jest obecnie w języku polskim, w którym to cnota (gr. ἀρετή) jest kojarzona z kwalifikacją etyczną. Idąc tropem I. Krońskiej, w starożytnej Grecji można wyróżnić trzy rozumienia pojęcia cnota: a) jako kwalifikację społeczną (czas archaiczny i okres wojny peloponezyjskiej), b) jako pojęcie prakseologiczne (w czasie epoki peryklejskiej), c) jako wartość moralną (końcowy okres epoki peryklejskiej). Zob. I. Krońska, *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001, s. 67 i n. Ponadto, życie cnotliwe za czasów Arystotelesa, tak i w jego działach, leżało w kwestii polityki, rozumianej tak jak podaje J. Habermas w *Teorii działania komunikacyjnego*. Polityka była odróżniona od wiedzy teoretycznej *epistémē* (gr. ἐπιστήμη), czyli wiedzy apodyktycznej, traktującej o tym, co wieczne, i od wiedzy umiejętności wytwórczej *technē* (gr. τέχνη), ale nieomawianej w sferze *práksis*. Za czasów Arystotelesa polityka zajmowała się życiem dobrym i sprawiedliwym, było to swojego rodzaju przedłużeniem etyki. Zadaniem polityki było kształtowanie: a) charakterów, b) postaw, c) wychowywanie, d) i kultywowanie roztropności *phronesis* (gr. φρόνησις) (zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. XLVI–XLVII). Zatem u Arystotelesa cnotę należy odczytywać jako kwalifikację prakseologiczno-moralną włączoną w polityczną świadomość obywateli *polis*.

²⁵ Kim powinien być mędrzec, Arystoteles opisuje w *Metafizyce*: „(...) mędrzec [filozof] musi posiadać wiedzę możliwą o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy. Po wtóre, mędrce jest ten, kto może poznać trudne rzeczy, niełatwe do poznania dla człowieka (wrażenia zmysłowe są wspólne wszystkim, dlatego są łatwe i nie są znamionem mądrości). Po trzecie, ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy [w badaniu] i zdolniejszy do nauczania o przyczynach. (...) Mędrzec bowiem nie może podlegać niczym rozkazom, lecz sam musi rozkazywać, i nie może słuchać innego, ale na odwrót, mniej mądry musi go słuchać”. Arystoteles, *Metafizyka*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, 982 a 4–9; 13–15.

²⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, s. 59.

zawsze będzie przykuty do ściany jaskini i wciąż będzie widział na niej cienie, a filozofia, która jest predestynowana do objawienia prawdy, zawsze będzie pogardzana, tak jak opisywał to S. Brzozowski w *Ideach: wstępie do filozofii dojrzałości dziejowej*: „Nie szanujemy nauki, filozofią wprost pomiatany: uchodzi ona w naszych oczach za marzycielstwo niepotrzebne lub szkodliwe, za kwintesencję pedantyzmu i szkolarskiego zacietrzewienia. Ważną więc jest rzeczą wykazać, że jest ona siłą kulturalną pierwszego rzędu, z którą liczyć się potrzeba i której brak lub zanik odbija się w sposób opłakany na innych dziedzinach kulturalnego życia”²⁷.

Taki stan rzeczy jest właśnie konsekwencją zamknięcia się zachodnioeuropejskiej myśli w binarnym systemie myślenia, będącym transcendentalnym przedstawieniem rzeczywistości tkwiącym w immanencji uczonych, bezkrytycznie karmiących się arystotelesowską logiką i racjonalizmem, które to zakłęte są w pryzmacie dystrybutowności.

Z tego też powodu błędnie w zachodnioeuropejskiej filozofii tłumaczono pojęcie wolności, tak istotne nie tylko dla samej filozofii, ale również dla filozofii eklezjastycznej M. Bierdiajewa, który uważał, iż wolność nie preegzystuje przed Bogiem i człowiekiem, ale właśnie jest atrybutem Boga, który to ze swej dobroci dał ją człowiekowi. Natomiast w myśli zachodnioeuropejskiej wolność jest procesem, a nie faktem, co zdaniem rosyjskiego filozofa jest błędem, bowiem źródło wolności nie może znajdować się w społeczeństwie, gdyż źródłem wolności jest duch²⁸ a osoba i wolność to jedno²⁹. To wypaczenie wolności – jak pisze H. Arendt – uczyniła zachodnioeuropejska tradycja filozoficzna: „(...) zamiast wyjaśniać, wypaczyła samą ideę wolności takiej, jaka dana jest w ludzkim doświadczeniu. Do wypaczenia tego doszło na skutek przeniesienia wolności z jej pierwotnego obszaru, a więc dziedziny polityki i spraw międzyludzkich w ogóle, w obręb pewnej sfery wewnętrznej, zwanej wolą, gdzie miała być dostępna samoobserwacji podmiotu”³⁰. Z tego powodu obecnie granicą wolności każdego ega jest drugie ego, osoba przejawia się nie w życiu tylko w jaźni, a człowiek od tej pory został istotą bifurkacyjną³¹. Fakt ten miał miejsce już od czasów A.M.S. Boethiusa i jego koncepcji osoby, którą później przyjęli zachodnioeuropejscy personaliści: A.E. Taylor i W. Stern czy M. Scheler, gdzie ten

²⁷ S. Brzozowski, *Idee: wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstępem poprzedził A. Wałicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 96.

²⁸ Zob. M. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*, Paryż 1971, s. 91.

²⁹ Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, s. III.

³⁰ H. Arendt, *Między czasem...*, s. 177.

³¹ Bifurkacja (łac. *bifurcus* = widlasty, rozdwojony) rozdzielenie, rozdwojenie czegoś na dwie niezależne części, mające swój początek w czymś jednym, immanentne paralelne subszystowanie w podmiocie dwóch niezależnych od siebie części, połączonych w innym bycie, co rodzi dysonans i rozzerwanie jedności na dwa inne byty. Bifurkacja może mieć charakter zarówno wertykalny, jak i horyzontalny. Zob. A. Karpiński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, rękopis, Gdańsk 2004, s. 15.

ostatni stworzył „obiektywną tabelę wartości”, która właśnie jest niczym innym jak „transcendentalną iluzją”, której nie sposób odnieść to życia. Inną koncepcją osoby w zachodnioeuropejskim personalizmie jest koncepcja osoby E. Mouniera, który w zasadzie jej nie określił, ponieważ jego zdaniem jest ona niedefiniowalna, nieuchwytna w kategoriach racjonalnych niemożliwa do uchwycenia językiem dyskursywnym³².

Dlatego drogą wyjścia z tego kryzysu według autora *Niewoli i wolności człowieka*, który tworzy zupełnie inną wizję filozofii oraz jej pryncypiów, jest filozofia eklezjastyczna, gdzie podstawą jest inne niż zachodnioeuropejskie rozumienie wolności oraz religia, która to stanowi czynnik integrujący wspólnotę w jej wolności; wobec której zarówno Bóg jak i człowiek są wtórni.

Wolność – w myśli twórcy filozofii eklezjastycznej – jest nicością. To ona nadaje Bogu status „stworcy”, gdyż to właśnie dynamizm jest wcześniejszy przed statycznością. Nie ma zatem przepaści między człowiekiem i Bogiem, bowiem między Bogiem a człowiekiem istnieją rzeczywiście personalistyczne stosunki a człowiek, jako wolna istota, sam tworzy sobie rzeczywistość i świat, w którym żyje. Z tego powodu Bóg nie jest odpowiedzialny za tkwiące w nich zło, tylko sam człowiek. Każdy z nas jest odpowiedzialny przed każdym (a nie przed abstrakcyjnym Bogiem, w którym kocha się zachodnioeuropejska teologia – SD). W każdym z nas jest pierwiastek Boga, dlatego nie sposób uczynić innym zła, bo wtedy krzywdzimy też Boga. Dlatego wielki błąd uczynił św. Augustyn, który dokonał typologii wolności na wolność w dobru i wolność w rozumie, gdzie ta druga była apoteozowana przez biskupa z Hippony, co przyczyniło się to do prześladowania i mordowania heretyków. Opiewało to właśnie na złym rozumieniu wolności, która była utożsamiana z dobrem, rozumem, prawdą i doskonałością. Zatem kto się jej sprzeniewierzył, ten naruszał majestat Boga i w ten sposób narażał się Kościołowi, wskutek czego musiał zostać nawrócony, co w najlepszym wypadku objawiało się fizycznym cierpieniem niewinnych wolnych ludzi. A przecież wolność – jak pisze M. Bierdiajew³³ – ma samoistną naturę, wolność jest wolnością, a nie dobrem czy rozumem.

Sama wolność jest trudna, bowiem rodzi ona cierpienie, jest nie do pogodzenia ze szczęściem, a człowiek, jeśli chce pozostać sobą, musi pozostać przy wolności; można czasem zrezygnować z życia, ale nie wolno zrezygnować z wolności, gdyż wolność nie tylko pozwala się wyzwolić, ale wolność też zniewala. Dlatego wolność jest konstytutywną cechą osoby i takim też staje się cierpienie i ból, stąd wolność nie jest prawem, procesem, tylko faktem i obowiązkiem człowieka, konieczność natomiast jest zawsze rezultatem wolności, nigdy

³² Zob. E. Mounier, *Osoba, osobowość, jednostka* [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. I, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 345–350.

³³ Zob. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. i oprac. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2004, s. 37–48.

odwrotnie. Taka wolność jest beztreściowa, bowiem wolność w jej wymiarze politycznym operuje tylko pustym formalnym pojęciem wolności³⁴. Dlatego rosyjski myśliciel optował przeciwko wolności formalnej na rzecz wolności materialnej, która ma swój przedmiot, lecz nie posiada imperatywów, tak jak wolność formalna. Ale czy nie mamy wtedy do czynienia z samowolą? Otóż nie, bowiem ta jest przeciwstawieniem wolności formalnej a nie materialnej, czyli tej, która posiada swój przedmiot. Także wybór człowieka nie powinien następować na skutek społecznego nacisku, ani pod przymusem autorytetu Objawienia (czego kolejnym dowodem była „święta” Inkwizycja czy też instytucja papieża) cudów³⁵ lub rozumu (czyli uwodzenia, z którymi możemy spotkać się również obecnie), ale w sposób absolutnie wolny i niezawisły. Tylko taki wybór udowodni, że ludzka wolność jest kreacją autentycznego świata, w którym „wyższe” wartości (wyższe niż sam człowiek, dzięki którym człowiek jest człowiekiem, co prawdziwe umożliwia człowieczeństwo) są realizowane ze względu na Boga, który to w swojej wolności jest „stwórcą” świata, a człowiek ze swej wolności tworzy świat wolnej kreacji, respektując „wyższe” wartości. Natomiast jeśli brak człowiekowi wolności, to jest to znakiem, że jest ona człowiekowi dana, tylko nie jest właściwie spożytkowana.

Zatem aby uniknąć braku realizmu, abstrakcyjności, złudnego transcendentalizmu, filozofia powinna zerwać z korzeniami racjonalności, gnostycyzmu, spekulatywności, scholastyczności i teologiczności; filozofia powinna być ponadindywiduowana, ponadludzka, powinna być eklezjastyczna³⁶. Z tego też względu

³⁴ Zob. H. Arendt, *Między czasem...*, s. 175–208.

³⁵ Krytycznie do manipulacji i historycznych nieścisłości dogmatów wiary zachodniego chrześcijaństwa odnosi się B. Thiering. Książka australijskiej badaczki pt. *Jezus Mężczyzną* oddaje prawdziwe dzieje i losy Jezusa z Nazaretu (oraz innych postaci związanych z jego osobą), którego później nazwano Chrystusem i Synem Bożym, co sprawiło, że stał się symbolem zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa, na którego to powoływano się, dokonując licznych zbrodni. Najbardziej znane w historii ludzkości są krucjaty (zob. B. Hamilton, *Wyprawy krzyżowe*, przekł. S. Bartosiak, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000; A. Nowakowski, *O wojskach Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny w Jerozolimie zwanego krzyżackim*, Olsztyn 1988), które do dnia dzisiejszego oddają prawdziwy obraz oraz nierealność założeń Kościoła zachodniego (zob. B. Thiering, *Jezus Mężczyzną*, przekł. J. Markiewicz, przedmowa L. Star, Wyd. Al-fine, Warszawa 1995).

³⁶ „Eklezja” etymologicznie oznacza „zgrupowanie”. Termin historyczny i biblijny określający wspólnotę (*koinonia*) lub zgromadzenie (*ekklezja*). Ma ona charakter – w myśli M. Bierdajewa – podobny jak u Arystotelesa (według Z. Baumana), gdzie słowo *ekklezja* określa sferę wspólną, w odróżnieniu od *oikos* – sfery prywatnej i *agory* – sfery wspólnoprywatnej. Zob. Z. Bauman, *Inny świat jest możliwy*, „Obywatel” 2005, nr 2 (22), s. 4–9. Ponadto według rosyjskiego filozofa w eklezji jednostka dąży do prawdy wysiłkiem zbiorowym przez współdziałanie z duchem wspólnoty. Rolą struktur oraz instytucji eklezjalnych, autorytetu i wolności w Kościele jest wspólnotowe poznanie w sposób synodalny, poprzez duchową „naradę świadomości” wszystkich członków. Przechwywanie religii odbywa się w jedno – świadomości wspólnoty. Dzięki przekazywaniu doświadczenia duchowego oraz myśli z jednej wspólnoty do drugiej oraz wzajemnemu korygowaniu

filozofia powinna zbliżyć się do religii, bowiem wtedy możliwym będzie, by miała charakter eklezjastyczny, jednak wystrzegać się należy ujmowania religii oraz eklezji w duchu dogmatu prawosławia!³⁷. Owszem są one zbliżone, lecz mają zupełnie inny charakter. Jest tak, ponieważ eklezja ma duchowy wymiar

wszelkich braków i uchybień zapobiega się wszelkiemu uniformizmowi, skrajnemu centralizmowi, jurydyzmowi i autorytaryzmowi, nieuwzględniającemu bogactwa darów poszczególnych wierzących i każdej wspólnoty, ponieważ najlepszym stróżem ortodoksji staje się człowiek wspólnoty, przeniknięty mocą ducha wspólnoty. Wszelki autorytet we wspólnocie pełni jedynie funkcję pomocniczą i nie może naruszać wolności, która jest istotnym elementem podobieństwa człowieka do Boga (bogocześnictwo), gdyż nie autorytet, lecz duch decyduje ostatecznie o naturze Kościoła, zachowując tożsamość i ciągłość jego istoty i posłannictwa. W eklezji uznaje się przynależność do doświadczenia duchowego, a nie do dogmatu czy prawa w ścisłym sensie i dlatego nieuzasadnionym jest ustanawianie wiążących definitywnie orzeczeń dogmatycznych czy prawnych. Tajemnica eklezji, którą jest tajemnica makrokosmosu i mikrokosmosu, czyli świata i człowieka, nie sposób ująć racjonalnie lub wyrazić formalnie, bo aby ją poznać, trzeba posiadać świadomość eklezjastyczną. Świadomość eklezjastyczna nie podlega rozumowi małemu (*ratio*), świadomość eklezjastyczna jest Rozumem Boskim – *Logosem*. Świadomość eklezjastyczna jest zawsze pełniejsza od świadomości sekciarskiej i heretyckiej, bo te dwie nie podlegają działaniu ducha i Rozumowi Boskiemu – *Logosowi*. Stąd poznanie prawdy możliwe jest tylko w eklezji, w życiu integralnego ducha i tylko religijnie, bo religijne postrzeganie jest zawsze indywidualne i uniwersalne i nie ma w nim podziału na podmiot i przedmiot. W poznaniu eklezjastycznym dana jest prawda, a filozofia jest wolna, bo w mistyce eklezjastycznej punktem wyjścia jest wolność. Wolność jest podstawą i początkiem życia eklezjastycznego, a nie tylko celem i końcem. W ten sposób objawia się pełnia bytu i prawdy, w której jest życie i sens, którego szuka człowiek, bo tylko w eklezji możliwe jest pełne i prawdziwe życie, w eklezji możliwe jest bycie prawdziwym, a to stanowi o możliwości poznania prawdy, do której się dąży w nieustającym pochodzie duchowości. Stąd żadne konceptualne definicje, zależnie od poszczególnych szkół i tendencji, nie wyrażają świadectwa eklezji, co jest podstawą wolności będącej podstawą eklezji, której nie jest w stanie osiągnąć filozofia zachodnioeuropejska. Ponadto, eklezję cechuje wyraźnie orientacja eschatologiczna i kosmiczna – Kościół ma charakter przejściowy, pielgrzymujący, wymaga ustawicznej reformy w wymiarze ludzkim, jest „zwołaniem” ludzi grzesznych i ułomnych, wzywanych przez Boga do świętości i sprawiedliwości, ale mającym jednak „niezwykłą moc uzdrawiającą”. Pokazywanie idealnego obrazu eklezji jest zadaniem do urzeczywistnienia, które jednak nie może być zrealizowane w ludzkiej historii w sposób doskonały i pełny, ponieważ istnieje rozdział między ideałem a rzeczywistością. Dlatego postuluje się konieczność przepajania życia człowieka oraz ziemskich rzeczywistości tajemnicą eklezji. Wspólnotę uważa się za właściwe środowisko dla kształtowania i rozwoju życia jednostki i dlatego nie stanowi ona celu sama w sobie, lecz służy światu powoływanemu do przemiany i eschatologicznemu uczestnictwu w Bogu. Nadmienić należy, iż zarówno Kościół jak i eklezja mają wymiar pneumatologiczny, są one szczególnym miejscem działania ducha. Eklezja nie ma charakteru alienującego (zob. hasło: *alienacja* [w:] A.J. Karpiński, *Słownik...*, s. 19 i n.), bowiem jest ona ukierunkowana antropocentrycznie, na doświadczenie duchowe objawiające się w świadomości eklezjastycznej, która ukierunkowana jest na poznanie prawdy, a której poznanie pozwala odnaleźć sens i prawdziwy byt, gdzie ten drugi w zachodnioeuropejskiej filozofii ma alienujący charakter, co czyni go dalekim od życia i od człowieka, któremu powinien służyć, stąd jego pogarda w społeczeństwie Zachodu.

³⁷ Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, PAX, Warszawa 2003.

i wzrasta w duchu³⁸, jest kierowana przez *Logos* oraz dzieje się w Kościele³⁹, który nie jest instytucją, ani bytem powszednim, czy duchowieństwem, lecz jest duszą świata, mającą wymiar kosmiczny; jest ziemią, która zjednoczyła się z *Logosem*.

Istotną kategorią w filozofii eklezjastycznej jest prawda. W filozofii autora *Głoszę wolność* nie powinna być ona określona przez jednostkę, lecz powinna być powiązana z samym byciem myśli, prawda musi mieć charakter powszechny, tak by była bliższa życiu, bliższa egzystencji człowieka i sensu jego istnienia, bo jak pisze C.A. Helwecjusz: „Prawda daje się poznać i rodzi się tylko w fermentacji przekonań”⁴⁰.

³⁸ Zob. hasło: *duch* [w:] A.J. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, Wyd. Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2005, s. 75–78.

³⁹ Kościół według M. Bierdiajewa nie jest instytucją, ale regulatorem życia religijnego zjednoczonym w świadomości eklezjastycznej, w duszy świata, przez co ma charakter powszechny. Podobnie jak *Logos* i *ekklesia* stanowi on jedność w filozofii eklezjastycznej, dlatego należy ujmować te trzy pojęcia inherentne. Tylko będąc w Kościele, jest się wolnym, bowiem życie w Kościele ujmuje się od wewnątrz, od narodzin do nowego życia, od wolności, miłości, łaski życia w Kościele, a nie z zewnątrz (jak to ma miejsce w Kościele zachodnim) nie od przymusu przyrodniczego, który jest zaprzeczeniem wolności. Stąd w Kościele jest się synem a nie sługą, nie ma tu miejsca na serwilizm (w przeciwieństwie do Kościoła łacińskiego). Życie Kościoła odślania się w nowym wewnętrznym doświadczeniu religijnym. Dzięki wzrastaniu w duchu i wewnętrznemu doświadczeniu, Kościół daleki jest od zła i przymusu, które to są zewnętrzne. Kto odrzuca Kościół, odrzuca wolność w Chrystusie, odrzuca obcowanie w miłości, odrzucenie treści i sens wolności. Życie Kościoła jest tajemnym, magicznym życiem, nieprzymuszonym, nieznanym przemocy. Kościół nie uznaje porządku opartego na przymusie, hierarchii, nie jest on skostniałym bytem. Kościoła nie należy rozpatrywać od strony racjonalnej analizy, ani krytykować go, bo to grozi jego rozpadem na poszczególne mniejsze elementy. Kościół jest organizmem bogoczłowieczym i bogoczłowieczym procesem. Wola, aktywność ludzkiej woli wchodzi w ciało Kościoła, jest jednym z aspektów życia Kościoła. Stąd wzrastanie ludzkości w boskie życie jest procesem twórczego i wolnego dążenia woli. Proces ten nie jest ludzki ani boski, lecz bogoludzki tj. eklezjastyczny. Życie Kościoła jednoczy to, co boskie, z tym, co ludzkie tj. twórczą aktywność i wolność oraz pomoc łaski Bożej, gdyż Bóg oczekuje od człowieka wolnego i twórczego działania. Kościół stoi na straży woli ludzi, gdyż są oni wolni w swoim życiu religijnym. Tylko wolni ludzie są w stanie umacniać Kościół bez względu na wszystko, przewyciężać wszelkie pokusy. Życie Kościoła jest życiem w porządku wolności i łaski, nie może się podporządkować państwu i porządkowi konieczności prawa jak i nie może stać się państwem tzn. życiem wg przymusu i prawa. W Kościele założona jest cała pełnia bytu, w świadomości eklezjastycznej zawarte są wszystkie cząstkowe prawdy sekt i herezji; jest ona pełniejsza od świadomości sekciarskich i heretyckich. Tylko poprzez świadomość mistyczną można dojrzeć Kościół, bo tylko w Bogu pojmowalny jest Bóg. Zatem Kościoła nie należy postrzegać jako związanego z pewnym obszarem, narodem czy prawosławiem ujętym historycznie. Kościół jest Kościołem powszechnym, katolickim, kosmicznym i nierozdzielnie związanym ze świętymi podaniami, duchowieństwem i sakramentami, co pozwala być mu bliżej życia, prawdy i człowieka.

⁴⁰ C.A. Helwecjusz, *O umyśle*, t. I, przeł. J. Cierniak, wstępem poprzedził J. Legowicz, PWN, Kraków 1959, s. 93.

Także idąc za myślą F. Baadera, filozofia eklezjastyczna powinna być filozofią włączoną w życie duszy świata, mającą światowy sens – *Logos*, albowiem Kościół jest właśnie duszą świata, która złączyła się z *Logosem*. Filozofie spekulatywne, racjonalistyczne, gnoseologiczne, scholastyczne zrywają z duszą świata, co gubi je z właściwej drogi. Tylko filozofia eklezjastyczna przywraca na właściwą drogę. Tylko filozofia eklezjastyczna jest w stanie rozwiązać problemy człowieka, bowiem tylko jej dostępne są problemy wolności i zła, osoby, sensu świata, realizmu i tajemnicy poznania. Właśnie filozofia eklezjastyczna, będąc wolną, nie będzie pełniła zewnętrznie służebnej roli, będzie służyć tylko prawdzie, a będąc bliżej religii, będzie bliższa życia, przez co „doświadczenie” będzie szersze i głębsze od tego, którym posługuje się racjonalizm, pozytywizm, krytycyzm i powstały po śmierci rosyjskiego filozofa – postmodernizm.

Prawda jest drogą i życiem, gdyż znać prawdę – oznacza być prawdziwym – to przeistoczenie się, wtajemniczenie się w życie wszechświata, w jego tajemnicę. Ale czym jest owo wtajemniczenie się? Zdaniem autora *Filozofii nierówności*, to poznanie istotności, bo prawda to istnieć, to zagłębienie się w mikrokosmos, by poznać makrokosmos, bowiem prawdę poznać można tylko od wewnątrz, nie od zewnątrz. Postawa taka nie implikuje subiektywizmu, lecz wręcz przeciwnie, jest rozerwaniem wszelkich granic, jakie narzuca subiektywizm. Dlatego autor *Sensu historii* pisze: „Filozofia tzn. odkrycie przez rozum uniwersalnej prawdy, nie może być sprawą ani tylko indywidualną, ani tylko ludzką, powinna być sprawą ponadindywidualną i ponadludzką, tj. wspólnotową, tj. eklezjastyczną”⁴¹. Niemożliwe jest ukrycie prawdy, prawda nie powinna być sprawą indywidualną, nie może być relatywizmu w kwestii prawdy, nie może być ona zepchnięta tylko do ludzkiej woli, bo implikuje to znaną z antagonistyki⁴² zasadę *divide et impera*, którą to wykorzystuje się w celu oglupienia i zniewolenia ludu, podwładnych. Koniecznością jest więc zmiana koncepcji prawdy, podejścia do niej, do czego namawia rosyjski filozof; choć niewątpliwym jest, że wszelkie środowiska, które akceptują prawdy partykularne, będą ich pilnować, bowiem będą pilnować swojej doktryny, w której były socjalizowanie, a przestaną ich bronić wtedy, gdy ich prawda wymusi na nich cierpienie.

W ten oto sposób przedstawia się M. Bierdiajewa koncepcja filozofii eklezjastycznej, filozofii, która jest przeciwieństwem zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej, gdzie na skutek prymatu paradygmatu rozumu (rozumu małego⁴³), ograniczyła się do opisywania rzeczywistości, redukowania jej do świata myśli, zamykania jej w hermetycznej transcendencji, z dala od świata; pozostawiając człowieka samego z jego problemami, pozbawiając go sensu życia. Co więcej,

⁴¹ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, s. 15.

⁴² Zob. T. Kotarbiński, *Teoria walki [w:] Dzieła wszystkie – Prakseologia*, cz. I, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1999, s. 153–207.

⁴³ Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, s. 21.

filozofia ta stała się podwaliną do zniewolenia człowieka, który zamknięty w paradygmacie rozumu wyrażającym się w binarnym systemie arystotelesowskiej logiki oraz ekonomiczności myślenia (której istotą jest zasada *maximin*) pozbawiony został wolności a poddany niewoli i milczeniu, stał się narzędziem racjonalizmu i woluntaryzmu. Ponadto, zniewolony człowiek Zachodu pozbawiony został możliwości poznania prawdy, którą poznać mogą tylko wtajemniczeni oraz filozofowie policjanci, pozostali są tylko niewolnikami na dworze wybranych. Taki obraz filozofii upowszechniał się w całej historii zachodnioeuropejskiej kultury już od czasów późnej starożytności aż do chwili obecnej. Zatem człowiek szukający w swoim życiu szczęścia i sensu egzystencji w rzeczywistości, jaką oferuje mu zachodnioeuropejska kultura, czy może je odnaleźć? Czy możliwe jest poznanie prawdy i bycie wolnym, w takim świecie...?

[znaków 51 395]

Западноевропейская философская мысль часто переживала кризисы, которые отображались в многочисленных апориях. Причиной того был классический рационализм, просветительская вера в силу разума, вера позитивизма в силу естественных наук, а также западноевропейский волюнтаризм. Этому противостоит экклезиастическая концепция философии Н.А. Бердяева, поскольку она является философией сверхиндивидуальной и сверхчеловеческой, а одновременно не является ни рациональной, ни гностической.

Western European philosophy very often experienced crises, which had been shown in numerous apories. The reason of this lay in classical rationalism, the enlightenment faith in the power of mind and progress, and the positivist faith in the power of science along with the Western European voluntarism. Opposed to this is the conception of ecclesiastic philosophy by N. Berdyayev, as this philosophy is superindividual and superhuman, and that is the reason that this philosophy is not rational, gnostic, speculative, nor scholastic. In that way that philosophy is nearest to the sense and the truth of being, which every human is looking for in the whole time of his life.