

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Marek Szulakiewicz

UMK Toruń

Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna

Николай Бердяев и критическая философия

Idea rosyjska i idea niemiecka – to idee przeciwstawne.

M. Bierdiajew

Filozofia, którą rosyjscy myśliciele próbowali rozwijać, była rodzajem filozofii wspólnoty.

H.-G. Gadamer

Wstęp

Postać Mikołaja Bierdiajewa zajmuje szczególne miejsce wśród porewolucyjnej emigracji rosyjskiej. Należy on do tych filozofów rosyjskich, którzy – obok L. Szestowa – cieszyli się największą sławą na Zachodzie. Był też jednym z tych, o których się mówi, że prezentowali „europejski format” (Styczynski, 1992, s. 255). Wraz ze swoją filozofią myśliciel ten trafił w samo centrum przekształceń filozoficznego myślenia Zachodu, które dokonywało się na początku XX wieku, i pojawiania się nowego stylu refleksji filozoficznej. Był to czas poszukiwania nowych zasad filozofowania i formułowania diagnozy kryzysu kultury europejskiej. W filozofii była to rodząca się filozofia życia, która zmieniała zasady myślenia filozoficznego, zaś w filozofii kultury coraz ostrzejsze stawało się nowe spojrzenie na procesy kultury w opozycji „kultura–cywilizacja”.

Bierdiajew przywiózł na Zachód ugruntowaną pozycję filozofa krytykującego przedmiotowy obraz bytu. Lecz na Zachodzie był odbierany jako „ktoś stamtąd, ale myślący jak my”. Wystarczy przypomnieć tu opinię jednego z jego tłumaczy. Hrabia H. Keyserling, tłumacząc jego *Smysł historii* pisał: „Bierdiajew, obserwowany z rosyjskiego punktu widzenia, nie jest (cały Rosjaninem). Jest nim jeszcze mniej niż Sołowjow (...). Żyje w nim za dużo kultury europejskiej. Lecz dlatego właśnie może być filozofem w sensie europejskim. Z drugiej strony to, czego uczy, w sposób istotny określone jest przez jego wrodzoną rosyjską duchowość, a przede wszystkim przez ducha Kościoła wschodniego. Rozważa kulturowe warunki, jakie dzieli sam z Europą i osądza naszą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jako ktoś, w kim żyje nasza historia. Osądza ją, lecz czyni to jednak z większym dystansem niż czyniłby to jakikolwiek Europejczyk” (Keyserling, 1925, s. 16–17). Jako taki był Bierdiajew postacią kreślącą nowe drogi dla filozofii, podejmując problem przedmiotowości w duchu myślenia wschodniego. Jego pozycja w porewolucyjnej Rosji określona była troską o losy kultury. Autor *Nowego średniowiecza* należy do tych myślicieli, którzy patrzyli dalej niż rewolucjoniści 1917 roku, wyglądając wieczności, a nie – jak ci ostatni – jakiejś bliskiej, chociaż lepszej przyszłości. Poszukiwał zbawienia dla narodu i dla ludzkości, lecz nie w zeświecczonej formie. „Rosyjska idea” nie była u niego „ideą kwitnącej kultury i potęgi państwa”, lecz eschatologiczną ideą Królestwa Bożego. Wyprowadzenie „rosyjskiej idei” poza historię, zastąpienie mesjanizmu eschatologią, wreszcie dostrzeżenie ciągłej walki między carstwem Ducha i carstwem cesarza, Bogoczłowiekiem i człowiekobogiem nadawały myśli Bierdiajewa charakter niepraktyczny, ale jednocześnie społecznie niebezpieczny. Jak nikt inny widział otaczające zło społeczne, narastający kryzys kultury, lecz przyczyny dostrzegał w wymiarze głębszym niż tylko własność i forma władzy, widząc u ich podstaw grzech, utracenie bogoczłowieczeństwa i wskazując też inny, niż historyczny, wymiar naprawy tej sytuacji, prezentując religijną filozofię dziejów. Komunizmowi przeciwstawił zasadę wolności duchowej, niezależną od państwa i społeczeństwa jednostkę, broniąc ducha i wartości. „Zgodziłbym się przyjąć komunizm jako formację ekonomiczną i polityczną – pisał – ale nie mógłbym zaakceptować go duchowo. Duchowo, religijnie i filozoficznie jestem przekonany i namiętym antykolektywistą” (Bierdiajew, 1990, s. 65).

Nazywany na emigracji „kapitanem drużyny filozofów rosyjskich” Bierdiajew przywiózł – najpierw do Niemiec, a później do Francji – nowy sposób filozofowania, który zaczynał dopiero zdobywać popularność w racjonalistycznej filozofii Zachodu. Filozofia nie jest w nim zajmowaniem zewnętrznej i kontemplatywnej postawy wobec rzeczywistości, lecz takim myśleniem, w którym zawsze chodzi o mnie samego i mój byt. Taki sposób rozważań filozoficznych, będący czymś naturalnym w Rosji, gdzie – jak powie sam Bierdiajew – filozofia głównie poszukiwała doskonałego życia (Bierdiajew, 1999, s. 35),

w racjonalistycznej myśli Zachodu był zawsze traktowany jako drugorzędny. Emigracyjni filozofowie rosyjscy mają niewątpliwie swój znaczący wkład w jego rozwój. I wydaje się też, że właśnie ten sposób filozofowania był szczególnie niebezpieczny dla nowej władzy w Rosji. Należy przypomnieć, że jeszcze w latach 1918–1920 ukazywały się w Rosji dzieła niemarksistów, zaś w 1920 zlikwidowane zostały katedry filozoficzne na uniwersytetach, a w 1922 niemarksistowscy filozofowie, wśród nich Bierdiajew, deportowani zostali poza granice Rosji (Kołakowski, 1976, s. 53). Przyczyn deportacji można wskazać wiele. Pewną symboliką może tu być wpis do protokołu czekisty, który aresztował Bierdiajewa. Brzmiał on: „Bierdiajew oświadczył, że jest przeciwnikiem bolszewizmu, ponieważ jest chrześcijaninem”. (Bierdiajew, 1990, s. 58). Podkreślić należy jednak, że deportacja miała miejsce nie w momencie największego zagrożenia dla nowej władzy, lecz wtedy, gdy powstał już Instytut Czerwonej Profesury (1921). Jedną z tych przyczyn było niewątpliwie przekonanie wśród nowych władców Rosji o ważności filozofii w życiu politycznym. I. M. Bocheński dowodzi, iż Lenin umocnił w sobie przekonanie, że żadna rewolucja, żaden ruch bolszewicki, żaden sukces, nie jest możliwy bez oparcia go na filozofii (Bocheński, 1991, s. 334). Nowa władza odrzucała zatem neutralizm filozoficzny, przyjmując konieczność filozofii, a razem z tym przekonanie, że partia ma i musi mieć określony pogląd filozoficzny i jest to pogląd jedyny. Bierdiajew niszczył ową jedność i jedyność, odwracając spojrzenie od spraw praktycznych i dostrzegając możliwość zwycięstwa nad światem zobiektywizowanym jedynie w wymiarze życia religijnego. Pisał: „Marksieści domagają się społeczeństwa bezklasowego, lecz sami w sobie noszą najmocniej wyciśnięte znamię klasowości. Sprzeczność ta polega na tym, że marksizm nie dotarł do zasady osobowości jako właściwej zasady życia duchowego. Osobowość nie odnosi się do klas, lecz do powołania samego człowieka” (Berdiaeff, 1938, s. 43). Przesłuchiwany przez samego Dzierżyńskiego i Kamieniewa przyjął postawę ataku, a nie obrony. Sołżenicyn wspomina, iż Bierdiajew „nie poniżał się, nie skamlał, tylko przedstawił im bez żadnych kompromisów te religijne i moralne zasady, które nie pozwalały mu uznać panującej w Rosji władzy – po czym nie tylko uznano, że jest on dla sądu bezużyteczny, ale wypuszczono go na wolność” (Sołżenicyn 1987, s. 137). I – jak sam mówi – „...zostałem wydalony z mojej ojczyzny nie z przyczyn politycznych, lecz ideologicznych. Kiedy mi o tym powiedziano odczułem smutek. Nie chciałem emigrować, czułem wstręt do emigracji, w którą nie miałem ochoty się wtapiać. A równocześnie miałem świadomość, że czeka mnie wolny świat, gdzie będę mógł swobodnie oddychać. (...) W mojej deportacji widziałem coś opatrnościowego – spełnienie się mojego losu” (Bierdiajew, 1990, s. 64–65). Trzeba zapytać, co było tym spełnieniem w wymiarze filozoficznym?

Filozofia Bierdiajewa jest najczęściej odczytywana jako filozofia dziejów. Temu obszarowi poświęcił większość wydanych na emigracji prac: *Koniec renesansu* (1923), *Filozofia nierówności* (1923), *Sens historii* (1923), *Nowe śre-*

dniowiecze (1924). Ani w Rosji, ani na emigracji Bierdiajew nie utożsamiał się jednak z filozofią Zachodu. „Mnie – pisze – nie trzeba było wysyłać za granicę, bym mógł zrozumieć nieprawdę świata kapitalistycznego. Zawsze ją rozumiałem” (Bierdiajew, 1990, s. 66). Filozoficznie znalazł na Zachodzie niebezpieczną – jak sądził – przewagę pierwiastka dyskursywnego nad emocjonalnym. „Wszyscy przyznają – pisał jeszcze w roku 1911 – że filozofia przeżywa ciężki kryzys, że filozofująca myśl zabrnęła w ślepy zaulek, że dla filozofii nastąpiła epoka epigonizmu i upadku, że filozoficzna twórczość wyczerpuje się” (Bierdiajew 1995, s. 7). Kryzys ten polega na tym, że filozofia uznała niemożliwość połączenia poznającego z przedmiotem poznania, oderwała się od bytu, rzeczywistości, realności, że utraciła byt. „Walka Rosji z Europą, Wschodu z Zachodem była zmaganiem się ducha z bezdusnością, kultury religijnej z religijną cywilizacją” (Bierdiajew, 1988, s. 44). W roku 1922 Bierdiajew znalazł się w centrum tych filozoficznych zmagających, najpierw w Niemczech, a później we Francji.

1. Rosja i niemiecki styl filozofowania

Początek XX wieku upływał w Rosji pod znakiem religijnego przewyższenia przeżywanego wówczas kryzysu społecznego i religijnego. Często oznaczało to poszukiwanie nowych dróg dla filozofii. Również Bierdiajew podjął trud zbudowania nowej filozofii, nowych zasad filozofowania, która na Zachodzie, w dobie sukcesów neokantyzmu, pojawiała się jako zjawisko marginalne. Ten emigrant przywiózł na Zachód protest przeciwko złu obiektywizacji i iluzjonistycznej filozofii, która odrzucała realność relacji z bytem. Zwrócił się przeciwko racjonalizmowi filozoficznemu w samym centrum racjonalistycznej kultury Zachodu. Przyniósł na Zachód rosyjską filozofię, o której sam mówił krytycznie, że „nie stworzyła nic oryginalnego” (Bierdiajew, 1999, s. 165). Myśl rosyjska, w jego opinii, była zbyt totalna, aby mogła pozostać myślą abstrakcyjno-filozoficzną, chciała być jednocześnie religijną i społeczną, o silnym patosie moralnym. Filozofia rosyjska, która – jak mówi Bierdiajew – chciała być filozofią zabarwioną religijnie i egzystencjalnie, była też myślą, w której sam filozofujący wyrażał w niej swe duchowe i moralne doświadczenie. (Bierdiajew, 1999, s. 168). Należy zapytać o sytuację, w jakiej znajdowała się filozofia europejska przełomu wieków i początku XX wieku.

Przełom wieku XIX i XX jest tryumfem niemieckiego neokantyzmu, racjonalnej filozofii transcendentalnej. Historia tego stylu filozofowania jest długa. Jej pojawienie się pod koniec XVIII wieku wyznacza okres, w którym myślenie filozoficzne przełamało prymat bytu, na rzecz prymatu świadomości. To o tej właśnie epoce F. Schelling mówił, iż był to piękny czas dla filozofii i kultury, kiedy przez Kanta i Fichtego ludzki duch odkrył swą wolność i zapytał nie o to, co jest, lecz o to, „co może być”. Termin „filozofia transcendentalna” w swym

znaczeniu systematycznym został wprowadzony przez Kanta. Począwszy od *Krytyki czystego rozumu*, w której wyrażony został system i zasady tej filozofii, rozwijała się ona w wielu kierunkach, wyznaczając drugi, obok filozofii bytu, podstawowy nurt myślenia filozoficznego. Przyczyn powstania takiego myślenia można szukać zarówno w określonej sytuacji kultury XVIII wieku, jak też w obrębie samej filozofii. Powstanie tej filozofii było konsekwencją kulturowego i filozoficznego zniszczenia bezpośredniej relacji świata i podmiotu, identityczności myślenia i bytu, które tworzyły dotychczas fundamenty myślenia metafizycznego. W takiej groźnej sytuacji rozpadu świata kultury filozofia transcendentálna stała się jej ratunkiem, wyznaczając nowe zasady pewności, i obroną sensu istnienia myślenia filozoficznego przed upadkiem w empiryzm i sceptycyzm. Filozofia ta próbuje obejść się bez „hipotezy rzeczywistości”. Procedura takiego filozofowania polega bowiem na odwracaniu tradycyjnego sposobu myślenia filozoficznego. Ów sposób tradycyjny polegał na przedłużaniu naturalnego kierunku poznania, czyli rozpoczynania rozumienia świata od niego samego, od realnie istniejącego świata ludzi, rzeczy, zdarzeń. Właśnie taki świat był impulsem pytań, wywoływał filozoficzne zdziwienie i domagał się zrozumienia. Filozofia transcendentálna zaproponowała inną możliwość. W filozofii tak konstytuowanej impulsem pytań filozoficznych staje się nie to, co realnie istnieje, lecz to wszystko, co prezentuje się lub może prezentować świadomości, czy też innemu ośrodkowi doświadczeń. Myślenie to wskazuje, że świat, w którym żyjemy, jest zawsze naszym światem, światem naszej aktywności. W ten sposób myślenie to wydaje się odcinać od nas rzeczywistość i zamykać możliwość powrotu do świata realnego.

W systemie Kanta termin „transcendentálny” definiowany jest w sensie pojęcia teoriopoznawczego. Stworzona przez niego filozofia transcendentálna zmierzała do krytycznego ugruntowania naszego poznania i naszej wiedzy. Jej tematem stały się zasady, które gwarantują ważność poznania, jej celem określenie granic poznania na podstawie analizy tych zasad. Nowe stanowisko Kanta polegało więc na uznaniu, że podmiot nie tylko zwraca się do przedmiotu w bezpośredniej intencjonalności, lecz też ku sobie samemu, mogąc w ten sposób wskazać warunki poznania powszechnie ważnego. Nie tylko zatem przedmioty doświadczenia zostają ujęte z punktu widzenia działalności podmiotu, lecz też ukazuje się możliwość uchwycenia samego podmiotu w jego działalności. Zgodnie z tą podstawą odkrywa Kant, że „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy” (Kant, 1986, s. 32). Porządek i jedność świata zostają poznane przez człowieka tylko dlatego, że sam je ustanawia, zaś filozofia odwraca się od pytania o to, „co jest?” i zwraca w stronę pytania „co i jak jest nam dane?”

Podstawowe zadanie tak określonej filozofii transcendentálnej polegało na odkryciu warunków możliwości doświadczenia, czyli praw, zgodnie z którymi podmiot podejmuje swą sensotwórczą działalność, wnosząc porządek w różno-

rodność danych doświadczenia. Znalezienie reguł konstytutywnych dla naszego poznania i gwarantujących jego pewność stało się nowym zadaniem filozofii, ale jednocześnie wymagało uznania ważnych dla niej założeń. Jeśli bowiem sam podmiot (rozum) staje się warunkiem pewności poznania i jeśli on właśnie wprowadza porządek i powiązania w różnorodność danych doświadczenia, to sam nie może być włączony w jego obszar. Chcąc zatem odnaleźć warunki pewności i pokonać niebezpieczeństwo sceptycyzmu filozofia transcendentalna musiała uznać, że rozum (podmiot) jest czysty, nietknięty przez świat i doświadczenie. Tylko na mocy tego założenia zdolny jest swemu poznaniu nadać rangę pewności.

Istotniejsza jednak była konsekwencja druga klasycznej, kantowskiej filozofii transcendentalnej, której obecność w filozofii początku XX wieku jest bezsprzeczna. Bowiem po wykazaniu, że podmiot całkowicie *a priori* określa swój przedmiot i pokonaniu w ten sposób niebezpieczeństwa sceptycyzmu okazało się, że to, co poznane, nie jest już „rzeczą samą w sobie”, lecz „zjawiskiem”. Tym samym wszystko to, co człowiek może poznać stało się tylko „przedstawieniem” uwarunkowanym przez podmiot, zaś filozofia zwraca się ku analizom tego przedstawienia ustanawiając nowy stosunek człowieka do bytu. Na mocy tych tez prawdziwe i rzeczywiste stało się tylko to, czego człowiek może doświadczyć jako przedmiotu swego poznania, ustalając z góry konstytuujące go czynniki.

Filozofia ta wkraczała przede wszystkim w obszar teorii poznania, szukając warunków relacji poznawczej i pytając o poznawalność, lecz implikowała również pewne tezy dla metafizyki, filozofii kultury. Zmieniała dotychczasowe zasady filozofowania, stając się badaniem funkcji świadomości i zastępując substancjalne wykładanie świata wykładaniem funkcjonalnym (Berger, 1967, s. 16). Kopernikańskie odwrócenie sposobu myślenia oznaczało też, że świat nie jest już obcy, zagrażający człowiekowi i niezrozumiały. To, „jaki” jest świat, człowiek rozpoznaje jako swoje dzieło, wytwór jego własnego ujęcia i od niego zależny. Filozofia ta w swej istocie skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, dowodząc możliwości pewnego poznania, ale płacąc za to cenę zwrotu ku podmiotowi, jako czynnikowi ahistorycznemu, wolnemu od kształtowania przez doświadczenie. Zwrócona była też przeciwko despotyzmowi empiryzmu, wskazując, że wiedza empiryczna ma walor pewności, ale tylko ze względu na aprioryczny obszar świadomości. Cena, jaką tym razem przyszło zapłacić, oznaczała utratę bytu, przyjęcie, że byt nie opiera się na sobie, lecz dopiero czyste myślenie (świadomość) pozwala go wytworzyć. Skierowana była przeciw nieograniczonemu zasięgowi filozofii wyznaczając granice możliwości poznania, ale i tu płacąc za to eliminacją światopoglądowej funkcji filozofii.

Kantowi udało się zatem przekonać filozofię, a razem z tym kulturę, że świat zjawisk jest czymś całkowicie innym niż prawdziwa rzeczywistość. Filozofia transcendentalna wydawała się spełniać nadzieje tych wszystkich, którzy na szczycie stawiali moc rozumu, zaś ideał kultury dostrzegali jako zorganiz-

wanie wokół rozumu, który porządkował, racjonalizował rzeczywistość. Kant stworzył tym samym – jak dowodził Szestow – „koleinę dla filozofii” (Szestow, 1983, s. 17), z której trudno się wydobyć.

Idea myślenia krytycznego, transcendentalnego powraca z wielką mocą w samo centrum filozofii w drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX. Jest to idea związana z niemieckim racjonalizmem i właśnie w Niemczech święci swój tryumf w tym okresie. Bierdiajew podkreśla, że przebudzenie myśli filozoficznej w Rosji dokonało się pod wpływem filozofii niemieckiej (Bierdiajew, 1999, s. 35). Nie było to jednak oddziaływanie Kanta, lecz Schellinga i Hegla. Filozofia krytyczna, która zrywała z bytem, nigdy w Rosji nie była popularna. Schelling zaś, który przypisywał poecie wyjątkową rolę i uznawał sztukę za najwyższy przejaw ludzkiego ducha, wzbudzał zachwyt myślicieli rosyjskich. Również wcale nie myśl Kanta, lecz historiozofia Hegla zrobiła w Rosji niezwykłą karierę. To właśnie dzieło Hegla oddziaływało na rosyjską myśl filozoficzną, religijną i społeczną. Przyczyn takiej sytuacji i zorientowania myśli ku sferze politycznej i społecznej można znaleźć wiele. Związane to jest między innymi z charakterem oświeceniowych idei w Rosji. Oświecenie jako epoka rozwoju filozofii transcendentalnej rozpoczyna się w Rosji dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, w pierwszych latach panowania Katarzyny II (1762–1796) (Walicki, 1973, s. 13). Mimo niemieckiego pochodzenia Katarzyna II wzorce oświecenia przyjmuje jednak nie z Niemiec, lecz z Francji (Rogalski, 1960, s. 267). Ma to istotne znaczenie nie tylko dla myśli politycznej, ale też dla przyszłej filozofii rosyjskiej. Idee oświecenia francuskiego wywierały największy wpływ właśnie na myśl polityczną i społeczną. Oświecenie niemieckie miało inny charakter. Opóźnienie w rozwoju społeczno-gospodarczym, brak jednolitego organizmu politycznego decydowało o specyfice oświecenia w Niemczech w wieku XVIII. Najwcześniejsze próby uściślenia pojęcia „oświecenie” w Niemczech wskazują na tendencje identyfikowania tego ruchu bardziej ze sferą duchowo-moralną, niż polityczną. (Alt, 1996, s. 11 i nn.). Rozum był tu wyłącznie miarą cnót i moralności człowieka, mniejszą rolę odgrywał, jeśli chodzi o porządek społeczno-polityczny. Rosyjska myśl oświeceniowa nie rodzi się jednak w atmosferze wpływów myśli niemieckiej, lecz w atmosferze oświeceniowej myśli francuskiej. I dlatego przybiera charakter myśli społecznej, a nie – jak miało to miejsce w Niemczech – charakter epistemologiczny. „Autonomiczna myśl rosyjska – dowodzi Bierdiajew – zrodziła się na podłożu problematyki historiozoficznej” (Bierdiajew, 1999, s. 39). Należy przypomnieć, że Diderot cieszył się – wskazując na Rosję – że jest takie miejsce, w którym nic jeszcze nie zrobiono w sprawach społecznych, mając jednocześnie nadzieję zrealizować tam swe społeczne idee. Pewne przejawy oświecenia niemieckiego, a szczególnie wpływ filozofii Ch. Wolffa, pojawiają się na Uniwersytecie Moskiewskim, jednak szybko wyparte zostały przez oświeceniową, społeczną myśl francuską. Należy podkreślić, że w roku 1725 wśród 113 członków Rosyjskiej

Akademii Nauk było 70 Niemców. (Slavgorodskaja, 1994, s. 211). Istniała enklawa kultury germańskiej i protestanckiej w Moskwie, tzw. Nemeckaja Słoboda, w której w swej młodości czas spędzał Piotr Wielki. Jednak stosunek do Niemców był zawsze ambiwalentny. Wystarczy tu przypomnieć oceny W. Bielińskiego. W roku 1837 pisał on: „Przeznaczenie nasze jest już teraz wyraźne: powinniśmy zawrzeć sojusz z Niemcami, powinniśmy przyjmować wiernie, uczciwie i zdecydowanie skarby ich życia umysłowego i przechowywać je” (Bieliński, 1956, t. I, s. 152). Lecz dziesięć lat później, gdy znalazł się w Dreźnie, ten sam filozof pisał: „Szanuję Niemców, ale ich nie Kocham. Kocham natomiast dwa narody: Francuzów i Rosjan, Kocham ich za jedną wspólną im własność – potrafią pracować cały tydzień, żeby w niedzielę przepuścić wszystko, co zarobili. Jest w tym coś szerokiego, poetyckiego. Pracować po to, żeby nie tylko mieć środki do życia, ale i do rozkoszy, to znaczy rozumieć życie po ludzku, a nie po niemiecku” (Bieliński, 1956, t. II, s. 450). Zgubny wpływ filozofii francuskiej na myśl rosyjską dostrzegał wyraźnie A. Puszkina. Dowodził on, że dopiero filozofia niemiecka „(...) uratowała naszą młodzież przed zimnym sceptycyzmem filozofii francuskiej i odciągnęła ją od kuszących a szkodliwych rojeń” (Setschkareff, 1939, s. 49).

Oświecenie francuskie charakteryzowało się programowym krytycyzmem wobec zastanych tradycji i instytucji społecznych. Przeniesione do Rosji ukształtowało pewną formę myślenia filozoficznego, skoncentrowaną wokół filozofii dziejów, myśli społecznej, przemian społecznych itp. Niewątpliwie dominacja „francuskiego oświecenia” określa późniejszy spór ideowy lat 40. słowianofilów i okcydentalistów, który koncentrował filozofię wokół zagadnień historiozoficznych, politycznych, społecznych, w których filozofia zawsze pojawiała się w kontekście pytań o los i przyszłość Rosji. Filozofię Kanta w tym okresie znał Piotr Czaadajew (1794–1856), lecz wyraźnie zwraca się przeciwko jego ideom, negując trzy kantowskie zasady podstawowe: dążenie do wolności, (podkreślając w zamian dążenie człowieka do podporządkowania się), przełamując kantowskie izolowanie rozumu na rzecz ponadindywidualnej świadomości zbiorowej, jak też negując moralną autonomię jednostki.

Dopiero w latach sześćdziesiątych XIX stulecia ożywa większe zainteresowanie filozofią Kanta. Nieco wcześniej książkę W. Odojewski wzywał do odgraniczenia się od „filozofizmu” francuskiego i zwrotu ku „wzniosłej filozofii niemieckiej” (Setschkareff, 1939, s. 34). W tym czasie jednak – jak dowodzi Bierdiajew – rosyjska myśl filozoficzna ma już swój wcześniej ukształtowany charakter: jest to charakter religijny, moralny i społeczny. (Bierdiajew, 1999, s. 93). Należy przypomnieć, że w roku 1867 ukazuje się w Rosji pierwsze tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu*, w 1879 drugiej kantowskiej *Krytyki... i Uzasadnienie metafizyki moralności*, zaś w roku 1898 *Krytyka władzy sądowniczej* (Matroschilowa, 2000, s. 73). Historycy filozofii wskazują, że przed 1917 rokiem przetłumaczone zostały na język rosyjski najważniejsze prace Kanta, zaś zainteresowanie jego filozofią transcendentálną było szczególnie intensywne w latach 80. i 90.

XIX wieku, jak również w pierwszych latach wieku XX. W tym okresie ukazało się ponad 300 prac na temat filozofii Kanta. Wśród badaczy filozofii Kanta tego kresu wymienia się takie postacie, jak: Aleksander J. Wwiedziński, Mikołaj J. Grot, Mikołaj O. Łoski, Włodzimierz Sołowjow i wielu innych (Matroschilowa, 2000, s. 77). Świadczy to również o tym, że formułowana w tym samym czasie na Zachodzie idea „powrotu do Kanta” (zurück zu Kant) miała swoją obecność również w Rosji. Prawie równoczesne pojawienie się tłumaczeń Kanta i prac neokantystów sprawiło, że dominującym kontekstem obecności Kanta stał się kontekst epistemologiczny, szczególnie w jego wydaniu marburskim, ale też badeńskim (Matroschilowa, 2000, s. 77).

Bierdiajew wspomina, że z Kantem i filozofią transcendentalną zapoznał się w wieku 14 lat. Sam podkreśla jednak, że jego filozofia wypływa z innych źródeł, jest to sprzeciw wobec życia codziennego, wobec przytłaczającej rzeczywistości empirycznej, jest filozofią, w której każdy spór filozoficzny traci bezosobowy charakter i prezentuje się jako rozstrzygnięcie losów świata (Bierdiajew, 1994, s. 6). To spojrzenie utwierdziło się jeszcze po spotkaniu z filozofią neokantowską. Krótko, w semestrze letnim 1903 roku, przebywał Bierdiajew w Heidelbergu, gdzie słuchał wykładów Windelbanda i zetknął się z rodzącym się tam neokantyzmem. Kilka lat później (1907) publikuje *Sub specie aeternitatis*, w którym neokantyzm, dominujący ruch filozoficzny na Zachodzie, odczytany zostaje jako myśl „wyrosła z grzechu”. Windelband, a później Rickert, oskarżeni zostali o eliminację świata. Kant i filozofia transcendentalna dostrzega, iż prawda bytu jest prawdą wnoszoną przez podmiot, który staje się stwórcą przedmiotu. Ale jeśli tak, jeśli to człowiek jest stwórcą przedmiotu, to w tym świecie przedmiotów nie ma Boga, a zatem Kant jest odkrywcą wielkiej prawdy, ale tragicznej. Tej właśnie, że świat, w którym żyje człowiek, świat obiektów nie jest światem prawdziwym.

Filozofia niemiecka, dominująca w kulturze Zachodu przełomu wieków, była myśleniem epistemologicznym. Świadomość kantowska w znacznym stopniu określiła drogę kultury europejskiej. Myślenie rosyjskie zaś było – jak sam na to wskazuje Bierdiajew – związane z problemami filozofii historii (Bierdiajew, 1925, s. 19). Łączyło sobą dwa pierwiastki: z jednej strony myśl społeczną, z drugiej odmienne zasady filozofowania, w których filozofować oznaczało zawsze całym sobą, egzystencjalnie. Zmuszony do emigracji Bierdiajew znalazł się w innej rzeczywistości filozoficznej, w kręgu innych problemów.

2. Bierdiajewa perspektywa krytyki filozofii transcendentalnej

Są dwie drogi krytyki transcendentalnego stylu myślenia XX wieku: pierwsza, prezentowana np. przez neotomizm, przedstawia się jako odrzucenie tego myślenia i wskazywaniu jego błędu, i druga, polegająca na uznaniu prawdziwo-

ści rozwiązań Kanta, lecz mimo to prowadzenie do konieczności ich odrzucenia. I właśnie ten ostatni sposób krytyki filozofii transcendentalnej przywiózł Bierdiajew z Rosji i umocnił w filozofii Zachodu. Zasadniczą cechą tej krytyki jest wskazywanie, że rozum powinien zaniechać swego izolowanego istnienia, wracając do pierwotnego połączenia ze światem ducha. Zaś podstawą proponowanych przemian jest nowy, antropologiczny, egzystencjalny charakter filozofii.

Jeszcze przed emigracją Bierdiajew stworzył konkurencyjny wobec racjonalnej filozofii transcendentalnej styl filozofowania. Pisał: „Za podstawę filozofii uznałem nie byt, lecz wolność. I wydaje się, że w tak radykalnej formie nie uczynił tego żaden filozof” (Bierdiajew, 1946, s. 58). Zaś gdy przyjechał z Paryża do Warszawy, na II Polski Zjazd Filozoficzny (Jadczak, Toruń 1995, s. 48) w 1927 roku i mówił o charakterze filozofii rosyjskiej jednoznacznie wypowiedział się przeciwko tradycji epistemologicznej. Szczególnie filozofia niemiecka stała się negatywnym punktem odniesienia. Bierdiajew dowodził, że Kant mylił się. Nie był to jednak „błąd rozwiązań”. Odwrotnie, te ostatnie były rozwiązaniami genialnymi. Pomyłka polegała na tym, że filozof z Królewca i cały nurt transcendentalnego myślenia zbudował swoją filozofię na pewnego rodzaju fałszu filozoficznym, redukując doświadczenie do wymiaru fenomenalistycznego i pomijając osobowy charakter poznania. „Samo pytanie Kanta: jak możliwe jest doświadczenie, które daje materiał poznania, jak jest ono konstruowane przez podmiot, samo to pytanie zakłada zerwanie między podmiotem i przedmiotem, między myśleniem i żywym doświadczeniem” (Bierdiajew, 1995, s. 74). Dlatego też filozofia transcendentalna nie mogła dostrzec poziomu konkretnego człowieka. Filozof z Królewca odwrócił się zatem od tego, co jest pierwotne. Świat zjawisk, który powinien zaprezentować się jako wtórny element bycia, stał się światem pierwotnym, a w konsekwencji jedynym. Kant jest zatem filozofem, który bardzo dobrze rozwiązał problem swej epoki, ale nie dostrzegł, że sam ten problem jest ograniczeniem teorii poznania nadając jej charakter bezosobowy. Pomyłka ta polegała na tym, że uznało się nieobecność bytu w poznaniu, zanegowało bezpośredniość postrzegania świata, odrzuciło obecność bytu w wiedzy. I na takim fundamencie wyrasta cała filozofia transcendentalna Kanta, która rozwiązała problem poznania, lecz popełniła wcześniej błąd redukcjonizmu.

Problem, który podnosi Bierdiajew, jest zatem problemem racjonalności bytu i racjonalistycznej kultury. Myślenie Zachodu, którego mocnym wyrazem jest filozofia transcendentalna, taką racjonalność zakłada, to zatem, że byt może być wyrażony za pomocą pojęć. A gdy okazuje się, że to jednak nie byt, lecz nasz własny świat jest tak wyrażany, myślenie to z łatwością byt porzuca, byle tylko pozostać przy zasadach racjonalizmu. Zwraca się zatem Bierdiajew przeciw podstawowej tezie racjonalizmu dowodząc, że byt, z jakim ma do czynienia cała racjonalna filozofia Zachodu jest już wytworem myśli. Takie stanowisko, co prawda, odpowiada Kantowi, jego rozróżnieniu między zjawiskiem a rzeczą

samą w sobie, lecz wymaga zmiany kierunku filozofii. Krytyka racjonalizmu wyrasta tu ze zdziwienia, że byt jest niepoznawalny, zaś „świat wtórny” takiemu poznaniu podlega.

Można powiedzieć, że Bierdiajew chce dalej „rozwijać” filozofię kantowską. Nie w tym jednak kierunku, jak miało to miejsce w podstawowym nurcie filozoficznych rozważań filozofii Zachodu, czyli w stronę poszukiwania warunków doświadczenia naszego świata. Bierdiajew dokonuje swoistego „zwijania” transcendentalizmu, doprowadzając myśl kantowską do konieczności przełamania podziału świata na podmiot i przedmiot. Cała filozofia krytyczna o kantowskim pochodzeniu zostaje rozpoznana jako znacząca próba wskazania złudzeń świata rozumu i myśli. Rozpoznaje ją jako znakomity przejaw reakcji na chorobę kultury. „Krytyczna gnozeologia – pisze Bierdiajew – zaostża kryzys kultury i twórczości, obnaża antagonizm między kulturą i twórczością. Krytyczna gnozeologia uzasadnia i usprawiedliwia różne postacie twórczości zdyferencjowanej kultury, ale przez to nie ujawnia, a ukrywa twórczą naturę człowieka” (Bierdiajew, 2001, s. 95). Jednocześnie jednak filozofia ta przechowuje myśl o twórczości człowieka. Wymaga jednak powrotu do bytu, pokonania oddzielenia od bytu i przeciwstawiania podmiotu przedmiotowi. „Całe doświadczenie filozofii nowożytnej wyraźnie świadczy o tym – pisze Bierdiajew – że problemy rzeczywistości, wolności i osoby mogą być postawione zgodnie z prawdą i zgodnie z prawdą rozwiązane tylko przez wtajemniczonych w sekrety chrześcijaństwa, tylko w akcie wiary, w którym jest dana nie złudna, lecz autentyczna rzeczywistość” (Bierdiajew, 1995, s. 11).

Pytanie określające namysł Bierdiajewa nad myślą Kanta dotyczy zatem przyczyn pojawienia się tej filozofii, a nie jej konkretnych rozstrzygnięć. Kantowski świat fenomenalistyczny nie jest tu obszarem zainteresowań. To, co interesuje Bierdiajewa, to wcale nie rozwój kantowskiej filozofii transcendentalnej, lecz raczej próba poszukiwań odpowiedzi na pytanie, dlaczego pojawiła się taka filozofia, dlaczego filozofa ta ma rację w tym kontekście i dlaczego jednak nie należy podążać jej drogami? To nasz upadek sprawił, że zaczęliśmy dostrzegać świat właśnie tak, jak zinterpretował to filozof z Królewca i zaczęliśmy też poznawać, oddając się w niewolę rozumu analitycznego. Byt jest transcendentny wobec podmiotu, istnieje samodzielnie poza nim, zaś w akcie poznania staje się immanentny podmiotowi. „Być może – pisze Bierdiajew – zawiera się w tym pozytywna misja myśli niemieckiej jako wyrazicielki ostatniej świadomości człowieka przed jego wstąpieniem w twórczą epokę religijną” (Bierdiajew, 2001, s. 96).

Skąd wzięła się zatem nie tyle filozofia kantowska, lecz raczej wszystko to, co umożliwiło jej rozwój? A w tym i pewien rodzaj kultury, który przez filozofów niemieckich został dobrze rozpoznany jako „kultura przedmiotu”? Odpowiedź Bierdiajewa jest z ducha jego własnego myślenia: „Wadliwość naszego postrzegania świata i naszej wiedzy jest rezultatem grzeszności bytu, choroby,

która pokryła oblicze bytu wysypką” (Bierdiajew, 1995, s. 86). Bierdiajew, inaczej niż filozofia nowożytna, ma odwagę wskazać, że w poznaniu nie powinno się widzieć szansy na zbawienie, gdyż jest ono następstwem upadku i eliminacją świata na rzecz rozumu. I odkrycie Kanta nie było w tym sensie niczym rewolucyjnym, lecz jeszcze jednym utwierdzeniem tego, że poznanie wyłącza byt i nie dotyczy świata.

Ale czyż można zgodzić się z beznadziejnością tej choroby – pyta – czy jest z niej wyjście, czy istnieją drogi zdrowego poznania bytu? Dla Bierdiajewa jest jasne, że ta więź w sposób ostateczny nie uległa zerwaniu. Lecz potrzeba do tego innego rodzaju poznawczej aktywności. Od filozofii wymaga się teraz, aby zastąpiła poznanie, jako adaptację do zewnętrznego świata, takim poznaniem, które będzie drogą do prawdy bytu. Droga ku temu jest tylko jedna: jest to droga religijna i mistyczna. Bierdiajew pyta: „Można gnoseologię opierać na fakcie nauk przyrodniczych, można ją opierać na fakcie nauk historycznych, a czy nie można zorientować gnoseologii na fakt religijnego objawienia? (...) Skoro nie poniża gnoseologii zależność od nauki, to dlaczegoż miałaby poniżać zależność od religii” (Bierdiajew, 1995, s. 55). Nowa filozofia „... znów powraca do tego stanu, kiedy już świadomie, zakosztowawszy wszystkich pokus racjonalizmu, sceptycyzmu, krytycyzmu, będzie brać najpierw byt, potem myślenie, ujrzy w myśleniu funkcję życia” (Bierdiajew, 1995, s. 85).

Co jednak szczególnie odrzuca Bierdiajew w kantyzmie i filozofii krytycznej? Odpowiedź jest w duchu rodzącej się już na Zachodzie filozofii życia, myślenia dialogicznego i bergsonizmu. Jest to wskazywanie na niebezpieczne zapomnienie przez filozofię krytyczną i klasyczną filozofię niemiecką różnicy między świadomością pierwotną, świadomością niezracjonalizowaną i świadomością wtórną, już zrationalizowaną, jest to krytyka rozpoczynania analiz epistemologicznych od świadomości zrationalizowanej. Jest to wreszcie protest przeciwko panowaniu epistemologii, przeciwko przyznaniu jej najwyższej funkcji w kulturze, wreszcie przeciwko kulturze poznania, poddając w wątpliwość przekonanie, że kryterium prawdy jest intelektualistyczne i racjonalistyczne. Bierdiajew poddaje więc krytyce nie transcendentalną analizę poznania, ani też nie szuka zasad jakiegoś nowego, prawdziwego poznania. Krytyce poddaje całą gnoseologię. „Tylko wiara wie – powie – że rozmyślenia krytycznej gnoseologii nad tym, czy byt jest realny i czy może być poznany, są fałszem” (Bierdiajew, 1995, s. 19).

Dualizm podmiot – przedmiot nie jest zatem daną ani pierwszą, ani tym bardziej ostateczną, wyrastając z jakościowo odrębnego podłoża, jakim jest doświadczenie egzystencjalne. To ostatnie nie może być jednak opisane językiem racjonalnych kategorii, jak u Jaspersa i Heideggera. Bierdiajew wraca przed rozdzielenie bytu na podmiot i przedmiot, wskazując na tożsamość losu osobistego i losu świata jako swoistą formę przezwyciężenia obiektywizacji świata, uznając, iż istnienie nie może być przedmiotem poznania. Skoro je-

stem związany w jedno z istnieniem, to nie mogę oderwać się od tego inaczej jak tylko w efekcie winy, grzechu. Tak zatem efekt działalności podmiotu, jakim jest obiektywizacja, pojawia się w myśli Bierdiajewa w nieznanym dla filozofii Zachodu kontekście. Świat zobiektywizowany został zatem rozpoznany jako nieautentyczna, chociaż realna rzeczywistość. Obiektywizacja – powie Bierdiajew – jest gnoseologiczną interpretacją świata upadłego. Świat autentyczny znalazł swe istnienie w podmiocie egzystencjalnym. Gdyż życie pierwotne jest aktem twórczym, zaś jego nosicielem jest duch, a nie uprzedmiotowiona rzeczywistość.

Słowo końcowe

Kant wraz z filozofią transcendentalną zaproponował oryginalną próbę uratowania kultury przed rozpadem. Zamiast rozpoczynać od transcendentnej, zewnętrznej obecności świata zaproponował konstruowanie zasad, które nadają sens naszemu światu. Umocnił wiarę w to, że nasz rozum jest w posiadaniu ogólnych pewników, które bez względu na sam świat zachowują absolutną ważność. Lecz na początku XX wieku coraz mocniej pojawia się pytanie, czy rzeczywiście transcendentalna aktywność jest tą formą aktywności, za którą jestem indywidualnie odpowiedzialny i w której mogę odnaleźć sens? Odkrycie elementu apriorycznego w naszym poznaniu nie otworzyło bowiem drogi z jego wnętrza ku konkretnemu człowiekowi. Zaslugą filozofii początku XX wieku jest wskazanie, że nie mogę włączyć siebie i swojego życia do świata pewności poznania, świata teoretycznego, który z góry został uformowany tak, jak gdyby mnie tam nie było. Załamało się też przekonania, że kategorie bytowe można uchwycić drogą okrężną, przez analizę samego poznania. Bierdiajew i emigracyjna filozofia rosyjska włącza się do dyskusji na ten temat. Akt ten odgrywał rolę szczególną. Oznaczał on przeniesienie na grunt myśli Zachodu demaskatorskiego charakter myśli rosyjskiej, w której mocny był element wątplenia w racje kultury. Ten sam demaskatorski charakter ujawnia się również w Bierdiajewa krytyce filozofii krytycznej. Filozofia rosyjska zaproponowała oryginalną próbę wyjścia z tego (niebezpiecznego kulturowo) ugruntowania ważności i podstaw kultury, jakie niesione było przez myśl transcendentalną. Pokazała, że nie można zrozumieć człowieka bez świata, w jakim on się znajduje. Tym samym filozofia ta odwracała idee Zachodu, w których cały świat miał być ujęty przez człowieka. To nie świat jest ułożony ze względu na człowieka, lecz człowiek ze względu na świat. Filozofia rosyjska – w tym i Bierdiajew – wiedziała doskonale, że wszelkie próby przewyciężenia dualizmu poznania i życia z wnętrza poznania są beznadziejne i prowadziła ku przewyciężeniu tych idei, w których świat jako przedmiot poznania teoretycznego miałby uchodzić za cały świat.

Bierdiajew często mówi, że z filozofów najwięcej zawdzięcza Kantowi. (Bierdiajew, 1999, s. 253). Lecz wie też, że właśnie Kant zaprezentował „genialny wzór filozofii czysto policyjnej” (Bierdiajew, 1995, s. 9). Kant pomógł uświadomić filozofii, że uniwersalna prawda objawia się tylko uniwersalnej świadomości, tzn. świadomości wspólnotowej, eklezyjastycznej. Lecz sam filozof z Królewca był od takiej świadomości daleki. Transcendentalizm i cała teoria poznania tego myślenia pominęła to, że musi być ona „wtajemniczona w prawdę religijną” (Bierdiajew, 1995, s. 17). Mimo krytyki klasycznego nurtu uprawiania filozofii na początku XX wieku Bierdiajew zajmuje miejsce szczególne. Dostyć popularne w myśli Zachodu stało się bowiem zastąpienie teoretycznego, uogólniającego, czy wręcz totalizującego namysłu nad rzeczywistością i kulturą, namysłem indywidualizującym. Najważniejsza stała się w nim „konkretna sytuacja naszej egzystencji”, w której przeważające są zawsze elementy „stronnicze”, wyznaczone przez określony horyzont i perspektywę, kosztem ogólności i obiektywności. Efektem takiej filozofii stawało się zawieszenie w przywiązaniu do pewników i niebezpieczna relatywizacja. Krytyka, jaką proponuje Bierdiajew, jest jednak krytyką innego rodzaju. Dokonuje on radykalnego wglądu w podłoże całej gnoseologicznej filozofii Zachodu odkrywając, że tylko człowiek pozostawiony samemu sobie, człowiek, który utracił byt, mógł stworzyć filozofię Kanta. Ta koncepcja gnoseologiczna przestaje być więc ukazywana w wąskim wymiarze pytań o prawdę poznania, lecz pojawia się w kontekście pytania o prawdę bytu. Fałsz polegał na tym, że filozofia ta chciała subiektywnie odzyskać to wszystko, co utracił człowiek obiektywnie. Bierdiajew wskazał, że odzyskanie takie nie jest możliwe, zaś droga taka nie jest wcale pożądana dla człowieka. Ratunkiem dla kultury może być tylko powrót.

Literatura

1. Alt P.-A., *Aufklärung*, Stuttgart 1996.
2. Berger J., *Gegendstandsconstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert*, München 1967.
3. Berdiaeff N., *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, Wien 1938.
4. Berdjajew N., *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschicktes*, Darmstadt 1925.
5. Bieliński W., *Pisma filozoficzne*, t. I i II, Warszawa 1956.
6. Bierdiajew N., *Samopoznanije. Opyt filosofskoj awtobiografii*, Paryż 1949.
7. Bierdiajew N., *Samopoznanie. Próba autobiografii filozoficznej*, [w:] „Literatura na Świecie”, 12/1987.
8. Bierdiajew N., *Wola życia i wola kultury*, [w:] „Aletheia” 1988, nr 2/3.
9. Bierdiajew N., *Revolucja rosyjska i świat komunistyczny*, [w:] „Znak”, 2–3, 1990.
10. Biediajew N., *Świat poznania filozoficznego*, tłum. J. Pawlak, Toruń 1994.
11. Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

12. Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, tłum. J. C. – S. W., Warszawa 1999.
13. Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001.
14. Bocheński I. M., *Lenin, czyli o znaczeniu tomizmu*, [w:] Z. Tkocz (red.), *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, Londyn 1991.
15. Jadczyk J., *Drugi polski Zjazd Filozoficzny*, Warszawa 1927, [w:] R. Jadczyk (red.), *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Toruń 1995.
16. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. I, Warszawa 1986.
17. Keyserling H., *Einführung*, [w:] N. Bierdiajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*, Darmstadt 1925.
18. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. III, Paryż 1976.
19. Motroszilowa N., *Kant in Rußland. Bemerkungen zur Kant-Rezeption und – Edition in Rußland anlässlich des Projektes einer deutsch-russischen Ausgabe ausgewählter Werke Immanuel Kants*, [w:] „Kant-Studien” 91. Jahrg., 1/2000, s. 73–95.
20. Rogalski A., *Rosja – Europa. Wzajemne związki, wpływy i zależności kulturowo-literackie*, Warszawa 1960.
21. Setschkareff W., *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20. ud 30. Jahre des XIX Jahrhunderts*, Berlin 1939.
22. Slavgorodskaja L., *Die Deutschen in Rußland und die deutsch-russischen Kulturbeziehungen*, [w:] „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte”, Band III/1994, Heft 1.
23. Solżenicyn A., *Archipelag Gulag*, Warszawa 1987, t. I.
24. Styczyński M., *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992.
25. Szestow L., *Apoteoza nieoczywistości*, tłum. N. Karsov i Sz. Szechter, Londyn 1983.
26. Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.