

JAN KRASICKI

MIKOŁAJ BIERDIAJEW A NEOKANTYZM

Koniec mądrości jest końcem filozofii.

Mikołaj Bierdiajew

W artykule przedstawia się zagadnienie neokantyzmu w myśli Mikołaja Bierdiajewa. Wskazuje się racje, jakimi kierował się w swej polemice z tym kierunkiem, próbuje się zrozumieć powody, które jego stanowisko czyniły tak krytycznym. Jako podstawowy zarzut omawia się zarzut „meonizmu”, a także deprecjację mądrościowego ideału filozofii oraz deantropologizację filozofii w koncepcji neokantyzmu. Przedstawia się racje za Bierdiajewowską krytyką tego kierunku i przeciw niej. Zagadnienie ukazuje się na tle problematyki rosyjskiej oraz europejskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku.

1. Między Kantem a neokantyzmem

W intelektualnej biografii Bierdiajewa neokantyzm zajmuje miejsce wyróżnione nie tylko przez sam fakt, że poświęcił mu wiele publikacji¹, ani bynajmniej z powodu

¹ M.in. *O nowom ruskom idealizmie* „Woprosy filozofii i psychologii” 1904 nr 75; *Krizis racyonalizma w sowriemiennoj filozofii* (Windelband. Prieludija) „Woprosy zyzni” 1904 lipiec; *Gnosieologičeskaja problema (K kritike kritičizma)* „Woprosy filozofii i psychologii” 1910 nr 10. Artykuły te zostały następnie zamieszczone jako osobne rozdziały w publikacjach książkowych (szczegółowe opisy bibliograficzne podajemy w dalszych przypisach). Zwróćmy uwagę, iż pierwszą część składającej się z dwu części książki *Filozofia wolności (Filosofija swobody)* wypełnia w całości problematyka neokantyzmu. Książkę *Sens twórczości (Smysł twórczestwa)* otwiera rozdział *Filozofia jako akt twórczy*, będący polemiką z ideałem „filozofii naukowej” neokantyzmu i fenomenologii. Jak duże znaczenie miał ów kierunek, świadczy fakt, iż Bierdiajew

sympatii rosyjskiego myśliciela do tego kierunku. Jest akurat przeciwnie, neokantyzm, podobnie jak marksizm, był dlań rodzajem „tradycji negatywnej”² i w tym znaczeniu był poniekąd upostaciowaniem tego, co w filozofii było mu najbardziej obce, czyli abstrakcyjnego idealizmu, oderwania myśli od życia, rozłączenia porządku bytu i poznania, a także uczynienia z filozofii dziedziny „profesorskiej”, pozbawionej twórczej pasji i filozoficznego „erosa” (podobnie czyni to fenomenologia)³. Na tle rosyjskiej recepcji neokantyzmu⁴ stanowisko Bierdiajewa cecho-

peregrynował nawet do ośrodków neokantyzmu, aby zapoznać się z nim niejako „u źródła”, między innymi w 1903 roku w letnim semestrze słuchał w Heidelbergu wykładów Wilhelma Windelbanda z logiki i historii filozofii XIX wieku. Por. N. K. Dmitrijewa *Ruskoje neokantianstwo: „Marburg w Rossii”* Moskwa 2007 s. 157.

² Por. J. Szacki *Tradycja. Przegląd problematyki* Warszawa 1971.

³ Trafnie rzecz ujmuje Ewa Matuszczyk: „Dla Bierdiajewa krytyka koncepcji podmiotu poznania poszczególnych nurtów filozoficznych jest wstępem do oceny ich ontologicznych i antropologicznych założeń. Dobra filozofia, filozofia w ścisłym sensie, to dla niego filozofia taka, która jeśli nie wprost, to chociażby podświadomie jest antropologiczna i antropocentryczna, zła to taka, której nie stać na nic więcej oprócz nieszczerých deklaracji, że mówiąc o podmiocie mówi o człowieku. Przykładem takiej nieszczeroci jest dla niego niemiecki idealizm, albowiem to właśnie on – twierdzi Bierdiajew – «zastąpił problem człowieka poznającego problemem podmiotu, świadomości transcendentalnej (Kant), Ja, Ja niezindywidualizowanego i nieludzkiego (Fichte), ducha świata (Hegel)». Zastąpienie to doprowadziło w efekcie do takich konsekwencji, iż «poznanie przestało być poznaniem ludzkim. Stało się ono poznaniem boskim, rozumu świata czy też ducha, a poznający przestał być człowiekiem». Ideałem tego poznania jest obiektywność i pozostawanie na zewnątrz poznawanego układu. Tymczasem za podstawowy problem filozoficzny Bierdiajew uznaje odpowiedzi na dwa nierozłączne pytania: 1) kim jest człowiek?, i 2) jakie zdolności poznawcze tkwią w jego integralnej, a nie w wyabstrahowanej w podmiot poznania naturze? Oba pytania nie są nowe. Otwarciem postawił je wcześniej Kant i Bierdiajew, rzecz jasna, nie przypisuje sobie zasługi ich odkrycia, ale wątpi, iż udzielono na nie zadowalającej odpowiedzi. W odniesieniu do Kanta i w kontekście wszystkich krytyk, pytanie brzmiałoby: «jaka jest relacja pomiędzy świadomością transcendentalną a człowiekiem jako takim?». Kant przezwyciężył sceptycyzm poznawczy poprzez swoje aprioryczne struktury świadomości transcendentalnej, ale czy pomogły one poznać człowieka i zaspokoić jego wszystkie potrzeby poznawcze? Odpowiedź musi brzmieć: «nie». Rzecz w tym, że nie został rozstrzygnięty zasadniczy problem, a mianowicie stosunek tego, co logiczne, do tego, co psychologiczne. Zauważmy, iż świadomość logiczna i transcendentalna w jakimś głębszym sensie nie jest świadomością ludzką jako taką, a co najwyżej rodzajem aspektu tej ostatniej, nad którym człowiek zupełnie nie panuje. Natomiast normalna ludzka świadomość jest utożsamiana przez teoretyków poznania ze świadomością psychologiczną i jako taka jest traktowana jako przeszkoda w poznawaniu. Dlatego też filozofia, szczególnie pokantowska, walkę z psychologizmem czyni wręcz swym naczelnym hasłem (Husserl), nie zważając nawet, że walka z psychologizmem jest walką z człowiekiem jako takim i pogonią za efemerydą, czyli poznaniem boskim. Tymczasem Bierdiajew dostrzega, że rzecz nie rozgrywa się wyłącznie między tym, co logiczne (ponadludzkie, boskie), i tym, co psychologiczne (ludzkie, indywidualne), że chodzi raczej o odniesienie obu tych aspektów do tego, co jest bardziej fundamentalne i zarazem syntetyczne, integralne wobec nich obu, a mianowicie do tego, co antropologiczne. Filozofia może zwalczać psychologizm w imię uniwersalności poznania, i Bierdiajew popiera tego rodzaju wysiłki, ale nie może zwalczać antropologizmu, bo to oznacza likwidację jej samej. Antropologizm nie oznacza relatywizmu jak psychologizm, ale uprawianie filozofii z punktu widzenia człowieka. Bo inne punkty nie są zresztą i tak człowieko-

wało się i tym, że przeciwstawiał on naukę Kanta różnym wersjom „neokantyzmu”⁵. Pisząc, iż jego „prawdziwym mistrzem w filozofii był Kant”, jednocześnie zaznaczał swoją obcość wobec neokantyzmu. Myśl Kanta uważał za jedno z „największych wydarzeń” w kulturze⁶ i równocześnie podkreślał różnice pomiędzy nauką filozofa królewieckiego a jej kontynuatorami z Marburga, Getyngi i Heidelbergu. Ta tendencja do stałego zwracania nauki mędrca z Królewca przeciwko neokantyzmowi zdawała się wynikać z przekonania, iż neokantyzm jest zniekształceniem nauki Kanta, a nawet więcej: że jest sprzeczny z jej najgłębszymi intencjami.

Polemika z neokantyzmem stanowi osobny i bardzo obszerny rozdział w ewolucji poglądów Bierdiajewa i jest dużo ostrzejsza niż polemika z myślą Kanta. I chociaż bliska jest wątkom, które pojawiły się w konfrontacji z myślą Kantowską, oprócz argumentacji merytorycznej pojawia się w niej ton polemiczny, miejscami nieprzejednany, potępiający, żeby nie powiedzieć: inkwizytorski⁷. Nie zawsze rów-

wi dostępne, i niby do czego miałyby mu służyć” (E. Matuszczyk *Filozofia podmiotu a filozofia człowieka w ujęciu M. Bierdiajewa* [w:] *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa* J. Dobieszewski (red.) Warszawa 2001 s. 99). Więcej piszemy na ten temat w studium „*Filozoficzna donkiszoteria*”? *Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii* („*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” Sectio I. *Philosophia, Sociologia* 2012 Vol. 37 No. 2).

⁴ Jak ukazuje to w fundamentalnym studium na temat rosyjskiego neokantyzmu rosyjska badaczka N. Dmitrijewa, w rosyjskiej recepcji neokantyzmu dominowały dwa podejścia. Pierwsze, zdecydowanie krytyczne, właściwe dla „szkoły moskiewskiej”, wynikające w dużej mierze z nieznamości pism neokantystów (w tym z braku tekstów w oryginale), ale także z tkwienia w tradycyjnym sposobie uprawiania filozofii, pozostawania w modelach tradycyjnej metafizyki. Tak było na przykład w przypadku Jewgienija Trubieckoj i innych przedstawicieli – ufundowanej jeszcze przez Włodzimierza Sołowjowa – „moskiewskiej szkoły” metafizyki wszechjedności. Dużo bardziej otwarte i życzliwe zasadom nowej filozofii podejście cechowało reprezentantów „szkoły petersburskiej”; na uniwersytecie w Sankt-Petersburgu działali wszak neokantyści z Aleksandrem Wwiedenskim na czele. Recepcja neokantyzmu miała także swoją wersję polityczną, w której większą rolę od filozoficznych odgrywały czynniki ideologiczne, a negatywny stosunek do rosyjskiego neokantyzmu „z lewa” – jak pisze rosyjska badaczka – był oczywiście wynikiem rewizji marksizmu, jaką przeprowadzili E. Bernstein i K. Kautski na gruncie neokantyzmu. Bierdiajew, jak inni „legalni marksiści”, choć stał na ideowo przeciwnym biegunie niż marksistowsy ortodoksi (np. Lenin), „był jednym z pierwszych, który rozpoczął ataki na neokantyzm”, choć, rzecz jasna, z innych ideowych pozycji. Por. N. K. Dmitrijewa *Ruskoje...* wyd. cyt. s. 220–223.

⁵ N. Bierdiajew *Samopoznanije. Opyt filozofskoj awtobiografii* Paryż 1949 s. 102.

⁶ Znamienne, że podczas obrad II Polskiego Zjazdu Filozoficznego w 1927 roku w Warszawie wypowiedział się krytycznie o współczesnej tradycji epistemologicznej. Obok neokantyzmu, pragmatyzmu i bergsonizmu negatywnym punktem odniesienia była dla niego filozofia niemiecka, lecz, co charakterystyczne, z jednym wyjątkiem – filozofii Kanta. Na temat pobytu Bierdiajewa na II Polskim Zjeździe Filozoficznym zob. R. Jadczyk, *Drugi Polski Zjazd Filozoficzny. Warszawa 1927*, [w:] idem (red.), *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Toruń 1995, s. 48.

⁷ W liście do A. Bielego z 19 lutego 1911 roku wydawca pisma „Logos”, E. K. Metner, zdając sprawozdanie z referatu B. Jakowienko, wygłoszonego w kółku filozoficznym przy wydawnictwie „Musaget”, pisze, iż podczas prezentacji w atmosferze zacieklejczych sporów „nasi obskuranicy (Bierdiajew, Ern) doszli (*dogoworolis*) do *credo quia absurdum est*, do myśli typowo inkwizytorsko-jezuicko-katolickich”. Por. N. K. Dmitrijewa *Ruskoje...* wyd. cyt. s. 232.

niez – na co słusznie zwraca uwagę N. Dmitrijewa⁸ – rosyjski myśliciel wydaje się przestrzegać reguł dyskusji naukowej, a nad rzeczową argumentacją bierze u niego górę temperament polemisty.

Jeśli przyjrzeć się rozbudowanej i wieloaspektowej polemice Bierdiajewa z neokantyzmem, jego zarzuty wobec tego kierunku dają się sprowadzić do jednego podstawowego, a jest nim znany z literatury przedmiotu zarzut „meonizmu”. Jeśli bowiem w filozofii Kanta dopatrywał się Bierdiajew załączków nihilistycznej, „meonistycznej” choroby, to neokantyzm, jego zdaniem, doprowadził ją do paroksyzmu. Wedle Bierdiajewa w uczonych głowach profesorów z Getyngi, Marburga i Heidelbergu⁹ Kantowski krytycyzm zamienił się w naukę o „pozorach”¹⁰, został doprowadzony do poznawczego „iluzjonizmu”, do zupełnego zerwania więzi z bytem. Neokantyzm – jak pisał w jednym z pierwszych studiów poświęconych temu kierunkowi – doszedł do sprowadzenia „obiektywnej rzeczywistości” do „idei rozumu” i „systemu pojęć”¹¹, oddania człowieka we „władzę iluzyjności”, skazania na niemożność „transcensusu ku bytowi”, uznania „ponadindywidualnego rozumu” za „źródło obiektywnych norm i wartości”, chociaż ten „rozum nie posiada życia, nie jest bytem”¹².

Przykładem takiej wypaczanej interpretacji nauki Kant była dlań na przykład myśl Windelbanda, którego należy określić raczej jako „neofichteanistę niż neokantystę”, albowiem „w ślad za Fichtem oczyszcza on Kanta z metafizycznego realizmu, zawartego w nauce o rzeczy w sobie, przenosząc punkt ciężkości z bytu na powinność, chociaż w najnowszym teleologicznym idealizmie nie ma rozmachu, uskrzydlenia i natchnienia starego, klasycznego Fichtego”¹³.

Przykład Windelbanda, zdaniem Bierdiajewa, wydaje się tylko potwierdzać, iż „neokantyzm skaził Kanta i przesłonił to, co w nim najważniejsze”, czyli projekt metafizyki wolności: „Kant, wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, był metafizykiem, chociaż sam nie rozwijał własnej metafizyki”¹⁴.

⁸ Por. *ibidem*, s. 223.

⁹ Współczesny polski badacz zwraca uwagę na złożoność i wielonurtowość tego kierunku. Por. T. Gadacz *Neokantyzm* [w:] tegoż *Historia filozofii XX wieku. Nurty t. 2: Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu* Kraków 2009.

¹⁰ Por. N. Bierdiajew *Filozofija swobody* Moskwa 2004 s. 33.

¹¹ Bierdiajew odnosi się do poglądów H. Cohena, W. Schuppego, W. Windelbanda, E. Laszki, H. Rickerta. Por. N. Bierdiajew *O nowom russkom idealizmie* [w:] tegoż *Opyty filosofskije, socjalnyje i literaturnyje* (1900–1906 g.) Sankt-Pietierburg 1907 (pierwodruk: „Woprosy filosofii i psichologii” 1904 nr 75).

¹² Tamże.

¹³ Tenże *Krizis racyonalizma w sowriemiennoj filosofii (Windelband. Preludia)* [w:] tegoż *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socjalnyje i literaturnyje* (1900–1906 g.) Sankt-Pietierburg 1907 s. 293 (pierwodruk: „Woprosy żyzni” 1904 lipiec).

¹⁴ Tamże. Kluczowe znaczenie filozofii Kantowskiej dla ukształtowania się myśli autora *Filozofii wolności* polegało na wyodrębnieniu dwóch światów: świata noumenalnego, świata wolności, oraz świata fenomenalnego, świata konieczności. W opinii rosyjskiego myśliciela Kantowskie rozróżnienie pomiędzy światem noumenów i fenomenów, pomiędzy porządkiem ducha i porząd-

Drugim motorem krytycznej postawy Bierdiajewa wobec neokantyzmu była degradacja mądrościowego ideału filozofii, uczynienia z filozofii wąskosektorowej dziedziny nauki, pozbawionej twórczej pasji i filozoficznego „erosa”. Jego zdaniem, podejście do filozofii reprezentowane przez neokantystów doprowadziło do upadku ideału filozofii, a filozofia z odwiecznych dążeń ludzkiego ducha do poznania prawdy przemieniła się w „profesorską” (*scire*: urzędniczą) działalność. I jeśli Sergiusz Bułgakow, tak samo krytyczny wobec niemieckiego idealizmu, jak Bierdiajew wobec neokantyzmu, określił kiedyś protestantyzm jako „religię profesorów”¹⁵, to Bierdiajew powiedziałby to samo o niemieckim neokantyzmie z jego dążeniem do naukowej ścisłości w filozofii i podporządkowania jej standardom nauki. Warto zwrócić przy tym uwagę na istotny fakt w jego polemice: cała rozprawa Bierdiajewa z neokantowskim „gnozeologizmem” jest nie tylko nawoływaniem do powrotu do ontologicznych „źródeł”, ale też wołaniem o nowego ducha filozofii.

Dążenie do unaukowiania filozofii, uczynienia jej „służebnicą” nauki, było widoczne już u Kanta, ale neokantyzm doprowadził je do ekstremum, a krok ten rosyjski myśliciel uważał za nieuprawniony przede wszystkim dlatego, że próby budowania „filozofii naukowej” oznaczały odebranie jej ducha wolności i twórczości. W książce *Sens twórczości (Smysł twórczestwa)* pisał, iż nauka jest deterministyczna, zrodzona z ducha „konieczności” (*nieobchodimosti*), jest „p o s ł u s z e ń s t w e m w o b e c k o n i e c z n o ś c i”¹⁶ panującej w przyrodzie i zajmuje się wyjaśnieniem rządzących w niej praw. Jej istotą jest niewola będąca w istocie skutkiem popełnionego przez człowieka Grzechu, podczas kiedy istotą filozofii jest wolność i twórczość. Nauka wyraża ducha zniewolenia, przymusu, z kolei filozofia – ducha wolności i twórczości, a jej celem jest „poznanie wolności i poznanie płynące z wolności”¹⁷. W tym sensie filozofii, która bynajmniej przez to nie przestaje być nauką, bliżej do wolności sztuki i twórczości artystycznej¹⁸ niż do deterministycznej nauki.

Scjentyistyczne zapędy były zdaniem Bierdiajewa widoczne już w filozofii Kanta. Jeśli jednak w filozofii Kanta, mimo jej „policyjnego”¹⁹ charakteru, myśliciel nasz znajdował ziarna prawdziwej, czyli metafizycznej filozofii, zgodnej z odwiecznymi najwyższymi aspiracjami ludzkiego ducha i umysłu, to w neokanty-

kiem przyrody, zachowuje walor „wiecznej prawdy”, dopiero ono bowiem, odślaniając porządek wolności i egzystencji (*Existenz*), czyni możliwą „metafizykę egzystencjalną”. Por. Tenże *Opyt eschatologicznej metafizyki. Twórczestwo i obiektywacja* [w:] tegoż *Duch i rzeczywistość* Moskwa 2003 s. 381–387 oraz rozdział *Bierdiajew i Kant*.

¹⁵ Por. S. N. Bułgakow *Professorskaja religija* [w:] tegoż *Tichije dumy. Iz statiej (1911–1915)* Moskwa 1996 s. 102.

¹⁶ N. Bierdiajew *Smysł twórczestwa* [w:] tegoż *Smysł twórczestwa* Moskwa 2007 s. 31.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Tenże *Filozofija swobody...* wyd. cyt. s. 34.

zmie nie mógł już nic odnaleźć, poza – by wyrazić to jego słowami – filozofią „policyjną” rozbudowaną do rozmiarów państwa policyjnego.

Siłę filozofii Kanta upatrywał w jej dualizmie. Dlatego też przeciwstawiał go pokantowskiemu ujęciu monistycznym w filozofii niemieckiej, oceniając ów dualizm nie jako „słabość”, lecz największą wartość filozofii mędrca z Królewca²⁰. W tym, że neokantyzm nie zachował nieprzekraczalnej granicy bytu i powinności, widział jego grzech kardynalny.

Bierdiajew sprzeciwiał się zdecydowanie temu, aby problem filozofii sprowadzać bądź do bytu (*Sein*)²¹, bądź do powinności (*Sollen*). W jego ocenie błędem jest zarówno „panlogizm” Hegla, utożsamiający byt z myślą i znoszący w swej dialektyce bytu – pojęcia rozróżnienie obu tych porządków, jak i – co też jego zdaniem dokonało się w neokantyzmie – wyabsolutnienie porządku powinności (*Sollen*). Zwrot w kierunku myśli Kanta w drugiej połowie XIX wieku, po triumfach Hegłowskiego panlogizmu, był czymś zrozumiałym, jednak odrodzenie myśli niemieckiej, jakie miało się dokonać pod hasłem „powrotu do Kanta”, było pozorne, a okrzyk „Zurück zu Kant!” był nie tyle okrzykiem zwycięstwa, co raczej zwiastunem nadciągającej „meonicznej” i nihilistycznej katastrofy. W tym procesie filozoficzne ideały neokantyzmu Bierdiajew odczytywał nie jako triumf w pełni odrodzonej myśli idealistycznej, lecz jako akt rozpaczliwej obrony przed końcem filozofii zdominowanej przez pozytywizm i materializm. Oddając pierwszeństwo nauce oraz przyjmując za obligatoryjny ideał „filozofii naukowej”, neokantyzm w rezultacie oznaczał kapitulację i stał się pogrzebaniem odwiecznego ideału filozofii jako poszukiwania i „umiłowania mądrości”.

Polemika rosyjskiego myśliciela z niemieckim oraz rosyjskim neokantyzmem każe rosyjskiej badaczce N. Dmitrijewej upatrywać w Bierdiajewie epistemologicznego i ontologicznego „realistę” i „logocentryka”. Z punktu widzenia ideału filozofii jako naczelnego celu polemiki Bierdiajewa można w nim widzieć o wiele więcej, to jest heroicznego obrońcę klasycznego ideału filozofii, człowieka i kultury.

2. Walka o idealizm. Hamlet czy Don Kichot?

Bierdiajew, rozwijając swe myśli, w trosce o ciągłość z ideałami „przeszłości”, ale w jeszcze większym zatroskaniu o „przyszłość” filozofii, człowieka i jego kultury, już w artykule z 1904 roku pt. *O nowym rosyjskim idealizmie (O nowom russkom idealizmie)* wytoczył przeciw neokantyzmowi szereg pryncypialnych zarzutów. Syntezując, da się je wyrazić (choć takie określenie nie pada w artykule) jednym słowem: „minimalizm”. Włączał w nie minimalizm poznawczy, moralny, religijny.

²⁰ Tenże *Opyt eschatologiczeskoj...* wyd. cyt. s. 394 i n.

²¹ Por. także *Filosofija swobody...* wyd. cyt. s. 32.

W „naukowej” filozofii transcendentalizmu niemieckiego dostrzegł obniżenie metafizycznych, epistemologicznych i moralnych aspiracji człowieka, a owe cechy traktował jako główne zagrożenia filozofii „przyszłości”. W pismach neokantystów – pisał – „wyczuwa się niemoc twórczą” (*biessilije tworit*), a na takiej podstawie nie da się „stworzyć filozoficznej myśli przyszłości”²². Filozofia ta oparta jest na „małym”, a nie na wielkim „rozumie”, nie na Logosie²³.

W książce *Filozofia wolności* Bierdiajew wyróżnia „mały rozum” oraz „rozum wielki”. Pisze następująco:

Wyrzeczenie się rozumu tego świata, czyli szaleństwo w Bogu, jest najwyższym aktem wolności, a nie niewolnictwem i obskurantyzmem; wyrzeczenie się małego rozumu, przewyciężenie ograniczoności logiki, zdobywa się wielkim rozumem, daje miejsce Logosowi. Mały rozum jest *ratio*, jest racjonalistyczny, wielki rozum jest Logosem, jest on mistyczny. Mały rozum funkcjonuje jako oddzielna część, wielki rozum funkcjonuje w integralnym życiu ducha. Mały rozum zawsze przeciwstawia sobie podmiot i przedmiot, wielki rozum osiąga zawsze jedność podmiotu i przedmiotu. Mały rozum jest dyskursywny, wielki – intuicyjny²⁴.

Tego jednak Logosu dawnej filozofii religijnej, zdaniem autora *Filozofii wolności*, trudno szukać we współczesnej filozofii. Idea filozofii „erotycznej”, „sofijnej”, „twórczej”²⁵, filozofii jako „umiłowania mądrości”, jest jej obca. Dlatego odzyskanie utraconego Logosu może dokonać się przez włączenie filozofii w tajemnice i „życie Logosu”.

Myśli te Bierdiajew rozwija w artykule *O gnoseologii ontologicznej (Ob ontologiczeskiej gnoseologii)*²⁶ z roku 1908, napisanym w nawiązaniu do książki Mikołaja Łoskiego *Uzasadnienie intuitywizmu (Obosnowanije intuitywizma)*, gdzie stwierdza, że „twórcze zadatki” posiada jedynie ta filozofia, która „broni praw metafizyki”, mając na uwadze „rosyjską szkołę filozoficzną z oryginalną narodową fizjonomią”²⁷, reprezentowaną przez myślicieli rosyjskich: „I. Kirejewskiego, Chomiakowa, Cziczerina, Wł. Sołowjowa, Kozłowa, Łopatina, księcia S. Trubiec-

²² Tenże *O nowom ruskom...* wyd. cyt. s. 162.

²³ Por. tenże *Filosofija swobody...* wyd. cyt. s. 30.

²⁴ Tamże.

²⁵ Sofia, boski i transcendentálny pierwiastek bytu, jest osiągalna na szczytach prawdziwie filozoficznego, czyli „miłosnego” poznania (zgodnie z rdzenną, grecką etymologią słowa „filozofia”). Jest to więcej niż poznanie intelektualne: w stanach intuicyjnego, ponadrozumowego poznania Sofia „wstępuje” w ludzką świadomość. Poza Sofią poznaniu przysługuje wyłącznie subiektywność. Por. N. Bierdiajew *Filosofija kak tworczeskij akt* [w:] tegoż *Smysł tworczestwa...* wyd. cyt. s. 24–62 passim; M. Zdziechowski *Antynomie duszy rosyjskiej (Mikołaj Bierdiajew)* [w:] tegoż *Wpływy rosyjskie na duszę polską* Kraków 1920 s. 20.

²⁶ Por. N. Bierdiajew *Ob ontologiczeskiej gnoseologii* „Woprosy filosofii i psichologii” 1908 nr 93. Artykuł wszedł w skład książki *Filozofia wolności*.

²⁷ Tenże *Ob ontologiczeskiej gnoseologii* [w:] tegoż *Filosofija swobody...* wyd. cyt. s. 110; N. K. Dmitrijewa *Russkoje...* wyd. cyt. s. 222.

kiego” i wreszcie samego Łosskiego²⁸. W tych kierunkach rosyjskiej ontologicznej szkoły filozoficznej – pisze autor *Filozofii wolności* nie bez ironii pod adresem rosyjskich filozoficznych neofitów neokantyzmu – „można by znaleźć [...] więcej bogactwa, niż u Awenariusów, Rickertów, Schuppego, Cohenów i innych przedstawicieli filozofii europejskiej”, w których giną – jego zdaniem – „wielkie filozoficzne dążenia i tradycje przeszłości”²⁹.

Wedle rosyjskiego myśliciela główną chorobą neokantyzmu jest „choroba antyrealizmu”, czyli „rozerwania z bytem”, na którą „cierpi cała filozofia europejska”³⁰, w tym tak wydawałoby się odległe ideowo kierunki, jak filozofia krytyczna oraz empiryczna we wszystkich swoich formach, bowiem nie są one zdolne uchwycić „bytu”³¹. Charakterystyczne jest to, iż pod pojęciem „realizmu” odrzucanego przez neokantyzm rosyjski myśliciel pojmuje realizm filozofii średniowiecznej oraz „obiektywny i absolutny idealizm” Fichtego, Hegla i Schellinga, który – jego zdaniem – z konieczności staje się realizmem. Natomiast odnowienie realizmu w Rosji, jego zdaniem, jest zasługą Łosskiego. We wspomnianym artykule *O nowym rosyjskim idealizmie* postuluje on: „Powinniśmy znowu uznać prymat bytu nad myśleniem, chociaż wcale nie w tym samym znaczeniu, w jakim przyjmują je empiryści i materialści”³². Stanowisko takie pozwala zarazem Bierdiajewowi przyjmować możliwość idealizmu „ontologicznego”³³. Jego zdaniem, za czym przemawia także ontologiczny intuicjonizm Łosskiego, idealizm nie musi, jak u neokantystów, iść w parze z antyontologizmem oraz antyrealizmem.

Wynikiem „choroby” rozerwania więzi z żywym bytem jest „problem gnozeologiczny” (*gnosieologiczeskaja problema*) występujący jako kwestia „s t o s u n k u m y ś l e n i a d o b y t u, poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu”. W tym stanowisku – wedle Bierdiajewa – podmiot już jest oderwany od przedmiotu, myślenie jest ujmowane w sposób „oderwany” od życia bytu³⁴. Aby odwrócić ten zgubny trend, powinno się kierować regułami „myślenia organicznego”, czyli „myślenia jako funkcji życia”³⁵.

W podejściu Bierdiajewa do tej kwestii daje się rozpoznać z jednej strony związek z „logocentryczną” tradycją patrystyki oraz „ontologizmem” rosyjskiej filozofii³⁶, z drugiej zaś wyraźny wpływ „filozofii życia”. W odróżnieniu od domi-

²⁸ N. Bierdiajew *Ob ontologiczskoj...* wyd. cyt. s. 111.

²⁹ Tamże; N. K. Dmitrijewa *Russkoje...* wyd. cyt. s. 222.

³⁰ N. Bierdiajew *Ob ontologiczskoj...* wyd. cyt. s. 112.

³¹ Tamże.

³² Por. tenże *O nowom russkom...* wyd. cyt. s. 157.

³³ Tamże.

³⁴ Por. tenże *Ob ontologiczskoj...* wyd. cyt. s. 113.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. W. Zienkowskij *Istorija russkoj filozofii* t. 1 Moskwa 1999 s. 18 i n.; S. Frank *Suszcznost' i wieduszczije motiwy russkoj filozofii* A. Właskin i A. Jermiczow (tł.) [w:] tegoż *Russkoje mirowozrieniye* Sankt-Pietierburg 1996 s. 68 i n.; J. Dobieszewski *Rosyjskie syntezy rosyjskiej świadomości* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998 nr 43 s. 130;

nującego w nauce niezyciowego, formalnego – „pustego” – myślenia³⁷, zdaniem rosyjskiego myśliciela filozofia powinna się zaczynać „od bezpośrednich danych, od tego, co niezracjonalizowane”, od transcendentnej świadomości, a nie od „wtórnej, racjonalizującej świadomości”. Ten błąd wynika z nieuświadomionej, zapoznanej i nierozpoznanej przez „abstrakcyjny racjonalizm”³⁸ prawdy, że u samej „podstawy bytu leży Logos, zasada rozumna”³⁹. Bierdiajew wskazuje tutaj na jedność podmiotu i przedmiotu poznania, ponieważ w „Logosie podmiot i przedmiot są tożsame; w światowym życiu Logosu akt poznania jest aktem samego życia, poznanie jest bytem”⁴⁰, ale bytu nie utożsamia się z wiedzą (jak myślał Hegel).

Najbardziej bodaj wszechstronną i rozbudowaną polemikę z krytycystycznym „gnoseologicznym hamletyzmem” Bierdiajew przedstawił w obszernym artykule *Problem gnoseologii (Ku krytyce krytycyzmu) (Gnoseologiczeskaja problema [K kritike kriticzma])*⁴¹. Pisał: „Gnoseologiczny hamletyzm w punkcie wyjścia zakłada poznanie jako odcięte od integralnego życia ducha, podmiot jako oderwany od przedmiotu i mu przeciwstawiony, myślenie jako oddzielone od bytu i umieszczone gdzieś poza nim”⁴².

Dlatego w sytuacji, kiedy uznano niemożliwość poznania bytu, postulował odzucenie „chorobliwego hamletyzmu” i „powrót do zdrowej donkiszoterii”⁴³. Pod tym metaforycznym określeniem pojmował postawę uznającą prymat uniwersalnego bytu i życia nad poznaniem i myśleniem, sam zaś podmiot poznawczy i myślenie uznawał za integralną część bytu i życia. Zgodnie z argumentacją Bierdiajewa ani poznający podmiot, ani samo myślenie nie są wcale oddzielone od powszechnie-

J. Krasicki „*Europejskość*” i „*rosyjskość*” filozofii rosyjskiej [w:] *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* W. Rydzewski, L. Augustyn (red.) Kraków 2007. „Z ukie-runkowaniem filozofii rosyjskiej, które jest określone przez pojęcie doświadczenia życiowego jako podstawy poznania prawdy, ściśle łączy się druga charakterystyczna cecha rosyjskiego świa-topoglądu: ciężenie ku realizmowi, albo, lepiej powiedzieć, ku ontologizmowi, niemożliwość zadowolenia się jakąś formą idealizmu albo subiektywizmu”. Autor *Przedmiotu wiedzy* tą cechą tłumaczy fakt, iż „ani Kant, ani Fichte” nie znaleźli w Rosji takiego uznania jak „ontologiczne systemy Hegla i Schellinga”, a „krytyka filozofii Kanta i walka z kantyzmem stanowi stały temat rosyjskiej myśli filozoficznej”. Por. S. Frank *Suszczytność*... wyd. cyt. s. 168–169. Polemika Bier-diajewa z neokantowskim „gnoseologizmem” w wielu punktach zbieżna jest z linią polemiki Franka. Por. T. Obolevitch *Ontologizm, czyli Siemiona Franka polemika z pokantowskim episte-mologizmem* „Roczniki Filozoficzne KUL” 2007 nr 2; J. Dobieszewski *Rosyjskie*... wyd. cyt. s. 130.

³⁷ Por. N. Bierdiajew *Ob ontologiczeskoj*... wyd. cyt. s. 111.

³⁸ Tamże, s. 112.

³⁹ Tamże, s. 118.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tenże *Gnoseologiczeskaja problema* [w:] tegoż *Filosofija swobody*... wyd. cyt. s. 83.

Rozdział *Gnoseologiczeskaja problema* pierwotnie był publikowany jako *Gnoseologiczeskaja problema (K kritike kriticzma)* „Woprosy filosofii i psichologii” 1910 nr 105.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

go życia, przeciwnie, stanowią z nim integralną jedność, a jedynie sztuczne zabiegi idealistycznych „hamletystów” wydziela ją z życia i przeciwstawiają mu.

Odpowiadając na pytanie, od czego „zaczyna się gnozeologiczna donkiszoteria”, pisał:

Myślenie nie może być oddzielone od powszechnego bytu i przeciwstawione mu, poznanie nie może być oderwane od powszechnego życia i mu przeciwstawione. Myślenie stanowi krew z krwi i kość z kości powszechnego bytu. Myślenie jest bytem, przebywa w bycie, poznanie jest życiem i dokonuje się w życiu. Operowanie podmiotem jako będącym poza bytem, nad bytem i przeciwstawnym bytowi oznacza operowanie czystą fikcją. Wszelka gnozeologia powinna rozróżniać podmiot i przedmiot, ale to rozróżnienie nie jest rozróżnieniem podmiotu i bytu. Byt niekoniecznie jest przedmiotem, jak skłonni są twierdzić krytyczni idealiści, w równej mierze jest on podmiotem. Podmiot i przedmiot w jednakowym stopniu są bytem. Bytowi przysługuje pierwotny i absolutny prymat, a rozróżnienie podmiotu i przedmiotu dokonuje się wewnątrz samego bytu. Dlatego gnozeologia nie może pretendować do zajęcia miejsca poza bytem⁴⁴.

Poznający podmiot ze swoimi poznawczymi strukturami stanowi część bytu, część życia. Byt jest nie tylko „przedmiotem”, jak skłonni są uważać krytyczni idealiści, jest on także „podmiotem”. Byt w tym znaczeniu nie zależy od myślenia i poznania. Poprzedza on pierwotny akt poznawczy, kryje się za tym aktem, co oznacza zarazem, iż „problemu gnozeologii” nie da się oderwać od problemu samego bytu i życia⁴⁵. Jak zauważa polski badacz, wedle Bierdiajewa poznanie w filozofii krytycznej zaczyna się zawsze od tego, co wtórne, co już zracjonalizowane⁴⁶. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, filozofia krytyczna pozbawiona jest żywego kontaktu ze źródłami życia, z istnieniem, czyli czymś, co nigdy nie może zostać zracjonalizowane, a jedynie wyrażone w języku symbolicznym⁴⁷.

Patrząc od strony strategii rozwoju filozofii, postulat Bierdiajewa jest poniekąd zrozumiały. W czasie, kiedy pisał swój artykuł, „walka o idealizm” (*borba za idealizm*)⁴⁸ w Rosji – w której oprócz takich jego przedstawicieli, jak Sergiusz Bułgakow czy Siemion Frank, miał także swój istotny udział – trwała już na dobre. Rosyjski idealizm odradzał się w nowej formie i mógł dalej rozwijać się w dwóch

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże. Zauważmy, iż w tym też kierunku, czyli z perspektywy „hermeneutyki bycia”, w nowej ontologii XX wieku poprowadzi swą krytykę neokantyzmu i „myślenia według wartości” (*Wertdenken*) między innymi M. Heidegger. Uzależniając ontologię od aksjologii, neokantysty – wedle Heideggera – oderwali filozofię od właściwych jej korzeni. Por. H. Schnädelbach *Filozofia w Niemczech (1831–1933)* K. Krzemieniowa (tł.) Warszawa 1992 s. 192 i n.

⁴⁶ Por. M. Szulakiewicz *Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna „Sofija”* 2003 nr 3 s. 142.

⁴⁷ Tamże; J. Krasicki *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa* [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* K. Duda, T. Obolevitch (red.) Kraków 2010.

⁴⁸ Por. N. Bierdiajew *Bor'ba za idealizm* [w:] tegoż *Sub specie...* wyd. cyt. (pierwodruk: „Mir Bożyj” 1901 czerwiec).

zasadniczych kierunkach: krytycystycznym, transcendentálním inspirowanym pracami niemieckich neokantystów oraz „ontologicznym”, tradycyjnym, zapoczątkowanym przez Kirejewskiego oraz Chomiakowa, a rozwiniętym w szkole wszechjedności Sołowjowa.

3. *Pro et contra.* Mit a poznanie

Można zastanawiać się nad tym, czy „gnozeologiczny realizm”, czy też „gnozeologia ontologiczna”⁴⁹, stanowi rzeczywiście panaceum na bolączki filozofii krytycznej – jak z przekąsem pisze o stanowisku naszego polemisty N. Dmitrijewa – nie mniej ogólny sens wysiłków Bierdiajewa jest czytelny: należy wyjść od tego, co jest dane w sposób „pierwotny”, czyli od bytu, bowiem tylko takie podejście pozwala na zrozumienie, iż źródła niepewności poznania mają przyczynę nie tylko w poznaniu, ale stanowią „defekt samego bytu, wynik grzechu, odpadnięcia od Boga”⁵⁰. Rosyjski myśliciel pisze: „Grzech jest źródłem wszystkich kategorii, nad którymi rozmyśla gnozeologia, nie pojmując pierwoźródła (*pierwoistocznika*) tego wszystkiego, z czym ma do czynienia, i zaczynając od tego, co wtórne”⁵¹.

Rosyjska badaczka uważa, iż takie podejście wyprowadza dyskusję poza jej ramy filozoficzne i charakteryzuje ułomności już nie tyle rosyjskiego czy niemieckiego neokantyzmu, ile metodologii Bierdiajewa. Kiedy bowiem autor *Filozofii wolności* w celu wykazania błędności ludzkiego poznania odwołuje się do mitu o Upadku i Grzechu, zagadnienie przenosi na zupełnie inną płaszczyznę niż filozoficzna, zmieniając tak samo postawienie problemu, jak jego sformułowanie. W ocenie Dmitrijewej jest to krok nieuprawniony – by tak powiedzieć: metafizyczny *come back*, metafizyczna „kontrabanda”, rodzaj myślowego „skoku”, niedopuszczalnego nie tylko w rygorach ideału filozofii „naukowej”, na który nie przystałby żaden z przedstawicieli ani rosyjskiego, ani niemieckiego neokantyzmu, ale i niedozwolony w ramach każdego dyskursu naukowego. Dobrze określa on jednak ideę „filozofii religijnej” naszego myśliciela.

Jeżeli Bierdiajew przytacza „teologiczne” argumentacje, wiążąc niedoskonałość naszego poznania z Upadkiem, z ontologicznym skażeniem, to w istocie miesza porządku filozoficzny i teologiczny, a samo – jak pisze rosyjska badaczka – „wprowadzenie oceniającego pojęcia grzechu” przekreśla „jego krytykę koncepcji neokantowskich”⁵². Na gruncie filozofii stroniącej od „światopoglądowości”, filozofii „czystej”, jest to krok metodologicznie zabroniony, dezawuuujący zarazem

⁴⁹ Por. także *Ob ontologiczeskoj...* wyd. cyt. s. 117, 127.

⁵⁰ Tamże, s. 129.

⁵¹ Tamże.

⁵² N. K. Dmitrijewa *Russkoje...* wyd. cyt. s. 223.

swoistość „religijnej” myśli Bierdiajewa, z której pryncypialnych założeń w swej argumentacji nie chciał zrezygnować, a której słabości najprecyzyjniej przedstawił chyba Borys Jakowienko⁵³. Ukazuje to zarazem charakter jego myśli jako myśli „religijnej” i „rosyjskiej”, czyli takiej, w której granice między poszczególnymi sektorami wiedzy są dużo bardziej umowne i płynne niż w tradycji europejskiej⁵⁴. Obrazuje to jednocześnie, w jak dużym stopniu każda dyskusja filozoficzna pozostaje uwarunkowana kulturową i cywilizacyjną odmiennością i kontekstem tradycji.

Warto przy tym zauważyć, iż argumentacja filozofa ma charakter nie afirmatywny, lecz negatywny (*via negationis*), jest drogą przez wykazanie nieuniknioności przyjęcia wyjaśniającego ułomność wszelkiego poznania *datum* metafizycznego, jakim jest Grzech⁵⁵. Jest to zatem krytyka racji strony przeciwnej przez *reductio ad absurdum*. Postępując tak, czyli z innego poziomu niż poziom filozoficznie „czystej” argumentacji, operując pojęciami z innego, czyli teologicznego porządku myślowego, posługując się metafizyczną kategorią Grzechu, Upadku, nasz myśliciel stara się dowieść, iż niezależnie od tego, czy zdajemy sobie sprawę, czy nie, czy są tego świadomi neokantyści, czy nie, to właśnie nieuniknione *datum* metafizyczne, jakim jest Grzech, stanowi przyczynę wszystkich kategorii, nad którymi zastanawia się gnozeologia nieontologiczna, niepojmująca pierwotnego źródła tego wszystkiego, z czym ma do czynienia, i w ten sposób rozpoczynająca zawsze od tego, co „wtórne”⁵⁶.

Ukazuje to zarazem, iż wyjściową oraz nieredukowalną kategorię w teorii poznania Bierdiajewa stanowi sfera mitu. Odwołanie się do niej w argumentacji filozoficznej niemieccy neokantyści, zwolennicy filozofii „bezzałożeniowej” oraz ich rosyjscy stronnicy skupieni wokół pisma „Logos” skwitowaliby raczej lekceważeniem niż podjęciem merytorycznej dyskusji. Swobodne łączenie religii z filozofią, co miało miejsce tak u Bierdiajewa, jak i u Włodzimierza Erna, Franka czy Bułgakowa, uważali za krok w filozofii niedopuszczalny i karygodny, a w skutkach – katastrofalny.

Jeden z ich przedstawicieli, Borys Jakowienko, nieprzejednany krytyk „filozofii religijnej”, której żywym wcieleniem, wraz z całą jej ułomnością, była dlań filozofia autora *Sensu twórczości*, w jednym z polemicznych artykułów skierowanych bezpośrednio pod adresem myśli Bierdiajewa, ale w istocie wymierzonym przeciwko całej rosyjskiej „filozofii religijnej”, odwołując się do losów filozofii, przypominał, iż właśnie w „filozofii religijnej” został „pogrzebany zarówno wolny filozo-

⁵³ B. W. Jakowienko *Filosofskoje donkiszotstwo* [w:] N. A. Bierdiajew. *Pro et contra* A. A. Jermiczow (red.), Sankt-Pietierburg 1994.

⁵⁴ Por. J. Krasicki „Europejskość” i „rosyjskość”... wyd. cyt. passim.

⁵⁵ Por. N. Bierdiajew *Ob ontologiczeskoj...* wyd. cyt. s. 129.

⁵⁶ Tamże. Podobnie (choć przeciw Heglowi) argumentował Bułgakow, wedle którego żadna filozofia nie może zaczynać od samej siebie, ale zawsze zaczyna od jakiegoś metafizycznego lub mitycznego *datum*. Por. S. Bułgakow *Filosofija tragiedii (filosofija i dogmat)* [w:] tegoż *Soczenienija w dwuch tomach* t. 1 Moskwa 1993 s. 328.

ficzny duch Greków, jak i wolny chrześcijański entuzjazm pierwszych chrześcijan”, a filozofia i religia, „wstępując w nierówny związek małżeński, zniszczyły wzajemnie swój zdrowy zmysł życia i pozostawiły w świecie dziecko tyleż brzydkie, co szkodliwe”⁵⁷.

Zarówno dla myśli Bierdiajewa, jak i dla „filozofii religijnej” konkluzja jego wywodu była aż nazbyt jednoznaczna i brzmiała jak wyrok:

„Filozofia religijna” jest koncepcją, która przyniosła ze sobą ludzkości i jej kulturze zbyt wiele zła i nieszczęścia, aby nie powiedzieć jej prosto twarz: „Wystarczy! Nie pora kończyć?! Nie będzie końca donkiszoterii?!” [*Nie budiet li donkichotstwowat?!*]⁵⁸.

Wedle Bierdiajewa poznanie ludzkie zawsze jest błędne w sensie źródłowym, pierwotnym, genetycznym, jest błędne – jakby powiedział Kant – w sensie „radikalnym” (w takim znaczeniu tego słowa, w jakim używa go Kant, pisząc o „złu radykalnym”, łac. *radix*, „korzeń”)⁵⁹, czyli u swoich korzeni, gdyż sam stan człowieka jest stanem upadłym, „po-upadkowym”⁶⁰. Skażenia poznania nie sposób wyjaśnić na sposób gnozeologiczny, czyli odwołując się do poznania „podmiotu” ludzkiego. Nie sposób tego uczynić, nie odwołując się do „mitycznej”, biblijnej kategorii Grzechu i Upadku, czyli nie odwołując się do genezy tego zła, w którym – jak powiada Ewangelista – „świat leży” (J1 5,19). U źródeł błędności ludzkiego poznania znajduje się nie subiektywny stan świadomości, lecz poprzedzający historię człowieka „wielki grzech całego stworzenia”⁶¹, wolny akt odstępstwa od Boga i skażenia bytu. „Grzechy poznania – jak pisze polski badacz G. Przebinda w komentarzu do wywodów Bierdiajewa z książki *Filozofia wolności* – mogą być objaśnione jedynie grzechami samego bytu”⁶².

Z drugiej strony trzeba jednak przytoczyć racje na obronę stanowiska Bierdiajewa. Jakich by bowiem nie wytoczyć zarzutów przeciwko jego argumentacji, trzeba jednocześnie mieć na uwadze, iż mit nie był dlań bynajmniej jakąś prawdą drugorzędną czy, tym bardziej, „fikcją”. „Mit” nie oznacza dlań ani jakiejś fantastycznej opowieści, ani nieprawdy, ale prawdę innego, „wyższego rzędu” niż prawda empiryczna. Denotuje on treści, w których wyjawia się najwyższy sens historii, świata i człowieka. Dlatego wszystko, co rzeczywiste, w tym samo chrześcijaństwo,

⁵⁷ B. W. Jakowienko *Czto takoje filozofija? (Wwiedienije w transcendentalizm)* [za:] N. K. Dmitrijewa *Russkoje...* wyd. cyt. s. 232.

⁵⁸ Tamże; B. W. Jakowienko *Filozofskoje donkiszotstwo...* wyd. cyt.

⁵⁹ Por. I. Kant *Religia i w obrębie samego rozumu* A. Bobko (tł.) Kraków 1993.

⁶⁰ Por. M. Bierdiajew *Proischozhdienije zła i smysl istorii* [w:] tegoż *Filozofija swobody...* wyd. cyt. s. 136–155.

⁶¹ Tamże, s. 141.

⁶² G. Przebinda *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)* Kraków 1998 s. 395.

to, co w nim najcenniejsze i najprawdziwsze, jest „mitem”⁶³. Niech to stwierdzenie, w całej swej prawdzie, będzie argumentem na obronę jego polemiki, a zarazem najgłębszej prawdy jego filozofii.

NICOLAI BERDYAEV AND NEO-KANTIANISM

The purpose of the article is to analyze the question of Neo-Kantianism in the thought of Nicolai Berdyaev. The author examines the roots of Berdyaev's polemic with the school and tries to explain the reasons of his strongly critical attitude to it. The philosopher's main accusations were those of meonism and of downplaying the sagacious ideal of philosophy as well as negating its anthropological dimension. The author discusses the arguments for and against Berdyaev's criticism. The whole analysis is set against the problematic of Russian and European philosophical movements at the turn of the century.

Jan Krasicki – e-mail: krasicki@uni.wroc.pl

⁶³ N. Bierdiajew *Smysł historii* Paris 1969 s. 67.