

Jarosław Jakubowski
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Akt twórczy jako akt metahistoryczny. Koncepcja Mikołaja Bierdiajewa

Wprowadzenie

Jedną z podstawowych tez Bierdiajewowskich dotyczących aktu twórczego jako takiego głosi, że ma on charakter „metahistoryczny”. Biorąc pod uwagę fakt, że pojęcie aktu twórczego stanowi absolutnie centralne pojęcie egzystencjalnej filozofii Bierdiajewa, teza powyższa oznacza, iż filozofia ta równie dobrze może być określana mianem filozofii metahistorycznej. Nie jest to jednak, w żadnej mierze, filozofia „ahistoryczna”. Stąd bowiem, że Bierdiajew przypisuje człowiekowi zdolność transcendowania historii (historii w znaczeniu *res gestae*, czyli historii pojmowanej jako dzieje), a tym samym zdolność wkraczania w sferę metahistorii, nie wynika bynajmniej, iż kwestionuje on w jakimś stopniu źródłowe zakorzenienie człowieka w historii. Przeciwnie, twierdzenie wskazujące źródłową „historyczność” egzystencji ludzkiej leży u podstaw filozofii autora *Nowego średniowiecza*. W zasadzie przez cały okres swej twórczości głosi on, że człowieka nie sposób wykorzenić z historii¹.

Tak więc wyjście ku metahistorii nie powinno być, według Bierdiajewa, utożsamiane z całkowitym porzuceniem wymiaru historycznego. Ontologiczny status sfery metahistorycznej jest bowiem, jak dowodzi Bierdiajew², paradoksalny

¹ Zob. np. M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2002, s. 10-11 oraz *idem, Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2004, s. 124.

² Gwoli ścisłości wypada zaznaczyć, iż sam Bierdiajew odnosi się do terminu „ontologia” z dużym dystansem. „Ontologizm” oznacza z punktu widzenia Bierdiajewa koncepcję zakładającą „prymat bytu nad jakościami i wartościami” (zwłaszcza tak ważnymi jak dobro, prawda i piękno), prymat bytu nad sferą egzystencjalną, prymat tego, co ogólne nad tym, co jednostkowe. Filozofii „ontologicznej” rosyjski myśliciel przeciwstawia filozofię „metafizyczną” dookreślaną przezeń jako „metafizyka wolności”, „metafizyka egzystencjalna”, bądź też jako „metafizyka eschatologiczna” (określenia te Bierdiajew traktuje jako bliskoznaczne). Konstytutywnym pojęciem dla tak określonej „metafizyki” jest „wolność” a nie „byt”. Tak więc, chcąc ewentualnie

– osiągnąwszy wymiar metahistoryczny, nadal pozostają osadzone w historii. Metahistoria ujawnia się w obrębie historii, lecz zarazem poza nią wykracza³. Jak to możliwe? Aby sformułowana przez Bierdiajewa teza zakładająca usytuowanie metahistorii niejako „wewnątrz” historii nie miała charakteru jedynie deklaratywnego, należy, jak się wydaje, wykazać przede wszystkim, że możliwe jest, by czas symbolizowany poprzez linię, czyli właśnie ten rodzaj czasu, który zwykle się uważa za konstytutywny dla procesu dziejowego (bo proces ów zwykle się przecież określać jako ciąg uporządkowanych linearnie wydarzeń), nie stanowił jedyne modusu czasowości. O ile ów pierwszy, „dziejowy” modus czasowości, czyli „czas historyczny”, zdefiniowany zostaje jako czas linearny, o tyle drugi modus czasowości, konstytutywny dla sfery metahistorii, musi zostać określony jako taki czas, który wkomponowany jest w linię czasu historycznego, ale zarazem poza tę linię wykracza. Rozwiązanie tego zagadnienia, które proponuje Bierdiajew (skądinąd dość eleganckie), polega na tym, iż „czas metahistoryczny”⁴, symbolizowany jest poprzez punkt, umiejscowiony na linii prostej, symbolizującej czas historyczny⁵. Punkt, który z definicji jest jednym z wielu punktów usytuowanych w obrębie linii czasu historycznego, wykracza poza ową linię w tym sensie, iż przeradza się on niejako w oś wertykalną w stosunku do osi czasu historycznego⁶. Za oznakę wymiaru metahistorycznego, może być, zdaniem Bierdiajewa, uznawana cała ta oś wertykalna, aczkolwiek ze względu na to, że sama ta oś oznaczona jest na linii czasu historycznego właśnie jako punkt, rosyjski myśliciel przyjmuje, iż wymiar metahistoryczny ma charakter „punktowy”.

Jakkolwiek teza głosząca, że poszczególne punkty osi czasu mierzonego za pomocą zegarów, mogą oznaczać całkowicie odmienny jakościowo modus czasowości (modus ten to „meta-czas”⁷ w stosunku do czasu zegarowego) nie jest oryginalnym pomysłem Bierdiajewa (dość wspomnieć chociażby Kierkegaardowską koncepcję „atomu wieczności” przywoływaną zresztą przez Bierdiajewa *explicite*⁸),

uwzględnić znaczenie, jakie Bierdiajew nadaje terminom „ontologia” oraz „metafizyka”, trzeba by powiedzieć, że wymiar metahistorii wykracza poza sferę stanowiącą domenę ontologii i przynależy do sfery stanowiącej domenę metafizyki (por.: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przeł. W. i R. Paradowscy, Antyk, Kęty 2004, s. 74-80).

³ Por.: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 144, 156; *idem*, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2003, s. 183; *idem*, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2006, s. 264. Zob. też: N. Berdiaeff, *Christianisme-Marxisme. Conception chrétienne et conception marxiste de l'histoire*, Présentation et traduction de Laurent Gagnebin, Le Centurion, Paris 1975, s. 26.

⁴ Wypada zastrzec, iż sam Bierdiajew nie używa terminu „czas metahistoryczny”. Jako narzędzie opisu jego koncepcji wydaje się ono jednak dopuszczalne.

⁵ Zob. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 140. Zob. też: *idem*, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 185-187.

⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 187.

⁷ Por.: M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2002, s. 84.

⁸ Zob.: M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 186. Por. też: *idem*, *Rozważania o egzystencji...*, s. 80. Por. też: S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, De Agostini, Warszawa 2002, s. 112.

to jednak takim oryginalnym pomysłem jest, jak się wydaje, po pierwsze powiązanie tego specyficznego, punktowego modusu czasowości z kategorią „metahistorii”, a po drugie ściśle powiązanie, wręcz utożsamienie sfery metahistorycznej z aktem twórczym jako takim⁹.

W jaki wszakże sposób Bierdiajew uzasadnia twierdzenie, iż to właśnie przede wszystkim akt twórczy ma charakter metahistoryczny? Podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytanie wypada skoncentrować się nie tylko na wydobyciu tych cech aktu twórczego, dzięki którym zyskuje on, zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską, jedyny w swoim rodzaju status aktu metahistorycznego. Trzeba również wskazać, dlaczego Bierdiajew wybiera taką, a nie inną koncepcję metahistorii, a ponadto wskazać, dlaczego w ogóle uznaje on poszukiwanie tego, co metahistoryczne za tak ważką kwestię filozoficzną. Dokładniej mówiąc, nie chodzi wyłącznie o to, dlaczego rosyjski myśliciel przyjąwszy punktową wizję metahistorii, prezentuje wymiar metahistoryczny przede wszystkim jako wymiar wyznaczony poprzez akt twórczy. Chodzi, również o to, jakie racje przesadzają zdaniem Bierdiajewa o potrzebie poszukiwań wymiaru metahistorycznego, a także o to, dlaczego, podejmując takie poszukiwania, odrzuca on wizję metahistorii „niepunktowej”, „horyzontalnej”.

Decyzja, by postawiwszy sobie za cel zaprezentowanie Bierdiajewowskiej koncepcji aktu twórczego jako aktu metahistorycznego przemierzyć drogę do pewnego stopnia „okrężną” jest uzasadniona o tyle, że koncepcja ta stanowi nie tyle punkt wyjścia, ile raczej punkt dojścia, ukoronowanie całej filozofii Bierdiajewowskiej. Nie jest co prawda tak, iż rosyjski myśliciel buduje swą koncepcję aktu twórczego dopiero jako swoistą konsekwencję namysłu nad kwestią „osadzenia człowieka w historii”, niemniej faktem jest, że dopiero wówczas, gdy dokonuje on powiązania tej koncepcji z namysłem nad „historycznością” człowieka, koncepcja owa zyskuje w pełni dojrzałą postać. Dojrzałość koncepcji aktu twórczego jako aktu metahistorycznego przejawia się najogólniej mówiąc w tym, że stanowi ona, zdecydowanie bardziej wielostronną odpowiedź na pytanie o sensowność ludzkiej egzystencji niż koncepcja aktu twórczego pojmowanego „ahistorycznie”.

Proponowana w niniejszym artykule „droga okrężna” to marszruta, której punktem wyjścia są stawiane przez Bierdiajewa pytania o zależność między sensownością egzystencji ludzkiej a sensownością procesu historycznego. Marszruta owa składa się z dwóch podstawowych etapów. Pierwszy z nich (podzielony na dwa „podetapy”) stanowi próba rekonstrukcji Bierdiajewowskiego toku argumentacji, wskazującej w ostatecznym rozrachunku, że urzeczywistnianie aktu twórczego jest optymalnym z egzystencjalnego punktu widzenia sposobem usensownienia historii. Drugi etap to z kolei próba wydobycia i uporządkowania wskazywanych przez

⁹ Tezy wskazującej, że Bierdiajew utożsamia akt twórczy z metahistorią nie należy pojmować całkiem dosłownie. Jakkolwiek metahistoria urzeczywistnia się według niego przede wszystkim jako akt twórczy, to jednak, uznaje on również, iż możliwe jest urzeczywistnianie metahistorii w inny sposób (na przykład poprzez doznawane przez ludzi skrajne cierpienie).

Bierdiajewa „metahistorycznych” cech aktu twórczego, czyli tych cech, dzięki którym akt twórczy może spełniać w odniesieniu do historii rolę usensowniającą. W końcowej części artykułu podjęte zostaną dwa zagadnienia. Pierwsze z nich dotyczy roli symboliki chrześcijańskiej w Bierdiajewowskiej koncepcji aktu twórczego jako aktu metahistorycznego. Zagadnienie drugie dotyczy możliwości konfrontacji tej koncepcji z hermeneutyką współczesną, firmowaną nazwiskami Gadamera oraz Ricoeura.

1. Akt twórczy jako optymalny z egzystencjalnego punktu widzenia sposób usensownienia historii

A. Egzystencjalny wymóg przezwyciężenia „złej nieskończoności” historii. Koniec historii jako warunek sensowności procesu historycznego

Co oznacza egzystencjalny wymóg przezwyciężenia „złej nieskończoności”¹⁰ historii i w jaki sposób go uzasadnić? „Zła nieskończoność” historii w ujęciu Bierdiajewowskim to nieskończoność czasu historycznego odniesiona do egzystencji ludzkiej. Nieskończoność czasu historycznego jest, jak wskazuje rosyjski myśliciel, „zła” w tym znaczeniu, iż odgrywa destrukcyjną rolę w stosunku egzystencji ludzkiej. Na czym polega, według Bierdiajewa, ta destrukcyjna rola? Chodzi o to, że skoro każdy moment jednostkowego życia ludzkiego jest zaledwie jednym z nieskończonej liczby momentów czasu historycznego, to znaczenie każdego takiego momentu składającego się na okres życia ludzkiego zostaje w pewien sposób zdeprecjonowane. Oto poszczególne „teraz” życia ludzkiego zamieniają się nieustannie w przeszłość, ustępując pod naporem nieskończonej ilości momentów, które niesie przyszłość. Niepowtarzalność rozbłyskujących między przeszłością a przyszłością momentów teraźniejszości nie wyklucza w żaden sposób tego, że ich cechą pozostaje ulotność, a także znikomość wobec ogromu wypierającej je przyszłości. Bierdiajew zdaje się zatem łączyć znany od dawien dawna argument, zgodnie z którym poszczególne momenty życia ludzkiego są ulotne, z argumentem w stylu Pascalowskim głoszącym, że to, co skończone, jawi się w konfrontacji, z tym, co nieskończone, jako „nicość”¹¹. Egzystencja ludzka osadzona w „złej nieskończoności” czasu historycznego jawi się jako nicość, gdyż wyznaczona jest poprzez skończoną ilość („człowiek jest śmiertelny”) ulotnych momentów życia.

Zdaniem Bierdiajewa twierdzenie, że nieskończoność czasu historycznego jest „zła”, stanowi zarazem w sposób oczywisty, egzystencjalny wymóg jej przezwyciężenia. Wymóg ten to z definicji postulat historii „skończonej”. Jeśli historia wyznaczona poprzez nieskończony bieg czasu historycznego, ma charak-

¹⁰ Zob. M. Bierdiajew, *Sens historii...*, s.50-51.

¹¹ Por. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 77. Por. też: B. Pascal, *Myśli* (84), przeł. T. Żeleński (Boy), IW PAX, Warszawa 1989, s. 63.

ter „bezsensowny” z egzystencjalnego punktu widzenia, oznacza to, na zasadzie przeciwieństwa, że jedynie historia skończona ma charakter „sensowny”¹². Tak oto na pierwszy plan wysuwa się, powtarzane przez Bierdiajewa z wielkim naciskiem, hasło „końca historii”. Wyłącznie wtedy, gdy historia ma kres, poszczególne momenty wchodzące w skład jednostkowego ludzkiego życia (a w konsekwencji owo życie jako całość) mają szansę zyskać znaczenie godne człowieczeństwa. Nie jest jednak według Bierdiajewa tak, że każda koncepcja uznająca istnienie kresu historii, gwarantuje niejako automatycznie, że kwestia jej sensowności została rozwiązana trafnie z egzystencjalnego punktu widzenia. Kres historii to warunek możliwości jej sensowności, a nie świadectwo jej sensowności.

Zgodnie z powyższą zasadą rosyjski myśliciel odmawia sensowności *par excellence*, najbardziej reprezentatywnym w tradycji europejskiej koncepcjom filozofii historii wypracowanym m.in. przez św. Augustyna, Hegla, Comte’a a także Marksa. Mimo, że zakładają one, iż historia ma pewnego rodzaju kres, ich sensowność budzi, według Bierdiajewa, poważne zastrzeżenia. Dlaczego? Chodzi o to, że w koncepcjach tych, zabarwionych *de facto* bardzo silnie teleologicznie (kres dziejów zyskuje rangę wydarzenia mającego z perspektywy ogólnoludzkiej określony walor jakościowy, stanowiącego zwieńczający je cel), urzeczywistnienie kresu dziejów, traktowane jest jako wartość sama w sobie, wobec której znaczenie pojedynczego życia ludzkiego schodzi na dalszy plan i jawi się jako „znikome”. Sytuacja taka wyostrowana jest zwłaszcza w nowożytnych koncepcjach filozofii historii, kiedy to do głosu dochodzą tendencje progresistyczne. Tendencje te Bierdiajew uznaje za szczególnie groźne z egzystencjalnego punktu widzenia. Jeśli dzieje to nieustanny postęp, czyli zmiany przybliżające w pewnym stopniu do celu, mającego je zwieńczyć w jakiejś mniej lub bardziej nieokreślonej przyszłości, to wówczas następujące po sobie pokolenia skazane są z konieczności jedynie na rolę środka służącego do realizacji tegoż uniwersalnego celu. Taka historiozofia przybiera z łatwością rysy „historiozoficznej teodycei”, tzn. koncepcji usprawiedliwiającej zło doświadczane przez kolejne pokolenia doskonałością „opatrnościowego” celu, któremu podporządkowane zostają całe dzieje. Wszelka jednak tego rodzaju teodycea jest, według Bierdiajewa, skompromitowana na poziomie etycznym a zarazem egzystencjalnym, wobec znanego z *Braci Karamazow* argumentu „łzy dziecka”¹³, wskazującego, iż żadna perspektywa ogólna nie może usprawiedliwić jednostkowego cierpienia ludzkiego.

Identyfikacja niedostatków przywołanych wyżej, standardowych filozofii historii unaocznia, według Bierdiajewa, kierunek, w którym należy szukać

¹² Zob. np.: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 154, a także N. Berdiaeff, *Christianisme-Marxisme...*, s. 30.

¹³ Zob.: M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 59; *idem*, *Wolność i niewola człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2003, s. 61, 65, 190; *idem*, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 39, 107; *idem*, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2002, s. 129. Por. też F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1 [podrozdział czwarty, pt. „Bunt”, księgi piątej], przeł. A. Wat, PIW, Warszawa 1978, s. 288-298.

rozwiązania kwestii sensowności historii. Idąc tym tropem, rosyjski myśliciel stwierdza mianowicie, że znaczenie jednostkowej egzystencji ludzkiej nie może być wtórne w stosunku do znaczenia ogólnego celu dziejów. Aksjologiczna zależność między celem dziejów a jednostkową egzystencją ludzką powinna zostać odwrócona w taki sposób, by zapewnić prymat tej ostatniej. Aby ugruntować ten prymat należy, jak sądzi Bierdiajew, traktować jednostkową egzystencję ludzką nie jako „część historii”, lecz na odwrót – historię traktować jako „część egzystencji”¹⁴. Wszystkie te argumenty prowadzą, zdaniem Bierdiajewa, do następującego wniosku, uważanego przezeń za zwrotny w filozoficznej refleksji nad sensownością historii. Koniec historii musi mieć miejsce w obrębie jednostkowego życia ludzkiego, przy czym uwaga ta dotyczy, jakkolwiek brzmiałoby to zaskakująco, każdego życia ludzkiego. Wizja dziejów, zgodnie z którą tylko jedno, mianowicie „ostatnie” pokolenie będzie miało możliwość doświadczenia kresu zwińczającego proces dziejowy jest, jak sądzi Bierdiajew, skrajnie niesprawiedliwa i chociażby z tego względu odstręczająca. Każdy człowiek, reprezentujący którekolwiek pokolenie, powinien mieć okazję doświadczenia kresu historii. Tylko wówczas egzystencja ludzka nie będzie deprecjonowana poprzez historię, a tym samym tylko wówczas historia będzie sensowna w pełnym tego słowa znaczeniu.

W jaki sposób spełnić owe postulatory? Jak jest możliwy kres historii usytuowany niejako w obrębie egzystencji ludzkiej, dostępny potencjalnie dla każdego człowieka?

B. Koniec historii jako przejście od czasu historycznego do czasu egzystencjalnego. Perspektywa wieczności

Zdaniem Bierdiajewa zasadnicza słabość interpretacji „końca historii”, dokonywanej w ramach standardowych koncepcji historiozoficznych, tkwi w tym, że ujmują one przezwyciężenie „czasu historycznego” zbyt dosłownie, mianowicie jako przekształcenie osi czasu historycznego z nieskończonej prostej w półprostą. Tymczasem, według Bierdiajewa termin „koniec historii” nie może oznaczać wcale, jak w typowej interpretacji historiozoficznej, „ostatniego punktu” (bądź też ewentualnie „ostatniego odcinka”) osi czasu historycznego, lecz w ogóle wyjście poza tę oś. „Koniec historii” nie może być punktem zamykającym oś czasu historycznego i przekształcającą ją w półprostą, musi on stanowić moment wykroczenia poza czas historyczny. Kiedy zatem Bierdiajew określa „koniec historii” jako „koniec czasu historycznego”¹⁵, wskazuje on nie to, iż od pewnego punktu „brak dalszego ciągu” osi czasu historycznego, lecz to, że wraz z osiągnięciem „końca historii” zanika jak gdyby w ogóle oś czasu historycznego. Zanika ona w tym znaczeniu,

¹⁴ Por. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 155. Warto też zwrócić uwagę, że we wstępie do francuskiego wydania *Sensu historii*, Bierdiajew używa znamiennej formuły „człowiek nosi całą historię w sobie” (*l'homme porte en lui toute l'histoire*) [N. Berdiaeff, *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, traduit du russe par S. Jankélévitch, Aubier, Paris 1948, s. 6].

¹⁵ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 189.

że jest transcendowana w kierunku i w stosunku do niej wertykalnym, a nie horyzontalnym. Początkiem ruchu tego „wertykalnego” transcendowania osi czasu historycznego jest któryś spośród usytuowanych na niej punktów.

W jaki jednak sposób transcendowanie owo, oznaczające „kres historii” w znaczeniu niestandardowym („niehistoriozoficznym”), jest w ogóle możliwe? Poza tym na jakiej zasadzie miałyby ono mieć potencjalnie miejsce w obrębie każdej egzystencji ludzkiej? Odpowiadając na te pytania, Bierdiajew odwołuje się do kategorii „czasu egzystencjalnego” symbolizowanego właśnie poprzez punkt umiejscowiony na osi czasu historycznego, początkujący oś wertykalną w stosunku do osi czasu historycznego. Transcendowanie historii (czyli ruchu ku metahistorii) jest możliwe dzięki temu, że oprócz czasu kosmicznego oraz historycznego istnieje jeszcze inny modus czasowości, mianowicie „czas egzystencjalny”, stanowiący z definicji wymiar konstytutywny dla egzystencji ludzkiej, tzn. mogący stać się udziałem każdego człowieka. Czas egzystencjalny różni się od dwu pozostałych, wyróżnianych przez Bierdiajewa *modi* czasowości, czyli od czasu kosmicznego (wyznaczonego poprzez ruchy planet, cyklicznego ze swej istoty)¹⁶ oraz czasu historycznego (wyznaczonego poprzez bieg zdarzeń w dziejach ludzkości, linearnego ze swej istoty, jak już była o tym mowa), w szczególności tym, że nie sposób mierzyć go za pomocą zegarów. Miarą czasu egzystencjalnego nie jest ilość zmian w sferze przyrodniczej bądź też społecznej, lecz intensywność i głębia jednostkowych przeżyć ludzkich¹⁷. Im większa jest ta intensywność, w tym większym stopniu czas egzystencjalny pochłania danego człowieka. Czas egzystencjalny jest bezdenny, nieskończony, jednak nie jest to nieskończoność ilościowa (mierzalna poprzez liczby), charakterystyczna dla czasu historycznego oraz kosmicznego, lecz nieskończoność jakościowa. W czasie egzystencjalnym standardowy podział na przeszłość, teraźniejszość oraz przyszłość przestaje mieć znaczenie, wszystkie te trzy dziedziny czasu liniowego splatają się ze sobą i stają się coraz bardziej nierozróżnialne¹⁸. Ze względu na to, że czas egzystencjalny charakteryzuje się „subiektywną” jednością przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości (echa m.in. Augustiańskiej koncepcji czasu, zarysowanej w XI księdze *Wyznań*¹⁹) oraz jednością przenikających się wzajemnie różnorodnych doświadczeń (echa Bergsonowskiej koncepcji „wielości stanów świadomości” oraz „trwania” rozwijanej począwszy od pracy *O bezpośrednich danych świadomości*²⁰), za jedną z jego z kluczowych cech może być uznana, zdaniem Bierdiajewa, „integralność”²¹. Czas egzystencjalny to stan, w którym dany człowiek przestaje mieć

¹⁶ *Ibidem*, s. 184-185.

¹⁷ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 156.

¹⁸ Por. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 141.

¹⁹ Por. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, s. 72-73, a także *idem*, *Sens historii...*, s. 50-51.

²⁰ Por. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, s. 73, 78, 85, a także *idem*, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001, s. 122 (przypis 1).

²¹ Por. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, s. 80.

poczucie rozproszenia, chaotyczności własnej osobowości, a doznaje skupienia. Przeżycia będące jego udziałem ogniskują się wokół doświadczeń o znaczeniu pierwszoplanowym, zwrotnym, rozstrzygającym dla całej jego egzystencji. To właśnie takie kluczowe doświadczenia ludzkie, Bierdiajew zdaje się określać mianem tego, co „wieczne”. Zgodnie z przykładami wskazywanymi przez Bierdiajewa kategoria „wieczności” nie oznacza „nieprzemijalności” elementów świata (i „nieprzemijalności” świata jako całości), lecz absolutność znaczenia określonych doświadczeń ludzkich: „Nie istnieją żadne wieczne, obiektywne, »naturalne« pierwiastki przyrody i społeczeństwa [...] istnieją jedynie wieczne duchowe pierwiastki życia – wolność, miłość, twórczość, wartość osoby”²². Bierdiajew definiuje wieczność nie tyle na płaszczyźnie ontologicznej (ontologicznej w znaczeniu standardowym, nieegzystencjalnym), co na płaszczyźnie aksjologicznej, traktowanej jako płaszczyzna nieodłączna od wymiaru egzystencjalnego (zgodnie z zasadą „nie ma znaczenia, które nie byłoby znaczeniem dla egzystencji ludzkiej”).

Dokonawszy rozróżnienia między czasem egzystencjalnym a wiecznością²³, Bierdiajew nie twierdzi bynajmniej, że transcendowanie czasu historycznego ma miejsce dopiero wówczas, gdy człowiek doświadcza wieczności. Sfera wieczności określa co prawda kierunek zmian dokonujących się w sferze czasu egzystencjalnego (doświadczenie wieczności to przeżycie o znaczeniu „absolutnym”, stanowiące niejako zwieńczenie zmian dokonujących się w sferze czasu egzystencjalnego), jednak już samo „wejście” w sferę czasu egzystencjalnego oznacza uniezależnienie się od czasu historycznego, czyli *de facto* jego „przekroczenie”²⁴. Jeżeli tak, wyjaśnienie wskazywanej przez Bierdiajewa możliwości transcendowania czasu historii powinno dotyczyć nie tyle sposobu przejścia „granicy” między czasem egzystencjalnym a wiecznością (czyli granicy, której Bierdiajew przypisuje skądinąd dość znaczną płynność), ile w ogóle sposobu „wejścia” w czas egzystencjalny.

Warto w szczególności postawić pytanie, czy zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską, wejście owo raczej jest człowiekowi „narzucane”, czy też uzyskiwane dzięki jego własnej aktywności. Wskazywane przez Bierdiajewa ważne przykłady doświadczenia czasu egzystencjalnego takie, jak „bycie uradowanym” bądź też „doznawania cierpienia”²⁵, zdają się przechylać szalę odpowiedzi na stronę tezy

²² M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 111.

²³ W pracy *Niewola i wolność człowieka* (op. cit., s. 187) Bierdiajew stwierdza literalnie, iż nie należy utożsamiać czasu egzystencjalnego z wiecznością. Zaznacza on wszakże, że czas ów ma „wspólnotę z niektórymi chwilami wieczności” albowiem „chwila czasu egzystencjalnego jest wyjściem ku wieczności” (*ibidem*, s. 187). Zależność między czasem egzystencjalnym a wiecznością Bierdiajew charakteryzuje m.in. za pomocą następujących określeń: „czas egzystencjalny [jest] zakorzeniony w wieczności” (*Egzystencjalna dialektyka Boga...*, s. 133), „czas egzystencjalny jest bliższy wieczności” (*Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 141).

²⁴ Por. M. Bierdiajew, *Wojna i eschatologia*, przeł. H. Paprocki, [w:] *idem*, *Głoszę wolność. Wybór Pism, Aletheia*, Warszawa 1999, s. 269. Por. też: *idem*, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 87-88.

²⁵ Zob.: M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 187.

o „pasywnym charakterze wejścia w czas egzystencjalny”. Czy nie jest bowiem tak, że co najwyżej w bardzo ograniczonym stopniu jestem w stanie zapanować nad tym, że właśnie doznaję radości bądź też cierpienia? Zwłaszcza ocena sytuacji cierpienia wydaje się dość klarowna – cierpienie staje się moim udziałem niezależnie od mej woli, przychodzi ono jak gdyby z zewnątrz.

Zarysowaną wyżej interpretację Bierdiajewowskiej koncepcji wejścia w czas egzystencjalny wypada wszakże opatrzyć pewnym istotnym zastrzeżeniem. Trzeba mianowicie zwrócić uwagę, że zdaniem Bierdiajewa owo „zewnątrze” w stosunku do człowieka, będące źródłem spływających nań radości bądź też cierpienia, niekoniecznie musi być identyfikowane jako „świat”, pogrążony z definicji w czasie historycznym. Źródło to może być traktowane również jako „pozaświatowe”, tzn. jako autonomiczne w stosunku do dotychczasowego biegu zdarzeń światowych. Chodzi zatem o źródło przynależne nie do „przyrodniczej sfery determinizmu”, lecz do sfery którą, idąc tropem Kanta, można by określić mianem „królestwa wolności” (czyli sfery tego, co niezdeterminowane, sfery wykraczającej poza świat przyrody). Bierdiajew sądzi, że w „kantowskim” królestwie wolności umieścić można nie tylko źródła cierpienia i radości ogarniających człowieka. Zdaniem rosyjskiego myśliciela rodowód „pozaświatowy” mogą mieć również szczególnej wagi wydarzenia historyczne, zwłaszcza takie, które burzą dotychczasowy porządek znaczeń odsłaniającego się człowiekowi świata²⁶. Paradoksalnie, owe doniosłe z egzystencjalnego punktu widzenia wydarzenia historyczne nie mieszczą się jedynie w czasie historycznym²⁷, sytuują się one, stanowiąc wydarzenia o zasadniczym znaczeniu dla bytowania doświadczającego ich człowieka, również w czasie egzystencjalnym. Atutem koncepcji zakładającej, że pewien rodzaj wydarzeń historycznych wykracza poza sferę determinizmu, jest bez wątpienia to, że zgodnie z jej założeniami, doświadczanie tych zdarzeń oznacza dla człowieka, jako doznającego sfery nie podlegającej determinizmowi, pewien rodzaj „wyzwolenia”. Oto doświadczając tych niezwykłych wydarzeń, doznaję wyzwolenia spod władzy sfery determinizmu. Władza czasu historycznego, czyli tego czasu, w obrębie którego obowiązują reguły determinizmu, kończy się, przestaje jej już podlegać. Kres historii staje się moim udziałem.

Czy jest to jednak wyzwolenie pełne, naprawdę satysfakcjonujące z egzystencjalnego punktu widzenia? Odpowiedź twierdząca na to pytanie budzi poważne wątpliwości. To prawda, że zarysowana wyżej koncepcja, zakładająca „pozaświatowy”, „wolnościowy” rodowód pewnego typu zwrotnych zdarzeń historycznych, zdaje się spełniać wskazywany wcześniej egzystencjalny wymóg sytuowania kresu historii nie tylko w ramach jednego („ostatniego”) pokolenia. Zwrotne wydarzenia historyczne przydarzają się, a przynajmniej mogą się wszakże

²⁶ Por. M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 184, 187-189. Zob. też: *idem*, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 118.

²⁷ Por. M. Bierdiajew, *Wojna i eschatologia*, s. 258-259.

przydarzyć, ludziom reprezentującym różne pokolenia, każdy człowiek może doświadczyć tak pojmowanego kresu dziejów. Niemniej wątpliwości budzi kwestia jakości, „treści” tego kresu. Jeżeli np. owym zwrotnym wydarzeniem historycznym, pretendującym do miana „końca historii”, okazuje się dla niektórych ludzi taki kataklizm dziejowy jak rewolucja bolszewicka albo też druga wojna światowa, to niezwykle problematyczne jest, czy ich życie, wyrwane w tak straszliwy sposób z bezsensu czasu historycznego, staje się tym samym niejako automatycznie „sensowne”. Czy uznając koniec historii usytuowany w obrębie jednostkowego życia ludzkiego za warunek sensowności tegoż życia, należy zarazem zgodzić się, iż takim sensotwórczym końcem historii może być również apokaliptyczne wydarzenie, mające wszelkie znamiona dziejowej katastrofy?

Zdaniem Bierdiajewa odpowiedź twierdząca na powyższe pytanie nie jest bynajmniej pozbawiona szans obrony. Zauważa on mianowicie, iż wydarzenie apokaliptyczne (katastroficzne) może być traktowane jako sensotwórcze wówczas, jeśli zostanie ono przez danego człowieka „zinterioryzowane”²⁸, tzn. uznane przezeń za część własnego losu, pojmowanego jednak nie w kategoriach fatalistycznych oscylujących wokół pojęcia „konieczności”. Co ciekawe, formułując powyższe twierdzenie dotyczące możliwości interioryzacji katastrof dziejowych, Bierdiajew zdaje się brać pod uwagę kontrargument wskazujący, iż rzekoma interioryzacja katastrof dziejowych to w istocie procedura zakamuflowanego quasi-stoicyzmu, oznaczającego tak czy owak podporządkowanie się konieczności. Zgodnie z tym kontrargumentem zastrzeżenie, iż „los” różni się od „fatum”, ma charakter jedynie deklaracyjny. Bierdiajew nie tylko uprzedza ten kontrargument, ale zarazem potwierdza w pewien sposób jego wagę, sięga bowiem, jak gdyby w „odpowiedzi *avant la lettre*” na niego, po bardzo zobowiązujący, jedyny w swoim rodzaju środek obrony, mianowicie po zasadę myślenia antynomicznego. Oto, jak wskazuje Bierdiajew, jest możliwe, bym akceptował doświadczane przeze mnie katastrofy dziejowe, uznając je za część mego losu, ale zarazem bym buntował się przeciwko nim, nie zgadzając się na zło²⁹, które generują!...

Sposób, w jaki Bierdiajew próbuje rozwiązać kwestię „sensowności historii a doświadczane przez danego człowieka katastrofy dziejowe” zasługuje na szczególną uwagę. Wydaje się, bowiem, że odkrywając ów sposób, zdobywamy nie przewodnią umożliwiającą odkrycie samego trzonu argumentacji Bierdiajewowskiej na temat sensowności historii a zarazem na temat sensowności uwikłanej w tę historię egzystencji ludzkiej. Nie chodzi o to, by akcentować fakt, że Bierdiajew, szukając ostatecznego argumentu na obronę „sensowności historii w obliczu przydarzających się człowiekowi katastrof dziejowych”, sięga po tak

²⁸ Por. N. Berdiaëff, *Vérité et révélation*, trad. du russe par A. Constantin, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1954, s. 88-90 (tłumaczenie francuskie stanowi pierwodruk tego tekstu, jego tytuł oryginalny brzmi *Истина и откровение*; polskiego tłumaczenia dotychczas nie ma).

²⁹ *Ibidem*, s. 88. Warto zwrócić uwagę, że rozdział piąty tej pracy nosi bardzo znamieny tytuł: „Człowiek i historia – Wolność i konieczność w historii – Opatrzność, wolność i los”.

niezwykły argument, jakim jest zasada myślenia antynomicznego. Chodzi w tym przypadku nie o tyle to, jaki jest stopień niezwykłości tego argumentu, ile o to, jakie wnioski, dotyczące sensowności historii, wynikają z jego użycia. Jeśli mianowicie, zdaniem Bierdiajewa, podstawową drogą usensownienia historii w sytuacji doświadczanych przez człowieka katastrof dziejowych okazuje się bunt przeciwko nim, czyż nie oznacza to, że ważnym warunkiem sensowności historii staje się, ni mniej ni więcej, tylko akt wolności ludzkiej? Czy nie o tym samym świadczy, w gruncie rzeczy, również pierwszy z przywoływanych wyżej argumentów Bierdiajewowskich na temat katastrofizmu dziejowego, czyli argument głoszący możliwość „interioryzacji” wszelkich dziejowych katastrof? Czyż Bierdiajew nie projektuje aktu owej interioryzacji właśnie jako aktu ludzkiej wolności?

Pytania te mają bez wątpienia charakter retoryczny. Oczywiście jest, że teza zakładająca powiązanie kresu historii z aktem wolności ludzkiej, odsłania się jako kolejne, niezbędne ogniwo w Bierdiajewowskim porządku uzasadniania sensowności historii. Jest to, jak można przypuszczać, ogniwo nie tylko niezbędne, ale ogniwo poniekąd najważniejsze. Tylko dzięki aktowi mej wolności, sensowność historii, zagrożona poprzez destrukcyjną moc dziejowych katastrof, ma szansę zostać ocalona. Nasuwa się wszakże pytanie, czy akt wolności, rozpatrywany jako warunek sensowności historii, nie powinien być ujęty bardziej wielostronnie? Z pewnością tak. Będąc wolny, mam wszakże „nie tylko” możliwość interioryzacji katastrof dziejowych oraz buntu przeciw ich destrukcyjnej mocy, ale również przynajmniej możliwość podjęcia działania przyczyniającego się w jakimś stopniu do tego, aby szansa ich zaistnienia była mniejsza. Należałoby jednak zastrzec, że całkowitym błędem byłoby przypisywanie Bierdiajewowi poglądu głoszącego, iż optymalne wykorzystanie jednostkowej wolności ludzkiej to przyznawanie jej roli środka do urzeczywistnienia, mniej lub bardziej nieokreślonego czasowo, „szczęścia przyszłych pokoleń”, lub też traktowanie tejże wolności co najwyżej jako środek do zapobiegania złu, którego mogłyby doświadczyć przyszłe pokolenia³⁰. Cały czas wypada przecież mieć w pamięci fakt, że sformułowanie wstępnych warunków sensowności historii (historia jest sensowna tylko wtedy, gdy ma kres i gdy ten kres jest usytuowany w obrębie „aktualnej” egzystencji ludzkiej), Bierdiajew poprzedza gruntowną krytyką historiozofii. Tak więc, o ile chcemy uwzględnić przywołane wyżej wstępne warunki sensowności historii, musimy powiązać fenomen wolności ludzkiej bezpośrednio z jednostkowym doświadczeniem kresu historii, czyli z takim doświadczeniem, które jest udziałem konkretnego człowieka. Pytanie brzmi: czy jest możliwość, aby moja wolność sięgała tak daleko, bym mógł poprzez nią urzeczywistnić

³⁰ Równie błędne byłoby zapewne przypisywanie Bierdiajewowi jakiegoś rodzaju szowinizmu pokoleniowego, polegającego na odmawianiu prawa do szczęścia przyszłym pokoleniom i odrzuceniu wszelkiej odpowiedzialności za ich losy. Rosyjski myśliciel nie tai, iż przesłanie jego filozofii jest tyleż egzystencjalne, co wspólnotowe (akcent położony na „transubiektywność”). Nie ma podstaw, by sądzić, iż ów wymiar wspólnotowy pojmuje on jako ograniczony wyłącznie do żyjącego „tu i teraz pokolenia”.

mający być moim udziałem kres dziejów, taki jednak, który ma inną postać niż dziejowa katastrofa? Czy „upragniony” (czyli inny niż dziejowa katastrofa) kres dziejów może w jakiś sposób zależeć ode mnie? Jeżeli tak, trzeba założyć, zgodnie z dotychczas omawianą argumentacją Bierdiajewowską, że możliwość ta będzie wiązała się z wejściem w czas egzystencjalny, bądź też w „wieczność”. Bez wejścia w czas egzystencjalny (bądź też w wieczność) nie ma wszakże, jak uczy Bierdiajew, doświadczenia kresu historii. Tak więc urzeczywistnianie końca dziejów poprzez akt mojej wolności, musiałyby z definicji oznaczać wchodzenie w czas egzystencjalny (w wieczność) bądź też przynajmniej „przygotowywanie” takiego wejścia.

Czy za taki wolnościowy akt urzeczywistniania kresu historii mogłoby zostać uznane pogrążenie się w kontemplacji? Z Bierdiajewowskiej charakterystyki aktu kontemplacji wynika, iż należy odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Po pierwsze, zdaniem Bierdiajewa, nie sposób zakwestionować, że akt kontemplacji może zostać osiągnięty, dzięki własnej aktywności. Po drugie, z punktu widzenia Bierdiajewa oczywiste jest, że akt kontemplacji z definicji oznacza wejście w czas egzystencjalny, a w dalszej kolejności wejście w sferę wieczności. To ja sam, wysiłkiem własnej woli mogę pogrążyć się w kontemplacji tzn. osiągnąć taki stopień koncentracji, że doświadczenie podziału czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zastąpione zostanie doświadczeniem jakościowej pełni przeżywanego momentu, obejmującego zarówno wymiar przeszłości, teraźniejszości jak i przyszłość. Inaczej mówiąc, jest w mojej mocy dokonać swoistej transformacji szeregowego momentu czasu liniowego w moment jakościowej pełni określanej od czasów Kierkegaarda, mianem „okamgnienia” (*Augenblick*)³¹, bądź też mianem „atomu wieczności”³². Transformacja taka to nic innego, jak transcendowanie czasu historycznego, czyli urzeczywistnianie metahistorii.

Czy jednak podjęcie wysiłku kontemplacji stanowi optymalny sposób wykorzystania własnej wolności jako aktu urzeczywistniania metahistorii? Zgodnie z koncepcją Bierdiajewa takie optymalne wykorzystanie wolności jako aktu metahistorycznego ma miejsce wówczas, jeśli urzeczywistnianie metahistorii oznacza nie tylko moment „zerwania” z dotychczasowym światem, lecz również moment „zaistnienia” nowego świata. Nawet jeśli oba te momenty aktu wolności są na tyle ze sobą splecione w egzystencjalnym doświadczeniu integralności „chwili” (chwili pojmowanej w duchu kierkegaardowskim), iż można je rozróżnić jedynie na zasadzie abstrakcji, to jednak nie są one, według Bierdiajewa, ze sobą tożsame. Może zdarzyć się tak, że jakkolwiek ma miejsce transcendowanie czasu historycznego (lub też kosmicznego), to kontur „nowej”, „metahistorycznej” sfery pozostaje zarysowany wciąż bardzo słabo. Dokonujące się poprzez akt kontemplacji skupienie w doświadczeniu *Augenblick* trzech dziedzin czasu

³¹ Por.: M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, s. 80.

³² Zob.: M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 186.

– przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości – nie musi być równoznaczne z tworzeniem nowego świata. Bierdiajew wskazuje literalnie, że kontemplacja nie jest tym samym, co akt twórczy³³. Tylko wówczas, gdy akt wolności stanowi akt twórczy, ma miejsce zarówno „zerwanie” z dotychczasowym (pogrążonym w czasie historycznym) światem, jak i „zaistnienie” nowego świata, tylko wówczas metahistoria urzeczywistniana jest w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jeżeli tak, wynika stąd wiążący wniosek dotyczący kwestii optymalnego sposobu wykorzystania własnej wolności jako urzeczywistniania metahistorii: tym optymalnym sposobem jest zdobycie się na akt twórczy.

Przywołanie powyższego wniosku, odsłaniającego się jako ostatnie ogniwo porządku uzasadniania sensowności historii, stanowi moment zwrotny w naszych rozważaniach. Oto podjęta w niniejszym artykule marszruta „drogą okrężną”, mająca na celu prowadzoną w porządku uzasadniania, prezentację Bierdiajewowskiej koncepcji aktu twórczego jako aktu metahistorycznego, osiąga etap finałowy. Na tym etapie rozważań nie chodzi już o to, by szukać kolejnych ogniw uzasadnienia, wiążących wstępne pytanie na temat sensowności historii z wnioskiem wskazującym, że to akt twórczy odgrywa decydującą rolę w urzeczywistnianiu metahistorii. Chodzi tym razem o to, by zająć się w sposób bardziej pogłębiony owym ostatnim, decydującym ogniwem rekonstruowanego ciągu uzasadnienia, dotyczącym bezpośrednio aktu twórczego jako takiego. Szukając odpowiedzi na pytanie, na czym polega według Bierdiajewa istota aktu twórczego, pamiętać wszakże wypada, iż interesuje nas ono (zgodnie z tytułem niniejszego artykułu) pod pewnym szczególnym kątem. Trzeba mianowicie wydobyć przede wszystkim te cechy Bierdiajewowskiego aktu twórczego, dzięki którym można przypisać mu rangę metahistoryczną (cechy te skrótowo można określić mianem „cech metahistorycznych”). Skoro jednak tę metahistoryczną rangę wyraża w najogólniejszej formie przytaczana wyżej formuła, utożsamiająca akt twórczy z „zaistnieniem nowego świata”, wynika stąd, że wydobywanie tych cech oznacza w istocie uściślanie owej formuły.

2. Metahistoryczne cechy aktu twórczego

Co oznacza dokładnie Bierdiajewowska formuła utożsamiająca akt twórczy z zaistnieniem nowego świata? Należy przede wszystkim zaznaczyć, że formuła ta, wbrew pozorom, nie dotyczy kwestii standardowo rozumianego „produktu aktu twórczego”. Bierdiajew kategorycznie stwierdza, że akt twórczy należy odróżnić od produktu aktu twórczego. Kiedy Bierdiajew stawia znak równości między aktem twórczym a zaistnieniem nowego świata, nie sprowadza bynajmniej aktu twórczego do faktu, że oto istnieje byt, którego dotychczas nie było. Akt twórczy

³³ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji...*, s. 80.

nie oznacza istnienia tegoż bytu, lecz sam akt jego zaistnienia, akt jego narodzin. Czym innym jest istnienie *Braci Karamazow* bądź też *Giocondy*, a czym innym akt tworzenia tych dzieł. O ile charakteryzowany przez Bierdiajewa akt twórczy można by przyrównać do wybuchu wulkanu, o tyle dzieło (czyli „produkt aktu twórczego”), można by określić, paralelnie, mianem „zastygłej lawy”³⁴. Świat, z którym utożsamić można akt twórczy, stanowi zgodnie z opisem Bierdiajewowskim, przeciwieństwo jakiegokolwiek „skamieniałości”. Tylko takiemu, „wulkanicznemu” światu przysługuje miano „nowości” w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dlaczegoż jednak Bierdiajew nie zgadza się, że nowość ta przysługuje również światu „zastygłej lawy”? Świat, którego cechą jest istnienie takich dzieł jak *Gioconda* oraz *Bracia Karamazow* to przecież świat diametralnie odmienny w stosunku do świata, w którym nie było jeszcze tych dzieł. Czyż istnienie tych dzieł nie stanowi „nowej” światowej jakości?

Bierdiajew nie zaprzecza, że świat wzbogacony o takie dzieła jest w pewnym sensie „nowy” w stosunku do świata, w którym jeszcze one nie istniały. Paradoksalnie, nie jest to jednak, jego zdaniem, nowość *par excellence*. Dlaczego? Dlatego, że świat „z” tymi dziełami, nadal pogrążony jest, tak jak świat „bez” tych dzieł, w sferze czasu historycznego, a tym samym w sferze uprzedmiotowienia oraz determinizmu. O ile bowiem akt twórczy oznacza przerwanie łańcucha czasu historycznego, o tyle produkt aktu twórczego w zasadzie już nie. Niezależnie od tego jak bardzo akt twórczy byłby płomienny i wzniosły, produkt tegoż aktu będzie podlegał pewnego rodzaju prawidłowościom („Beethoven komponuje symfonię, a potem w tworach tych odkrywa się »obiektywne« prawidłowości”³⁵), będzie posiadał określoną, statyczną strukturę formalną. Tym samym produkt aktu twórczego zawsze będzie naznaczony piętnem jakiegoś rodzaju „konieczności”, przynajmniej tej w sferze logicznej. Co więcej, ze względu na swój nieuchronny balast formalny, będzie on, tak czy inaczej, wkomponowany w sieć rozmaitych światowych odniesień i współzależności, i jako taki zostanie niejako zawłaszczony przez świat, podporządkowany z definicji złej nieskończoności czasu historycznego. Obecność *Giocondy* lub też *Braci Karamazow* nie wybiję świata z torów złej nieskończoności, choć odsyłając w pewien sposób do swego źródła, czyli do aktu twórczego, będzie wciąż wskazywać („przypominać”), że przezwyciężenie złej nieskończoności jest możliwe.

To prawda, że świat wykazuje każdorazowo tendencję, by zawłaszczyć nie tylko dany produkt aktu twórczego, ale również sam akt twórczy. Tendencje takie wyrażają się we wszelkich próbach naturalizacji aktu twórczego, polegającej na sprowadzaniu jego genezy do prawidłowości przyrodniczych (a w szczególności fi-

³⁴ Sam Bierdiajew nie używa, jak się wydaje, metafory „wybuchającego wulkanu oraz stygnącej lawy”, niemniej jednak używa metafory dość zbliżonej znaczeniowo, porównuje mianowicie akt twórczy do ognia, a dzieło określa jako „wychłodzony produkt aktu twórczego”. Por. np.: *idem, O przeznaczeniu człowieka...*, s. 134-135 lub też: *idem, Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 126-130.

³⁵ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 126.

zjologicznych), bądź też społecznych. A jednak, zgodnie z opinią Bierdiajewowską, akt twórczy wykazuje zadziwiającą odporność na tego rodzaju próby, z definicji podważającą jego „nowość”. Akt twórczy wydarza się, ale zarazem nieustannie wymyka się wszelkim procedurom uprzedmiotawiającym. Nie jest on uchwytny *ante factum*, pojawienie się bowiem konkretnego aktu twórczego jest zawsze zaskakujące, czy wręcz zdumiewające, nie sposób przewidzieć kiedy i w jaki sposób będzie ono miało miejsce. Efekty zastosowania tych uprzedmiotowiających procedur *post factum* lub też ewentualnie „w trakcie” aktu twórczego, okazują się z kolei zbyt jednostronne, by mogły być satysfakcjonujące z poznawczego punktu widzenia. Poza tym, zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską oczywiste jest, że niewyjaśnialność aktu twórczego w kategoriach naturalistycznych³⁶, odnoszonych do aktu twórczego niejako *ex definitione* z zewnątrz, znajduje potwierdzenie w doświadczeniach samego twórcy. Przeżywa on mianowicie akt twórczy właśnie jako przebicie się poza sferę naturalistyczną.

Mając na uwadze zarówno konstatację o niemożności naturalizacji aktu twórczego, jak i konstatację o „nienaturalistycznej” treści doświadczenia samego twórcy, można już, jak się zdaje, sformułować wstępną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Bierdiajew pojmuje nowość aktu twórczego. Każdy akt twórczy jest „nowy” w stosunku do sfery determinizmu, charakteryzującego świat, którego bieg wyznacza czas historyczny bądź też kosmiczny. Nowość aktu twórczego to przede wszystkim nowość wolności ujawniającej się w obrębie uprzedmiotowionego świata, a zarazem, paradoksalnie, wykraczającej poza ten świat. Należy przy tym zaznaczyć jednak, iż wolność wyrażana w akcie twórczym, jest czymś innym niż wolność wyrażana poprzez jakiś banalny, neutralny z egzystencjalnego punktu widzenia, gest ludzki. Według Bierdiajewa, akt wolności twórczej to głębinowy akt zaangażowania, taki, w którym człowiek osiąga najwyższy rodzaj skupienia równoznaczny z doświadczeniem wieczności. Jeżeli tak, wynika stąd, że nowość aktu twórczego to również nowość jaką stanowi wieczność (a dokładniej „nadejście wieczności”) w stosunku do czasu historycznego (a także kosmicznego).

O nowości jako podstawowej cesze aktu twórczego, świadczy, zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską, nie tylko fakt, że jest on doświadczany przez twórcę jako „nienaturalistyczny” i jako usytuowany w ostatecznym rozrachunku w sferze wieczności. Nowości owej upatruje Bierdiajew zwłaszcza w tym, iż akt twórczy oznacza doświadczenie pierwotnego, niezwykle żywiołowego jawienia się jakiejś niezwykle cennej, zarówno z egzystencjalnego, jak i „światowego” punktu widzenia treści.

Istnieje – jak pisze Bierdiajew – pierwotna intuicja twórcza, twórczy zamysł artysty, kiedy to rozbrzmiewa w nim symfonia, staje przed oczyma malarski obraz lub pojawia się obraz poetycki, wewnętrzne nie wyrażone jeszcze odkrycie i wy-

³⁶ Por.: *ibidem*, s. 121.

nalazek, wewnętrzny twórczy akt miłości do człowieka, także w niczym jeszcze nie wyrażony.³⁷

Upraszczając nieco, można by zapewne powiedzieć, że chodzi tym razem nie o to, że treść tworzonego właśnie dzieła jest nowa w stosunku do treści dzieł dotychczas wypełniających świat, lecz o to, że nowe jest doświadczane przez twórcę samo jawienie się tegoż tworzonego dzieła. Nowość treści *Giocondy* oraz *Braci Karamazow* (by użyć przywołanych przykładów) poprzedzona jest niejako, będącą udziałem twórcy, nowością jawienia się owych dzieł. Nowość jawienia się tworzonego dzieła to ten rodzaj nowości, wobec którego wszelkie próby obiektywizacji są z definicji „spóźnione”.

Czy nowość aktu twórczego wyznaczająca jego rangę metahistoryczną nie powinna być jednak interpretowana również w taki sposób, że każdy akt twórczy to zarazem akt autokreacji spełniającej go osoby? Czy nie jest tak, iż tworząc jakiegokolwiek dzieło, takie jak utwór poetycki, tworzę samego siebie? Odpowiedź twierdząca na powyższe pytania wydaje się dość prawdopodobna, a poniekąd nawet oczywista, niemniej, jak wynika z tekstów Bierdiajewa, nie musi ona przybierać postaci banału. Oto bowiem, zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską, ruch stanowiący autokreację twórcy jest, paradoksalnie, równoznaczny z ruchem, poprzez który twórca transcenduje siebie samego. Jak wyjaśnić tę równoznaczność? Aby to uczynić, warto w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na fakt, że według Bierdiajewa, spełniając akt twórczy, nigdy nie jestem nakierowany bezpośrednio na siebie samego. Przeciwnie, spełniając ten akt, zawsze jestem nakierowany poza siebie samego, moją uwagę zaprzęta wówczas całkowicie treść rodzącego się właśnie „dzieła”, albo też osoba, która zaczyna mi się jawić nagle jako moja ukochana (miłość, zdaniem Bierdiajewa, również jest aktem twórczym³⁸). Gdybym był nakierowany na siebie samego, mógłbym co najwyżej „doskonalić się”³⁹, ale pozostawałbym wciąż zamknięty w kręgu własnego Ja, „pogrążony w samotności wewnętrznej pustki”⁴⁰. Twórca (jako ten, kto „właśnie” doświadcza aktu twórczego) jest samotny nie w tym sensie, iż nie potrafi wyjść poza krąg własnej jaźni, lecz w tym sensie, że występując w imię kreowanej właśnie jakości, sam jeden stawia czoła skostniałości (czyli „obiektywności”) całego dotychczasowego świata. Owo stawianie czoła skostniałości świata dokonuje się jednak nie na zasadzie destrukcji tego, co zastane, lecz na zasadzie obdarowywania. Ten, kto spełnia akt twórczy, jest wolny od „egocentrycznej” troski jedynie o siebie samego, zapomina jak gdyby o sobie w imię daru, który ma przekazać. Twórca składa niejako ofiarę

³⁷ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, s. 134.

³⁸ Zob. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, s. 144, a także: *idem, Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 127.

³⁹ Por. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, s. 136-137.

⁴⁰ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, s. 101.

z siebie samego⁴¹. Bycie twórcą oznacza zatem, zdaniem Bierdiajewa, skrajne przeciwieństwo bycia „egocentrykiem”.

Na czym jednak polega dokładnie autokreacja twórcy, skoro akt twórczy oznacza programowo „wyrzekanie się” samego siebie, kierowanie się poza siebie samego? Odpowiedź brzmi: autokreacja polega właśnie na tym, że człowiek spełniający akt twórczy rodzi się, jako ten kto nie jest „egocentrykiem” (lub w skrajnej wersji – „egoistą”), lecz „darczyńcą”. To, że narodził się samemu jako „darczyńcy” nie są zamierzone przez osobę podejmującą akt twórczy, lecz dokonują się niejako mimochodem (jako swoisty „skutek uboczny”) nie zmieniają fakt, że jest to autokreacja. Tak więc zgodnie z koncepcją Bierdiajewa, wyznaczająca sferę metahistoryczną nowość aktu twórczego ma charakter dwubiegunowy, z jednej strony jest to nowość jawienia się tego, czym twórca obdarowuje dotychczasowy świat, z drugiej strony jest to nowość w znaczeniu narodzin twórcy jako darczyńcy w najgłębszym tego słowa znaczeniu.

Ukazując metahistoryczny wymiar aktu twórczego, Bierdiajew nie przestaje na konstatacji, że akt twórczy jest nowy w tym sensie, iż ma charakter daru składanego przez twórcę. Rosyjski myśliciel zwraca mianowicie uwagę, że z wymiarem „donacyjnym” aktu twórczego związany jest kolejny bardzo istotny paradoks, jak najściślej dotyczący metahistorycznego wymiaru aktu twórczego. Paradoks ów polega na tym, iż akt twórczy ma charakter daru w podwójnym sensie, stanowi on tyleż obdarowywanie, co bycie obdarowywanym. Obdarowując kreowanymi przez siebie jakościami twórca doświadcza mocy, która jest jego udziałem niejako niezależnie od jego woli⁴². Twórca kreuje nowe jakości, ale nie własną moc twórczą, jest mu ona w pewien sposób dana⁴³. Oznacza to, że u źródeł aktu twórczego tkwi sfera, którą można by określić mianem „Transcendencji”. Warunkiem możliwości urzeczywistnienia aktu twórczego jest moc twórcza, którą twórca zawdzięcza Transcendencji. Urzeczywistnienie aktu twórczego stanowi potwierdzenie owej mocy twórczej, ale zarazem jak gdyby odpowiedź na fakt, że została ona podarowana. Zdaniem Bierdiajewa, interpretacja aktu twórczego jako odpowiedzi na dar płynący ze strony Transcendencji, nie podważa jednak w żaden sposób wolnościowego charakteru tegoż aktu. Podważenie takie miałoby miejsce jedynie wówczas, gdyby Transcendencja ta została uznana za jakiegoś rodzaju przyczynę naturalną (empiryczną). Tak jednak nie jest. Zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską, Transcendencja sytuuje się w porządku sensu, a nie w porządku przyczyn naturalnych. Transcendencja nie jest przyczyną aktu twórczego. Gdyby rozpatrywać akt twórczy pod kątem przyczynowości naturalnej, trzeba by konsekwentnie twierdzić, że jest on aktem wolności, który z definicji, nie ma żadnych

⁴¹ Por. M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 146 oraz *idem, O przeznaczeniu człowieka...*, s. 136.

⁴² Podejmując ten wątek, Bierdiajew przywołuje, prezentowaną przez Platona, wizję o władnięciu człowieka przez pewnego rodzaju boską moc. Por. M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 124-125. Zob. też *idem, O przeznaczeniu człowieka...*, s. 133.

⁴³ Por. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, s. 133, 148.

zewnątrznych przyczyn. Brak takich zewnętrznych przyczyn w przypadku aktu twórczego oznacza dokładnie tyle, iż akt ten wywodzi się „z nicości”.

Jakkolwiek na kwestię „nicości” natrafiamy tutaj, wychodząc od strony porządku naturalistycznego, to jednak mylny byłby sąd, iż Bierdiajew sytuuje nicość właśnie w sferze naturalistycznej. Skoro nicość jest określana jako źródło aktu twórczego, to tym samym sytuowana jest nie tylko poza porządkiem naturalistycznym (bo akt twórczy zdefiniowany został jako niezależny od porządku naturalistycznego), ale również „poza” aktem twórczym jako takim⁴⁴. Oznacza to, że nicości również przysługuje miano „Transcendencji”. Warto tutaj zwrócić uwagę, że również i Transcendencja rozpatrywana (tak jak poprzednio) jako źródło daru mocy twórczej, może być uznana za nicość, przynajmniej w tym sensie, że owo źródło daru mocy twórczej jawi się jako nieokreślone. Twierdzenia „źródłem daru, jaki stanowi moc twórcza, jest Transcendencja” oraz „dar, jaki stanowi moc twórcza, bierze się »nie wiadomo skąd« (czyli z nicości)” wyrażają, zgodnie z koncepcją Bierdiajewowską, w istocie to samo, inaczej jedynie rozkładają akcenty. Kategorie „Transcendencja” oraz „nicość” okazują się w tej koncepcji bardzo zbliżone znaczeniowo, a być może nawet synonimiczne (choć wydaje się, że nawet jeśli mają one ten sam desygnat, to ujmują go pod innym kątem). Niezależnie jednak od stopnia zbieżności znaczenia tych kategorii, nie sposób zaprzeczyć, że obydwie one przyporządkowane są według Bierdiajewa do, stanowiącego temat przewodni naszych badań, wymiaru metahistorii.

Wraz z konstatacją wskazującą metahistoryczny wymiar tego, co Bierdiajew określa mianem nicości oraz Transcendencji, dopełnia się niniejsza charakterystyka dotycząca, wskazywanych przez Bierdiajewa, metahistorycznych cech aktu twórczego jako takiego. Jakie najważniejsze ustalenia składają się na tę charakterystykę? Zgodnie z tymi ustaleniami, metahistoryczny wymiar aktu twórczego polega, po pierwsze, nie tyle na nowości treści samego dzieła w stosunku do treści dotychczasowego świata, ile na nowości samego jawienia się tych dzieł. Po drugie, akt twórczy ma charakter metahistoryczny, albowiem urzeczywistnia on wolność, stanowiącą każdorazowo nowość w stosunku do świata podporządkowanego przyczynowości naturalnej. Po trzecie, akt twórczy ma charakter metahistoryczny, gdyż stanowi on wtargnięcie wieczności w sferę czasu historycznego oraz kosmicznego. Po czwarte, akt twórczy ma charakter metahistoryczny, albowiem spełniająca go osoba dokonuje autokreacji, osoba ta rodzi się mianowicie jako darczyńca w stosunku do świata, stawiająca czoła całej jego skostniałości (uprzedmiotowieniu świata). Po piąte wreszcie, akt twórczy ma charakter metahistoryczny,

⁴⁴ Bierdiajewowska teza, że akt twórczy człowieka wywodzi się z „nicości”, nie oznacza zatem, iż twórca nie dysponuje w trakcie aktu twórczego jakimkolwiek materiałem. *Creatio ex nihilo*, jakim jest ludzki akt twórczy, nie polega na tym, że twórca powołuje do istnienia zarówno dzieło (np. *Giocondę*) w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak i materiał (materię), z której jest ono wykonywane. Nicość stanowiąca źródło aktu twórczego nie jest brakiem materiału, lecz niezdeterminowaniem, a także nieistnieniem tej jakości, którą ma być dopiero w akcie twórczym stwarzana.

albowiem jego źródło jawi się odpowiednio jako „Transcendencja” bądź też jako „nicość”.

W odniesieniu do tych ustaleń można zapewne sformułować zarzut, iż nawet jeśli są one trafne i klarowne, to jednak ich odkrywczność jest cokolwiek problematyczna. Ustosunkowując się do tego zarzutu, pozostaje wyrazić nadzieję, że o ile ustalenia te potraktowane zostaną jako ukoronowanie rekonstrukcji Bierdiajewowskiego porządku uzasadniania sensowności historii, wówczas ostrze tego zarzutu zostanie co najmniej stępione, a w najlepszym razie nawet całkowicie złamane.

Zakończenie

Jak ocenić Bierdiajewowską koncepcję aktu twórczego jako aktu metahistorycznego? Co się tyczy oceny pod kątem czysto formalnym, nie nastręcza ona, jak się wydaje, specjalnych trudności. Wypada mianowicie przyznać, że koncepcja Bierdiajewowska ma charakter dość spójny a argumentacja, która leży u jej podstaw, stanowi w miarę kompletny zestaw wynikających z siebie tez. Nie ulega wątpliwości, że istnieje ciągłość argumentacji między sformułowaną przez Bierdiajewa tezą wstępną wskazującą „bezsensowność” czasu historycznego (czyli wskazującą, co na jedno wychodzi, „bezsensowność” egzystencji ludzkiej jako osadzonej w tymże czasie historycznym) a wyciąganym przezeń wnioskiem końcowym, zgodnie z którym akt twórczy to najważniejsze remedium na tę „bezsensowność”. Jak jednak wygląda ocena tej koncepcji pod kątem czysto merytorycznym?

Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na fakt, że jakkolwiek Bierdiajew, nadaje swej koncepcji rys wyraźnie chrześcijański (Bierdiajew uważa się wszakże za myśliciela chrześcijańskiego), to jednak tok jego argumentacji nie jest, wbrew pozorom, podporządkowany teom o charakterze religijnym. Nie jest zatem tak, że wypracowana przezeń koncepcja sensowności historii (czyli w ostatecznym rozrachunku koncepcja aktu twórczego jako aktu metahistorycznego) wtłoczona jest arbitralnie w ramy symboliki chrześcijańskiej. Odnieść można wrażenie, że symbolika ta stanowi dopełnienie tej koncepcji, a nie jej podstawę w porządku argumentacji. Symbolika chrześcijańska odczytywana jest przez Bierdiajewa w taki sposób, by mogła być zgodna z tą koncepcją, a nie odwrotnie. Znamienne jest, że kiedy Bierdiajew rozpatruje *stricte* religijną kwestię sposobu nadejścia i charakteru Królestwa Bożego, ma już niejako wcześniej na uwadze, filozoficzny bez wątpienia, problem złej nieskończoności czasu historycznego. Analogicznie, kiedy rozpatruje on *stricte* religijną kwestię natury Trójcy Świętej, ma on już na uwadze, niejako wcześniej, czysto filozoficzną kwestię wolności twórczej człowieka.

Autonomia Bierdiajewowskiej koncepcji „aktu twórczego jako aktu metahistorycznego” w stosunku do treści o charakterze religijnym, stanowi z filozoficznego punktu widzenia istotny atut tej koncepcji. Dość stwierdzić, że zachowując

tę autonomię, może ona w zdecydowanie większym stopniu pretendować do miana uniwersalnej koncepcji egzystencjalnej. Z drugiej jednak strony, możliwość (urzeczywistniana skądinąd przez samego Bierdiajewa) interpretacji tej koncepcji pod kątem chrześcijańskim i to interpretacji tak bardzo ożywczej z teologicznego punktu widzenia (Królestwo Boże urzeczywistniane jest poprzez „bożoludzki” akt twórczy; Objawienie Ducha Świętego to objawienie twórczej wolności; nicosć to „wolnościowa” strona Boga), również stanowi, choć na innej zasadzie, wielki atut filozoficzny, świadczy bowiem o tkwiącym w tej koncepcji niezwykle bogatym potencjale hermeneutycznym. Potencjał ów może z powodzeniem być wykorzystany, nie do zawężenia, lecz do poszerzania pola namysłu nad specyfiką ludzkiego bytowania, a w szczególności nad kwestią „historyczności” człowieka i mocy twórczej, którą jest on obdarzony.

Jak jednak wypada ocena Bierdiajewowskiej filozofii aktu twórczego jako aktu metahistorycznego, formułowana na podstawie innych kryteriów niż charakter odniesienia do treści religijnych? Formułując tę ocenę warto zadać w szczególności pytanie, czy Bierdiajewowska koncepcja aktu twórczego jest w stanie wytrzymać konfrontację z hermeneutyką epoki Gadamera oraz Ricoeura, akcentującą nie rolę autora dzieła, lecz znaczenie dzieła traktowane jako całkowicie autonomiczne w stosunku do intencji autorskiej⁴⁵. Czy nie należałoby mianowicie zarzucić Bierdiajewowi, iż skoro przyznaje on dziełu jedynie wtórne znaczenie w stosunku do aktu twórczego, to czy nie zamyka on *de facto* swej koncepcji w ramach hermeneutyki w stylu dziewiętnastowiecznym, uprawianej w duchu schleiermacherowskim, anachronicznej z perspektywy hermeneutyki Gadamera oraz Ricoeura? By bronić koncepcji Bierdiajewowskiej przed tym zarzutem, można by zapewne dowodzić, że formułowana przez rosyjskiego myśliciela teza o prymacie znaczeniowym aktu twórczego nad dziełem, nie jest bynajmniej równoznaczna ze schleiermacherowską tezą głoszącą, że znaczenie dzieła sprowadza się przede wszystkim do intencji autorskiej. Głosząc prymat znaczeniowy aktu twórczego nad dziełem Bierdiajew w zasadzie nie rozpatruje aktu twórczego pod kątem zawartej w tym akcie intencji autorskiej. Akt twórczy jest przede wszystkim rozpatrywany przede wszystkim właśnie jako akt metahistoryczny, czyli jako akt wolności oznaczający urzeczywistnianie nowości w stosunku do znaturalizowanej, uprzedmiotowionej sfery czasu historycznego. Co się tyczy intencji autorskiej, Bierdiajewowski akt twórczy jest „beztreściowy”. Rosyjski myśliciel upatruje wtórności znaczeniowej dzieła w stosunku do aktu twórczego nie w tym, że dzieło miałoby być (jak głosi hermeneutyka w stylu schleiermacherowskim, albo też diltheyowskim) jedynie „wyrazem” intencji autorskiej uosabianej przez akt twórczy. Wtórność ta polega, zdaniem Bierdiajewa, po pierwsze na tym, że dzieło nie jest w stanie oddać ściśle intensywności i kolorytu przeżyć doświadczanych przez autora w trakcie aktu

⁴⁵ Por. np.: H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 265, 277-282; P. Ricoeur, *Hermeneutyka funkcja dystansu*, przeł. P. Graff, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989, s. 236-237.

twórczego⁴⁶, a po drugie na tym, że dzieło, jako obciążone statyczną strukturą formalną i podatne tym samym na proces obiektywizacji, nie jest w stanie zdać sprawy z wymiaru metahistorycznego, cechującego akt twórczy.

Czy zarysowana wyżej obrona Bierdiajewowskiej koncepcji aktu twórczego wystarcza by uznać, że wytrzymuje ona konfrontację z hermeneutyką w stylu Gadamera bądź też Ricoeura? Odpowiedź jawi się jako cokolwiek problematyczna, można bowiem argumentować, że nawet jeśli koncepcja Bierdiajewowska nie jest uwikłana w kwestię intencji autorskiej, to jednak nie podważa ona w istocie wtórności znaczeniowej dzieła w stosunku do przeżyć będących udziałem autora. Zgodnie z koncepcją Bierdiajewa, dzieło przypada, tak czy owak, jedynie rola „wylądzonego produktu aktu twórczego”, czyli czegoś, co mogłoby być określone zaledwie mianem „śladu” aktu twórczego. Wątpliwe jest, czy tego rodzaju koncepcja dzieła stwarza jakiegokolwiek przesłanki, by doszukiwać się w jej ramach, tak istotnej z punktu widzenia hermeneutyki Gadamerowskiej oraz Ricoeurowskiej, autonomii znaczeniowej dzieła oraz autonomii znaczeniowej wydarzenia, jakim jest spotkanie dzieła z odbiorcą.

Jak bronić koncepcji Bierdiajewowskiej przed zarzutem, iż przybiera ona postać anachronicznej hermeneutyki, nie przystającej do wymogów hermeneutyki dwudziestowiecznej? Być może szansę taką stwarza dość zaskakująca wypowiedź Bierdiajewa, głosząca, że „do Królestwa Bożego wejdą wszystkie wielkie dzieła twórcze człowieka”⁴⁷. Wypowiedź ta jest zaskakująca, albowiem zdaje się być całkowicie niezgodna z powtarzaniem przez Bierdiajewa wielokrotnie twierdzeniami, zgodnie z którymi dzieło („produkt aktu twórczego”) pochłonięte zostaje poprzez sferę przedmiotowienia, określaną nie jako „królestwo wolności”, lecz raczej jako „królestwo konieczności”. Co oznacza tak daleko idąca rozbieżność w wypowiedziach Bierdiajewa na temat dzieła jako takiego? Czy powinniśmy uznać, że rozbieżność ta jest „przypadkowa” albo też, że jest ona wyrazem „zmiany stanowiska” Bierdiajewa w kwestii dzieła jako takiego? Nie ma dostatecznych podstaw, by przyjąć którąkolwiek z powyższych dwóch interpretacji tej rozbieżności. Nie jest również zbyt obiecujące odczytanie owej rozbieżności jako wyniku zastosowania zasady, którą określiliśmy wcześniej mianem „zasady myślenia antynomicznego”. Aby potraktować tę rozbieżność jako wynik owej zasady, trzeba by znaleźć jakiś filozoficzny motyw, w imię którego byłaby ona stosowana, a w tym konkretnym przypadku raczej nie widać takiego motywu. Wypada zatem zastanowić się, czy daje się odczytać ową rozbieżność w taki sposób, że wyraża ona jedną spójną wizję dzieła (czyli „produktu aktu twórczego”) jako takiego. Wydaje się, że odczytanie takie jest możliwe.

⁴⁶ Por.: M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej...*, s. 130.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 130. Kilka wersów wcześniej Bierdiajew wyraża tę samą myśl nieco inaczej: „wyniki każdego prawdziwego aktu twórczego człowieka wchodzą do Królestwa Bożego” (*ibidem*, s. 167).

Na czym polegać miałyby zatem spójność Bierdiajewowskiej wizji dzieła jako takiego? Otóż stwierdzając, że „do Królestwa Bożego wejdą wszystkie wielkie dzieła twórcze człowieka” Bierdiajew nie podważa bynajmniej tezy wskazującej, iż każde dzieło jako takie pogrążone zostaje w sferze uprzedmiotowienia. Bierdiajew daje jedynie znać, że istnieje możliwość wydobywania każdego takiego dzieła ze sfery uprzedmiotowienia. Jakaż to możliwość? Tylko jedna odpowiedź jawi się jako w pełni zgodna z duchem filozofii Bierdiajewowskiej: możliwość tę stanowi twórczy akt interpretacji. Tak więc dzieło jako takie może wejść do Królestwa Bożego (czyli, używając języka filozoficznego, a nie religijnego, dzieło może uzyskać status metahistoryczny) wyłącznie wówczas, gdy ktoś podejmie wysiłek odczytania tegoż dzieła w sposób niesztampowy, otwierający nowe horyzonty. Usytuowanie dzieła w Królestwie Bożym może mieć jednak wyłącznie charakter dynamiczny, a nie statyczny. Upowszechnienie danej interpretacji konkretnego dzieła oznacza bowiem, w myśl kryteriów Bierdiajewowskich, ponowne pogrążenie tegoż dzieła w sferze uprzedmiotowienia. Twórczy wysiłek interpretacji musi być więc podejmowany niejako wciąż na nowo. Wynika stąd, iż dzieło nie tyle „jest” w Królestwie Bożym (w sferze metahistorycznej), co „bywa” w Królestwie Bożym, tylekroć, ilekroć urzeczywistniany jest kolejny wysiłek interpretacji.

Czy akceptując proponowane wyżej odczytanie Bierdiajewowskiej koncepcji dzieła (a zarazem aktu twórczego jako takiego), mamy koniec końców prawo uznać, iż teza o anachroniczności tej koncepcji w stosunku do hermeneutyki Gadamerowsko-Ricoeurowskiej, zostaje, jeżeli nie całkowicie podważona, to przynajmniej zachwiana? Wniosek taki jest chyba uzasadniony, niemniej doszukując się zbieżności między koncepcją Bierdiajewowską a hermeneutyką Ricoeurowsko-Gadamerowską należy zachować daleko idącą ostrożność. Nietrudno byłoby przecież, jak się zdaje wykazać, że „akt twórczej interpretacji”, rozpatrywany wyżej jako składnik koncepcji Bierdiajewowskiej, to z perspektywy Gadamerowsko-Ricoeurowskiej jedynie szczególny przypadek źródłowego wydarzenia, jakim jest akt spotkania odbiorcy z dziełem, wydarzenia, które z definicji stanowi już każdorazowo pewnego rodzaju „interpretację”.

Nic jednak nie stoi, jak się zdaje, na przeszkodzie, aby zachowując postulowaną wyżej ostrożność, wyrazić przypuszczenie, że być może bez podjęcia ryzyka poszukiwań analogii między koncepcją Bierdiajewowską a hermeneutyką Gadamerowsko-Ricoeurowską pewien istotny odcień koncepcji Bierdiajewowskiej pozostałby, jeśli nie zakryty to przynajmniej zbyt słabo widoczny.

Jarosław Jakubowski

Creative Act as a Meta-historical One – Nicolas Berdyaev's Concept

Abstract

The article constitutes an attempt to analyse the interrelation between two central categories of Berdyaev's philosophy – creative act and meta-history. The title concept of creative act as meta-historical is suggested to be the answer to Berdyaev's questions on the meaning of history. According to Berdyaev himself, these questions are tantamount to the questions on the meaning of human existence embedded in history. The first part of the article reconstructs Berdyaev's reasoning that claims that the creative act is – from the existential perspective – an optimal way of making history meaningful. Crucial to this reasoning are such concepts as the end of history, existential time, eternity, and freedom. The second part of the article focuses on meta-historical features of the creative act. At the end of the article two issues are raised. The first one refers to the role of Christian symbols in Berdyaev's concept of creative act as meta-historical one. The other issue concerns the possibility of confronting this concept with modern hermeneutics represented by Gadamer and Ricoeur.

Keywords: Nicolas Berdyaev, creative act, meta-history, meaning of history, end of history, existential time, freedom, eternity.