

INEDITE

NICOLAE BAGDASAR PAGINI INEDITE¹: EXISTENȚIALISMUL (V) N. BERDIAEFF

1. IDEI FUNDAMENTALE

Țin să precizez din capul locului că, deși multe din scrierile lui Berdiaeff au fost traduse în mai multe limbi, bucurându-se de o largă răspândire – și în țara noastră ele au fost apreciate între cele două războaie mondiale, dar nu de filosofi propriu-ziși –, totuși opera lui filosofică nu a exercitat influențe în filosofia contemporană. Admiratorii săi se recrutau dintre masele de cititori de beletristică, care manifestau oarecare interes și pentru probleme filosofice, dintre catolicii care doreau să cunoască problematica actuală a teologiei ortodoxe și dintre ortodocșii care doreau să însuflească un nou elan credinței lor. Țin să mai adaug că unele dintre noțiunile cu care operează el, și nu dintre cele mai puțin importante, sunt lipsite de precizie, gândirea lui nu are o logică stringentă și consecventă, adesea face afirmații pe care nu le dovedește, și, preluând idei de la un filosof sau altul, cărora le schimbă puțin sensul, ajunge la o concepție vădit eclectică, lipsită de unitate sistematică. Cititorul cu oarecare cultură filosofică și dotat cu spirit critic nu simte o deosebită plăcere la lectura operelor sale. Spre deosebire de Jaspers, care în ultima fază a gândirii sale prefera să-și intituleze filosofia sa filosofie a rațiunii, de Heidegger, căruia nu-i face plăcere să fie caracterizat ca gânditor existențialist, de Gabriel Marcel, care neagă că ar fi existențialist, N. Berdiaeff se declară el însuși existențialist, ba chiar singurul existențialist cu adevărat consecvent. După aceste remarci preliminare, să vedem care sunt ideile sale fundamentale existențialiste.

Filosofia nu este posibilă, după Berdiaeff, decât ca antropologie, căci ea este în primul rând „doctrină a omului, doctrină a omului integral prin omul integral”², adică a omului viu, total, înzestrat nu numai cu funcțiile lui cognitive, ci și cu cele voliționale și emoționale. Ea este antropologică, chiar atunci când se ocupă cu problema existenței, căci nici în soluționarea acestei probleme nu se poate face abstracție de omul total, de experiența lui vitală: existența însăși nu poate fi cunoscută decât în om și prin om. Dar filosofia mai este antropologică și prin faptul că nu are un caracter exclusiv teoretic, ci practic, urmărind ameliorarea condițiilor existenței

¹ *Nota redacției.* Continuăm publicarea selecției din opera lui Nicolae Bagdasar, „Autori și opere existențialiste”. Pentru *Nota introductivă* și *Nota editorului*, vezi „Revista de filosofie”, tom LXI, nr. 1, pp. 81–83.

² N. Berdiaeff, *Cinq méditation sur l'existence*, Paris, 1936, p. 34.

umane, cel puțin așa cum au înțeles-o marii filosofi care au menținut legăturile cu înțelepciunea. Aceștia, selectând aspectele negative ale vieții, urâciunile și nedreptățile, au căutat fie să evadeze într-o lume metafizică sau mistică, în lumea Ideilor sau în cetatea lui Dumnezeu, fie să recurgă la o activitate creatoare, încercând s-o transforme. Filosofia este solidară cu totalitatea vieții și a spiritului, este un act de viață, este o funcție a vieții și a spiritului. Și numai în măsura în care ea se adâncește în viața umană, reală, concretă și ia astfel cunoștință de drama ei, de nenorocirile și de destinul ei, poate surprinde misterul existenței.

Gândirea elenă, cu tendința ei de a depăși lumea sensibilă, schimbătoare și trecătoare, a fixat cunoașterii filosofice ca scop generalul, permanentul și imuabilul, lumea Ideilor eterne, neacordând nicio atenție individualului, particularului, personalității umane, libertății. Ea a transmis și filosofiei scolastice această tendință, care, sub cuvânt că obiectul cunoașterii filosofice îl constituie determinarea universalilor, s-a menținut totuși, în ciuda tendinței opuse nominaliste, până în vremurile moderne. N. Berdiaeff afirmă că abia experiența creștină, prin revelarea ei, a deschis noi perspective, care au dus la dezvăluirea misterului personalității și al libertății. Dar cel care a dat, după el, o grea lovitură acestei tendințe a fost idealismul german, fiindcă a transferat centrul de gravitate al filosofiei de la lumea externă la eul epistemologic, de la obiect la subiect. Din păcate însă, el a determinat acest eu fie ca subiect pur sau conștiință transcendentă, cum a făcut Kant, fie ca eu non-individual și non-uman, cum a făcut Fichte, fie ca spirit universal, cum a făcut Hegel, pe care l-a substituit eului concret, subiectului uman, persoanei, fără a arăta în ce constă raportul dintre conștiința transcendentă, eul non-individual, spiritul universal și omul real însuși, cum se înrădăcează conștiința umană individuală în conștiința transcendentă, eul non-transcendent, spiritul universal și omul real însuși, cum se înrădăcează conștiința umană individuală în conștiința transcendentă, în eul non-individual, în spiritul universal. „Căci în definitiv, spune Berdiaeff, omul însuși este acela care cunoaște”. După el, idealismul german nu și-a pus problema omului, problema naturii lui și a posibilităților lui de cunoaștere. Și tocmai aceasta reprezintă marea lui deficiență.

Renașterea a descoperit și a reabilitat natura, iar sub influența spiritului ei și omul a început să se considere ca făcând parte integrantă din natură și să vadă în această integrare, în mod eronat desigur, o eliberare. A sosit însă timpul, după Berdiaeff, de a-l descoperi și reabilita și pe om, adică de a nu-l mai considera un fragment de natură, un obiect sau lucru între alte obiecte sau lucruri, ci o existență în sine, în ființa ei intimă. Căci nu trebuie să se piardă din vedere că omul se află în interiorul existenței, că, înainte de a cunoaște, el există, că posibilitatea cunoașterii este în funcție de faptul că el însuși este existență, că ceea ce, față de existență, deține primatul, nu este conștiința sau subiectul, ci, cum am văzut mai sus, real și concret, omul ancorat în inima existenței. N. Berdiaeff atrage în repetate rânduri atenția că acest om nu este omul cu care se ocupă psihologia sau sociologia, care fac din om un obiect, adică un produs abstract al gândirii, ci este omul în existența lui integrală și intimă, în existența lui concretă.

Cunoașterea nu este, după Berdiaeff, ca o oglindă care reflectă pasiv obiectele ce-i sunt puse în față. Ea îndeplinește un rol activ, ba chiar creator. Gândirea pune ordine în haosul care i se prezintă, introduce lumină în tenebrele existenței, conferă sens non-sensului lumii. Lumea nu poate fi cunoscută – „nu pătrunde în mine”, se exprimă atât de inadecvat Berdiaeff –, decât dacă ea solicită activitatea conștiinței mele, decât dacă funcțiile conștiinței, atenția, inteligența, imaginația etc. intră în acțiune. Iar caracterul creator al subiectului cunoscător se manifestă pregnant în științele matematice și, dincolo de ele, în metafizică, care pătrunde până la esențial și existențial, până la Absolut, care nu face parte din lumea obiectivată a științelor particulare.

Teoria cunoașterii, disciplină a timpurilor moderne, opune, unul contra altuia, subiectul și obiectul, iar făcând acest lucru îl privează atât pe unul, cât și pe celălalt de ceea ce este propriu fiecăruia: subiectul de existența lui internă și obiectul de misterul lui. Cu alte cuvinte, ea obiectivează, cum se exprimă Berdiaeff, atât subiectul, cât și ceea ce se află în fața lui, obiectul, răpind astfel subiectului punctul de sprijin în existență, iar obiectului ceea ce are el ireductibil originar.

Noțiunea de spirit ocupă în filosofia existențialistă a lui Berdiaeff un loc important. Și totuși, el nu o determină într-un sens unitar, lipsit de contradicții. Spiritul este, spune el, libertate, opunându-se prin natura lui atât pasivității, cât și necesității, și conchide: de aceea el nu poate fi substanță. Ca și când substanța nu ar fi fost concepută în istoria gândirii ca fiind activă și desfășurându-se necesar. Spiritul se opune antitetic naturii, nefiind realitate obiectivată, ci viață, experiență, destin. „Spiritul este viață și nu obiect și, prin urmare, nu poate fi cunoscut decât într-o experiență concretă, într-o experiență de viață spirituală, în împlinirea destinului.”³ Folosind arbitrar sensul echivoc, epistemologic și metafizic, al noțiunii de obiect, el susține că în cunoașterea spiritului, subiectul și obiectul nu se opun unul altuia”, că „spiritul cunoscător este în același timp spiritul cunoscut”, „că viața spirituală nu este obiectul cunoașterii, ci este cunoașterea însăși a vieții spirituale”, că „viața nu se deschide decât vieții” și că „cunoașterea vieții este viața însăși”. Cât de sărac ar fi spiritul, dacă s-ar reduce la cunoașterea lui însuși, cât de săracă ar fi viața, dacă nu ar fi decât propria ei cunoaștere! El susține apoi că viața spirituală nu are nicio legătură cu vreo determinare de timp, spațiu și materie, că, spre deosebire de lumea obiectivă, este o realitate ideală, că este „realitatea *vieții inițiale*”, neprecizând însă ce trebuie să înțelegem printr-o astfel de viață. El susține de asemenea că, spre deosebire de lumea naturală, „spiritul rezidă totdeauna în profunzime”, că „spiritul este el însuși *profunzime*”, că „profunzimea este simbolul spiritului”, adăugând totuși că și lumea naturală își are profunzimea ei, că această profunzime „nu poate fi revelată decât în spirit, decât considerând această lume naturală ca simbolul spiritului, ca un moment interior al misterului spiritului”⁴. După ce afirmase că spiritul se opune antitetic naturii, el susține apoi că spiritul nu

³ N. Berdiaeff, *Ésprit et liberté*, Paris, 1933, p. 33.

⁴ *Ibidem*, p. 42.

este cu totul opus trupului, „trupul este încarnarea și simbolul spiritului”, că „tot ceea ce este exterior nu este decât simbol a ceea ce este interior”. „Materia însăși”, spune Berdiaeff, nu este decât „simbolizarea” stărilor interioare ale lumii spirituale, „simbolizarea” urii și divizibilității sale, și nu o substanță existând prin ea însăși. Prin urmare, materia, în opoziție cu care Berdiaeff s-a străduit atât ca să determine viața spiritului, nu există ca atare, ea nu există decât ca simbol. Dar mai departe el susține că „omul este o ființă complexă”, că este totodată spiritual, supranatural și natural, că este „punctul de intersecție a două lumi” – de unde complexitatea vieții umane – și că de aceea viața spirituală a omului nu apare în toată puritatea ei.

În altă parte, el spune: „nu se poate identifica spiritul cu Sfântul Spirit, cu a Treia Ipostază a Trinității. Spiritul este sfera în care se leagă divinul și umanul, el îmbrățișează toate aspirațiile omului spre Dumnezeu, toată culturală spirituală a omului”.

În alt loc însă, el spune că misterul Mântuirii și al Golgotei nu este altceva decât un mister interior al spiritului, care se produce în profunzimea secretă a existenței. „Golgota este un moment interior al vieții și al dezvoltării spirituale, trecerea oricărei vieți prin crucificare, prin sacrificiu. Christ se naște în profunzimea spiritului, parcurge calea sa de viață, moare pe cruce pentru păcatele lumii și reînvie. Iată misterul interior al spiritului. El se revelă în experiența spirituală, orice om născut din spirit îl cunoaște...”. Și căutând să-și precizeze această idee, Berdiaeff susține că, înainte de a se revela în lumea externă, naturală și istorică, Christ trebuie să se reveleze în viața interioară a spiritului, că misterul creștin al spiritului se obiectivează în lumea naturală, dar „Christos s-a născut, a murit și a înviat nu numai în profunzimea spiritului, ci în lumea naturală istorică”, astfel încât cele povestite în Evanghelie s-au împlinit cu adevărat în istorie, în timp și în spațiu. Dar ceea ce dă cu o mână, Berdiaeff ia cu cealaltă. „...Realitatea a ceea ce s-a întâmplat în istorie, în timp și în spațiu este, spune el, aceeași aici ca orice realitate a lumii naturale, adică o realitate simbolică reflectând evenimente ale lumii spirituale”. El merge mai departe, susținând că toate evenimentele petrecute în lumea naturală obiectivată nu sunt decât reflexe ale lumii spirituale, adică realități simbolice. „Viața lui Alexandru al Macedoniei și a lui Napoleon, migrația popoarelor și Revoluția franceză nu sunt decât realități simbolice...”.

Confuzionismul lui Berdiaeff asupra noțiunii de spirit este atât de mare încât nu merită să fie combătut, ci numai relevat.

Ideea de libertate este altă idee importantă a diferitelor concepții existențialiste, deci și a concepției lui Berdiaeff. Dar nici în legătură cu determinarea acestei idei, el nu excelează prin claritate, precizie, consecvență logică. Distingând sufletul, care constituie obiectul psihologiei și ale cărui procese sunt supuse în desfășurarea lor necesității obiective, de spiritul care se bucură de libertate, fiindcă se determină singur din interior, mai mult: care este libertate, fiindcă libertate înseamnă libertatea spiritului, el spune: „Sufletul omenesc este o arenă pe care se înfruntă libertatea și necesitatea, lumea spirituală și lumea naturală. Când spiritualul acționează în

psihic, libertatea lui se revelează; când naturalul este acela care acționează în psihic, atunci necesitatea reintră în drepturile ei”. Berdiaeff continuă: „Omul se determină din interior, din profunzime, în măsura în care spiritul triumfă în el asupra elementelor psihice și naturale, în măsura în care psihicul este absorbit de spirit și în care spiritul pătrunde în suflet. Libertatea nu aparține decât aceloră dintre fenomenele vieții psihice care pot fi calificate drept fenomene spirituale.”⁵ Distingând între cauzalitatea fizică și psihică, dominată de necesitate, și cauzalitatea spirituală, dominată de libertate, el afirmă că la baza cauzalității spirituale se află o energie interioară, profundă, ascunsă și misterioasă, energie care ar crea viața și ar face să dispară opoziția dintre libertate și cauzalitate. El afirmă apoi că libertatea spiritului este aceea care, creând viața, s-ar revela ca o profunzime insondabilă, că ea nu poate fi determinată din exterior, că nu se îndreaptă „spre natură, ci spre ideea divină și spre abisul anterior existenței”, că „este înrădăcinată în non-existență”, că lumea cauzalității fizice și psihice este o lume secundară, generată de libertate, că nu libertatea este rezultatul necesității, ci că necesitatea este rezultatul libertății, că „necesitatea lumii naturale nu este pentru spirit decât reflexul proceselor sale interioare”, că libertatea nu există în afara creștinismului, că deci ea nu poate fi decât creștină. Atâtea afirmații nu fac câtuși de puțin clară rațiunea de libertate și de aceea nici nu merită osteneala de a fi criticate.

Actul de cunoaștere este, cum se exprimă Berdiaeff, și un act de alienare. Această concepție este o concepție naturalistă, *obiectivă* (mai precis spus, obiectivistă) despre existență, care trebuie respinsă și înlocuită cu o filosofie existențială pentru care subiectul cunoscător este el însuși existent, este existență, pentru care actul de cunoaștere este efectiv un act de apropiere, fiindcă raportează existența externă la cea internă a subiectului, fiindcă *subiectivează*. Reproșând lui Jaspers și Heidegger că s-au limitat să trateze *despre* existență, să dea o filosofie a existenței, menținându-se pe linia tradițională de școală, Berdiaeff se declară de acord cu Kierkegaard, după care „subiectul cunoscător este un subiect existent” și „gândirea subiectivă are ca sarcină manifestarea caracterului ei existențial”, după care filosofia este ea însăși existență. Teoria cunoașterii trebuia deci să meargă mai departe să admită că „*cunoașterea este cunoaștere a existenței de către existență*, că subiectul cunoscător, în loc de a se opune existenței ca obiectului său, *este* el însuși: e ceea ce vom numi a considera subiectul ca *existențial*”. Berdiaeff adaugă: „Existențialitatea subiectului este aceea care permite ridicarea, ca una din căile spiritului, la descoperirea misterului existenței existente; și prin urmare cunoașterea nu mai este pură în fața existenței, ci se operează în ceea ce este mai intim din ea și în legătură cu ea”⁶. Pe scurt, cunoașterea este o lumină în sânul existenței, în interiorul ei, este o iluminare a existenței. Ceea ce înseamnă că a identifica existența cu gândirea, cum au făcut unii gânditori, este cu totul eronat, căci „nu existența este imanentă cunoașterii, ci

⁵ *Ibidem*, p. 141.

⁶ *Ibidem*, p. 62.

cunoașterea este imanentă existenței” și că, dacă se presupune „identitatea dintre existență și gândire, nu se ține seamă de iraționalitatea existenței, substituindu-i o existență deja raționalizată”.

Cunoașterea trebuie să depășească opoziția subiect–obiect, lumea lucrurilor vizibile, să pătrundă până la existență, care este situată dincolo de orice obiectivare. Dincolo de această obiectivare, se revelează însă nu lucrul în sine, care nu este decât o noțiune-limită, ci viața primă, existentul și existența. Berdiaeff ține să precizeze că, dacă preferă termenul „viață” pe acela de „existență”, o face din cauză că termenul „viață” este o categorie biologică, în timp ce acela de „existență” este o categorie ontologică. În consecință, și filosofia va fi nu o filosofie biologică, ci o filosofie ontologică, având strânse legături cu o filosofie a spiritului. Ea va fi o filosofie nu a ceea ce a devenit obiect și aparține generalului, ci o filosofie a destinului, a intimității și a raporturilor ei cu universalul concret. Berdiaeff face o distincție radicală între general și universal, cel dintâi fiind un termen care exprimă abstractul, cel din urmă unul care exprimă concretul.

Berdiaeff se crede îndreptățit să susțină că expresia: *subiectul cunoscător*, de care s-a servit până acum, nu mai este corespunzătoare, că a fost numai provizorie, aparținând domeniului epistemologic, căci existența, în adevărata ei suveranitate și autenticitate, se află dincolo de subiect, fiind identică cu persoana umană. De aceea, și „filosofia existențială este o filosofie personalistă”, iar „subiectul cunoașterii este persoana umană”⁷.

După câteva considerații asupra cunoașterii ca mijloc de înțelegere între oameni și asupra rezultatelor ei în funcție de diferitele grupuri sociale și de gradele lor de dezvoltare, precum și asupra valabilității diferite a cunoștințelor după domeniile la care se referă – lumea fizică, organică și socială –, considerații care nu se remarcă prin noutate și originalitate, Berdiaeff trece la examinarea raporturilor dintre eu, solitudine și societate. El nu spune de asemenea nimic nou când afirmă că eul nu poate fi dedus din nimic și nici nu poate fi redus la nimic, că el este, prin natura lui, original, nici când afirmă că, deși se aseamănă, ca eu pur, cu alte euri, totuși fiecare eu își are existența lui particulară, unică, constituie o lume aparte, sau că niciun eu nu este obiect, și nici când afirmă că, deși se schimbă în timp, eul rămâne totuși același în unicitatea lui. Și afirmă ceva indemonstrabil când susține că din constituția eului face parte nu numai sufletul, ci și corpul, și își închipuie că prin această simplă afirmație a evitat dificultățile pe care le include paralelismul psihofizic.

După ce susținuse că eul este un imuabil în curs de schimbare – căci el nu s-ar putea schimba, dacă nu ar exista un suport al schimbării, dacă subiectul care se schimbă nu ar persista să rămână el însuși – și după ce îl definește ca pe o „unitate permanentă sub toate schimbările”, ca pe „nucleul extra-temporal, care nu poate primi nicio determinare de la altceva decât de la sine”, Berdiaeff afirmă că numai o

⁷ *Ibidem*, p. 74.

reflexie asupra solitudinii poate clarifica eul în existența lui integrală. Atâta vreme, spune el, cât eul nu poate zice *noi*, el resimte un sentiment dureros de solitudine, pe care marea masă a oamenilor, care trăiește sub imperiul naivității primitive, al vieții colective, nu-l cunoaște. Numai când sunt și mă simt singur, dureros și penibil de singur, „resimt personalitatea, originalitatea, singularitatea, ireversibilitatea mea, diferența mea față de orice altceva”. Atâta vreme cât nu-mi trăiesc eul, cât nu mă aflu singur cu existența mea proprie, lumea cu tot ce este în ea – lucruri și oameni – îmi pare străină, obiectivată. Închis în el, resimțindu-și și recunoscându-și cu acuitate personalitatea, originalitatea și singularitatea, eul simte totuși o nevoie irezistibilă de a ieși din el însuși, de a evada din granițele solitudinii sale, simte nostalgia comuniunii, a *tu*-ului, a lui *noi*.

Solitudinea nu este însă absolută, căci, atunci ar fi echivalentă cu infernul. Recunoscându-se ca persoană și năzuind să se realizeze ca personalitate, fiind limitat în granițele lui restrânse și resimțind acut nostalgia unei comuniuni, eul oscilează alternativ între solitudine și nevoia imperioasă de a o depăși. Berdiaeff adaugă că, într-un anumit sens, solitudinea este un fenomen social, fiindcă presupune totdeauna conștiința nevoii unei legături cu *altul*, ba el susține chiar că cea mai crudă dintre solitudini este o solitudine în mijlocul lumii și al societății, în mijlocul lumii obiectelor și al societății obiectivate.

Setea de cunoaștere exprimă, după el, dorința eului de a ieși din sine însuși, de a depăși solitudinea, de a intra în comuniune cu altul. Dar nu orice cunoaștere poate învinge solitudinea. În niciun caz cunoașterea obiectivă, care urmărește stabilirea comunului, generalului, și care face posibilă comunicarea doar în cadrul comunității, nu și al comunicării. Transgresând planul epistemologic în determinarea noțiunii de nostalgie, Berdiaeff afirmă că, „din punct de vedere ontologic, solitudinea este expresia nostalgiei de Dumnezeu”, dar „de Dumnezeu în calitate de subiect și nu de obiect” sau, cum se mai exprimă el în termenii lui Martin Buber din lucrarea acestuia *Ich und Du*, de Dumnezeu în calitate de tu și nu de sine.

Relevând meritul romantismului că a manifestat un viu interes față de problema solitudinii eului, adică a rupturii dintre obiectiv și subiectiv, că a căutat să găsească o ieșire din această solitudine, spre o lume apropiată, înrudită, că a eliberat eul de lumea obiectivată și socializată, de lanțurile care-l legau de finit, că i-a deschis perspective infinitului, că i-a subliniat capacitatea creatoare și a fanteziei. El îi reproșează totuși că nu l-a făcut pe om conștient de personalitatea lui, că nu l-a ajutat să-și făurească o personalitate, că a dus în cele din urmă la contopirea omului cu natura, ca fuziunea eului romantic cu cosmosul.

Berdiaeff distinge patru tipuri de solitudine. Tipul cel mai elementar și cel mai răspândit este tipul omului al cărui eu este total adaptat mediului social, a cărui conștiință, fiind complet obiectivată și socializată, se simte bine în *cotidianul social*, nu observă sciziunea dintre subiect și obiect, nu simte nostalgia după altul. E tipul în care predomină oamenii mediocri, lipsiți de originalitate, imitatorii, oamenii care trăiesc din fondul „comun”, devenit tradiție, după cum această tradiție

este conservatoare, liberală sau revoluționară. Este apoi tipul omului adaptat mediului social și simțindu-se în armonie cu el, dar care nu participă activ la viața socială, rămâne indiferent la destinele societății și ale poporului din care face parte. Acest tip este la fel de răspândit ca și cel dintâi, dobândește o mai mare dezvoltare în epocile de stabilitate socială, putându-se însă menține cu greu în epocile de crize sociale. Al treilea tip este acela al omului familiarizat cu solitudinea și care, având o conștiință puțin socializată, nu manifestă niciun fel de preocupări sociale, se izolează de mediul social și se consacră vieții lui spirituale creatoare. Acest tip este constituit dintr-o elită restrânsă – poeți lirici, gânditori solitari, esteți dezrădăcinați – care, fiindcă nu au niciun fel de convingeri și credințe sociale, sunt întotdeauna dispuși la compromisuri când existența lor cere, fiind conservatori în epocile conservatoare, revoluționari în cele revoluționare: ei nu sunt nici luptători, nici inițiatori. În sfârșit, există un al patrulea tip, acela al omului profetic, care, deși trăiește în solitudine, nu se dezinteresează totuși de viața socială. El nu se întâlnește decât în viața religioasă, cuprinzând, cum spune Berdiaeff, generalizând fără temei, „pe toți inițiatorii, creatorii, novatorii, reformatorii, revoluționarii spiritului” pentru ca în pagina următoare să afirme că el se întâlnește și în „afara vieții religioase, în viața socială, în cunoașterea care nu este fără element profetic, și în artă”⁸. Profetul este în conflict cu viața colectivă religioasă, cu reprezentanții acesteia, preoții și pontifii, cu societatea, ale cărei vicii le denunță, cu poporul în mijlocul căruia trăiește și de a cărui destin se interesează, fără să se ocupe de propria lui salvare, privind mereu „spre regatul lui Dumnezeu, spre perfectarea omenirii și chiar a întregului univers”.

În încheierea reflexiilor sale asupra solitudinii, Berdiaeff își exprimă părerea că problema solitudinii constituie o problemă centrală a filosofiei, că în strânsă legătură cu ea stau problemele eului, personalității, societății, comuniunii, cunoașterii și că la hotarele ei extreme stă problema morții, a morții care pune capăt tuturor legăturilor cu lumea obiectelor și care face ca solitudinea să fie absolută.

Berdiaeff distinge între *comunicare* și *participare*. În timp ce participarea este o pătrundere în realitatea internă, în existența primă, cunoscând cu ajutorul intuiției conținuturile imanente ale eului, care sunt imediat date, adică relațiile lui nu numai cu tu, ci și cu multiplicitatea umană, cu ceea ce înțelegem când spunem *noi*, dimpotrivă comunicarea este simbolică, fiindcă transpune în semne și simboluri ceea ce cunoaște din viața interioară a altora, traducând nu numai ceea ce-i unește pe oameni, ci și ceea ce-i desparte. Comunicarea este o cunoaștere socializată, obiectivă, limitându-se deci la lumea obiectelor. Eul însă nu se mulțumește să comunice cu oamenii numai prin intermediul semnelor și simbolurilor, ci vrea să depășească lumea obiectivă, care este convențională, și să urce la existență autentică, la comuniune cu celelalte existențe reale, autentice. Comuniunea se caracterizează prin faptul că este bilaterală, că presupune reciprocitatea.

⁸ *Ibidem*, p. 109.

„În dragostea neîmpărtășită nu este comuniune, spune Berdiaeff, fiindcă nu e posibilă decât o comunicare de ordin simbolic, nu se cere nicio reciprocitate”.

Afirmând că eul se revelează cel mai bine în viața afectivă, Berdiaeff este de părere de asemenea că ar fi eronat să se creadă că, învingând solitudinea, comuniunea nu ar fi posibilă decât de la om la om, că nu ar însemna decât prietenie, fraternitate, iubire între oameni, căci de fapt ea se extinde și asupra regnului animal, ba chiar asupra celui vegetal și mineral – căci, după el, și acestea ar poseda o „viață internă”. El se declară de acord cu Sf. Francisc de Assisi în ceea ce privește ideea că se poate intra în comuniune cu natura, cu oceanul, cu munții, cu pădurile, cu câmpiile, cu fluviile. „Exemplul cel mai izbitor de comuniune afectivă ne este oferită, spune el, de relațiile omului cu câinele, adevăratul prieten al omului. În aceste relații se realizează reconcilierea omului cu natura alienată și obiectivată, în care omul nu mai întâlnește un obiect, ci un subiect. Relațiile omului cu câinele au o valoare metafizică, fiindcă prin străpungerea obiectului este atinsă existența autentică”⁹.

Problema evaziunii eului din cotidianul social, care dezunește și înlănțuie, a comuniunii eului cu eul, nu poate fi soluționată, după Berdiaeff, decât prin iubire, prin iubirea erotică și iubirea-prietenie, „căci iubirea este indisolubil legată de persoană și constituie o ieșire a eului din sine însuși spre celălalt eu”. Eul nu este încă persoană: el devine persoană prin comuniunea care-l face să iasă din el însuși, cu tu și cu noi.

Cunoașterea reușește să învingă solitudinea prin faptul că ne face să ieșim din noi înșine, să ne îndreptăm către altceva, către obiect, dar solitudinea nu poate fi învinsă cu adevărat decât prin iubire și prietenie. A depăși solitudinea înseamnă o *transcendere* a eului prin gândire și prin viața emoțională. Căutând să determine mai îndeaproape cunoașterea, Berdiaeff afirmă acum că ea este de natură *conjugală*, fiindcă nu poate avea loc nici datorită numai obiectului, nici datorită exclusiv subiectului și fiindcă în actul cunoașterii se produce o unire adevărată, deoarece se produce prin iubire și, producându-se prin iubire, se produce, nu cu un obiect, ci cu un alt eu, cu un tu. Berdiaeff afirmă ceva mai mult: că esența conjugală a cunoașterii ar fi totuna cu esența ei teandrică, fiindcă la actul cunoașterii, ar participa nu numai omul, ci și Dumnezeu. Iar căutând să determine cauzele solitudinii, el afirmă că ea se datorește faptului că omul este o ființă scindată, incompletă, fiindcă este o ființă sexuală și, fiind o astfel de ființă, sexul lezează eul, căci, în plenitudinea lui, eul ar fi masculin și feminin, ar fi androgin, și deci prima modalitate de a evada din solitudine ar fi comuniunea care privește sexul. Căci prin însăși „existența lui, sexul este separare, deficiență, nostalgie, dorință de a se deschide altuia”. Când însă Berdiaeff afirmă că prin iubire este învinsă solitudinea, că prin iubire se realizează comuniunea dintre persoane, identificarea dintre eu și tu, el nu se referă la iubirea

⁹ *Ibidem*, p. 118.

biologică, ci la iubirea spirituală, căci cea dintâi este o iubire obiectivată și numai cea de-a doua este o iubire autentică. „O iubire impersonală, care nu s-ar adresa niciunei imagini individuale, nu s-ar numi iubire”.

După Berdiaeff, religia, care înseamnă legătură – legătura între oameni, fraternitate și legătură cu Dumnezeu –, nu reușește să depășească solitudinea, căci legătura pe care o stabilește ea este secundară și tranzitorie și gânditorul nostru, uitând afirmația sa anterioară că solitudinea poate fi depășită prin iubire, susține acum că „solitudinea nu poate fi depășită decât prin Dumnezeu”, că numai în el solitudinea este depășită, plenitudinea este dobândită și sensul existenței este descoperit”. El justifică această afirmație cu ideea că Dumnezeu este prim, că „în interiorul religiei, așa cum se revelă ea în istorie, în viața socială a omenirii, relația de la om la Dumnezeu nu este independentă de obiectivare și socializare” și că, prin căderea eului în lumea obiectelor și a societății, sentimentul solitudinii slăbește în intensitate, chiar dacă această lume se numește Biserică. El adaugă că solitudinea nu poate fi depășită decât pe plan spiritual, numai în experiența mistică, „în care, cum se exprimă el, lucrurile sunt în mine și eu sunt în ele”, adică tocmai calea opusă obiectivării și socializării.

2. RĂUL TIMPULUI

În strânsă legătură cu problema solitudinii, cu „răul solitudinii”, stă și problema timpului, „răul timpului”, cum îi spune Berdiaeff. Poate însă că în niciuna dintre problemele cu care s-a ocupat Berdiaeff afirmațiile gratuite, absurditățile și contradicțiile nu abundă ca în încercările sale de a soluționa problema timpului.

Timpul nu are, după el, o existență originară, independentă de existența lucrurilor și a evenimentelor, ci are o existență derivată: el „rezultă din schimbarea care se operează în realități, în ființe, în existențe” și ca atare nu schimbarea este condiționată de timp, ci timpul este condiționat de schimbare. „Timpul, spune el, nu este decât o stare a lucrurilor”¹⁰. Cu alte cuvinte, timpul nu are o existență ontologică independentă. Și, tocmai fiindcă nu are o asemenea existență, el poate fi depășit. Timpul lumii noastre este, după Berdiaeff, un timp decăzut, fiindcă este o consecință a decăderii din sânul existenței.

Timpul se împarte, precum se știe, în trecut, prezent și viitor. Dar, după Berdiaeff, trecutul nu mai este, iar viitorul nu este încă, ambele intrând, prin ceea ce au ele existent, în constituirea prezentului. „Întreaga istorie a vieții noastre, istoria întregă a omenirii se încorporează în prezentul nostru și există numai cu acest titlu”, timpul, având o constituție paradoxală, fiindcă „destinul meu se realizează în timp, descompus în trecut și în viitor, este el însuși realizarea destinului meu, și totuși acest trecut și acest viitor, realizatori indispensabili ai destinului meu, nu

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

există decât în interiorul prezentului meu”. Adică trecutul nu are decât o existență subiectivă. După ce a afirmat acest lucru, Berdiaeff, crezând că precizează ideea de timp cu atributele lui, susține că există două trecuturi: trecutul care a fost și este abolit și trecutul care durează încă pentru noi ca parte integrantă a prezentului nostru”, acesta din urmă fiind un trecut care subsistând în memoria noastră este un trecut transparent, căci memoria nu exercită numai rolul de a conserva și reînvia trecutul, ci și pe acela de a-l transfigura: ea este, spune Berdiaeff, creatoare. Dar mai există, după el, un paradox al timpului, care rezidă în faptul că trecutul nu a existat niciodată. Berdiaeff afirmă că „trecutul și prezentul există într-un mod absolut diferit”, că „prezentul trecutului este altceva decât trecutul în prezent, văzut din prezent” și că „există două atitudini posibile cu privire la trecut, la lucrurile și ființele care au pierit: atitudinea conservatoare care păstrează trecutul și se întoarce spre el, care este fidelitate față de tradiție; atitudine activă și transfiguratoare, care integrează trecutul – prezentului și viitorului, care resuscită lucrurile și ființele defuncte”.

Dublă este, după el, și atitudinea față de problema raporturilor dintre prezent și trecut. Noi nu știm cum să facem ca trecutul păcătos, rău, dureros să nu mai fie și nu știm cum să facem ca ceea ce a fost frumos, bun și scump în trecut, și nu mai este, să continue totuși a fi. Vrem ca prezentul dureros să dispară și vrem ca ceea ce ne este scump și prețios în prezent să se eternizeze, ca viitorul să nu facă din timpul prezent – trecut. „Timpul, spune Berdiaeff, este un rău, o boală mortală. Și în acest rău al timpului zace o tristețe mortală. Scurgerea timpului este dezasperant de tristă, tristă privirea omului asupra timpului care fuge”¹¹. Menționând că timpul reprezintă o problemă esențială pentru artă, filosofie și religie și în special pentru creștinism, Berdiaeff susține că, în creștinism, „misterul penitenței și al mântuirii, misterul morții și al reînvierii, misterul sfârșitului ultim și misterul Apocalipsului, nu sunt altceva decât misterul timpului, misterul trecutului, al prezentului și al viitorului”.

Răul timpului stă în imposibilitatea de a trăi din plin bucuria prezentă, în imposibilitatea de a ne da momentul de față fericit, în tristețea pe care ne-o cauzează trecutul, în teama pe care ne-o inspiră viitorul, în faptul că „nu ne este dat să trăim bucuria clipei ca plenitudine a eternității”, căci această bucurie este stânjenită de fuga impetuoasă a timpului. Acordând aceeași importanță clipei în viața omului concret ca și Kierkegaard, Jaspers și Heidegger, Berdiaeff susține dubla semnificație cu care se prezintă clipa: ca eternă sciziune între trecut și viitor, exprimând astfel neîndurarea timpului, și ca participantă la eternitate, făcând ca viitorul să nu ne mai apară ca un *fatum*. Prima semnificație ne face să gândim trecutul cu melancolie, fiindcă totul este instabil și trecător, și viitorul cu frică, fiindcă gândindu-l ca necesar sau predestinat, nu știm ce ne rezervă, stări sufletești

¹¹ *Ibidem*, p. 138.

care nu dispar decât dacă ne dedicăm unei activități creatoare. „A trăi divina plenitudine a clipei, adaugă Berdiaeff, este cel mai mare vis al omului și cea mai înaltă cucerire”¹².

După Berdiaeff, memoria nu este o simplă funcție psihologică, ci un principiu ontologic, și anume „principiul cel mai profund care există în om”, principiul „care cimentează și menține unitatea persoanei”. Trăind însă într-o lume decăzută, omul nu ar putea supraviețui, dacă nu ar dispune și de posibilitatea de a uita multe lucruri, căci o „memorie integrală”, o memorie, cum se exprimă greșit Berdiaeff, a trecutului și a viitorului (!?) l-ar distruge pe om: omul nu ar putea suporta o asemenea memorie. De aceea, uitarea înseamnă pentru el o ușurare, o eliberare. „Omul, spune el, dorește constant să se uite, să uite trecutul, să uite viitorul. El nu reușește decât pentru scurte clipe; dar această nevoie prin ea însăși atestă răul mortal al timpului”¹³.

După Berdiaeff, nici spațiul, nici timpul nu au o existență obiectivă, atât unul cât și celălalt sunt proiectări ale eului sau conștiinței, produse ale activității lor obiectivante. „Timpul, afirmă el, aparține planului intern al existenței, și a-l gândi ca obiectivat, nu înseamnă decât a-l proiecta în afara evenimentelor interne. Cea mai profundă tragedie a existenței umane stă în faptul că actul îndeplinit în clipa prezentă ne leagă de viitor, pentru întreaga viață, poate pentru eternitate”¹⁴ – ceea ce înseamnă o obiectivare îngrozitoare a actului îndeplinit, pe care se bazează orice jurământ de fidelitate: conjugal și monastic, cel prestat în cadrul ordinilor cavalești și al celor secrete. Însăși ideea teologică despre căderea în păcat este contaminată, după Berdiaeff, de eroarea obiectivării, deoarece în realitate căderea în păcat nu s-ar fi produs în timp, timpul fiind doar un efect al acestei căderi. Și nici destinul omului nu este în funcție de timp, fiindcă originar timpul este acela care depinde de destinul omului, de schimbările și evenimentele pe care le trăiește, trăindu-și destinul.

„Cunoașterea este legată cu timpul”, făcându-ne să ieșim din timpul dat. Iar acest lucru apare limpede în cazul istoriei. „Istoria, spune Berdiaeff, este știința a ceea ce nu este, a ceea ce nu aparține realității, a ceea ce nu se întâlnește nicăieri”. Această idee, care pare gratuită, este corectată de ideea că istoria ca știință are ca obiect ceea ce a fost și nu mai este, că trecutul, care nu mai este, a existat totuși odinioară și că „posibilitatea cunoașterii istorice este determinată de faptul că vestigiile trecutului subsistă în prezent, că ceva din trecut intră în constituția prezentului”. „Dar aceste monumente ale trecutului, prezente actualmente, continuă Berdiaeff, nu au niciun raport cu ceea ce a fost”, căci, o justifică el, „nu a existat niciodată trecut în trecut”¹⁵. El adaugă apoi că „experiența ontologic realistă a trecutului este legată de memorie și reminiscență”, că „memoria este ceea ce rezistă

¹² *Ibidem*, p. 143.

¹³ *Ibidem*, p. 140.

¹⁴ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵ *Ibidem*, p. 145.

timpului”, că „singură” ea cunoaște misterul interior al trecutului, că „ea este acțiunea eternității în timp”, că „memoria prin fondul ei metafizic ne revelează întreaga istorie a trecutului ca aventura noastră personală, îngropată în inima cea mai intimă a ființei noastre”.

Istoria, spune Berdiaeff, poate fi privită sub două aspecte diferite: sau așa cum privim obiectele naturii, adică să privim trecutul ca un obiect aparținând lumii externe, sau s-o privim ca pe un eveniment al spiritului aparținând lumii interne. Sub primul aspect, el este cognoscibil cu ajutorul mijloacelor științifice. Sub al doilea aspect, ca existență internă, el este cognoscibil cu ajutorul memoriei ontologice, în virtutea unei comuniuni cu el, în reminiscență activă. Acest lucru este posibil numai dacă cunosc trecutul ca propriul meu trecut, dacă îl cunosc ca preistorie a propriului meu spirit, fiindcă numai așa trecutul se integrează în prezentul meu și diviziunile timpului sunt depășite.

Reluând ideea platonice de reminiscență, pe care o aplică la istorie, după Berdiaeff, cunoașterea este reminiscență atunci când se referă „la o realitate care nu este dată într-o experiență sensibilă imediată”, care nu se referă adică la timpul prezent, care este un timp îmbunătățit. Platon putea susține ideea reminiscenței, fiindcă susținea preexistența și imortalitatea sufletului. Spiritul în activitatea lui cognitivă recurge, după Berdiaeff, la reminiscență, fiindcă experiența prezentă nu exprimă decât o parte a cunoașterii noastre. El susține mai departe că, fiindcă memoria este faptul primat de care este suspendată activitatea eului, conștiința absoarbe în existența interioară a eului lumea întreagă și întreaga istorie. „Istoria lumii trebuie să fie prezentă în memoria mea, dacă este adevărat că ea este istoria mea... Cunoașterea implică existența unei cunoștințe inițial *a priori*, a unei vechi științe rememorate.”¹⁶ „Cunoașterea este comuniune cu *Logos*-ul.”¹⁷ Susținând, în continuare, că astfel cunoașterea este mai mult decât reminiscență, că este creație, că este și un eveniment al existenței, o transformare, o iluminare a existenței, el afirmă caracterul paradoxal al cunoașterii trecutului, odată ce trecutul nu este și deci că ea este cunoașterea a ceea ce nu este. Ea are însă un caracter paradoxal și atunci când este îndreptată spre viitor, căci nici viitorul nu este încă și nu va fi poate niciodată. Deci, după el, și cunoașterea trecutului, și a viitorului sunt deopotrivă de misterioase. Iar dacă totuși „cunoașterea trecutului, actualmente inexistent, este posibilă grație unei reminiscențe interioare, aceea a viitorului, la fel de inexistent, este posibilă grație spiritului profetic”. El ne previne însă că profeția nu trebuie confundată cu previziunea științifică. Căci în vreme ce previziunea științifică este posibilă numai atunci când viitorul ca și trecutul sunt considerate ca imobile, obiective și integral determinate, profeția, considerată într-un sens mai larg decât cel religios, „reprezintă misterul depășirii timpului, eliberarea de jugul lui, cucerirea eternului prezent și comuniunea cu el”, pătrunderea în misterul existenței,

¹⁶ *Ibidem*, p. 146–147.

¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

în prezentul care nu este imobil, ci care este în permanentă creație, fiindcă este în afara timpului obiectivat, fiindcă lumea noastră este neisprăvită și creația ei este într-un proces continuu.

Berdiaeff mai susține că schimbarea evolutivă a lumii, care este determinată, nu are loc decât pe planul lumii obiective, căci „existența interioară nu cunoaște evoluția, ci creația, nici determinarea, ci libertatea, nici cauzalitatea naturală, ci activitatea spiritului”, „evoluția desfășurându-se în timp și fiind subordonată timpului”, pe când actele prime ale spiritului nu creează în timp, ci generează ele însele timpul. El mai susține că timpul este oarecum în afara, dar și în interiorul eternității, că mișcarea și schimbarea își au sursa lor, nu în timp, ci în eternitate, iar creația are loc în eternitate și că această creație nu este o determinare. El distinge timpul matematic, divizibil și măsurabil, de timpul destinului interior al omului – o dualitate a timpului care apare în plină lumină în ceea ce se numește clipă, fiindcă clipa însăși, având un caracter dual, are două semnificații. Este o funcțiune infimă a timpului divizibil, intercalată între trecut și viitor, ea însăși divizibilă la rândul ei, și este indecompozabilă în trecut și indivizibilă în viitor, nu aparține timpului numeric și divizibil, ci prezentului atemporal, care nu este un simplu joc pentru clipa următoare, ci comuniune cu eternitatea. Există, după Berdiaeff, o strânsă corelație între integralitatea și unitatea eului și prezentul indecompozabil, adică clipă. Eul, care este activ și creator, presupune contemplarea, fără care nu ar fi posibil.

În inseparabilă corelație cu timpul stă, după Berdiaeff, și destinul, care nu este determinat de legile naturii, ci de hazard, problema timpului devenind, în cele din urmă, o problemă escatologică. Fără să arate cum, mulțumindu-se iar cu o simplă afirmație, el susține că sensul timpului – care nu are, după Berdiaeff, o existență reală – este totuna cu sensul istoriei, nu numai al istoriei mele, ci al istoriei lumii, că, deși existența aparține eternității, totuși timpul este acela care-i dă un sens. Dar nu timpul obiectivat, care nu cunoaște decât infinitatea și ignoră eternitatea intemporală, care nu reprezintă decât un moment în timp, ci timpul ca și clipă care reintegrează timpul în eternitate, care face pe om responsabil, nu în timp, ci pentru eternitate.

Trecutul ne apare ca determinat și este în adevăr astfel, fiindcă el este o obiectivare, o respingere a ceea ce a fost înfăptuit interior. Berdiaeff identifică existența aruncată în lume a lui Heidegger cu obiectivarea sa. „Când actele produse interior sunt obiectivate, ele ne apar, spune Berdiaeff, constituind o înlănțuire necesară, o evoluție determinată. Nu la fel stau lucrurile cu viitorul, care nu este determinat necesar, fiindcă el poate fi trăit fie ca libertate, fie ca destin. În sprijinul tezei sale, el invocă teoria quantelor și a discontinuului din fizica contemporană, care, negând legile naturii așa cum au fost definite în secolul al XIX-lea, ajunge la indeterminism. El susține că hazardul, care joacă un rol imens în viață, nu poate fi subordonat unei înlănțuirii necesare, o întâlnire fortuită de factori, al căror efect să se extindă asupra întregii vieți, putând fi considerată fie ca libertate, fie ca fatum, fie ca manifestare a unei voințe supreme, venind din altă lume. Aici, spune Berdiaeff, apare legătura dintre timp și libertate...”.

Am văzut că, după Berdiaeff, timpul este schimbare, că el nu există decât dacă există schimbare. El afirmă însă că schimbarea nu afectează timpul etern, eternitatea, ci numai timpul trecut, „care dă iluzia eternității”, adăugând totuși că „transfigurarea lumii, noul cer și noul pământ vor fi fără îndoială schimbarea cea mai profundă, o schimbare radicală”. „Timpul există, pentru că există schimbarea”; el este schimbare în două sensuri diferite.

Ca toți existențialiștii, Berdiaeff acordă un rol important istoriei, susținând că „omul este o ființă istorică”, fiind „chemat să se realizeze în istorie”, că „istoria este destinul său, că „este constrâns nu numai să trăiască în istorie, ci să creeze în istorie”, că nu se poate sustrage devenirii istorice fără a se sărăci și a se diminua, că „ea este calea și destinul său”. Dar, adaugă el, cum spiritul istoric este un spirit obiectiv, cum fiecare din rezultatele actelor umane creatoare ajung să fie obiectivate, omul nu este în măsură să realizeze ceea ce a visat. Fiind obiectivare, istoria este, după Berdiaeff, „absolut indiferentă față de persoana umană”, este mai crudă față de ea decât natura însăși, fiindcă nu recunoaște persoana ca valoare supremă: o asemenea recunoaștere, precizează el, ar echivala cu o întrerupere și un sfârșit al istoriei.

Prin faptul însuși că trăiește în istorie, omul este chemat să creeze cultura, care-l scoate din barbaria primitivă și-l înobilează. Astfel, alături de istorie, cultura este de asemenea calea și destinul lui. Dar, prin faptul că se găsește obiectivată, cultura stinge focul și elanul creator, nemaifiind capabilă să transfigureze lumea. Așa s-a întâmplat cu tipul de cultură obiectivată, cultura clasică cu domeniile ei: religie, morală, știință, artă, drept. El merge până acolo încât susține că cultura obiectivată este tot atât de străină și ostilă existenței interioare a persoanei umane ca și istoria, ca orice lume obiectivată! Susține că idolatria culturii nu este mai admisibilă decât negarea ei de către barbarie și că, dacă trebuie să asumăm istoria și cultura, totuși nu obiectivarea are ultimul cuvânt: acest ultim cuvânt nu vine din această lume decăzută, ci din altă regiune, din eternitate.

În strânsă conexiune cu timpul stă, după el, și problema Apocalipsului, o problemă atât de dificilă, încât toate soluțiile care i s-au dat până acum au rămas insuficiente. Apocalipsul exprimă paradoxul timpului, care poate fi formulat astfel: sfârșitul care va veni odată pentru timp, momentul în care timpul nu va fi mai, va avea loc în timp, în viitor, astfel încât Apocalipsul se situează în istorie, dar și în afara ei, în timpul nostru, dar și în afara lui, în eternitate, ceea ce face logic contradictorie trecerea de la timp la eternitate – la sfârșitul timpului. Căci sfârșitul timpului se raportează la acel fragment de timp obiectivat, numit viitor, adică va avea loc în viitor, ceea ce nu poate fi gândit, fiindcă sfârșitul timpului înseamnă abolirea oricărei posibilități a viitorului. „...În niciun punct al acestui viitor, spune Berdiaeff, nu este conceptibilă oprirea și sfârșitul timpului, trecerea lor la supra-temporal, venirea spiritului timpurilor. Sfârșitul timpurilor nu va mai avea loc în viitor, în timp, ci pe un alt plan, căci sfârșitul timpului nu este conceptibil, cum este conceptibil viitorul, ca obiectivare, el este trecerea la existența internă, la viața spiritului”.

Există, după Berdiaeff, două infinități: una cantitativă și alta calitativă. Cea dintâi conține în sine moartea, afirmând un timp care nu se sfârșește niciodată. Cea de-a doua afirmă caracterul finit al timpului, exprimă victoria asupra morții, reprezintă vindecarea răului timpului. Spre deosebire de cea dintâi, ea este situată dincolo de orice obiectivare, constituie soluționarea paradoxului timpului, vindecarea răului timpului și se numește eternitate. „În lumea obiectivată nu se manifestă decât infinitatea cantitativă, timpul divizibil, care se numără în unități matematice. Timpul non-obiectivat care domnește în interiorul existenței nu este un timp numeric. Intensitatea vieții noastre interioare modifică caracterul timpului, îi împrumută o nouă măsură”. Fiecare cunoaște din propria sa experiență personală că timpul își accelerează sau își micșorează viteza, potrivit intensității vieții sale interioare, evenimentelor pe care le trăiește, că atunci când suntem fericiți nu observăm scurgerea timpului, pe când atunci când suferim ni se pare că suferința nu mai are sfârșit, o resimțim ca pe eternitatea unui supliciu infernal. În asemenea stări sufletești, caracterul matematic al timpului nu mai are nicio semnificație, omul se eliberează de ceas și de calendar. Dacă el ține seamă de timp și numără orele, este fiindcă se simte nenorocit. După Berdiaeff, omul ignoră timpul numeric și în momentele sale de inspirație creatoare, din cauză că atunci eternitatea irumpe în timp, reglându-i cursul.

Două probleme, indisolubil legate cu timpul și care ajută la înțelegerea tuturor celorlalte, îl frământă pe om: una este aceea a originii și alta este aceea a sfârșitului său, origine și sfârșit care depășește însă timpul. Fiind în timp, ca urmare a unei căderi, și neapartinând timpului, decât ca mediu al desfășurării ei, existența umană trebuia să iasă din timp, care pentru ea reprezintă un rău mortal. „De aceea timpul generează nostalgia și tristețea trecutului, nostalgia și tristețea viitorului”. Teama de viitor, care este în fond o teamă de moarte, iar aceasta, la rândul ei, o teamă de infern, „este provocată de elementul temporal al destinului nostru, de absența unui sfârșit în timp, adică teama unei obiectivări fără ieșire, fără sfârșit”. Viitorul ne inspiră firește și speranța, dar mai ales teamă de ceea ce vom avea de suferit. „Orice om, spune Berdiaeff, își trăiește apocalipsul său interior, căruia i se aplică același paradox fundamental al timpului și al eternității, al finitului și al infinitului. Acest apocalips este revelația pe care o primim pe căile realizării personalității noastre”¹⁸.

¹⁸ *Ibidem*, p. 160–161.