



SŁAWOMIR MAZUREK

O rzekomym i autentycznym dziedzictwie marksizmu w filozofii rosyjskiego renesansu

*On the alleged and authentic heritage of Marxism
in the philosophy of Russian renaissance.*

ABSTRACT: The article constitutes an attempt to answer one of the most important questions that arises during research into Russian religious philosophy namely to what degree it remained dependent on Marxism. The author endeavours to settle this matter by confronting and analysing the ideas of eminent Russian thinkers including Fyodorov, Berdyaev, Frank and Vysheslavtsev. On the one hand he reconstructs their arguments against Marxism, while on the other he searches for parallelisms amongst their conceptions – in particular the critique of capitalism formulated by them – and the Marxist stance. Ultimately he comes to the conclusion that the currents parallel to Marxist ones were ingeniously incorporated by them into conceptions which as an entirety remain in evident opposition to Marxism.

KEY WORDS: Marxism • Russian religious renaissance • religious philosophy • Fyodorov • Berdyaev • Frank • Vysheslavtsev

Klasyczny problem

Jest faktem powszechnie znanym, iż wśród wybitnych przedstawicieli tak zwanego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, znalazło się kilku myślicieli, którzy w młodości przeżyli fascynację marksizmem. Każdy, kto interesuje się dziejami rosyjskiego renesansu, potrafi bez trudu wymienić ich nazwiska – byli to Frank (1877–1950), Bułgakow (1871–1944), Fiedotow (1886–1951), Bierdiajew (1874–1948) i Struwe (1870–1944)¹. Każdy zainteresowany wie ponadto, że wywarli oni istotny wpływ na ewolucję tego nurtu i że w większości zyskali spory rozgłos także poza granicami Rosji. Także oni sami byli w pełni świadomi paradoksalnej metamorfozy, którą przeszli, nie ukrywali swej marksistowskiej przeszłości i podkreślali udział marksizmu w genezie rosyjskiego renesansu. Mikołaj Bierdiajew, którego biografia jest

¹ Por. Ju. Iwask, G. P. Fiedotow [w:] *Russkaja rieligiozno-filozofskaja mysl XX wieka*, red. N. P. Połtorackij, Pittsburg 1975, s. 351.

doskonałym przykładem omawianej tu ewolucji pisał: „Jakkolwiek dziwne wydawałoby się to na pierwszy rzut oka, ale właśnie z marksizmu – zresztą raczej krytycznego niż ortodoksyjnego – wyłonił się u nas nurt idealistyczny, a potem religijny”². Jeśli wziąć pod uwagę znaczenie filozofii rosyjskiego renesansu i kultury Wieku Srebrnego, z którą była ona w różnych okresach na różne sposoby powiązana (do rewolucji stanowiła jej integralną część, później – najcenniejszą kontynuację), wypada stwierdzić, że na przełomie XIX i XX wieku marksizm w ogóle odegrał niezwykle istotną rolę w filozoficznej i – szerzej – intelektualnej edukacji Rosji. Potwierdzają to zarówno ci historycy i świadkowie epoki, którzy mieli w swej biografii okres marksistowski, jak i ci, którzy nigdy marksistami nie byli. „Marksizm końca lat dziewięćdziesiątych – jeszcze raz zacytujmy Bierdiajewa – był niewątpliwie procesem europeizacji rosyjskiej inteligencji, włączeniem jej w nurty zachodnie, wypłynięciem na szerokie wody”³. Geоргij Флоровski (1893–1979), który nie przeżył fascynacji marksizmem, lecz zgadzał się z ocenami Bierdiajewa i powoływał na nie, o marksizmie lat dziewięćdziesiątych i jego batalii przeciwko narodnictwu pisał w sposób następujący: „Było to powstanie nowej metafizyki przeciwko przemocy moralizmu [...] Marksizm był w praktyce powrotem do ontologii, do rzeczywistości, do ‘bytu’. W samym determinizmie historycznym dawał o sobie znać ten realistyczny zwrot. Pojawiało się pytanie o wolność i konieczność w procesie społecznym, a to nieuchronnie prowadziło do metafizyki. Przejście od Marksa do Hegla było czymś naturalnym”⁴. Oczywiście wśród twórców rosyjskiego renesansu było wielu takich, którzy nigdy nie deklarowali się jako marksiści – dotyczy to między innymi Karsawina (1882–1952), Florenskiego (1882–1937), Szestowa (1866–1938), Hessena (1887–1950), Iljina (1882–1954), Wyszesałcewa (1877–1954) – jednakże i oni kształcili się i dorastali w okresie, gdy filozoficzna modernizacja Rosji dokonywała się, częściowo przynajmniej, za sprawą marksizmu i mogli zeń, mimo woli lub za pośrednictwem eksmarksistów, cokolwiek przejść. W tej sytuacji, choć rosyjski renesans jako całość pozostawał w zdecydowanej opozycji do marksizmu i komunizmu, a myśliciele, którzy zaczynali jako marksiści, po przejściu na pozycje filozofii religijnej, wystąpili z krytyką marksizmu, którego znaczenie, nie tylko w kontekście rosyjskim, trudno przecenić, nasuwa się pytanie o relacje między rosyjskim renesansem i marksizmem.

² N. A. Bierdiajew, *Istoki i smysł russkogo kommunizma*, [w:] *idem, Soczinienija*, Moskwa 1994, s. 339; por. też M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 156.

³ Por. N. Bierdiajew, *Samopoznanije*, Moskwa 1991, s. 118; także M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 26.

⁴ Por. G. Флоровskij, *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1988, s. 453.

Jest to problem niejako klasyczny, który zajmując się tą epoką, w pewnym momencie należy podjąć, choćby wiązało się z tym niemałe ryzyko metodologiczne i interpretacyjne. Zaznaczymy na wstępie, że nie będziemy rozważali tej kwestii w kategoriach „wpływowologicznych”, i to nie tylko ze względu na rozmiary tego studium. Rosyjscy myśliciele religijni ponad wszelką wątpliwość w jakimś zakresie ulegali marksistowskiemu wpływom, Bierdiajew na przykład przyznawał się do tego przez całe życie, jeszcze w kilka dziesięcioleci po zakończeniu swej, krótkotrwałej zresztą, przygody z marksizmem. Tradycje rewolucyjne były jednak w Rosji starsze niż marksizm, sam marksizm specyficznie załamywał się w rosyjskiej świadomości ukształtowanej, w mniejszym lub większym stopniu, nie tylko przez dziedzictwo inteligentckiego rewolucjonizmu, ale i przez niepowtarzalną rosyjską kulturę religijną wraz z właściwym jej apokaliptyzmem, dualizmem i mesjanizmem, których relikty – co wielokrotnie opisywano – trwały nawet w świadomości jej zagorzałych krytyków. Wszystko to moim zdaniem tworzy tak skomplikowany układ refleksów i interferencji, tak powikłany węzeł, że prześledzenie biegu poszczególnych wątków, ustalenie w sposób miarodajny kierunku i zakresu zależności często nie jest możliwe. Autor tego szkicu, w każdym razie, nigdy by się tego nie podjął. Łatwo to zresztą uzasadnić, odwołując się do pewnego, nader frapującego, przykładu, który i z innych powodów powinniśmy uwzględnić.

Otóż było kilku rosyjskich myślicieli religijnych, którzy zaczęli jako marksiści i zapewne także później w jakimś stopniu ulegali wpływom marksizmu, lecz tylko jeden, o którym powiedzieć można, że oddziałał na niektórych rosyjskich wyznawców marksizmu, choć nie na rosyjski marksizm jako taki⁵. Mowa oczywiście o Mikołaju Fiodorowie (1828–1903), którego idee zainteresowały przynajmniej kilku bolszewickich teoretyków i działaczy (Łunaczarski, Bogdanow, Trocki, Joffe, Krasin), nie wspominając już o artystach i intelektualistach, w mniejszym lub większym stopniu wyrażających swe poparcie dla ruchu bolszewickiego (m.in. A. Płatonow, W. Murawiov, Majakowski)⁶. Porównanie niektórych utopijnych idei i projektów Fiodorowa z koncepcjami marksistowsko-leninowskimi i z praktykami władzy sowieckiej prowadzi do odkrycia zdumiewających podobieństw. Nie chodzi przy tym o najszerzej znany i uznawany – słusznie zresztą – za istotę „fiodorowizmu” niebywały projekt immanentnego, technologicznego wskrzeszenia (choć i ta myśl znalazła entuzjastów wśród prominentnych

⁵ Por. D. Shlapentokh, *Bolshevism as a Fedorovian Regime*, „Cahiers du Monde Russe”, 1996 nr XXXVII (4), *passim*; G. M. Young, *Nikolai F. Fedorov. An Introduction*, Belmont Mass. 1979, s.180–199, zwłaszcza s. 182.

⁶ Por. D. Shlapentokh, *op. cit.*, s. 429–443; G. M. Young: *op. cit.*, s. 180–199.

bolszewików), ale o kilka innych, także bardzo znamienych dla Fiodorowa, wątków. Rosyjski myśliciel, jak wiadomo, uważał, że realizacja moralnego posłannictwa ludzkości na dobre rozpocznie się z chwilą, gdy osiągnąwszy stosowny stopień świadomości i organizacyjnej jedności, wyjdzie ona z fazy dziecięctwa i wkroczy w epokę dojrzałości. Istotnym uzupełnieniem rozważań na temat dwóch, radykalnie przeciwstawianych sobie faz w rozwoju ludzkości była u Fiodorowa apologia rosyjskiego samodzierżawia jako jedynej struktury politycznej zdolnej zjednoczyć ludzkość i poprowadzić ją we właściwym kierunku. Samodzierżawie miało stać się antytytanyczną dyktaturą, na wielką skalę, planowo opanowującą przyrodę dzięki potężnej „armii pracy”, w którą miały się z kolei przekształcić siły zbrojne. Planowanie, centralizacja, dyktatura na usługach postępowej ideologii, militaryzacja pracy, skok do królestwa dojrzałości – wszystko to tak bardzo przywodzi na myśl idee charakterystyczne dla rewolucyjnego komunizmu marksistowskiego i ich sowiecką realizację, że gdyby Fiodorow żył nieco później lub przynajmniej wykazywał jakiegokolwiek zainteresowanie marksizmem, przez historyków idei byłby zapewne opisywany jako klasyczny przykład oddziaływania tegoż marksizmu na rosyjską myśl religijną. W rzeczywistości Fiodorow niemal całkowicie marksizm ignorował, w odróżnieniu od wielu współczesnych mu prądów filozoficznych, które studiował i poddawał miazdzącej krytyce. Badacze mówią więc dla odmiany o oddziaływaniu Fiodorowa na ideologów bolszewickich, o „fiodorowizmie” jako „jednym z kilku ideologicznych nurtów wewnątrz bolszewizmu”⁷ czy wręcz o „bolszewizmie jako reżymie fiodorowowskim”⁸. Jak się wydaje, jedyna rozsądna optyka, jaka pozostaje badaczowi, który postanowił zmierzyć się z zagadnieniem: „rosyjski renesans a marksizm”, to śledzenie analogii i paralelizmów, mogących być śladem ewentualnych wpływów.

Krytyka marksizmu

Jakichkolwiek analogii zdołalibyśmy się dopatrzeć między myślą religijną rosyjskiego renesansu a marksizmem, czy też jakiegokolwiek odkrylibyśmy ślady oddziaływania tego drugiego na tę pierwszą, nie wolno zapominać, że myśliciele rosyjskiego renesansu byli przede wszystkim krytykami marksizmu, niemal zawsze bardzo wnikliwymi. Tak więc wszelki opis interesujących nas analogii byłby mylący i niemiarodajny, gdyby nie miał za tło prezentacji przeprowadzonej przez nich krytyki marksizmu. Prezentacja ta, co oczywiste, musi pozostać bardzo szkieletowa. Krytyka ta była tak roz-

⁷ G. M. Young, *op. cit.*, s. 182.

⁸ Por. D. Shlapentokh, *op. cit.*, s. 429.

budowana, wielowątkowa i wieloaspektowa, atak prowadzono z tyłu stron i zaangażowało się weń tyłu bojowników, że dokładniejsze zrekonstruowanie przebiegu batalii byłoby możliwe jedynie w ramach odrębnej książki, która – o ile wiem – jeszcze nie powstała (brak ten tylko częściowo równoważą pojedyncze, choćby i wartościowe, artykuły)⁹. Jakie więc były zasadnicze argumenty rosyjskich myślicieli przeciwko marksizmowi? Wydaje się, iż można je podzielić na kilka kategorii. Charakter najbardziej fundamentalny miały zapewne te, które określiłbym jako historiozoficzne. Rosyjscy filozofowie tworzyli własne, często odznaczające się niezwykłym rozmachem wizje historiozoficzne i w ich perspektywie dopiero oceniali marksizm – był on tu jedną z faz rozwoju europejskiego ducha, którą można było osądzić jedynie zestawivszy ją z innymi i ogarnąwszy całość. Dla Bierdiajewa i Franka marksizm, i w konsekwencji komunizm marksistowski, były wytworami zgubnej dialektyki nowożytnego humanizmu, który stracił z oczu transcendencję, czy też – w istocie wychodziło to na jedno – całkowicie chybioną propozycją przewyżczenia jego ograniczeń i sprzeczności. Bierdiajew pisze:

U Marksa następuje ostateczne odżegnanie się od całego przesłania epoki renesansu. Wypowiada on wojnę wszystkim źródłom renesansu i oznajmia, że cała jego twórczość była ideologiczną nadbudową nad ekonomiczną bazą, w której panuje wyzysk człowieka przez człowieka. Dogorywa renesans, kończy się kryzys humanizmu¹⁰.

„Od Giordana Bruna i ateistów włoskiego renesansu – wtórował mu Frank – nieprzerwana linia duchowej ewolucji prowadzi do Feuerbacha, Marksa i Nietzschego”¹¹. Podobne stanowisko zajmował Borys Wyszelsławcew, który koncentrował się wprawdzie na dialektyce nowoczesności (industrializmu), a nie nowożytności (humanizmu, Renesansu), jednakże rolę marksizmu postrzegał bardzo podobnie – i tu był on błędnym rozwiązaniem dialektycznych sprzeczności epoki i iluzorycznym przewyżczeniem jej kryzysu. Rozdzierający nowoczesność antagonizm między demokracją i logiką wolności z jednej strony a technokracją i logiką wydajności z drugiej marksizm niesłusznie rozstrzygał na rzecz technokracji i wydajności, czyli na rzecz totalitaryzmu¹². Interesująco i oryginalnie wypadła na tym tle

⁹ Por. A. Walicki, *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. W. Rydzewski, M. Bohun, Kraków 1999, *passim*.

¹⁰ N. Bierdiajew, *Smysł historii. Opyt filozofii czelowieczeskiej sud'by*, Paris 1969, s. 190–191.

¹¹ S. L. Frank, *Riealnost' i czelowiek. Miietafizika czelowieczeskiego bytija*, Paryż 1956, s. 237.

¹² Por. B. P. Wyszelsławcew, *Krizis industrialnoj kultury* [w:] *idem, Soczinienija*, Moskwa 1995, *passim*.

historiozoficzna krytyka marksizmu w wydaniu Fiedotowa. U Fiedotowa odnajdziemy wiele wątków charakterystycznych dla Bierdiajewa, Franka i Wyszelsławcewa – może z nieco innym rozłożeniem akcentów i lekkimi modyfikacjami – jednakże szczególnie uwypuklał on pewną kwestię, do której tamci nie przywiązywali większego znaczenia. Fiedotow rozpatrywał mianowicie marksizm w kontekście dziejów socjalizmu w ogóle, a że sam socjalizm uważał za zakorzeniony w chrześcijaństwie, doszukując się jego antecedencji już u ojców Kościoła Wschodniego – Jana Chryzostoma i Bazylego Wielkiego, ocena marksizmu musiała wypadać nadzwyczaj krytycznie. Zdaniem Fiedotowa marksizm jako filozofia i ideologia ateistyczna zafałszowywał samą ideę socjalizmu („to, co zrobił Marks z socjalizmem, było jego kolosalnym okaleczeniem”)¹³, przyczyniał się do jej przedwczesnej i niezасłużonej kompromitacji i utrwał fatalną wrogość między socjalizmem i chrześcijaństwem, choć nie był tu głównym winnym. Fiedotow przyznawał, że za fatalne rozejście się dróg socjalizmu i chrześcijaństwa w jeszcze większej mierze ponosił odpowiedzialność Kościół, który opowiedział się po stronie bogatych – krytycyzm rosyjskiego myśliciela łągodziła nieco świadomość, że marksistowski ateizm miał w jakimś stopniu charakter reaktywny¹⁴.

Inne piętro analizy i argumentacji stanowiła krytyka immanentna, by nie rzec: dekonstrukcja, marksizmu. Rosyjscy myśliciele z upodobaniem wyszukiwali sprzeczności w obrębie doktryny marksistowskiej w ogóle lub w obrębie jej poszczególnych działów i dyscyplin, takich jak teoria wartości dodatkowej czy koncepcja wolności. Bardzo często podkreślali, że doktryna marksistowska składa się z dwóch nie przystających do siebie części: mitu o zbawiającym świat proletariacie – który mógł przybierać postać quasi-religijną – oraz naukowej teorii ekonomicznej i społecznej¹⁵. Stanowisko takie zajmowali między innymi Bierdiajew, Bułgakow, Nowgorodcew¹⁶, Frank, Wyszelsławcew. „Naukowa teoria wartości dodatkowej – stwierdzał ten ostatni – pozostaje w absolutnej sprzeczności z demagogiczną ideologią marksizmu”¹⁷. Wyszelsławcew był też chyba myślicielem, który najwięcej uwagi poświęcił tropieniu szczegółowych sprzeczności w obrębie rozmaitych „podsystemów” marksizmu. Po przeanalizowaniu kategorii wartości dodatkowej i wyzysku stwierdzał na przykład, iż w systemie komunistycz-

¹³ G. P. Fiedotow, *Cerkow' i socyjalnaja prawda*, [w:] idem, *Christianin w riewolucyi. Sbornik statiej*, Paryż 1957, s. 98.

¹⁴ Por. G. P. Fiedotow, *Socyjalnoje znaczenie christianstwa*, [w:] idem, *Tjażba o Rossii*, Paris 1982 [pierwodruk Ymca – Press 1933], *passim*.

¹⁵ Na ten temat por. A. Walicki, *op. cit.*, s. 64, *passim*.

¹⁶ Por. *ibidem.*, s. 62.

¹⁷ Por. B. P. Wyszelsławcew: *op. cit.*, s. 255.

nym wyzysk pojęty jako odbieranie pracownikowi wartości dodatkowej utrzyma się albo, gdyby rzeczywiście został zniesiony, niemożliwa stanie się akumulacja kapitału i gospodarka popadnie w stagnację¹⁸.

W marksizm uderzała też, i to niezwykle skutecznie, przeprowadzona przez rosyjski renesans, gruntowna i wielowątkowa krytyka utopizmu. Nie była ona wprawdzie wymierzona wyłącznie przeciwko marksizmowi – wręcz przeciwnie, rosyjscy filozofowie stale podkreślali, że utopizm może występować pod różnymi postaciami – jednakże komunizm marksistowski ujmowany był w niej jako paradygmatyczny przypadek utopizmu. Skupiał on w sobie wszystkie zgubne tendencje przypisywane utopizmowi przez rosyjskich myślicieli – terrestrializację zbawienia, wiarę w możliwość całkowitego wyrugowania zła środkami zewnętrznego przymusu i organizacji społecznej, teleologiczne i deterministyczne pojmowanie historii wraz z właściwym mu impersonalizmem. Wszyscy rosyjscy myśliciele religijni byli antyutopistami, aczkolwiek nie wszyscy napisali gruntowne studia na temat utopizmu, jego błędów i paradoksów. Za klasyczne uznałbym analizy Bierdiajewa, Hessena, Franka, Nowgorodcewa i Fłorowskiego – wszyscy oni krytykowali utopizm jako taki oraz marksizm jako szczególny przypadek utopizmu¹⁹.

Na podobnej zasadzie godziła też w marksizm, ściśle związana z krytyką utopizmu, krytyka rewolucjonizmu. W literaturze przedmiotu można się spotkać z opinią, że swoisty duchowy rewolucjonizm był charakterystyczną cechą myśli rosyjskiego renesansu czy co najmniej elementem typowym dla niektórych jego przedstawicieli²⁰. Trudno się z tym nie zgodzić, należy jednak z całą mocą podkreślić, że ów duchowy, religijny czy moralny rewolucjonizm szedł w parze z wyraźnym, a niekiedy wręcz kategoriowym, potępieniem rewolucji politycznej. Najślawniejszy z myślicieli rosyjskiego renesansu – Bierdiajew – przyznawał wprawdzie, iż rewolucje są do pewnego stopnia usprawiedliwione moralnie i że przyczyniają się do zniesienia niektórych form zniewolenia, ale i on powtarzał nieustannie, że raczej niszczą one wartości niż je tworzą i że ruch rewolucyjny nieuchronnie ulega alienacji i sprzeniewierza się swym celom. „Każda rewolucja jest nieszczęściem. – czytamy w *Nowym średniowieczu* – Nigdy nie było szczęśliwych rewolucji [...]

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 242–255.

¹⁹ Por. S. Frank, *Jeries' utopizma*, [w:] *idem*, *Po tu storonu prawogo i lewego*, Paris 1972; S. Giessen, *Prawowoje gosudarstwo i socyjalizm*, [w:] *idem*, *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999, rozdz. *Prołog. Kruszenije utopizma*; G. Fłorowski, *Mietafiziceskije priedposylki utopizma*, [w:] *idem*, *Iz proszłogo ruskkoj mysli*, Moskwa 1998; P. Nowgorodcew, *Ob obszczestwiennom idieale*, [w:] *idem*, *Ob obszczestwiennom idieale*, Moskwa 1991; różne prace Bierdiajewa np. *O rabstwie i swobodie czelowieka*, Paris 1972, s. 157–184.

²⁰ Por. M. Styczyński, *op. cit.*, s. 183–184.

Każda rewolucja jest nieudana²¹. Bierdiajew był zresztą najbardziej „prorewolucyjnie” nastawionym spośród interesujących nas rosyjskich myślicieli; inni do politycznego rewolucjonizmu odnosili się z jeszcze większą rezerwą. Charakterystyczne było stanowisko Georgija Fiedotowa, który uważał, że rewolucja jest największym historycznym nieszczęściem, jakie może przydarzyć się narodowi i że przewyciężenie jej szkodliwych następstw, wydobycie się na dobre z porewolucyjnego kryzysu, zajmuje nieraz całe stulecia²². Siemion Frank mówił z kolei o upadku „idola rewolucji”; uważał, że jest to zjawisko znamienne dla dokonującej się właśnie „duchowej ewolucji Rosji” (*ruskoje duchownoje razwitiye*)²³ i ze wszech miar pozytywne, świadczące o przewyciężaniu iluzji fatalnie deformujących inteligentką świadomość. Rosyjski renesans, o czym łatwo się przekonać, sięgając choćby do almanachu *Wiechi* wydanego w roku 1909 i doskonale dokumentującego pewien etap w formowaniu się tego nurtu filozoficznego, w znacznej mierze zrodził się właśnie z buntu przeciwko rewolucjonizmowi²⁴.

Rosyjscy myśliciele religijni przeprowadzali też, oczywiście, zewnętrzna krytykę marksizmu, to jest oceniali go, stosując kryteria wywiedzione z własnych koncepcji etycznych, ontologicznych, antropologicznych: mierzyli marksizm także miarą uznanych przez siebie prawd. Ta część ich polemiki z marksizmem sprowadzała się poniekąd do krytyki marksistowskiego monizmu. Myśliciele rosyjskiego renesansu – jeśli pominąć bardzo nieliczne wyjątki, na przykład Rozanowa – zdecydowanie ciążyli ku dualizmowi w metafizyce i antropologii. Dualizm ten występował wprawdzie w wielu odmianach – od ostrożnego dualizmu metafizyków wszechjedności po „gnostycyzm” chrześcijańskich egzystencjalistów – był jednak zjawiskiem powszechnym. Choćby dlatego, że w rosyjskiej myśli religijnej wszechwładnie panowała teoandryczna antropologia, w którą wpisane jest nieuchronnie pewne minimum dualizmu, skoro człowieka pojmuje się tu jako „punkt przecięcia” „boskiego” i „ludzkiego”. Z tego punktu widzenia monistyczny marksizm był całkowicie nie do zaakceptowania, o ile w ogóle dawał się pomyśleć – rosyjscy myśliciele chętnie podkreślali bowiem, iż pod pozorami monizmu skrywa się zazwyczaj nie uświadomiony dualizm i że z tego powodu stanowisko monistyczne prędzej czy później ulega dekompozycji.

²¹ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze* [w:] *idem, Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 93.

²² Por. G. P. Fiedotow, *Prawda pobieżdionnych*, [w:] *idem, Tjażba o Rossii, op.cit.*, s. 61–62 [pierwodruk „Sowriemiennyje Zapiski”, 1933, nr 51]

²³ S. Frank, *Kruszenije kumirow*, Paryż 1924, s. 24.

²⁴ Por.: *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj intelliencyi*, [w:] *W poiskach puti. Russkaja intelliencyja i sud'by Rossii*, red. I. A. Isajew, Moskwa 1992.

Kategoryczne odrzucenie monizmu łączyło się w ich polemikach i analizach z krytyką redukcjonizmu, który rzeczywiście należy do nieuchronnych kosztów wszelkich ujęć monistycznych. W przypadku krytyki marksizmu było to równoznaczne z wystąpieniem przeciwko ekonomizmowi. W istocie wszyscy interesujący nas myśliciele religijni, od Sołowjowa przez Bierdiajewa i Franka po Wyszesałcewa i Fiedotowa, w ostrych słowach potępiali ekonomistyczne, redukcyjne ujęcie historii, kultury i człowieka. Prowadziło ono ich zdaniem między innymi do impersonalizmu, który, jako personaliści, i to nierzadko nastawieni kreatywiście, czyli podkreślający twórcze powołanie człowieka, musieli uważać za absolutnie niedopuszczalny. Przytłaczającej większości myślicieli rosyjskiego renesansu – tak można to podsumować – właściwy był zorientowany dualistycznie personalizm niemożliwy do pogodzenia z marksistowskim monizmem²⁵.

W praktyce, w konkretnych wypowiedziach, wszystkie wyróżnione przez nas poziomy analizy i krytyki wzajemnie się przenikały i wspierały. W tym sensie przeprowadzana przez rosyjskich myślicieli krytyka miała charakter wieloaspektowy czy też „totalny”, nie była to jednak na ogół krytyka unicestwiająca. Niemal zawsze prócz „kłamstwa” marksizmu i komunizmu, starali się oni uchwycić i wskazać także to, co uważali za jego „prawdę”. Postępował tak nie tylko mający marksistowską przeszłość i przez całe życie – z krótką przerwą na początku lat dwudziestych – wyraźnie lewicujący Bierdiajew, ale i na przykład znacznie bardziej „reakcyjny” Borys Wyszesałcew, który metodycznie rozprawiwszy się z marksizmem, stwierdzał, co następuje:

Krytyka Marksa [to jest przeprowadzona przez Marksa krytyka kapitalizmu – S.M.] jest pod wieloma względami słuszna, ponieważ dotyczy tej istoty industrializmu, chociaż osobiście nie dokonał on żadnych odkryć: we wszystkim szedł śladem francuskich i angielskich socjalistów. Jednakże jego błąd polegał na tym, że utożsamiał prywatny kapitalizm z industrializmem [...]. Oto dlaczego krytyka ‘kapitalizmu’ u Marksa godzi zarówno w prywatno-prawny, jak i w komunistyczny i n d u s t r i a l i z m [podkr. B.W] [...]”²⁶.

Tak oto wszechstronnie skrytykowany marksizm okazywał się w końcu orężem przeciwko komunizmowi. I choć nie wszyscy rosyjscy myśliciele zgodziliby się z przytoczoną tu opinią Wyszesałcewa, daje ona wyobrażenie o subtelności ich analiz i złożoności ich stanowiska.

²⁵ Tę właściwość filozofii rosyjskiego renesansu oraz wynikającą stąd zasadniczą różnicę stanowisk między marksizmem a myślą rosyjską trafnie opisał G.Wetter w szkicu *Russkaja rieligioznaja filozofija i marksizm*, [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl XX wieka*, red. N. P. Połtorackij, Pittsburg 1975, s.112–115.

²⁶ B. P. Wyszesałcew, *op. cit.*, s. 281–282.

Paralelizmy

Powiedzieliśmy już, że pytanie o relacje między myślą rosyjskiego renesansu a marksizmem jest niejako pytaniem klasycznym; dodajmy, że doczekało się ono odpowiedzi, która należy już do klasyki badań nad myślą rosyjską. Udzielił jej Gustaw A. Wetter w artykule włączonym do zbiorowej pracy *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka*, wydanej w połowie lat siedemdziesiątych pod redakcją N. P. Połtorackiego²⁷. Zdaniem niemieckiego badacza, rosyjskiej myśli religijnej właściwe były cztery idee, które są też specyficznymi składnikami dialektyki. To stale obecne, dialektyczne nastawienie myśli rosyjskiej było skutkiem z jednej strony samodzielnego czerpania z tych samych źródeł, do których odwoływał się niemiecki idealizm (mistyka neoplatońska), z drugiej zaś – skutkiem wtórnego oddziaływania na Rosjan niemieckiego idealizmu, w szczególności Hegła. Cztery współtworzące dialektykę idee będące zarazem szkieletem rosyjskiej myśli religijnej to: całościowość (świat stanowi wewnątrznie zróżnicowaną jedność), dynamiczność (jedność ta ewoluuje), dwupłaszczyznowość (w obrębie owej jedności daje się wyróżnić sferę idealną i empirię) oraz antynomiczność (świat stanowi *coincidentio oppositorum* i powinien być opisywany w języku metalogicznym). Swoje uogólnienia Wetter ilustruje licznymi przykładami, zaczerpniętymi zwłaszcza z metafizyki wszechjedności. Z owych czterech idei – stwierdza dalej – trzy występują także w marksizmie, którego zależność od idealizmu niemieckiego i Hegła jest oczywista; elementem, którego w marksizmie brak, jest idea dwupłaszczyznowości świata. Wetter zaznacza, iż jego celem jest porównanie ze sobą marksizmu i rosyjskiej filozofii religijnej w ogóle (jest to oczywiście pojęcie szersze niż rosyjski renesans), jednakże dobór przykładów nie pozostawia wątpliwości, że chodzi mu przede wszystkim o porównanie marksizmu i rosyjskiego renesansu.

Przedstawiona przez nas pokrótce analiza niemieckiego uczonego wymaga kilku słów komentarza. Z pewnością zawiera ona wiele cennych spostrzeżeń, których trafność uznaliśmy już mimo woli w tym szkicu. Mówiąc o właściwym rosyjskiemu renesansowi dualizmowi, niemożliwym do pogodzenia z marksistowskim monizmem, powtórzyliśmy w nieco innym sformułowaniu ustalenia Wettera dotyczące dwupłaszczyznowości świata w myśli rosyjskiej oraz braku tego wątku w marksizmie. Jednakże nie wszystkie wysunięte przez Wettera tezy mogą być bez zastrzeżeń zaakceptowane. Łatwo zauważyć, że rosyjskiej filozofii religijnej przypisuje on cechy rosyjskiego renesansu, a rosyjski renesans mimochodem utożsamia

²⁷ Por. G. A. Wetter, *op. cit.*, *passim*.

z metafizyką wszechjedności. W takiej sytuacji nie może się oczywiście obejść bez nadużyć. Wetter nie dostrzega, iż być może nieliczni, ale bardzo ważni myśliciele nie mieszczą się w jego schemacie; choćby wspomniany już przez nas „monista” Rozanow, czy jak najdalsi od filozofii wszechjedności, wraz z właściwą jej „totalną” i „całościową” optyką, Bierdiajew i Szestow. W niektórych wypadkach dążenie do pomieszczenia wszystkiego w zakreślonych z góry ramach prowadzi do interpretacyjnych nadużyć. Bierdiajewa uznaje on na przykład za radykalnego przedstawiciela antynomizmu ze względu na obecną u niego ideę irracjonalnej prapodstawy – *Ungrund*²⁸. Tymczasem Bierdiajew ma stosunkowo niewiele wspólnego z dialektycznym antynomizmem: nie ma u niego idei wszechjedności, a pojęcie jedności przeciwieństw nie odgrywa w jego rozważaniach kluczowej roli. Także wspomniany *Ungrund* w żadnym wypadku nie jest dialektyczną jednością – jest to raczej chaotyczny substrat, który zresztą ulega „prześwietleniu” przez łaskę. Ze schematu Wettera wypadają nawet niektórzy klasyczni przedstawiciele filozofii wszechjedności, choćby Siemion Frank, u którego motyw dynamiki, rozwoju, stawania się wszechjedności prawie się nie pojawia. Można by uznać, że są to wszystko błaha w istocie niedopatrzania, których nie sposób uniknąć, tworząc ogólne modele, gdyby sam Wetter nie dawał wyraźnie do zrozumienia, że wymienione przezeń elementy są ze sobą wzajemnie powiązane i tworzą spójną strukturę. Jak się okazuje u wielu, i to pierwszoplanowych, rosyjskich myślicieli strukturę tę odnajdujemy jedynie w postaci uszczuplonej i zdekompletowanej. W zarysowany przez Wettera paradygmat rosyjskiej myśli Bierdiajew, Szestow i Rozanow wpisują się z większymi oporami niż na przykład Bergson. Być może myśliciele, którzy się w nim mieszczą, w ogóle stanowią mniejszość. Z drugiej strony ów paradygmat można nakreślić całkiem inaczej, będzie to nie mniej uzasadnione, a w analizach porównawczych da odmienne rezultaty. Jeśli uznamy, że charakterystyczne elementy rosyjskiej myśli to nie dynamizm, antynomizm, dwupłaszczyznowość i całościowość, lecz na przykład eschatologizm, personalizm, aktywizm, historiozofizm i moralizm, w jednej chwili przestanie się ona jawić jako twór nieomal symetryczny w stosunku do marksizmu. Dodajmy na koniec, że Wetterowi zdarzają się nawet, dziwne u badacza tej klasy, błędy rzeczowe. Powiada na przykład, że rosyjscy myśliciele

oślepieni pięknem idealnego bytu byli tak pochłonięci jego kontemplacją, że nie dość uwagi poświęcili realizacji ‘uszczuplonej’ monopoluralnej jedności w empirycznym świecie, a zwłaszcza wypracowaniu teorii społecznej przystosowanej nie do idealnego ‘Królestwa Bożego’, ale do

²⁸ Por. *ibidem*, s.107.

realnego, istniejącego w empirycznym świecie, ludzkiego społeczeństwa²⁹.

Brzmi to naprawdę zdumiewająco. Wszak własne systemy filozofii społecznej, niezwykle silnie eksponujące różnice między skazaną na niedoskonałość empirią a pozaświatowym ideałem, nastawione na zminimalizowanie zła, lecz nie na jego wyrugowanie, i zazwyczaj ściśle powiązane z krytyką utopizmu, stworzyli – by wymienić tylko najszerzej znanych – Frank, Hessen, Fiedotow, Łoskij i Wyszestławcew³⁰. Wszystko to nie oznacza bynajmniej, że porównawcze analizy Wettera i sformułowane przezeń wnioski są pozbawione wartości; wręcz przeciwnie – mają one trwałą wartość, pod warunkiem, że dostrzega się ich ograniczenia i zachowuje wobec nich pewien krytyczny dystans. Między rosyjską myślą religijną, a zwłaszcza niektórymi jej odgałęzieniami, oraz marksizmem zachodzi rzeczywiście pewne uchwytnie typologiczne podobieństwo, nie jest ono jednak tak wyraziste, jak sądził Wetter. Nie jest ono też czymś wyjątkowym – podobne analogie zachodzą na przykład między myślą rosyjskiego renesansu a polskim romantyzmem³¹, czy między wspomnianym już witalizmem Bergsona a marksizmem. Od analiz Wettera należy się więc zdystansować, lecz nie powinno się ich dyskredytować. Warto też uzupełnić je kilkoma stwierdzeniami dotyczącymi innych obszarów rosyjskiej filozofii religijnej i nie mającymi charakteru tak śmiałych generalizacji.

Studiując filozofię historii i myśl społeczną rosyjskiego renesansu z łatwością odkrywamy pewne wątki w oczywisty sposób kojarzące się z lewicową w ogóle, a marksistowską w szczególności, krytyką kultury i stosunków społecznych. Są to rzeczy leżące zupełnie na powierzchni i może dlatego łatwe do przeoczenia. Mam na myśli krytykę ustroju kapitalistycznego, potępienie proletaryzacji i krytykę historycznego chrześcijaństwa.

Prawie wszyscy myśliciele rosyjskiego renesansu – od Fiodorowa po Wyszestławcewa – występują z gwałtowną krytyką kapitalizmu jako systemu gospodarczego i społecznego. Krytyka ta nie sprowadza się bynajmniej do

²⁹ *Ibidem*, s. 114.

³⁰ Por. S. Frank, *Duchownyje osnovy obszczestwa. Wwiedienije w socjalnuju filosofiju*, Nju-Jork 1988; S. Giessien, *op.cit.*; G. P. Fiedotow: *Christianin w riewolucyi. Sbornik statiej, op.cit.*; *idem*, *Nowyj Grad. Sobranije statiej*, Nju-Jork 1952; N. Łoskij, *Ustawia absolutnego dobra. Osnovy etiki*, Paryż 1949, rozdz. *Nrawstwiennost' i socjalnyj poriadok*; B. P. Wyszestławcew, *op. cit.*

³¹ Por. A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu religijno-filozoficznego w Rosji a romantyczny model polski*, [w:] *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004, *passim*.

powielania słowianofilskich lub postsłowianofilskich schematów, często poza nie wykracza, a niekiedy brzmi zdumiewająco współcześnie. Jest tak chociażby w wypadku Fiodorowa, który nie poprzestając na standardowym potępieniu atomizacji społecznej i kultu bogactwa, z niesłychaną przenikliwością zwraca uwagę na rolę, jaką w podtrzymywaniu kapitalistycznego porządku odgrywają propaganda – by nie powiedzieć: medialna iluzja – kultura masowa i zdehumanizowana seksualność. Kapitalizm, jako system absolutyzujący wolność gospodarczą, oburza też Sołowjowa. Jak pisze:

swobodna gra czynników i praw ekonomicznych możliwa jest jedynie w społeczeństwie rozkładającym się i martwym, natomiast w żywym i mającym przyszłość elementy gospodarcze są ograniczone i podporządkowane celom moralnym, zaś proklamowanie tu *laissez faire, laissez passer* – oznaczałoby powiedzenie społeczeństwu: umrzyj i obróć się w proch³².

W pół wieku później w słowach co najmniej równie ostrych potępia kapitalizm Mikołaj Bierdiajew, dla którego burżuazyjny ekonomistyczny liberalizm jest jawną drwiną z wolnościowych ideałów rewolucji francuskiej. „Wolność – czytamy w jednej z jego prac – zaczęła chronić prawa uprzywilejowanej mniejszości, własność kapitalistyczną i władzę pieniądza. Ogromne masy robotników nie znały wolności. Prawo wyborcze jest kpiną z biedy, zniewolenia ludzkich mas”³³. W dziełach Bierdiajewa co chwila natrafiamy na podobne tyrady, będące jakby kolejnymi fragmentami nie kończącej się, gorączkowej antykapitalistycznej filipiki. O Bierdiajewowskim postrzeganiu kapitalizmu wiele mówi fakt, że za pisarza, który najlepiej odtworzył kapitalistyczne społeczeństwo, wraz z właściwym mu duchowym wyjałowieniem i chaosem, rosyjski myśliciel uznaje Henry’ego Millera³⁴. Wyszesałcew – bezpośrednio nawiązując do Marksa – z pasją atakuje kapitalizm jako jedno z wcieleń złowrogiego, naznaczonego „immanentnym złem” industrializmu. Jego drugie, jeszcze groźniejsze i bardziej zdehumanizowane, wcielenie – totalitarny komunizm typu sowieckiego uznaje przy tym za kapitalizm państwowy, w którym zgubne tendencje kapitalizmu wolnokonkurencyjnego – takie jak wyzysk, monopolizacja czy koncentracja kapitału – występują w szczególnie groźnej, skrajnej postaci. Nie oszczędza też kapitalizmu Fiedotow, który uważa, że nie kontrolowana gospodarka rynkowa nie jest w stanie zaspokoić materialnych potrzeb mas i przez to jedynie przyczynia się do destabilizacji i tak pogrązo-

³² W. S. Sołowjow, *Oprawdaniej dobra*, Moskwa 1996, s. 297.

³³ M. Bierdiajew, *Los człowieka we współczesnym świecie*, [w:] *idem, Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie, op. cit.*, s.178–179.

³⁴ Por. N. Bierdiajew, *Carstwo ducha i carstwo kiesarja*, Paryż 1951, s. 87.

nych już w głębokim politycznym i duchowym kryzysie społeczeństw. Nawet bardzo powściągliwy w sądach, przed rewolucją związany z umiarkowanym skrzydłem kadetów, Mikołaj Łoski stwierdza, że na świecie istnieje już dość bogactw, by zaspokoić większość potrzeb, „jednakże przy współczesnych warunkach wymiany i dystrybucji bogactwa te pozostają niedostępne dla ludowych mas, a ich obecność prowadzi jedynie do pogorszenia sytuacji – do bezrobocia i pogłębiającego się ubóstwa większości ludzi”³⁵. Liberalny kapitalizm wśród myślicieli rosyjskiego renesansu nie miał chyba ani jednego apologety; myślicielem stosunkowo najbardziej powściągliwym w jego demaskowaniu był Siemion Frank, który zwracał uwagę na ograniczoną skuteczność reform społecznych i podkreślał znaczenie własności prywatnej dla zachowania autonomii osoby, a więc zasadę nienaruszalności własności uważał za rozwinięcie założeń personalizmu. Trudno nie zwrócić przy tym uwagi na fakt, że wszyscy wymienieni tu rosyjscy krytycy kapitalizmu uważali, iż jest to system nie tylko dysfunkcyjny, ale i dekadentcki, pogrążony w kryzysie i najprawdopodobniej skazany na zagładę. Wątek ten znajdziemy już u Mikołaja Fiodorowa, który uważał, iż napięcia społeczne w kapitalizmie osiągają poziom krytyczny, a przetrwanie *status quo* jest niemożliwe bez stosowania terroru. „Współczesny kryzys ekonomiczny – pisał z kolei Łoski – w oczywisty sposób prowadzi do wykształcenia się jakiegoś nowego ustroju ekonomicznego”³⁶. Bierdiajew zaś oznajmiał, że „kapitalizm naszych czasów jest kapitalizmem dekadentckim i przeradza się w jakąś nową, przejściową formę gospodarki”³⁷. Nie różnili się od nich w ocenie sytuacji Fiedotow i Wysześlawcew. Pierwszy nieustannie powtarzał, że współczesność to czasy wielkich społecznych przeobrażeń i że kapitalizm, przynajmniej w dotychczasowej postaci, jest systemem, który zdecydowanie się przeżył. Drugi – jak już wspominaliśmy – mówił o głębokim kryzysie współczesnej kultury industrialnej, a więc i współczesnego kapitalizmu, związanym z antagonizmem demokracji i technokracji. Świadomość, iż kapitalizm, tak przez nich nie lubiany, znalazł się w położeniu krytycznym, nie skłaniała jednak interesujących nas myślicieli do formułowania jednoznacznie optymistycznych wniosków. Byli oni katastrofistami, nie zaś historycznymi deterministami, jak marksiści, i stale podkreślali, że kryzys współczesności może, choć nie musi, doprowadzić do wykształcenia się porządku jeszcze bardziej opresyjnego i nieludzkiego niż burżuazyjny liberalizm. Począwszy od Fiodorowa, wszyscy dostrzegali niebezpieczeństwo przeobrażenia się liberalnego kapitalizmu w totalitaryzm.

³⁵ N. O. Łoskij, *op. cit.*, s. 359.

³⁶ *Ibidem*, s.359– 360.

³⁷ M. Bierdiajew, *op.cit.*, s. 203.

To, czy uda się go uniknąć, miało zależeć od aktywności, moralnego hartu i intelektualnej przenikliwości samego człowieka. Kryzys kapitalizmu nie był tu preludium wyczekiwanej od dawna przemiany, zagwarantowanej przez konieczność historyczną, ale groźnym wyzwaniem, któremu ludzkość mogła sprostać lub nie.

Filozofia rosyjskiego renesansu we wszystkich odmianach i nurtach nastawiona była personalistycznie, jest więc zrozumiałe, że w krytyce cywilizacji kapitalistycznej zagadnienie kondycji osoby, pytanie o stopień jej uprzedmiotowienia i ewentualne środki przewyciężenia go odgrywało istotną rolę. Roztrząsając tę kwestię rosyjscy myśliciele posługiwali się własną, często dość specyficzną terminologią, ale i nie stronili od sięgania po kategorie wyraźnie kojarzące się ze słownictwem socjalistycznym i marksistowskim. Kategorie te jednak poddawali modyfikacji, radykalizowali je lub pogłębiali, co było niemal nieuchronne, jako że zapożyczanie terminów marksistowskich było zarazem przenoszeniem ich z dyskursu jednowymiarowego i redukcjonistycznego do dyskursu wielowymiarowego i świadomie antyredukcjonistycznego. Bardzo dobrze widać to na przykładzie rozważań na temat eksploatacji i proletaryzacji: kategorie te nie miały wyłącznie sensu ekonomicznego; uprzedmiotowienie zaś miało też i inne wymiary i niekoniecznie dawało się sprowadzić do eksploatacji, choćby i pojętej w sposób zgoła niemarksistowski. Bierdiajew, Wyszesaławcew, Hessen, Fiedotow, mówiąc o zjawisku eksploatacji w kapitalizmie, podkreślali, że nie może być ono definiowane w terminach ekonomicznych i że postępując tak, Marks popełnił błąd skłaniający do nadmiernego optymizmu – skoro eksploatacja jest następstwem uwarunkowań ekonomicznych, wystarczy je zmienić, aby położyć jej kres. Wyszesaławcew replikował:

‘Eksploatacja’ nie jest wcale pojęciem naukowo-ekonomicznym, ale etycznym i prawnym. [...] Precyzyjną definicję ‘eksploatacji’ dał w istocie Kant: eksploatacja to traktowanie osoby jakby była środkiem i tylko środkiem; jej przeciwieństwem jest uznanie osoby za cel sam w sobie³⁸.

Podobnie, lecz chyba jeszcze głębiej i bardziej wszechstronnie, ujmował to zagadnienie Sergiusz Hessen. Starał się on ustalić, co stanowi o odrębności socjalizmu od innych prądów ideowych i w konsekwencji o jego tożsamości. Uznał, że osiągnięcie ten cel, jeśli uda mu się wskazać jedno zagadnienie o kluczowym znaczeniu dla wszystkich odłamów socjalizmu. Miało być to właśnie zagadnienie eksploatacji. Czytamy u niego:

³⁸ B. P. Wyszesaławcew, *op. cit.*, s., 248–249.

W imię prawa socjalizm stawia kwestię zniesienia współczesnych form eksploatacji. Fundamentalne zło współczesnego ustroju społecznego nie polega na klasowej dominacji, nierówności ekonomicznej, nie polega nawet na ubóstwie, ale na tym wszystkim jedynie w takiej mierze, w jakiej wszystko to przyczynia się do [...] przekształcenia człowieka w zwykłe narzędzie zaspokożenia potrzeb [...]³⁹.

Bierdiajew i Fiedotow ujmowali tę kwestię bardzo podobnie. Należy jednak podkreślić, że to bardziej wszechstronne ujęcie zjawiska eksploatacji nie szło bynajmniej w parze z bagatelizowaniem znaczenia i konsekwencji eksploatacji ekonomicznej. Ów „moment marksistowski” w ramach szerszej i bogatszej całości zawsze zostawał zachowany. Widać to dobrze choćby na przykładzie Bierdiajewa, który zauważał, że w świecie, gdzie rządzi pieniądz, brak własności („ekspropriacja”) nieuchronie przekształca człowieka w niewolnika, choć wzbogacenie się bynajmniej go nie wyzwala. W tym kontekście rosyjski myśliciel zwracał uwagę na hipokryzję liberalizmu, który głosi, że własność jest wręcz warunkiem zachowania przez jednostkę pełni człowieczeństwa, a jednocześnie akceptuje społeczne *status quo*. „Jeżeli własność jest gwarancją wolności i niezależności człowieka – konkludował – to wszyscy ludzie, wszyscy bez wyjątku, powinni mieć własność, to niedopuszczalne jest istnienie proletariatu”⁴⁰.

Wzbogaciwszy w ten sposób pojęcie eksploatacji, rosyjscy myśliciele nie mogli, rzecz jasna, pozostać przy marksistowskim rozumieniu proletariatu. Nie przeczyli istnieniu klasy wyzyskiwanych, jednakże wyodrębniali ją za pomocą innych kryteriów; określenie: proletariat całkiem często pojawia się w ich języku, lecz przypisuje mu się nowy, niemarksistowski sens. Wszystko to nie oznacza, by ich ujęcie pod żadnym względem nie przypominało koncepcji marksistowskiej. Elementem wyraźnie kojarzącym się z marksizmem jest nieobca rosyjskim myślicielom, choć nie u wszystkich zaznaczająca się z jednakową siłą, tendencja do dualizmu w opisie społeczeństwa – do postrzegania go jako rozszczepionego na dwie klasy. Takie stanowisko zajmował chociażby Gieorgij Fiedotow. Stwierdzał on wyraźnie, iż cała skomplikowana hierarchia społeczna istniejąca w kapitalistycznym świecie jest w istocie pozorem skrywającym brutalną binarną strukturę realnego układu społecznego i jedno jedyne istotne zróżnicowanie – na ofiary „systemu” i jego beneficjentów”, „nas” i „onych”⁴¹. Granice między owymi klasami wytyczano już jednak zupełnie nie po marksistowsku. Proletariat stanowili nie tylko robotnicy

³⁹ S. I. Giessien, *op. cit.*, s. 176–177.

⁴⁰ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie czelowieka*, Paris 1939, s. 155.

⁴¹ Por. G. P. Fiedotow, *Pis'ma o socyalizmie*, [w:] *idem, Christianin w rewolucyi, op. cit.*, s. 70 i n.

sprzedający swą „siłę roboczą” za minimalną stawkę – tych wraz z postępek gospodarczym i wzrostem wpływów socjaldemokracji nawet ubywa – ale najrozmaitsze grupy społeczne i zawodowe, których przedstawiciele padają ofiarą daleko idącej alienacji. „Eksploracja – stwierdzał Sergiusz Hessen – obejmuje nie tylko ‘ubogich’, ale i zamożnych uczestników współczesnego procesu produkcji [...]”⁴². Polepszenie się sytuacji materialnej sprawiało, że „świadomość wyzucia z praw i depersonalizacji”⁴³ jeszcze się nasilała, tak więc w wyższych warstwach społecznych duchowe dolegliwości związane z proletaryzacją okazywały się dotkliwsze niż wśród najbiedniejszych. Dość podobnie traktował tę kwestię Wyszelsławcew, który za ofiary industrializmu uważał wszystkich pracowników nie mających możliwości ujawnienia swych zdolności twórczych, zaznaczając że „dotyczy to bynajmniej nie tylko robotników fabrycznych”⁴⁴. Istotami głęboko zdehumanizowanymi wskutek pozbawienia możliwości tworzenia byli też urzędnicy, wielu specjalistów, zapewne większość grup zawodowych w społeczeństwie industrialnym. Najdalej idącą reinterpretację kategorii „proletariusza”, i będącej jej rewersem kategorii „burżua”, zaproponował jednak Mikołaj Bierdiajew. Dostrzegając on – jak już wiemy – czysto materialny, ekonomiczny wymiar kondycji proletariusza, uznał jednak, iż ważniejszy jest jej wymiar egzystencjalny. Pojęcia burżua i proletariusza zupełnie świadomie przekształcił w kategorie egzystencjalne. Egzystencję burżua cechowało dobrowolne ograniczenie się do immanencji, jej nieograniczona akceptacja, zdaniem Bierdiajewa prowadząca do sparaliżowania tego, co autentycznie osobowe. Egzystencjalny burżua był więc skazany na wytwarzanie wokół siebie świata tandetnego – choćby i pełnego przepychu – i skrajnie nieautentycznego. Kluczową rolę w dyskursie rosyjskiego filozofa odgrywało pojęcie obiektywacji – czyli urzeczowienia tego, co duchowe – które pojawiało się przede wszystkim w kontekście egzystencjalnej filozofii osoby i eschatologii, choć także w rozważaniach z zakresu filozofii społecznej. Sama obiektywacja była procesem wykraczającym poza świat społeczny – historycznie, realnie istniejące społeczeństwo było już jednym z jej produktów. Otóż w koncepcji Bierdiajewa burżua był skrajnym przypadkiem obiektywacji w ogóle, choć nie skrajnym przypadkiem alienacji w planie społecznym. I odwrotnie: proletariusz był istotą skrajnie wyalienowaną, jeśli brać pod uwagę wyłącznie doczesny, społeczny plan istnienia, lecz nie był bynajmniej krańcowym przypadkiem wyobcowania egzystencjalnego. Jako istota, dla której „nie ma miejsca na tej ziemi”⁴⁵, jest on już predestynowany

⁴² S. I. Giessien, *op. cit.*, s. 175.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ P. B. Wyszelsławcew, *op. cit.*, s. 413.

⁴⁵ N. Bierdiajew, *op. cit.*, s. 152.

do twórczości, transcendowania zastanej faktyczności, a nawet do przyjęcia optyki eschatologicznej. Czyni to zeń egzystencję – przy wszystkich ograniczeniach, jakim podlega – bardziej autentyczną i cenniejszą niż burżua, nie czyni to zeń jednak egzystencji pełnowartościowej. Proletariusz musi więc dążyć do społecznej emancypacji, gdyż tylko wówczas uzyska nowe możliwości rozwoju, aczkolwiek łączy się z tym wielkie niebezpieczeństwo: poprawiwszy swą sytuację materialną, może się przeobrazić nie tylko w społecznego, ale i w egzystencjalnego burżua. W istocie zdarza się to od wieków i będzie zdarzać zawsze, a egzystencjalny burżua i proletariusz to typy ponadczasowe.

Zrozumiałym dopełnieniem wszystkiego, co dotąd powiedzieliśmy, byłoby omówienie proponowanych przez myślicieli rosyjskiego renesansu metod przewyciężenia proletaryzacji. Zrobiłem to już jednak w innym miejscu, a ponadto rekapitulacja taka właściwie wykraczałaby poza zakres tego studium. Nastawiliśmy się tu bowiem na wyszukiwanie paralelizmów między koncepcjami rosyjskich myślicieli religijnych a marksizmem, tymczasem o ile proponowane przez nich diagnozy kapitalizmu i proletaryzacji pod pewnymi względami przypominają ujęcia marksistowskie, o tyle koncepcja przewyciężenia proletaryzacji jest zdecydowanie i pod każdym względem wobec marksistowskiej opozycyjna. Ma ona charakter moralistyczny i prawny, nie zaś ekonomistyczny i rewolucyjny. Ujmując rzecz najzwężlej: rosyjscy autorzy uważają na ogół, iż warunkiem emancypacji jest z jednej strony ustanowienie rządów prawa, które chroniłoby jednostkę także przed przemocą ekonomiczną, a z drugiej moralno- duchowa ewolucja człowieka. Są to komplementarne, niezależne od siebie warunki położenia kresu wyzyskowi, w stopniu, w jakim w ogóle jest to możliwe w planie doczesnym.

Filozofia rosyjskiego renesansu miała charakter religijny, jednakże jej niezwykle istotnym elementem była krytyka historycznego chrześcijaństwa. Krytyka ta przeprowadzana z zupełnie innych pozycji niż marksistowska krytyka religii, jako całość wyraźnie się od tamtej różniła. Nie wyklucza to jednak podobieństwa – bynajmniej nie przypadkowego – poszczególnych wątków. Rosyjscy myśliciele – ujmując rzecz najzwężlej i z niezbędnymi uproszczeniami – doceniali ogromne znaczenie chrześcijaństwa jako religii, która dokonała odkrycia osoby, ale i przyznawali, że w swej historii często sprzeniewierzało się ono własnemu przesłaniu i nie spełniło swej dziejowej misji. Bardzo istotnym punktem w tych rozważaniach było zwrócenie uwagi na właściwą historycznemu chrześcijaństwu tendencję do ignorowania szeroko rozumianej cielesności (materii, erotyki, spraw społecznych) i ludzkiej wolności. Stąd był już tylko krok do uznania go za siłę wspierającą niesprawiedliwy porządek, uniemożliwiająca naprawę stosunków społecznych i w końcu odpowiedzialną za gwałtowną, utopijną próbę naprawy, jaką była

rewolucja. Przekonaniu takiemu w sposób najbardziej dobitny dawał wyraz Wasilij Rozanow, obsesyjnie atakujący chrześcijaństwo jako akosmiczną, ignorującą potrzeby ciała religię, która stała się przyczyną kryzysu cywilizacji. „Nagle wszyscy zapomnieli o chrześcijaństwie, w tym samym momencie – chłopci, żołnierze – bo ono nie udziela wsparcia, bo nie zapobiegło głodowi ani wojnie” – pisał w słynnej „Apokalipsie naszych czasów”, powstałej pod bezpośrednim wrażeniem rewolucji⁴⁶. Sama rewolucja była dlań niszczycielskim buntem oszalałego z rozpacz, doprowadzonego do ostateczności proletariusza, którego uważał za wytwór cywilizacji chrześcijańskiej. O odpowiedzialności chrześcijaństwa i Kościoła za społeczną niesprawiedliwość, wyzysk i pauperyzację mówili jednak nie tylko ekscentrycy w rodzaju Rozanowa. Najbardziej konserwatywny spośród rosyjskich myślicieli religijnych, którzy zaczęli jako marksiści, Siemion Frank częściowo przyznawał rację komunistom utrzymującym, że

chrześcijańskie nawoływanie do pokory, cierpliwości i obojętności na dobra doczesne miało na celu jedynie powstrzymanie biednych od dążenia do godnej ludzkiej egzystencji i ochranianie bezwstydnego egoizmu klas posiadających [...] Ludzie mieniący się chrześcijanami – słudzy Kościoła i świeccy – rzeczywiście często posługiwali się świętymi przykazaniami wiary chrześcijańskiej, aby ochraniać przywileje posiadających i przeszkadzać poprawie bytu ubogich⁴⁷.

Snując swój wywód, Frank powoływał się na Bierdiajewa, u którego odnajdujemy wszystkie przytoczone właśnie stwierdzenia. Także Bierdiajew wielokrotnie powtarzał, że historyczne chrześcijaństwo naznaczone było zabójczą hipokryzją i że w wielu dziedzinach życia – zwłaszcza w sferze ekonomii – nigdy nawet nie próbowano stosować chrześcijańskich zasad. Toteż komunizm uznawał on za wytwór społeczeństwa chrześcijańskiego, które zdradziwszy swoje ideały, nie zdobyło się na rozrachunek z samym sobą. Bierdiajew i Frank zgodnie potępiali też – choć cała ta kwestia miała większe znaczenie dla Bierdiajewa i on częściej do niej powracał – teokratyczne dążenia chrześcijaństwa. Dawne chrześcijańskie teokracje, zarówno w wersji „łacińskiej”, jak i „bizantyńskiej” oznaczały, ich zdaniem, skandaliczny gwałt na sumieniu i miały charakter co najmniej prototalitarny. Na czym polegał krytycyzm Fiedotowa wobec Kościoła – już mówiliśmy.

Przeprowadzona przez rosyjskich myślicieli krytyka chrześcijaństwa historycznego – o czym nie wolno zapominać – miała jednak zupełnie inne

⁴⁶ W. Rozanow, *Apokalipsis naszego wriemieni*, [w:] *idem: Izbrannoje*, München 1970, s. 454.

⁴⁷ Por. S. Frank, *Problema „christianskogo socalizma”*, [w:] *idem, Po tu storonu prawogo i lewego. Sbornik statiej*, Paris 1972, s. 65.

cele niż marksistowska krytyka religii. Jej intencją nie było zdyskredytowanie religii poprzez wykazanie, że z istoty swej jest ona narzędziem ucisku, ale rewindykowanie prawdy chrześcijaństwa, aby z narzędzia represji przekształcić je w narzędzie emancypacji. Tak oto przejmująca wątki marksistowskie krytyka chrześcijaństwa okazywała się jego apologią wymierzoną przeciwko krytyce marksistowskiej. Stwierdzenie to zawiera już w sobie odpowiedź na pytanie o relacje między rosyjskim renesansem i marksizmem. Rosyjski renesans czerpał z wielu źródeł; najczęściej wymienia się wśród nich neoplatonizm, mistykę niemiecką i hezychazm, niemiecką filozofię klasyczną, filozofię Nietzschego. Jednym z nich był też niewątpliwie marksizm. Trudno tego nie stwierdzić, nawet jeśli programowo zrezygnowaliśmy z badania siły i zakresu jego oddziaływania, ograniczając się do śledzenia paralelizmów. Jak widać jest ich niemało, co więcej są one nieraz wyraźniejsze niż analogie między rosyjskim renesansem a, na przykład, myślą Nietzschego. Między rosyjską krytyką kapitalizmu a krytyką marksistowską – z czegokolwiek by to wynikało – jest więcej zbieżności niż między ideą Bogocześnictwa a Nietzscheańską koncepcją nadczłowieka. Nie świadczy to jednak o kryptomarksistowskim charakterze rosyjskiego renesansu. Owe wątki paralelne zostały tu przemyślnie wbudowane w krytykę marksizmu i pełnią istotną funkcję w analizach, których celem było obezwładnienie go i zneutralizowanie.



SŁAWOMIR MAZUREK — dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, specjalista w zakresie filozofii rosyjskiej, autor książek poświęconych tzw. rosyjskiemu renesansowi religijnemu, m.in.: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej*; *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*.

SŁAWOMIR MAZUREK – Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Expert on Russian Philosophy; author of several books about so called Russian religious Renaissance, among others: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej (Catastrophical Currents in Russian and Polish Thought 1917–1950)*; *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej (The Utopia and The Grace. Idea of Moral Revolution in the Russian Religious Thought)*.