



JAN KRASICKI
UNIwersytet Wrocławski

O NIELEGALNOŚCI „LEGALNEGO MARKSIZMU” (S.N. BUŁGAKOW i M.A. BIERDIAJEW)

*A nikt z mogił nie korzysta,
Jeno wszczynający ruch,
Wieczny rewolucjonista,
Pod męką ciał — leżący duch!*

(J. Słowacki, *Odpowiedź na Psalmę przyszłości*)

1. Prolegomena. Duch i materia

Mówi się różnych przyczynach odejścia od marksizmu Bierdiajewa i Bułgakowa. Istotnie, zajmowała ich głównie ekonomiczna treść teorii Marksa i Engelsa, zdecydowanie odcinali się natomiast od politycznej treści marksizmu, negowali aksjomat walki klasowej, dyktatury proletariatu etc., i już te wyznaczniki mogą stwarzać wrażenie że ich marksizm nie był wystarczająco „rewolucyjny”. Tymczasem w naszym studium chcielibyśmy postawić tezę, choć brzmiącą paradoksalnie, wręcz odwrotną: Bułgakow i Bierdiajew zerwali z doktryną marksistowską nie dlatego, że była rewolucyjna, ale że była zbyt mało rewolucyjna. W ocenie obu myślicieli marksizm był rewolucyjny, ale tylko tam gdzie mógł nim być, czyli, w sferze „materii”, czy, mówiąc językiem marksistowskiej dialektyki, stosunków społecznych, stosunków produkcji itd., a nie był, bo i nie mógł takim być w sferze dla człowieka najistotniejszej tj., w sferze ducha i ludzkiej wolności. W sferze „materii”, wedle Bierdiajewa, nie ma rewolucji, lecz tylko ewolucja. Jak trafnie pisze polska badaczka o autorze *Filozofii wolności*:

Dla rosyjskiego filozofa przywiązanego do dualizmu psychofizycznego, obecnego w nowożytnej antropologii (i niebezpiecznie zbliżającego się do manichejskiego gnostycyzmu), konflikt między materią a duchem, tym, co immanentne, a tym, co transcendentne, był absolutny i nierozstrzygalny: «duch ma naturę rewolucyjną, materia jest konserwatywna i reakcyjna», «duch dąży do wieczności, materia natomiast zna tylko to, co zanurzone w czasie» [Rarot 2013, 97].

W stosunku do aksjomatów myśli Marksa w filozofii społecznej Bierdiajewa i Bułgakowa następuje jakby konwersja, to, co w myśli autora *Kapitału* zostało uznane za „bazę”, tj., środki wytwórcze, „materia”, zostaje uznane za „nadbudowę – „bazą” staje się element idealny. Wbrew pozorom wynikiem tego odwrócenia u jednego i u drugiego myśliciela nie jest jednak proste odrzucenie marksizmu, lecz głębokie przemyślenie jego podstaw. Zdaniem Bułgakowa podstawowe aksjomaty marksistowskiej teorii społecznej wymagają uzasadnień metafizycznych, a nie socjologicznych i ekonomicznych. Istota kategorii społecznych jest, twierdził rosyjski myśliciel-ekonomista, natury metafizycznej a nie społeczno-ekonomicznej, i tylko na takim gruncie może być właściwie ujęta i rozumiana. Słowem, odwieczne pytania metafizyczne, a nie proces historyczny i stosunki społeczne, powinny być podstawą zrozumienia „ideału społecznego” (*общественный идеал*). I dopiero w odpowiedzi na nie – pisze rosyjski teolog – „znajdują odpowiedź wszystkie inne” [Булгаков 1903, XVII]. To, co w historii jest prawdziwie twórcze, twierdzi Bułgakow, należy do ludzkiego ducha „naturą zaś ducha jest wolność”. Stąd, jak czytamy, jedynie przez nieporozumienie można mówić o bezosobowym naturalnym, a zatem i „pozbawionym ducha” (*безличном, а следовательно, бездушном, и вещном [или „естественном”]*) „biegu historii” [Булгаков 1998, 7].

2. Marks w Rosji i „bliźniacy” rewizjoniści

O Bułgakowie i Bierdiajewie ze względu na to, że występowali często publicznie razem mówiono jako o „bliźniakach”, łączyły ich nawet początkowe litery nazwiska („B”). Jednak jak to z bliźniakami bywa, byli do siebie podobni, a zarazem stanowili wręcz swoje przeciwieństwo – o „trudnej przyjaźni” Bułgakowa i Bierdiajewa zajmująco pisała ostatnio Lilianna Kiejzik [Kiejzik 2015, 67-83]. Przy różnicach tak charakterologicznych, jak ideowych na pewno łączyła ich rewolucja „z

ducha”. I jeśli Lenin o legalnych marksistach pisał z ironią i wyrzutem że „byli to burżuazyjni demokraci, dla których zerwanie z ruchem narodnickim oznaczało przejście od mieszczańskiego (albo chłopskiego) socjalizmu nie do socjalizmu proletariackiego ... lecz do burżuazyjnego liberalizmu” (Чагин 1989, 303), to, można tak powiedzieć o wszystkich, lecz nie o nich. Wystarczy wspomnieć, że np. Bierdiajew rozróżniał pomiędzy burżuazją w znaczeniu społeczno-ekonomicznym oraz „burżuazyjnością duchową” podkreślając, iż dużo większym zagrożeniem dla rozwoju człowieka jest ta druga, gdyż oznacza panowanie „burżuazyjnego ducha”. Jako taka towarzyszy ona człowiekowi odwiecznie i oznacza kult ziemskiego dobrobytu, poddanie się ziemskiej władzy, brak poczucia „głębokiego tragizmu” życia etc. W tym znaczeniu, jak pisał, nowy burżuj ciągle zastępuje „starego burżuja” [Бердяев 1926, 269-273].

Słuszne wydaje się w tym kontekście stwierdzenie Sławomira Mazurka, iż myśliciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego byli nie tyle wyznawcami, co przede wszystkim „krytykami marksizmu, nieraz bardzo wnikliwymi” [Mazurek 2010, 254-256]. Nie sposób także nie zgodzić się z opinią rosyjskiego historyka filozofii Leonida Stołowicza, że, choć w sferze poglądów politycznych byli oni właściwie socjaldemokratami (np. Bierdiajew był członkiem Partii Socjaldemokratycznej), to w sferze poglądów filozoficznych nie byli „marksistowskimi ortodoksami” [Столович 2005, 226], lecz filozoficznymi rewizjonistami, a ich droga do pewnego stopnia przypomina np. drogę Leszka Kołakowskiego [Kołakowski 1988] i innych marksistowskich rewizjonistów XX wieku, najpierw gorliwych wyznawców nowej „wiary”, a następnie jej zaciekle krytyków.

Lekcja marksizmu jaką pobrali Bułgakow oraz Bierdiajew wydaje się pouczająca, okazuje się bowiem, że obaj zostali marksistami niejako wbrew sobie. Są przy tym i różnice. O ile Bierdiajew ze względu na swój idealizm dał się od razu poznać jako wręcz ciało obce w rosyjskiej marksistowskiej „rodzinie”, a stwierdzenie Jerzego Plechanowa, że prawdziwego marksisty nie będzie z niego nigdy wydawało się tę opinię tylko potwierdzać (Plechanow miał tak się wypowiedzieć w Wołogdzie, gdzie przebywał razem z Bierdiajewem na zesłaniu), o tyle Bułgakow, być może ze względu na swoje fachowe przygotowanie w ekonomii politycznej (koronna dziedzina Karola Marksa) przez lata uchodził wśród rosyjskich oraz zachodnich

marksistów za swego. Dodać przy tym należy, że ten sam Plechanow, który deprecjonował „rzekomy marksizm” Bierdiajewa [Krasicki 2003, 41] nazywał Bułgakowa „nadzieją rosyjskiego marksizmu”. Z czasem okazało się jednak, że niewątpliwe sukcesy jakie osiągał Bułgakow jako marksistowski ekonomista, i jego błyskotliwa kariera akademicka, pozostawały w wewnętrznej sprzeczności z osobistym dramatem: postrzegany jako marksista, jednocześnie przeżywał głęboki kryzys wewnętrzny. W latach 1901-1906 kiedy wykładał ekonomię polityczną na uczelniach Kijowa, następuje jego rozczarowanie marksizmem a zwłaszcza materializmem. Pod wpływem spotkań i dyskusji z Lwem Tołstojem oraz lektury pism Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa, a także mistycznych doświadczeń, ok. 40. roku życia całkowicie odwraca się od marksizmu. We wspomnieniach rosyjski teolog tak oto napisze o swej duchowej drodze:

I tak moje życie podążało drogami społecznego i, rzecz jasna, socjalistycznego światopoglądu. W konsekwencji (...) jakby automatycznie przechodziłem od jednego jego obrazu do następnego, ażeby, w końcu, utwierdzić się w marksizmie, który mi pasował jak krowie siodło. Uniwersytecki staż naukowy (1898-1900) poprowadził mnie, rzecz jasna, przede wszystkim, do Niemiec jako do kraju socjaldemokracji i marksizmu. Ale tutaj, wbrew oczekiwaniom zaczęły się szybkie rozczarowania i mój «światopogląd» zaczął się kruszyć we wszystkich kierunkach (*трещеть во всем швам*). W rezultacie, kiedy wróciłem do Rosji, żeby w końcu przyjąć oczekiwaną profesurę «ekonomii politycznej», byłem w stanie zupełnej rezygnacji, w której z początku nieśmiało i niezdecydowanie, zaczął zwyciężać religijny głos wiary. Zacząłem ją wypowiadać od tego czasu w swoich utworach od 1901 do 1902 roku wywołując zdumienie i oburzenie swoich niedawnych ideowych towarzyszy (*единомышленников*), ale, w istocie, nawet w stanie duchowego zdziczenia (*одичания*) w marksizmie, zawsze miałem tęsknoty religijne, nigdy nie byłem obojętny w stosunku do wiary. Najpierw wierzyłem w ziemski raj, lecz ze strachem, czasem ze łzami. Potem jednak zaczynając od znanego momentu, kiedy sam sobie pozwoliłem i zdecydowałem się wypowiedzieć, szybko, zdecydowanie, z kraju dalekiego skierowałem się prosto w kierunku duchowej ojczyzny: wróciwszy ku wierze w «osobowego» Boga zamiast bezosobowego Boga postępu, uwierzyłem w Chrystusa [Булгаков 1996, 346].

Można się jedynie domyślać, jakiego typu reakcje w kręgach uniwersyteckich i inteligenckich musiała wywołać następna decyzja rosyjskiego teologa-ekonomisty, czyli przyjęcie kapłaństwa (1918), tym bardziej, że sakrament ów Bułgakow przyjmował wśród działalności słynnej *Czeki* i powszechnego donosicielstwa, że, jak pisze, przyjmował

je nie kto inny jak profesor ekonomii politycznej Uniwersytetu Moskiewskiego. I jeśli wśród jego „kapłańskiej” rodziny [Булгаков 1996, 346], decyzja ta była traktowana jako coś naturalnego, to w środowisku inteligenckim, gdzie panował ateizm (*безбожие*) i wrogość albo co najmniej obojętność wobec religii, „przyjęcie kapłaństwa przez profesora Uniwersytetu Moskiewskiego, doktora ekonomii politycznej itd., uchodziło za skandal, szaleństwo albo jurodstwo” [Булгаков 1996, 347]. Reakcje były, co zrozumiałe, różne, o ile bowiem w „odczuciu” jego przyjaciela, Eugeniusza Trubieckiego, Bułgakow już „urodził się w biskupstwie” (*енархуу*), to krańcowo odmiennie reagował np. Karol Kautsky, który, pokładając w Bułgakowie podobne nadzieje jak Plechanow, na wieść o jego przemianie światopoglądowej, miał się wyrazić: „Und Bulgakoff ist fromm geworden”. Stwierdzenie to, jak komentuje rosyjski teolog, można oddać jako: „Bułgakow zidiociał” [Булгаков 1996, 347, przypis]. Dodajmy, że wypadki potoczyły się dalej i wkrótce po przyjęciu kapłaństwa, w rozmowie telefonicznej, Bułgakow został przyjacielsko uprzedzony przez Trubieckiego („w języku łacińskim!”), że „w nocy zostanie aresztowany” [Булгаков 1996, 347].

Kwestia marksizmu rozwija się w ewolucji twórczej Bułgakowa jakby w dwu paralelnych wymiarach: ideowym, koncepcyjnym oraz biograficznym, duchowym, wewnętrznym. W autograficznych pismach Bułgakow powiada, że zawsze „żył w wierze” [Булгаков 1996, 319]. Stwierdzając zaś, że „człowiek jest w ogóle istotą wierzącą, wezwaną do wiary i do życia we wierze”, pyta po latach:

jak to się mogło stać, że tą wiarą stała się moja niewiara i przeżyłem w niej nie krótki okres czasu, lecz, długie lata, całą część mojego życia, mniej więcej od 14-15 roku życia, a zatem, od pacholęctwa i wczesnej młodości do wieku dojrzałego, mniej więcej do pełnych 30-lat? [Булгаков 1996, 319].

Porzucenie wiary wczesnego dzieciństwa i „bezbożnictwo” lat dojrzałych, a zarazem jego akademickiej kariery, myśliciel łączy nie tyle z irreligijnością i ateizmem, co z nową marksistowską „wiarą”. Marksizm był dlań zatem nie tylko teorią ekonomiczną i społeczną – wypełniał pustkę duchową po utraconej wierze porzuconego niczym ewangeliczny Syn Marnotrawny – „ojcowskiego domu” [Булгаков 1996, 320].

3. Pułapki ekonomizmu

Krytyka poszczególnych tematów myśli marksowskiej występuje w wielu pracach Bułgakowa. Ograniczone ramy tego studium nie pozwalają jednak na pełniejszą prezentację drogi ideowej i duchowej rosyjskiego filozofa i teologa „od marksizmu do idealizmu”, zwłaszcza z okresu poprzedzającego zerwanie z marksizmem, w którym powstawały jego główne prace z ekonomii politycznej. W naszej prezentacji skupimy się zatem na tym etapie jego biografii, w którym na problemy ekonomii politycznej oraz „gospodarki” (*хозяйство*) uczony patrzył z nowej, czyli, nie z marksistowskiej, lecz, metafizycznej oraz religijnej perspektywy. Trzeba przy tym zauważyć, że to „zerwanie” było raczej płynne niż ostre. W tym też znaczeniu metafizyczne podstawy poglądów społecznych oraz ekonomicznych Bułgakowa formowały się przez długie lata. Nawet wówczas, kiedy był uznawany za zwolennika ekonomicznej i społecznej teorii Marksa dojrzewały w nim nowe idee i wartości, a on sam znajdował się na jedynie mgliście rozpoznanym przez siebie etapie ideowym oraz duchowym.

Nie mówiąc o innych studiach, książką, w której Bułgakow podejmuje radykalną krytykę Marksowskiej ekonomii i teorii społecznej jest przełomowa w jego biografii twórczej praca *Свет невечерний* (1917), będąca odpowiedzią na rozprawę Pawła Florenskiego *Столп и утверждение истины* (1914). W dziele tym twierdzi, że europejski „ekonomizm” XIX i XX wieku posiada głębokie oddziaływanie na wielu płaszczyznach, albowiem nowe teorie ekonomiczne formułują nie tylko nowe koncepcje społeczno-ekonomiczne, lecz i nowe światopoglądy. W ich wyniku powstaje nowy typ człowieka – „człowiek ekonomiczny” – *economic man* Karola Marksa [Булгаков 1994, 309]. Z kolei gospodarka jako „ekonomizm” – pisze – intensyfikując swoją wewnętrzną dynamikę zmierza do tego, aby stać się nie tyle jedną z sił życiowych, lecz siłą jedyną i ostateczną, nie uznającą żadnej innej nad sobą (Булгаков 1994, 309). Klasycznym wyrazem tego dążenia jest „materializm ekonomiczny” Marksa, w którym człowiek postrzega siebie w świecie wyłącznie jako podmiot ekonomiczny, a egoizm ekonomiczny staje się jedynym fundamentem ludzkiego życia. Jednak, i czego w teorii społeczno-ekonomicznej Marksa znaleźć nie sposób, rosyjski myśliciel źródeł tego

ekonomicznego egoizmu doszukuje się na płaszczyźnie znacznie głębszej, czyli metafizycznej i stwierdza, że jest on tylko cząstkowym przejawem ogólnego „metafizycznego egoizmu stworzenia” [Булгаков 1994, 309].

W ujęciu tym wyraźnie uwidacznia się ciągłość z pracą *Философия хозяйства* (1912), ze względu na oddziaływanie filozofii Wszechjedności Sołowjowa oraz idei rosyjskiego „kosmizmu”. Kluczem do zrozumienia „gospodarczego”, ekonomicznego egoizmu, nie jest dla rosyjskiego teologa egoizm „klasowy”, lecz ten, który wynika z przesłanek metafizycznych, czyli z metafizycznego Upadku Duszy świata [Kiejzik 2010]. Wobec niego, czyli egoizmu wrodzonego stworzeniu i człowiekowi, bezradne są i muszą takimi pozostać, jak pisze, wszelkie socjologiczne oraz naturalistyczne strategie urządzenia sprawiedliwego społeczeństwa, w tym np. socjalistyczna idea „solidarności” [Булгаков 1994, 310]. Ów egoizm i jego przejaw, czyli egoizm ekonomiczny oraz oparta na nim gospodarka ma z kolei swoją stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Błędem wszystkich teorii społecznych, w tym i teorii Marksa, jest, zdaniem myśliciela, niemal wyłączne koncentrowanie się na tej pierwszej stronie. Rosyjski teolog tymczasem źródeł pułapek ekonomizmu zdaje się upatrywać głębiej, w jego stronie wewnętrznej, duchowej, związanej z metafizycznie upadłą kondycją ludzką. Bynajmniej nie lekceważąc pierwszej, stwierdza przeto że ekonomiczny egoizm będący tylko przejawem egoizmu metafizycznego może być poderwany tylko u samych swych metafizycznych korzeni, a jedyną siłą, która może go poderwać stanowi właściwie, czyli „teandrycznie”, „teurgicznie” pojęta religia, czyli religia Bogocłowieka, Wcielonego Boga. I tylko ona niwecząc wewnętrzną, tj. metafizyczną stronę egoizmu, może pozbawić go „niszczącej siły” [Булгаков 1994, 309]. W swych analizach Bułgakow pozostaje zatem w zgodzie tak z tezami filozofii Wszechjedności, jak nauczaniem biblijnym, które wyraźnie powiada, że trud gospodarowania został na ludzkość nałożony jako „kara za grzech” i powinniśmy przyjmować go jako „służbę”, która zadana została całej ludzkości [Булгаков 1994, 309].

Myśliciel nie pozostawia złudzeń, co do natury gospodarki. Wprawdzie w gospodarce stawia się za cel walkę z ubóstwem społecznym i ekonomicznym, w istocie jest to walka nie tyle o wyeliminowanie ich najgłębszych przyczyn, czyli egoizmu metafizycznego (albowiem ich za pomocą oddolnych ludzkich działań

wyeliminować się nie da), co jedynie o złagodzenie skutków metafizycznego egoizmu. Bułgakow przenosi zatem zagadnienie na inną, tj. eschatologiczną płaszczyznę interpretacyjną. Postępując tak zapytuje właściwie o eschatologię gospodarki, o ideę, do której *volens volens*, mniej lub bardziej świadomie zbliżał się Marks, zakładając, że (jak pisał autor *Kapitału* we wstępie do *Krytyki ekonomii politycznej*) „z burżuazyjną społeczną formacją kończy się prehistoria” [Булгаков 1994, 398, przypis 83], co oznacza zarazem że „ekonomiczny eon historii” (*Vorgeschichte*) musi mieć swój kres. Konstatacja ta jest już konstatacją o wymiarze eschatologicznym a nie społeczno-ekonomicznym. Jest ona, aby odwołać się do nieco innego języka, właściwie stwierdzeniem nieuchronnego „kresu historii” w sensie wyczerpania się mocy wytwórczych kapitalizmu, ustania walki klasowej, kresu państwa i osiągnięcia statusu społeczeństwa bezklasowego itd., czyli zarazem tego stanu jaki antycypował w swojej filozofii, choć na idealistycznych podstawach, G.W.F. Hegel [Kojève 1999; Krasicki 2011].

Próbując odpowiedzieć na pytanie o to czy istnieją „granice rozwoju sił wytwórczych”, o to czy „gospodarka ma nie tylko historię, ale także swoją eschatologię”, co oznacza zarazem „koniec ekonomicznego (*хозяйственный*) eonu historii («*Vorgeschichte*» K. Marksa)” [Булгаков 1994, 310] Bułgakow wyraźnie przekracza ramy Marksowskiej ekonomii politycznej i aby wyjawić ukrytą, choć zawoalowaną, treść nauki Marksa odwołuje się do idei rosyjskiego myśliciela religijnego Mikołaja Fiodorowa, który ujmował człowieka nie tylko jako podmiot ekonomiczny lecz wskazywał na to, że człowiek będąc w kosmosie „demiurgiem” stworzony jest do tego, by stać się także „kosmurgiem, wskrzesicielem umarłych” i właściwie „przekształcał gospodarkę w teurgię” [Булгаков 1994, 310]. Wiara w „gospodarkę” pojęta jako „regulacja przyrody”, będąca u Fiodorowa tak radykalna że sięga aż nakazu „wskrzeszenia zmarłych” [Milczarek 2003], zdaniem Bułgakowa jest, podobnie jak nauka Marksa, niczym innym niż „ekonomicznym materializmem”.

Idea Fiodorowa i jego wiara w naturalne ludzkie siły w podboju przyrody, kult techniki, „projekt” gospodarczej „regulacji przyrody”, ekonomiczny materializm etc., zdaniem naszego teologa, zbliża autora *Философии общего дела* do idei Marksa, a zarazem, przekonuje Bułgakow, ujawnia ukrytą treść nauki autora *Kapitału*, która w istocie,

jest chiliazmem i wypełnieniem oczekiwań mesjanizmu żydowskiego. Teza ta, dodajmy, jest zgodna z poglądami zachodnich badaczy np. Jacoba Taubesa [Taubes 2016, 165 i passim]. To, że Marks nie określał go jako takiego bierze się wedle Bułgakowa stąd, że nie zajmował się podstawowym dla ekonomii pytaniem o naturę gospodarki, lecz ujmował ją wyłącznie w kategoriach „merkantylno-buchalteryjnych”, przejętych z ekonomii politycznej XIX wieku i materializmu francuskich filozofów XVIII wieku. Dlatego to, zdaniem myśliciela, Marks nie mógł do końca wnikać w najgłębszy sens swoich koncepcji ekonomicznych, a był on, wedle Bułgakowa, religijny a nie społeczny, eschatologiczny a nie historyczny [Булгаков 1994, 315].

Podsumowując relacje idei Marksa i Fiodorowa rosyjski teolog stwierdza, że koncepcja Fiodorowa w swej zasadniczej treści odpowiada „marzeniom” nauki Marksa i temu, co stanowiło jego „nieświadomy, ale intymny motyw” (*Учение Фиодорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму, что составляет его бессознательный, но интимный мотив*; Булгаков 1994, 315). „Projekt” Fiodorowa, niezależnie od jego wewnętrznej zawartości Bułgakow odczytuje jako jednoczesną dezawuację istoty marksizmu będącego, w ocenie teologa, w swej wewnętrznej treści nowym sformułowaniem „fałszu” „starego” żydowskiego mesjanizmu. Jest to zarazem wersja pokusy „królestwa tego świata”, pokusy „chleba”, odrzuconej przez Chrystusa, współczesna wersja realizacji pierwszego szatańskiego Kuszenia: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz temu kamieniowi, żeby się stał chlebem”, Łk 4,3 [Булгаков 1994, 316].

Pytając o znaczenie gospodarki z perspektywy czasu i podkreślając, że także czas ma swoją „głębnię”, rosyjski myśliciel stwierdza, że tak pojęta gospodarka jest „złą nieskończonością”, jest „nieskończonością, która nie zna zakończenia” [Булгаков 1994, 317]. Stwarzając obietnice, których nie jest w stanie wypełnić, w istocie pogrąża człowieka w fałszywej eschatologii. Odbierając mu nadzieję na prawdziwą eschatologię stwarza jej namiastkę, próbuje uwiecznić to, co nie jest wieczne i pogrążyć w tym ostatecznie człowieka. Tym samym utrwala nie wolność, lecz niewolę człowieka. I tak na drodze ekonomicznego ekspansjonizmu buduje się, wedle rosyjskiego myśliciela, nowa, bo ekonomiczna Wieża Babel. Tymczasem, wedle niego, gospodarka nie ma swojej „własnej eschatologii” i tworzy jedynie jej miraż,

przeistaczając się tym samym w pseudoeschatologię, a ta pseudoeschatologia ma z kolei swoje korzenie w błędnej ocenie gospodarki, w zapomnieniu o jej względności. Gospodarka – powiada Bułgakow – „kończy się” tak samo, jak ludzkie życie. Tym sposobem wiek XX pada ofiarą ekonomicznego pseudoeschatologizmu, który, a ma tutaj głównie na uwadze socjalistów, zaciemnia świadomość religijną, nie tylko samotnych myślicieli, lecz także ludowych mas. Jednak, zdaniem teologa, przerwanie biologicznego życia, to nie tylko naturalna konieczność, lecz i wyzwolenie. Wyzwała ono bowiem od uwiecznionego w „złej nieskończoności” czasu królestwa „ekonomicznego egoizmu”, od „nieskończoności, która nie zna zakończenia” [Булгаков 1994, 317], ku „*innemu* królestwu” [Булгаков 1994, 317)]. Oto, dlaczego, jak pisze w kontekście analizy ekonomicznego egoizmu współczesnego świata, w chrześcijaństwie jako najwyższą formę wolności „wychwała się nie moc, lecz niemoc, nie bogactwo, lecz ubóstwo, nie mądrość tego wieku z jego gospodarczą magią, ale *jurodstwo*” [Булгаков 1996, 317].

Książkę *Свет невечерний* pisał Bułgakow w czasie I wojny światowej (ukazała się w 1917 roku). Dezawuuując mesjańskie i chiliastyczne korzenie współczesnego mu pseudoeschatologizmu, z nieukrywaną satysfakcją daje zarazem wyraz swojemu niechętnemu stosunkowi do „ekonomicznego egoizmu” i stwierdza, że podczas wojny która towarzyszy pisaniu jego książki naocznie obraca się „w gruzy owa wieża Babel ekonomizmu” i „dla każdego, kto ma oczy do patrzenia, staje się jasne, że ponosi tutaj klęskę najwspanialsza z podjętych dotychczas prób jej zbudowania. Po raz kolejny nie udało się magiczne królestwo z tego świata” [Булгаков 1994, 317]. I zaraz dodaje:

I jakie to szczęście, że się nie udało! Sam bieg historycznych wydarzeń zmusza ludzi, by pragnęli królestwa, królestwa nie z tego świata. Nie udało się «nowa historia», ale właśnie owo niepowodzenie, pogłębione doświadczenie dobra i zła przygotowało ogólny kryzys historii i wszechświata. I klęska całej światowej historii jest także jej największym powodzeniem, jej cel nie znajduje się w niej, lecz poza nią – tam wzywa i tam prowadzi historyczny żywioł [Булгаков 1994, 317].

Nielegalny „legalny marksizm” Bierdiajewa

1. Człowiek „od góry” i „od dołu”

Mówi się, że Bierdiajew, słynący ze swoich *bon motts*, miał się kiedyś wyrazić podczas jednej z publicznych debat w Paryżu – za co też otrzymał gromkie brawa – że „każda miłość jest nielegalna”. To samo można rzec o podejściu myśliciela do innych kluczowych kwestii jego światopoglądu – wolności, twórczości, dobra i zła – były one zawsze „nielegalne”. „Nielegalne” było jego chrześcijaństwo, „nielegalny” był także jego marksizm. Działo się tak z jednego zasadniczego powodu: Bierdiajew stawia człowieka i jego wolność ponad wszelkim prawem, nie tylko ludzkim, ale i boskim. Jest „heretykiem” nie tylko w chrześcijańskim, lecz i w marksistowskim znaczeniu.

Obraz nauki Marksa w myśli Bierdiajewa wbrew pozorom daleki jest od jednoznaczności. Jest to obraz jakby ciągle niedokończony. Nie bez przyczyny także w książce autobiograficznej *Самопознание* wymieniając myślicieli, którzy najbardziej wpłynęli na jego myśl wskazuje Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Jakuba Boehme, Fiodora Dostojewskiego. Jak powiada, jego stosunek do marksizmu jest „złożony” (szersze omówienie zagadnienia znajdzie Czytelnik w naszej książce; rozdział *Filozofia „rzekomego” marksizmu* w: Krasicki 2012). W niniejszych rozważaniach skupimy uwagę na zaledwie jednym, aczkolwiek, jak się wydaje, najistotniejszym wektorze określającym myśl autora *Nowego Średniowiecza*. Ten wektor nazywa się: „Człowiek”. „Nielegalność” postawy filozofa, o której była mowa wyżej, wyraża się w tym, że całą jego myśl można właściwie „zamienić” na człowieka, że człowiek w jego filozofii to jedyna „rzecz ostateczna” (Krasicki 2012, 191-198). Dotyczy to także stosunku do postaci Marksa i jego nauki. Ma rację rosyjska badaczka stwierdzając, że w jakikolwiek sposób nie zmieniałyby się sympatie polityczne i filozoficzne zainteresowania, stały i niezmienny temat myśli Bierdiajewa stanowił „człowiek, jego wolność, jego los, sens i cel jego istnienia” [Гайденоко 2001, 302].

Bez wątplenia obraz marksizmu w myśli Bierdiajewa jest wieloaspektowy i daleki od jednoznaczności, jako że myśliciel swojej sprawy z marksizmem nigdy w sposób definitywny nie zakończył, nie podsumował [Dobieszewski 2008]. Podobnie jak Bułgakow, Bierdiajew nie odrzuca nauki Marksa, przeciwnie, docenia jej wartość, a za jedną z

najbardziej cennych stron w marksizmie uważa demaskację iluzji idealistyczno-humanistycznej kultury. Zdaniem Bierdiajewa Marks w sposób bezwzględny ukazał kłamstwo kapitalistycznego świata, a jego wielką zasługą było to, że zobaczył za sferą idealnych wartości, sferę ludzkiej aktywności, za ekonomią dostrzegł człowieka i jego pracę. Spojrzał na najwyższe ludzkie ideały niejako „od dołu”.

Bierdiajew takiej ocenie daje wyraz niejednokrotnie. W studium *Проблема человека* opublikowanym w 1936 roku na łamach emigracyjnego czasopisma «Путь», ukazując ułomności XX-wiecznej antropologii filozoficznej, pisał:

Istnieją dwie metody rozpatrywania człowieka — «z góry» i «z dołu», od Boga, duchowa, oraz od strony nieświadomych kosmicznych i teurgicznych sił tkwiących w człowieku. Spośród tych, którzy patrzyli na człowieka «z dołu», być może największe znaczenie mają Karol Marks i Zygmunt Freud, a z pisarzy ostatnich czasów Marcel Proust. Jednakże nie stworzono całościowej antropologii, widziano te lub inne aspekty człowieka, nie człowieka w jego złożoności i jedności” [Бердяев 1936, 4].

Owszem, Bierdiajewowi trudno byłoby szukać i tej „całościowej antropologii” w nauce Marksa, jednak, jego zdaniem, Marks nawet jeśli jej nie zbudował, to na pewno zdemaskował iluzje antropologii „od góry” [Wojciechowski, 1985, 16-47]. U Marksa traktowanie świadomości w sposób izolowany od procesów historycznych i społecznych jest wszak przejawem świadomości fałszywej, nieznającej swej ideologicznej „bazy”, którą jest społeczna *praxis* [Бердяев 2002, 25].

Jednocześnie jednak, podkreślając demistyfikującą stronę nauki Marksa, rosyjski egzystencjalista ciągle akcentuje „antyhumanizm” tej doktryny [Бердяев 2002, 152 i passim]. Zdaniem Bierdiajewa autor *Kapitału* zwraca się nie ku ludzkiemu duchowi i wolności, lecz ku jego „skórze” (*коже*), w miejsce twórczej jednostki stawia kolektyw. Odsłaniając historię jako sferę ludzkiej aktywności i działania Marks nie potrafi połączyć problemu człowieka z pytaniem o sens historii, oddając jednostkę ludzką we władanie jej deterministycznych sił i zamykając w niej człowieka. Tym samym odmawia człowiekowi tego, co, zdaniem Bierdiajewa, w człowieku najcenniejsze, czyli, jego wolności i twórczej autokreacji. Postępując tak Marks spycha zupełnie na margines to, co według rosyjskiego personalisty jest jedynym rzeczywistym motorem jakiegokolwiek realnej zmiany w świecie i co jest w stanie poruszyć

bezosobowe i martwe siły historii, czyli wymiar ludzkiego ducha. To bowiem czynnik duchowy a nie materialny jest motorem prawdziwej rewolucji i to on wprowadza w świat rzeczywiste *novum* (новизну), czyli zasadę wolności oraz twórczości, której w świecie nie ma. Świat to dla Bierdiajewa, w przeciwieństwie do świata osoby ludzkiej, rzeczywistość zjawiskowa, sfera „konieczności” i skończoności, determinizmu, dziedzina, w której obowiązuje prawo przyczyny i skutku, gdzie panuje bezosobowe i martwe prawo „obiektywacji” (объективация) [Бердяев 2003].

W oczach Bierdiajewa (który zbliża się w ten sposób w krytyce marksizmu do Bułgakowa) Marks jawi się jednocześnie jako przedstawiciel nie tylko nowej teorii społeczno-ekonomicznej, ale i religii, religii fałszywej. Dał temu wyraz już artykule *Социализм как религия* napisanym po rewolucji 1905 roku i opublikowanym w 1906 roku w piśmie «Вопросы Философии и Психологии» [Walicki 1999, 45-46]. Zdaniem Bierdiajewa mesjańską rolę narodu żydowskiego [Бердяев 2002, 106] autor *Kapitału* przenosi na nowego „zbawiciela”, czyli „proletariat” [Бердяев 2002, 90]. Mesjanizmem, a nie racjonalizmem i „naukowością”, tej doktryny Bierdiajew tłumaczył zatem światowe rozprzestrzenienie się teorii Marksa, która wśród szerokich mas została przyjęta nie jako teoria naukowa, lecz wprost jako nowa religia. Jest to wykładnia, która jak się wydaje wytrzymuje próbę czasu, marksizm stał się „religią uciemienionych” i jeśli „dzisiaj nastąpił krach marksizmu to – jak piszą rosyjskie badaczki – właśnie jako religii” [Дмитриева 1993, 78].

Krytyka marksizmu prowadzona jest w myśli Bierdiajewa przede wszystkim z pozycji humanizmu. Warto jednak zauważyć, że ów „niewolnik wolności” (Matthew Spinka) występujący przeciw nieludzkości Marksowskiego determinizmu, dogmatowi walki klasowej i dyktaturze proletariatu, był jednak na swój sposób, jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmiał, urzeczony ludzką stroną tej antyhumanistycznej doktryny. Była to fascynacja, której uległ na etapie „legalnego marksizmu” i do końca pozostał na nią podatny [Krasicki 2012, 41]. Dodać należy, że w przeciwieństwie do liberalizmu, którego mieszczański duch był mu zupełnie obcy, jego sympatie do marksizmu a nawet komunizmu rosły w miarę lat na emigracji, w miarę wzrostu niechęci do świata burżuazyjnego i kapitalistycznego.

Podkreślmy, choć brzmi to osobliwie, że słabość Bierdiajewa do antyhumanistycznej nauki Marska wynika poniekąd z jej „rewolucyjności”, z tym, że tej „rewolucyjności” nie powinno się utożsamiać z materializmem, albowiem autor *Sensu historii* „nigdy nie łączył marksizmu z materializmem” [Дмитриева 1993, 10], lecz z wolnością i duchową twórczością. Pouczające w tej kwestii są słowa jakie żona Bierdiajewa, Lidia, zapisała w notatce z lipca 1943 roku: „Z ludzi, z którymi byłem związany przeszłości (Sergiusz Bułgakow, Piotr Struwe), tylko we mnie zostały jeszcze jakieś elementy marksizmu. U nich marksizm zanikł całkowicie, ze swej natury jestem rewolucjonistą”. Ma przeto rację Lilianna Kiejzik pisząc, że nie tylko Bierdiajew, ale, w tym rewolucyjnym duchowym znaczeniu, także marksista Bułgakow na swój sposób „marksistą” pozostał. Z tym że swoją „rewolucyjność”, jak zauważa zachodnia badaczka Regula Zwahlen, uzasadniał rosyjski prawosławny teolog nie teorią Marksa, ale chrześcijańskim obrazem człowieka, albowiem, istotnie, nawet wtedy, gdy odszedł od marksizmu, nie porzucił „rewolucyjności” [Kiejzik 2015, 83]. Znaczące jest także – pisał Fiodor Stiepun – prawie wszyscy byli marksiści nawrócili się na chrześcijaństwo, a z „liberalizmu nie nawrócił się prawie nikt” [Степун 1964, 98]. Przeszedłszy przez szkołę marksistowskiego socjalizmu (1894-1901), po „stopniowym nawróceniu na marksizm” w czasach studenckich [Przebinda 1998, 383] Bierdiajew chce pozostać na swój sposób „marksistą”.

Nie darmo też podkreśla ów „filozof wolnego ducha” (*философ свободного духа*), że jego sympatia do marksizmu i marksistów nie do końca była symetryczna. Nie była taką w tym znaczeniu, że sam Bierdiajew uznawał się za marksistę podczas kiedy marksiści uważali go w swoim towarzystwie poniekąd za „ciało obce”. W związku z tym w *Samopoznaniu* pisał: „Rosyjscy marksiści od początku odczuli, że nie jestem człowiekiem doktryny, że nie jestem w pełni ich człowiekiem” [Бердяев, 1949]. Rosyjski badacz podkreśla, że nadziei pokładanych przez Kautskiego w Bułgakowie i Bierdiajewie nie spełnił ani jeden ani drugi [Сапов 2008, 7]. Rozczarowania nie krył także Anatol Łunaczarski, który wyczuwał w nim „okropny indywidualizm” [Бердяев 1949, 134] i „powiew Dionizosa” [Бердяев 1949, 131].

To prawda, w myśli Bierdiajewa, zwłaszcza w jego filozofii twórczości, wyraźnie daje się usłyszeć głosy Nietzscheańskiego Zaratustry, a tego, nie mówiąc o Łunaczarskim, nie mógł mu wybaczyć

nawet jego ideowy „bliźniak”, czyli, sam Bułgakow, który w pracy *Свет невечерний*, książkę Bierdiajewa *Смысл творчества* uznał za lucyferyczną, dostrzegając w jego idei twórczości wprost „demoniczny, człowieko-boski charakter (*человеко-божеский характер*)” [Бердяев 1949, 231]. Aby zrozumieć choć po części te ideowe zawikłania trzeba mieć na uwadze, że jakkolwiek by patrzeć twórczość Bierdiajewa pozostaje swoistym paradoksem, a nawet skandalem. W tym jej słabość, ale i siła, nie daje się bowiem zamknąć w unifikujących formułach. Podobnie jak Emmanuel Mounier, jego francuski towarzysz z lat emigracji, autor *Filozofii wolności* często gorsząc innych starał się w swej myśli dokonywać wydawałoby się rzeczy niemożliwych, wprost „żenić wodę z ogniem”, czyli Marksa z Nietzschem i Ewangelią...

Racje te choć po części pozwalają zrozumieć dlaczego w *Samopoznaniu* zastanawiając nad tym, co „pobudziło go do tego, aby zostać marksistą, wprawdzie nie ortodoksyjnym, lecz wolnomyślnym” [Бердяев 1949, 123], powie, że jego „marksizm nie był totalitarny” [Бердяев 1949, 131]. Dodajmy, nie był także „partyjny”, był własny, a to, było nie tylko zgorszeniem dla innych braci w jego marksistowskiej „wierze”, lecz grzechem wprost kardynalnym, za który, wielu z nich, kiedy nasz myśliciel przebywał na emigracji, przyszło odpokutować w łagrach. Bierdiajew, jak piszemy w innym miejscu, był „niczyj” [Krasicki, 2008, 151-153] nawet jako marksista, i to było główną przyczyną jego kłopotów. W stosunku do kolegów, mimo przymusowej emigracji, był o tyle w dobrej sytuacji, że podobnie jak jego ideowy „bliźniak” znajdował się już w „innym świecie” (Gustaw Herling-Grudziński).

Jego stosunek do marksizmu musi pozostać zatem zagadką. Bierdiajew był profetą „wolnego ducha” (*свободного духа*), prorokiem i piewcą wolności, wyznawcą, by tak rzec za polskim wieszczem, rewolucji „z Ducha”, a marksizm, jakkolwiek by na niego nie patrzeć, ze względu na swój historyczny oraz dialektyczny determinizm był zaprzeczeniem wolności. Czym zatem wyjaśnić ów akces jednego z największych apologetów wolności do doktryny, do której antyhumanizmu nie miał złudzeń? Jego akces do „atomistycznego światopoglądu” Marksa, negującego podobnie jak obcy mu pozytywizm Augusta Comte’a, „wszelkie organiczne realności” [Бердяев 1970, 29]? Pytanie to zostawiamy otwarte.

Jednego jesteśmy jednak pewni. Jeśli Bierdiajew rzekł „każda miłość jest nielegalna”, to i marksizm Bierdiajewa był „nielegalny”.

BIBLIOGRAFIA

- Dobieszewski, Janusz, 2008, „Komunistyczne” rozterki Mikołaja Bierdiajewa, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 4.
- Kiejzik, Lilianna, 2010, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kiejzik, Lilianna, 2015, *Mikołaj Bierdiajew – rozważania o trudnej przyjaźni*, [w:] Lilianna Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kojève, Alexandre, 1999, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kołąkowski Leszek, 1988, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn; Wydawnictwo Aneks.
- Krasicki, Jan, 2012, *Filozofia „rzekomego” marksizmu*, [w:] Jan Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Krasicki, Jan, 2011, *Hegel i „śmierć Boga”*, [w:] Jan Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Mazurek, Sławomir, 2010, *O rzekomym i autentycznym dziedzictwie marksizmu w rosyjskim renesansie*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 55.
- Milczarek, Michał, 2003, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Przebinda, Grzegorz, 1998, *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)*, [w:] Grzegorz Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Rarot, Halina, 2013, *Rosyjski personalizizm Mikołaja Bierdiajewa*, „Kultura i Wartości”, 3.
- Stepun, Fedor, 1964, *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München: Carl Hanser.
- Taubes, Jacob, 2016, *Zachodnia eschatologia*, przeł. A. Serafin, Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Walicki, Andrzej, 1999, *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, [w:] W. Rydzewski, M. Bohun (red.), *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*,

- Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wojciechowski, Tadeusz, 1985, *Filozoficzna antropologia „od dołu”*, [w:] Tadeusz Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.
- Бердяев, Николай А., *О духовной буржуазности*, «Путь» 1926, 3.
- Бердяев, Николай А., *Проблема человека. К построению христианской антропологии*, «Путь» 1936, 50.
- Бердяев, Николай А., 2002, *Смысл истории. Новое средневековье*, Москва: Издательство «Канон +» ОИ «Реабилитация».
- Бердяев, Николай А., 2003, *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, [w:] Николай А. Бердяев, *Дух и реальность*, Москва: Издательство АСТ.
- Бердяев, Николай А., 1970, *Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии*, Paris: YMCA-PRESS.
- Бердяев, Николай А., 1949, *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, Париж: YMCA-PRESS.
- Булгаков Сергей Н., 1994, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва: Издательство „Республика”.
- Булгаков, Сергей Н., 1903, *От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896-1903)*, Санкт-Петербург: Издательство: „Общественная польза”.
- Булгаков, Сергей Н., 1996, *Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг.*, Москва: Издательство «Республика».
- Булгаков, Сергей Н., 1998, *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского института.
- Гайденко, Пиам П., 2001, *Анархистический персонализм Николая Бердяева*, [w:] Пиам П. Гайденко, *Владимир Соловьев и философия серебрянного века*, Москва: Издательство «Прогресс – Традиция».
- Дмитриева, Надежда К., Моисиева Агнеса П., 1993, *Философ свободного духа. Николай Бердяев. Жизнь и творчество*, Москва: «Высшая школа».
- Сапов, Вадим В., 2008, *Бердяев начинается*, [w:] Н.А. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.Н. Михайловском*, Москва: «Издательство Астрель».

Столович, Леонид Н., 2005, *История русской философии. Очерки*,
Москва: Издательство «Республика».

Чагин, Борис В., 1989, *Легальный марксизм*, [w:] С.С. Аверинцев
(ред. и другие), *Философский энциклопедический словарь*,
Москва: „Советская энциклопедия”.

ABSTRACT

On the Illegitimacy of the „Legal Marxism” (Sergei Bulgakov and Nicolai Berdyaev)

The article deals with the question of how Sergei Bulgakov and Nicolai Berdyaev, two spokesmen of the so-called “legitimate Marxism,” approached Marx’s philosophy. The author tries to find out the reasons of their access to and then dismissal of the doctrine. While he stresses the complex character of the former, he also demonstrates that the latter was not a simple act of rejection but was connected with attempts to understand Marx’s socio-economic doctrine on the religious and metaphysical basis.

KEYWORDS: revolution, spirit, economy, religion, Marxism, eschatology, freedom, legalism

SŁOWA KLUCZOWE: rewolucja, duch, ekonomia, religia, marksizm, eschatologia, wolność, legalność