

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH
INSTYTUT HISTORII

Mgr Jędrzej Piekara

Nr albumu 138810

*Źródła idei „nowego człowieka” i „nowego społeczeństwa” w
Rosji i Związku Sowieckim do 1929 r.*

Rozprawa doktorska

Opieka naukowa

Prof. dr hab. Rafał Wnuk

Lublin 2024

Komuniści uważają za niegodne ukrywanie swych poglądów i zamiarów. Oświadczają oni otwarcie, że cele ich mogą być osiągnięte jedynie przez obalenie przemocą całego dotychczasowego ustroju społecznego. Niechaj drżą panujące klasy przed rewolucją komunistyczną. Proletariusze nie mają w niej nic do stracenia prócz swych kajdan. Do zdobycia mają cały świat.

- Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest komunistyczny*

Zresztą, któż na świecie urzeczywistnił swój ideał?

- Victor Hugo, *Nędznicy*

O Wolności! Ileż to zbrodni popełnia się w twoim imieniu!

- Madame Roland

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	1
Wyjaśnienie tematu, przedmiot badań	1
Utopianizm, myślenie utopijne, inżynieria społeczna a problem sowiecki.....	1
Definicja ideologii socjalistycznych.....	5
Trzy odłamy ideologii socjalistycznych	10
Postulat nowego społeczeństwa i człowieka w ideologiach socjalistycznych	11
Rosja bolszewików jako miejsce eksperymentu społecznego.....	15
Struktura pracy	22
Źródła oraz stan badań.....	26
Metodyka badań	29
Część I: Źródła bolszewickiego wyobrażenia idealnego społeczeństwa	38
Rozdział I: Marksizm a problematyka utopijna	42
Rozdział II: Marksistowskie korzenie ideowe	48
Rozdział III: Utopianizm.....	53
Uniwersalne ujęcie problematyki utopijnej	53
Utopia, eutopia (utopia pozytywna) i dystopia (utopia negatywna).....	57
Utopie aktywne i pasywne.....	60
Utopianizm społeczny (zewnętrzny) i indywidualny (wewnętrzny).....	65
Rozdział IV: Europejska myśl utopijna.....	68
Utopianizm mityczny i religijny	69
Utopianizm polityczny i filozoficzny	109
Myśl społeczna Platona jako połączenie utopii i teorii polityki	112
Co potomni zrobili z Platonem?	136
Nowożytność – epoka odrodzenia myślenia utopijnego	145
Nowożytność jako okres narodzin „totalitarnej” teorii polityki.....	163
Wiek XVIII – epoka rozumu i rewolucji.....	168
Wiek XIX – epoka eksperymentów utopijnych	199

Utopianizm europejski, socjalistyczny – próba podsumowana.....	214
Część II: Nowa metoda rozumienia społeczeństwa: marksizm jako ideologia reformy i inżynierii społecznej.....	217
Rozdział I: Rewolucja marksistowska i rewolucja historyczna	218
Systematyzacja rewolucji	218
Rewolucje XIX w. a marksizm	222
Teoria marksistowska wobec rewolucji	237
Rozdział II: Metodologia społeczna marksizmu	249
Materializm dialektyczny i historyczny	256
Walka klas i alienacja	259
Burżuazja i proletariat	262
Czym jest komunizm?	266
Jak stworzyć nowe społeczeństwo?.....	272
Nowe społeczeństwo	278
Rozdział III: Socjalizm w Rosji	284
Specyfika rosyjskiej sytuacji politycznej, społecznej i gospodarczej	285
Tendencje rewolucyjne, socjalistyczne i marksistowskie w Rosji.....	290
Nowi ludzie i społeczeństwo utopijne Mikołaja Czernyszewskiego	304
Terroryzm, propaganda, agitacja i legalna działalność narodnicka	319
Marksizm socjaldemokratyczny w Rosji: od ortodoksji do bogotwórstwa.....	343
Rozdział IV: Marksizm-leninizm	377
Lenin i leninizm – podstawowe zagadnienia i problemy dyskursu badawczego.....	377
Droga Włodzimierza Lenina do komunizmu	385
Leninizm usystematyzowany – od „Co robić?” do rewolucji 1917 r.....	397
Część III: Sowiecka Rosja – miejsce realizacji projektu utopijnego	414
Rozdział I: Nowe państwo, nowa władza.....	415
Bolszewizm w natarciu.....	415
Ideologia bolszewicka a przekształcenie społeczeństwa.....	433

Nowe symbole nowego społeczeństwa	445
Kult wodza.....	465
Rozdział II: Budowa nowego człowieka	475
Polityka oświatowa w teorii i praktyce bolszewickiej	475
Leninizm i bolszewizm wobec kultury.....	488
Sztuka jako propaganda.....	495
Model obywatela	510
Rozdział III: Jednostka w społeczeństwie	523
Bolszewicka praktyka reorganizacji społeczeństwa.....	523
Model rodziny komunistycznej	530
Praca jako podstawowy element życia nowego człowieka	537
Nowy człowiek sowiecki wobec polityki.....	546
Rozdział IV: Literackie wzorce.....	557
Czy bolszewizm był utopią?.....	605
Zakończenie.....	614
Podziękowania.....	619
Bibliografia.....	620
Źródła w języku rosyjskim:	620
Literatura źródłowa:	620
Literatura przedmiotu:	622
Konteksty:.....	630
Netografia:	631

WSTĘP

WYJAŚNIENIE TEMATU, PRZEDMIOT BADAŃ

Utopianizm, myślenie utopijne, inżynieria społeczna a problem sowiecki

W prezentowanej rozprawie sięgam daleko w przeszłość, w czasy, wydawałoby się, bardzo odległe od głównego obiektu zainteresowań badawczych, czyli Związku Sowieckiego. Uważam jednak, że jedną z metod głębszego zrozumienia marksizmu i bolszewizmu po 1917 r. jest przyjrzenie się drzewu genealogicznemu tego ruchu ideowego i zrozumienie jego korzeni. Pragnę badać problem nie od strony widocznej („jaki jest?”), ale od strony ukrytej („dlaczego taki jest?”). Odpowiedź na tak postawione pytanie jest – w przypadku zagadnień związanych z komunizmem – trudna i wymaga poważnej refleksji. Wydaje mi się, że aby zrozumieć, czym w latach dwudziestych był dla bolszewików pomysł stworzenia „nowego człowieka” i „nowego społeczeństwa” nie wystarczy dokonać analizy partyjnych i państwowych dokumentów, wczytać się w przemówienia komunistycznych przywódców czy prześledzić dyskusję awangardowych artystów na ten temat. Uważam, że trzeba spojrzeć tak w zachodnioeuropejską, jak i rosyjską przeszłość, jej toposy, wzorce kulturowe i cywilizacyjne. W tożsamość bolszewicką oraz naszą.

Prezentowana rozprawa ma za zadanie pokazać uniwersalny topos ideowy kultury europejskiej, który – powracając cyklicznie co kilka stuleci – ogarniał mniej i bardziej wybitne jednostki. Dzielili go intelektualiści i ludzie niewykształceni; ateści i kapłani; kobiety i mężczyźni; uznawani za świętych i za zasługujących na piekło; chłopci i arystokraci; robotnicy i kapitaliści; politycy i żebracy. Przez tysiąclecia topos ten krążył po świecie, odciskając swe piętno w poszczególnych latach w mniejszy lub większy sposób. Dotyczył całej ludzkości. Niekiedy przejawiał się w wyrazisty i radykalny sposób, narzucając określony model patrzenia na świat na całe grupy, społeczeństwa czy poszczególne państwa lub narody. Topos ten, choć można by mu nadać wiele nazw, zdecydowałem się określić utopianizmem.

Utopianizm, w mojej interpretacji, jest podstawą wszelkiej społecznej, politycznej a także indywidualnej działalności człowieka, ukierunkowanej na poprawę własnego lub grupowego losu. Dotyczy nas wszystkich, możemy go nazwać również myśleniem życzeniowym, dążeniem do samodoskonalenia itd. Jest cechą, która pojawiła się w naszym gatunku w ramach rozwoju mózgu, w procesie porzucania zachowań instynktownych, przynależnych zwierzętom i kształtowania się intelektu. Jest autorefleksją podpowiadającą nam jak poprawić swój los, zachęcając nas do tego, niekiedy wręcz zmuszając. W miarę rozwoju

cywilizacji utopianizm stawał się procesem coraz bardziej zaawansowanym, pojawiały się nowe formy społeczne, pojęcia, sytuacje, konflikty, co powodowało, że myślenie utopijne zaczynało wchodzić na nowe, nieznane obszary. Chęci udoskonalenia własnego życia zaczęła towarzyszyć chęć tworzenia lepszych domów, miast, ogrodów, plantacji, w konsekwencji zaś – nowego ładu społecznego.

Schemat myślenia utopijnego obejmuje wszystkie ruchy reformatorskie w historii ludzkości, przy założeniu, że reforma pomyślana była jako zmiana mająca sprawić, że przedmiot zmiany stanie się bardziej „doskonały”. Doskonałość może być różnie rozumiana – inaczej rozumieli ją ascetyczni mnisi, inaczej rewolucjoniści francuscy wyrzucający królewskie kości z grobowców. Musimy spróbować pozbyć się apriorycznych ocen wartościujących, istotne jest dostrzeżenie procesu utopijnego, który sam w sobie nie jest ani pozytywny, ani negatywny. Temu procesowi podlegali wszyscy reformatorzy świata, wprowadzający lub planujący wprowadzić reformy różnymi drogami. Reformy te zaś, jak się okazuje, wielokrotnie miały charakter, który możemy współcześnie kojarzyć z różnymi odmianami komunizmu.

Pragnę zbadać zatem proces tworzenia utopii, zakładając, że Związek Sowiecki miał stać się prawdziwą, polityczną (choć marksiści mogliby argumentować, że byłby to byt antypolityczny) utopią opartą o zasady i wartości marksistowskie. Zagadnienie to jest jednak zdecydowanie zbyt szerokie – utopijnej wyobraźni i zmianie podlegały wszystkie obszary życia społecznego: architektura, sztuka, literatura, armia, legislacja, język, wygląd, ubiór, protokoły dyplomatyczny, hierarchia wewnętrzna, struktura partyjna, aparat rządzenia, itd. itd. Każdy z tych obszarów moglibyśmy omawiać na najróżniejsze sposoby, zastanawiając się w jakim stopniu na przykład język sowiecki był realizacją dążenia do doskonałości państwowej i społecznej; w jaki sposób szczeble partyjne stratyfikowały społeczeństwo; w jaki w końcu sposób miasta i wioski sowieckie miały realizować ideę zmiany świata na lepszy. Zdecydowałem się ograniczyć wyłącznie do dwóch zagadnień teoretycznych – „nowego człowieka” i „nowego społeczeństwa”. Skupiając się na nich szukam odpowiedzi na pytania:

1. Skąd wzięła się u bolszewików chęć tworzenia „nowego człowieka” i tak radykalnej przebudowy społecznej?
2. W jakim stopniu marksizm inspirował bolszewizm do inicjowania takich zmian?
3. Jaka była tradycja podobnego myślenia o totalnej przebudowie społeczeństwa i człowieka?
4. W jaki sposób na ten model myślenia wpływ miała historia Rosji i sytuacja społeczeństwa rosyjskiego?

5. Jakie koncepcje wewnątrz ruchu bolszewickiego pojawiały się w kwestii zmiany człowieka i społeczeństwa?
6. Czy, a jeśli tak – to jak, próbowano wprowadzać te koncepcje w życie?

Myślę, że te sześć pytań jest dobrym kierunkowskazem, jeśli chodzi o tematykę mojego doktoratu. Duży akcent pragnę położyć na analizę genezy problemu, zwracając szczególną uwagę na okres od rewolucji francuskiej do październikowej, będący chyba najważniejszym dla bolszewików etapem historycznym. Nie jest moim celem zagłębianie się dokładnie w kształt polityki społecznej, którą tworzyli w latach dwudziestych. Uważam to za temat na zupełnie inną pracę; ponadto zaś interesuje mnie nie tylko bezpośrednie działanie bolszewików, ale i różne pomysły jak zorganizować idealne społeczeństwo i stworzyć idealnego człowieka. Stawiam w końcu pytanie o to, czy w latach dwudziestych w ogóle próbowano tak radykalnej inżynierii społecznej, czy nie był to temat pojawiający się w praktyce dopiero od czasów stalinowskich, od lat trzydziestych.

Jestem świadomy, że w swoim poszukiwaniu korzeni ideowych takiego podejścia komunistów do kwestii społecznej stąпам po gruncie, na którym ogromny dorobek mają już polscy sowietolodzy, znawcy historii idei rosyjskiej, tacy jak Andrzej Walicki, Leszek Kołakowski, o. Józef Maria Bocheński czy choćby Zygmunt Bauman. Zwracam jednak uwagę, że w analizach tych, i wielu innych naukowców, nie prowadzono nigdy pogłębionej refleksji dotyczącej problematyki, nazwijmy ją, inżynierii społecznej. Lepiej przebadany i skomentowany pod tym kątem wydaje mi się okres już stalinowski, socrealistyczny. W swojej pracy pragnę poruszyć zaś wyłącznie tematykę poprzedzającą stalinizm i socrealizm, chcę skupić się na „romantycznym” epizodzie historii sowieckiej, kiedy motyw stworzenia utopii, zbudowania nowego bezklasowego społeczeństwa był dominujący w całym sowieckim przemyśle propagandy, literatury i sztuki. Opisowi podlegało albo dążenie do utopii, proces jej budowania, albo też możliwe jej osiągnięcie. W największym uproszczeniu cel komunistów określić można, idąc za Andrzejem Walickim, jako *komunistyczną wizję wyzwolenia – wyzwolenia od ślepych konieczności życia ekonomicznego i społecznego*¹. Realizacja owego planu, naszkicowanego przez szereg socjalistycznych myślicieli, z Włodzimierzem Leninem na czele, opierała się na zasadzie, którą w zwięzły sposób opisał o. Józef Maria Bocheński:

¹ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 267. Zygmunt Bauman definiował to w następujący sposób: *Wysiłek zbudowania socjalistycznego społeczeństwa jest w ostatecznym rachunku próbą wyzwolenia ludzkiej natury deprawowanej i upokarzanej przez społeczeństwo klasowe, zaznaczając, że system sowiecki zawiódł w stworzeniu alternatywnej kultury, przewyższającej tą kapitalistyczną. Zob. Z. Bauman, Socjalizm: utopia w działaniu, przeł. Michał Bogdan, Warszawa 2010, s. 113-115.*

Ideologia określa cele i najważniejsze metody partii komunistycznej. Partia istnieje i działa wyłącznie w tym celu, by pozyskać całą ludzkość dla swojej ideologii i przekształcić ją zgodnie z wymogami teje. Po to została stworzona.²

Ten nowy typ partii, budowany przez Lenina, ale przecież genologicznie sięgający już idei Marksa i Engelsa, był najpotężniejszym elementem budulcowym nowego utopijnego społeczeństwa. Podobną funkcję, choć działającą na innej płaszczyźnie, miała ideologia komunistyczna, bolszewicka, która bądź to była przyjmowana, bądź narzucana jednostkom. Partia i ideologia funkcjonują w oparciu o siebie i są od siebie zależne. Partia komunistyczna została zbudowana na podłożu ideologicznym i jest zobowiązana do utrzymania fundamentalizmu poglądów. Partia nie może istnieć bez ideologii, a jeśli nastąpi odejście od doktryny, upadnie cały obowiązujący światopogląd³. Jest to partia nowego typu, partia, jak pisał Walicki: *totalitarna, podporządkowująca całą swą działalność realizacji totalitarnej utopii*⁴.

Partia komunistyczna nie reprezentuje jednak ideologii „dokonanej”, empirycznej, lecz ideologię dążącą do osiągnięcia idealnego wzorca, który został wyznaczony teoretycznie. Komunizm sowiecki opierał się na założeniu, że stan społeczny komunizmu nie został jeszcze nigdy osiągnięty i zadaniem członków partii jest doprowadzenie do jego ustanowienia. Z tym poglądem współlistnieje przekonanie o nieomyślności doktryny: komunizm musi nastąpić w efekcie erozji gospodarki kapitalistycznej, zatem historia jest już napisana, przesądzona, nadejścia komunizmu nic nie zmieni, można go jedynie opóźnić lub przyspieszyć. Stąd „przewodnia rola partii” (na płaszczyźnie wewnętrznej – podporządkowanie obywateli jednostkom partyjnym – i zewnętrznej – postulaty internacjonalizmu, permanentnej rewolucji), o której pisał Bocheński – partia opiera się na ideologii, ale jest także wykonawcą jej założeń, jej jedynym celem jest przekształcenie społeczeństwa, pokierowanie go w wykonaniu „skoku”, ponieważ *wyzwolenie ludzkości osiągalne jest tylko przez zwycięstwo partii komunistycznej*⁵.

Sednem zatem mojej rozprawy jest zagadnienie dążenia wielu pokoleń komunistów do owego ideologicznego „skoku w kierunku społeczeństwa komunistycznego” – przede wszystkim w aspekcie reformy społecznej, stworzenia nowego społeczeństwa i nowego obywatela. Czy oznacza to zatem, że w sowieckiej Rosji nie panował komunizm skoro skok

² J. M. Bocheński, *Lewica. Religia. Sowietologia*, oprac. Jan Parys, Warszawa 1996, s. 84.

³ Stąd wysunąć można stwierdzenie, że jednym ze źródeł niestabilności ZSRR w dwóch krytycznych momentach XX w., latach dwudziestych i osiemdziesiątych, było odchodzenie od twardego doktrynalizmu – wpraw za sprawą NEPu, a następnie pierestrojki. Pierwszy kryzys doprowadził do powstania licznych, walczących ze sobą frakcji i zakończył się jedynowładztwem Józefa Stalina; drugi – do upadku ZSRR.

⁴ A. Walicki, *Marksizm*, s. 279.

⁵ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 106.

nie został nigdy ostatecznie wykonany? W jaki sposób rozumieć system społeczny ZSRR⁶? Bez wątplenia nie był to komunizm „pełny”, „wymarzony”, „idealny”, w końcu „utopijny”. Nigdy władze partii bolszewickiej nie stwierdziły, że już osiągnięto stan komunizmu. Posługiwano się jedynie retorycznymi chwytami i zapowiedziami: że już niedługo uda się stworzyć prawdziwie komunistyczną gospodarkę. Nie możemy zatem mówić o realnym, idyllicznym komunizmie rządzącym w państwie, jakim była Rosja Radziecka i ZSRR. Bolszewicy nie spełnili żadnego z wyznaczników, jakie ojcowie marksizmu przedłożyli państwu komunistycznemu. Możemy natomiast nazwać panującą ideologię, partię i bolszewików za byty komunistyczne.

Komunizm sowiecki uznaje się często za wynaturzenie marksizmu, socjalizmu czy komunizmu dziewiętnastowiecznego (można znaleźć argumenty zarówno za, jak i przeciw tej tezie). Używane przez niektórych badaczy, publicystów czy polityków określenia różnych rodzajów ideologii związanych z ideami komunistycznymi czy socjalistycznymi są *de facto* pozbawione treści i często podstawowego zrozumienia dla problemu definicji tych zjawisk. Nazewnictwo to stosowane jest zamiennie, tak iż zupełnemu spłaszczeniu i ujednoliceniu ulega sama próba określenia podstawowych różnic światopoglądowych. Poradzenie sobie z tym problemem jest trudne, dlatego na potrzebę moich badań zdecydowałem się dokonać klasyfikacji tego, co nazywam ideologiami socjalistycznymi.

Definicja ideologii socjalistycznych

Trudno określić jednym słowem wszelkie pokrewne socjalizmowi czy komunizmowi ideologie, które przewijają się przez historię utopianizmu, w związku z tym chcę dokonać ich klasyfikacji na podstawie stosunku danego ruchu do spraw społecznych. Wyszczególniam jeden wielki zbiór, do którego należą wszystkie te ideologie: nazywam go ideologiami socjalistycznymi. Jest to zbiór o najszerszym zakresie poglądowym i chronologicznym bowiem obejmuje wszelką aktywność ideologiczną człowieka w historii, której zwykło się przypisywać określenie socjalizmu, komunizmu, kolektywizmu czy komunalizmu. Samo użycie określenia „socjalizm” lub „komunizm” w odniesieniu do wielu prądów ideowych, takich choćby jak teoria społeczna Platona, gmin wczesnochrześcijańskich czy millenarystycznych ruchów epoki nowożytnej, może budzić zastrzeżenia. Dlatego też uznaję, że istnieje całość ideologii socjalistycznych, z których każda posiada kilka podstawowych cech wspólnych.

⁶ W tym miejscu zaznaczam, że w rozprawie posługuję się określeniem „Związek Sowiecki”, odnosząc się w sposób bardziej potoczny do państwa sowieckiego (łączę to przede wszystkim z potrzebą częstego używania określenia „sowiecki” w stosunku do obywateli i społeczeństwa, jako że przymiotnik „radziecki” jest moim zdaniem mniej adekwatny). Jednocześnie posługując się oficjalną nazwą państwa, stosuję przymiotnik „radziecki”, jak na przykład w skrócie ZSRR, czy w formie „Rosja Radziecka”, oznaczającą RFSRR.

Pierwszą z nich jest warstwa temporalna, w której wektor zostaje skierowany bezpośrednio w przyszłość. Ideologie socjalistyczne zawsze zawierają w sobie motyw postępu, akcji, działania – innymi słowami aktywnego zaangażowania człowieka w perspektywie osiągnięcia konkretnych celów w przyszłości. Opisywał to Emil Durkheim:

Socjalizm [...] jest w pełni skierowany ku przyszłości. To przede wszystkim plan odbudowy społeczeństw, program życia zbiorowego, które jeszcze nie istnieje lub nie istnieje w takiej formie, o jakiej się marzy. To ideał. Zajmuje się znacznie mniej tym, co jest lub było, a bardziej tym, co powinno być.⁷

Skierowanie wzroku ku przyszłości nie oznacza jednak bezwarunkowej wiary w postęp, rozumiany jako rozwój cywilizacji, gospodarki, społeczeństwa. Mamy często do czynienia z postulatami dokładnie odwrotnymi – socjalizmem, który dąży do wielkiego uproszczenia, powrotu do stanu natury i odżegnuje się od osiągnięć cywilizacji, przede wszystkim w warstwie urbanizmu i industrializacji. Postęp nie musi być również rozumiany wyłącznie materialistycznie – wiara w istnienie lepszego życia po śmierci, społeczeństwa zbawionych – również może być elementem niektórych ideologii socjalistycznych⁸. Ideologie socjalistyczne są zawsze zaprzeczeniem bierności, w ich centrum leży oddolne zaangażowanie człowieka w działalność społeczną lub polityczną oraz odgórne zaangażowanie grupy społecznej, samorządowej/gminnej lub państwa w co najmniej nadzorowanie kierunku, w którym zmierzać ma społeczeństwo. Nawet doraźne postulaty polityczne ideologii socjalistycznych nie mają służyć temu, aby zakonserwować zastały porządek, aby jedynie zażegnać niesprawiedliwości starego systemu, ale temu, by uczynić pierwszy krok ku większym zmianom, mającym *de facto* odwrócić bieg rozwoju gospodarki, społeczeństwa czy państwa – z feudalnego czy kapitalistycznego ku socjalistycznemu. Pierwszą cechą ideologii socjalistycznych jest zatem aktywizm (społeczny, indywidualny, centralny i oddolny) oraz wektor tego aktywizmu skierowany ku przyszłości.

Druga cecha, która częściowo wynika z wektora przyszłościowego, to reakcyjność ideologii socjalistycznych. Używam w tym miejscu słowa „reakcjonizm” nie w najpopularniejszym znaczeniu tego słowa (czyli jako konserwatywny, często monarchiczny sprzeciw wobec demokratyzacji, republikanizacji czy rewolucji), ale jako

⁷ E. Durkheim, *Socialism*, przeł. Charlotte Sattler, Nowy Jork 1962, s. 39. Durkheim pisząc w tym miejscu o socjalizmie jeszcze nie ustalił jego definicji zatem uznaję, że ten fragment jego pracy może odnosić się po prostu do wszelkich ruchów socjalistycznych. Co potwierdzą również moje badania w niniejszej rozprawie – ideologie socjalistyczne jako idee dążące do zmian sytuacji politycznej, społecznej i gospodarczej w przyszłości.

⁸ Nie oznacza to jednak że wszystkie religie z elementami eschatologicznymi przynależą myśli socjalistycznej.

„reakcjonizm sytuacyjny”, zjawisko podobne rewolucjonizmowi. Jest to, według mnie, sposób nastawienia danego ruchu politycznego lub ideowego do zastanej rzeczywistości – ideologie socjalistyczne powstawały przez tysiąclecia w reakcji na obowiązujący niesprawiedliwy (w ich mniemaniu) porządek społeczny. Można je określić jako ideologie buntu i walki, reprezentujące wykluczone warstwy społeczne. W tej definicji mieścić się będzie zarówno „proletariackie” chrześcijaństwo w antycznym Rzymie, jak i późniejsze postulaty sprawiedliwego podziału ziemi pomiędzy ludzi.

Silny związek z pojęciem buntu ma jego przyczyna, którą ideologie socjalistyczne często rozumieją jako problematykę gospodarczą – co będzie trzecią wspólną cechą tych ideologii. Walka klas, którą tak „rozślawił” Karol Marks, opisywana była (w zdecydowanie bardziej ogólnej formie) już przez Platona, a w czasach nowożytnych choćby przez Tomasza Morusa. Uznając, że podstawą tworzącą niesprawiedliwość społeczną są złe zaplanowane stosunki ekonomiczne (lub rozwarstwienie społeczne w kategoriach majątkowych), socjaliści wszelkich kategorii dochodzą do wniosku, że walka o sprawiedliwość może być prowadzona wyłącznie pod postulatem aktywnego zaangażowania państwa lub społeczeństwa w sprawiedliwą naprawę stosunków gospodarczych. Ekonomia, gospodarka, wytwórczość materialna i praca człowieka są w centrum uwagi idei socjalistycznych. Przytaczając jeszcze raz Durkheima:

Każdą doktrynę, która domaga się powiązania niektórych lub wszystkich funkcji ekonomicznych, które obecnie są rozproszone, z kierowniczymi i świadomymi ośrodkami społeczeństwa, określamy jako socjalistyczną.⁹

Skoro w ideologiach socjalistycznych największy nacisk położony zostać musi na sprawy gospodarcze, to muszą one skłaniać się ku materializmowi ontologicznemu. Piszę „skłaniać się”, gdyż nie można uznać materializmu za cechę wspólną absolutnie wszystkich ruchów o tendencjach socjalistycznych. Przez tysiąclecia próbowano pogodzić duchowość z socjalizmem, co skutkowało między innymi socjalistyczną interpretacją Dziejów Apostolskich czy dziewiętnastowiecznymi postulatami socjalistów-utopistów i chrześcijańskich filozofów, choćby Lwa Tołstoja czy Saint-Simona, o potrzebie odnowy chrześcijaństwa. Wątki religijne pojawiają się w ideologiach socjalistycznych raczej jako przejaw uduchowienia myślicieli, nie zaś jako element decydujący o naturze danej ideologii. Wyjęte z chrześcijaństwa zasady odnowy moralnej w duchu miłosierdzia, dobroczynności i współpracy były używane przede

⁹ Tamże, s. 54. Wyjątkiem od tej zasady jest anarchizm, który jednak, jak pisze Durkheim, podąża podobną ścieżką z odwrotnym rezultatem – państwo staje się zależne od czynników ekonomicznych, a nie ekonomia od państwa.

wszystkim w celu usprawiedliwienia i legitymizowania realizacji celów materialistycznych, takich jak przekształcenie stosunków gospodarczych. Zdarzały się bez wątpienia wyjątki od tej reguły, jednak, moim zdaniem, ich skala była zdecydowanie mniejsza, ograniczająca przede wszystkim do nawet nie milenarystycznych, a mistycznych sekt religijnych. Wiara zatem i duchowość nie są sprzeczne z tendencjami socjalistycznymi, czasem nawet stanowią o sile tych ruchów, wzmacniają je czy umożliwiają ich przetrwanie.

Czwartą cechą ideologii socjalistycznych jest zdecydowane opowiedzenie się za społeczeństwem w opozycji do jednostki. Władza winna być sprawowana przez i w imieniu społeczeństwa. Stosunki gospodarcze mają służyć społeczeństwu, a nie poszczególnym jednostkom. W skrajnych przypadkach nawet sytuacja kulturalna, wyznaniowa czy moralna ma zostać podporządkowana pod interes społeczny, co prowadzić może do ograniczenia wolności osobistych jednostki. Mamy w tym miejscu do czynienia z ideologią buntu, walczącą o jak najlepsze rozwiązanie problemów społecznych dla całego społeczeństwa. Indywidualizm i liberalizm utożsamiane są z procesami prowadzącymi do dekonstrukcji społeczeństwa.

Wyróżniłem zatem cztery wspólne cechy ideologii socjalistycznych, które przynależą wszystkim powstającym przez tysiąclecia ruchom, które zwykło się określać różnymi epitetami powiązanymi z socjalizmem. Są to: kolektywizm, przyszłościowość, aktywizacja polityczna i społeczna, prowadząca do nastrojów rewolucyjnych oraz położenie w centrum spraw problemów gospodarczych i materialnych. Na tym etapie nie mówię jeszcze o żadnych konkretnych postulatach, raczej o ogólnej wizji świata i polityki prowadzonej wobec społeczeństwa. Oprócz tych czterech cech wyróżniam jeszcze trzy wyraźne tendencje, które można dostrzec chyba we wszystkich ruchach socjalistycznych. Za tendencje uznaję elementy mniej świadomego myślenia ideologicznego, które przynależą do warstwy filozoficznej, retorycznej czy podświadomej.

Pierwszą tendencją jest historycyzm¹⁰, który, jak opisywał Karl Popper, opisuje przeświadczenie o trafnym odczytaniu praw dziejowych rządzących

¹⁰ Nie należy mylić z historyzmem, który zakłada, że wszystkie zjawiska rzeczywistości (nie tylko społecznej) należy rozpatrywać przez pryzmat zmiany, genezy i rozwoju oraz w kontekście historycznie zmiennych warunków. Marksizm, należy dodać, był zarówno historycystyczny, jak i historystyczny. Zob. T. Wiślicz, *Czas i przestrzeń w refleksji historycznej*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii historii*, red. Ewa Domańska i Jan Pomorski, Warszawa 2022, s. 320-321.

Por. także: D. Chakrabarty, *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. Ewa Domańska, Małgorzata Sugiera, Kraków 2023, s. 24-42, 52-54 oraz s. 63.

Chakrabarty definiował historyzm w następujących słowach:

[...] „historyzm” to tryb myślenia o kilku określonych celach. Pokazuje on, że aby zrozumieć naturę czegokolwiek na tym świecie, musimy postrzegać to jako historycznie rozwijającą się całość, czyli,

społeczeństwem, gospodarką czy historią. Prowadzi do wniosku o jedynym możliwym kierunku rozwoju państwa i zachęca do aktywnego działania w celu przyspieszenia skoku cywilizacyjnego. Za największych historycyistów Popper uważał Heraklita, Platona, Hegla i Marksa¹¹.

Drugą tendencją jest utopianizm uniwersalny – pojęcie mojego autorstwa. Jest to świadomy lub nieświadomy rodzaj myślenia i aktywności człowieka skierowanej ku poprawie losu własnego lub społecznego w często nieokreślonej przyszłości. Może przejawiać się w formie myślenia życzeniowego, reformatorskiego czy utopijnego; a w warstwie praktycznej w ramach programów politycznych, przeprowadzanych reform czy inżynierii społecznej. Założeniem utopianizmu uniwersalnego jest jego wszechobecność, występowanie absolutnie w każdej jednostce i ideologii, będę pisał o tym w dalszym fragmencie rozprawy.

Trzecią tendencją, jaką wyróżniam w ideologiach socjalistycznych, jest religijność – laicka lub faktyczna. Religijność ta wykracza poza sferę wiary w jakiegokolwiek bóstwo czy siłę wyższą spoza świata materialnego. Dotyczy ona po pierwsze przejścia przez ruch socjalistyczny tradycji religijnej i przekształcenia jej na potrzebę własnych potrzeb; po drugie zaś tego, w jaki sposób ukształtowany jest stosunek „wyznawców” danej ideologii do niej samej. Opieram się w tym miejscu na eseju *Religiopodobny komunizm* Marcina Kuli¹² oraz na badaniach sowietologicznych François Fureta¹³, Józefa Marii Bocheńskiego¹⁴ czy Andrzeja Walickiego¹⁵. Zdaniem wielu badaczy, do którego się przychylam, socjalizm i komunizm są ideologiami na wskroś materialistycznie „uduchowionymi” i religijnymi. Czerpią inspiracje zarówno z religijnej organizacji życia społecznego i hierarchii władzy religijnej, jak również z warstwy fundamentalnej: eschatologicznej, soteriologicznej i apokaliptycznej.

po pierwsze, jako jeednostkową i unikalną całość (pewien rodzaj co najmniej potencjalnej jedności) i, po drugie, jako coś, co rozwija się w czasie. Historyzm pozwala na złożoność i meandryczność owego rozwoju. W poszczególnych zjawiskach doszukuje się on cech ogólnych i nie rości sobie pretensji do teleologii. Jednakże sama idea rozwoju oraz założenie, że dany jego proces łączy się upływem określonego czasu, są dla tego rozumienia kluczowe.

D. Chakrabarty, *Idea prowincjonalizacji Europy*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, [w:] D. Chakrabarty, *Humanistyka*, s. 53.

¹¹ Podkreślimy w tym miejscu, że teza Poppera, którą w dużym stopniu podzielam, spotkała się zarówno z aprobatą, jak i stanowczym sprzeciwem wśród odbiorców – zwłaszcza poświęcających swe badania Platonowi i Heglowi. Na ten temat zob. G. Feaver, *Popper and Marxism*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 4, no 3/4, 1971, s. 3-24.

¹² M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003. Również analiza Mariusza Mazura i Sebastiana Ligarskiego: M. Mazur, S. Ligierski, *Cywilizacja komunizmu. Odmiana nadwiślańska 1944-1945*, Warszawa 2016, s. 65-83.

¹³ F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia*, przeł. Joanna Górnicka-Kalinowska i Maria Ochab, Warszawa 1996.

¹⁴ J. M. Bocheński, *Lewica...*

¹⁵ A. Walicki, *Marksizm...*

Tymi zatem kategoriami pragnę opisać wielką rodzinę ideologii socjalistycznych. Należy teraz przejść do kwalifikacji poszczególnych członków tej rodziny.

Trzy odłamy ideologii socjalistycznych

Ideologia socjalistyczna jest w mojej rozprawie ideologią-matką wszelkiej myśli socjalistycznej. Na przestrzeni tysiącleci wyróżniły się spośród niej liczne mniej lub bardziej radykalne grupy, które z czasem albo zanikały, albo zdobywały władzę na poziomie społeczeństwa, gminy czy nawet państwa. Z jednej ideologii-matki wyróżniam trzy podstawowe odłamy: socjalizm, komunizm oraz komunalizm. Zaznaczam, że nie zamierzam wchodzić w analizę współczesnych ruchów socjalistycznych – pracując nad przedstawianą klasyfikacją nie brałem w ogóle pod uwagę ewolucji socjalizmu w społeczeństwach zachodnich w XX w. Takie nurty jak liberalny socjalizm, współczesna socjaldemokracja czy ruchy ekologiczne, pirackie, globalistyczne i antyglobalistyczne – są poza moim obszarem badań i prawdopodobnie nie jest możliwe opisanie ich za pomocą przyjętych przeze mnie definicji.

Socjalizm traktuję jako ideologię, która domaga się stworzenia autonomicznych, trwałych i nadzorowanych (lecz nie zarządzanych) przez państwo lub społeczeństwo więzi ekonomicznych. Państwo ma partnerską rolę wobec społeczeństwa, jednak nie dopuszcza do porzucenia podstawowych założeń gospodarki socjalistycznej. Dopuszcza się przyjęcie różnego stosunku do prywatnej własności i gospodarki pieniężnej. Preferowane jest zorganizowanie odgórne wytwórczości, jednak konsumpcja może pozostać prywatna. Władza dąży do centralizacji prawnej, społecznej i gospodarczej, jednak dążenie to napotyka liczne ograniczenia w postaci forum dyskusji, tradycji, organów demokratycznych czy uchwalonych przepisów prawnych. Przykładem socjalizmu może być wiele literackich utopii, teorii politycznych czy poszczególne eksperymenty utopijne w XIX w.

Komunizm traktuję jako ideologię, która domaga się podporządkowania większości lub wszystkich obszarów społecznych i ekonomicznych państwu. Państwo ma pełnić rolę nie tylko nadzorującą, ale przede wszystkim narzucającą, organizującą i wykonującą konkretne postulaty komunistyczne. Nie jest przedmiotem dyskusji to, czy prywatna własność jest dopuszczalna – nawet jeśli w praktyce jeszcze istnieje jest traktowana przez państwo niechętnie i istnieją co najmniej zapowiedzi jej likwidacji, podobnie jak prywatnej konsumpcji. Władza zawsze kieruje się postulatem jak największej centralizacji wszystkich obszarów życia społecznego i politycznego, wierząc w ideę odgórnej organizacji, jako najlepszego modelu

organizacji państwa. Przykładem komunizmu może być *Państwo* Platona, millenarystyczne ruchy protestanckie czy w końcu bolszewicka Rosja.

Komunalizm traktuję jako ideologię wykluczającą decyzyjny czy nadzorczy charakter państwa w życiu ekonomicznym i społecznym, zakładającą jednak że pożądane jest istnienie oddolnych, zharmonizowanych organizmów społecznych, które przejmują od państwa tę rolę. Centralizacja odgórna jest niemożliwa, jednak można stwierdzić, że w skrajnie zdecentralizowanym „państwie” mamy do czynienia ze scentralizowanymi podmiotami gminnymi. Centralizacja zachodzi wówczas na najniższym szczeblu i obejmuje tylko ten szczebel. Może się to dziać na poziomie choćby gminy świeckiej lub diecezji religijnej. Zdecentralizowana władza odgórna nie jest w stanie narzucić jakiegokolwiek stanowiska wobec prywatnej własności czy istnienia pieniądza i ta decyzja przynależna jest każdej autonomicznej grupie. Jakiegokolwiek tendencje centralistyczne skazane są na niepowodzenie. Przykładem komunalizmu może być gmina wczesnochrześcijańska, gminy i sekty protestanckie czy anarchizm.

Różnice pomiędzy socjalizmem, komunizmem i komunalizmem, w ramach zaproponowanych przeze mnie definicji, są zauważalne. Określam je na płaszczyznach stosunku do centralizacji, własności prywatnej i wolności przynależnej jednostce. Często jednak ocena poszczególnych ideologii lub teoretycznych propozycji politycznych różni się w zależności od odbiorcy. Nie jest moim celem tworzenie niepodważalnej klasyfikacji tego zagadnienia – wydaje mi się jednak, że próba systematyzacji ideologii socjalistycznych będzie pomocna w mojej rozprawie.

Postulat nowego społeczeństwa i człowieka w ideologiach socjalistycznych

Zasadniczą tezę mojej rozprawy jest twierdzenie, że marksizm, a co za tym idzie – komunizm sowiecki, bolszewizm, leninizm i inne pochodne ideologie – stanowił wizję przynależną jednemu z wielu z prądów myślowych, które istniały w Europie już od czasów starożytnych. Marksizm nie tylko czerpał inspirację z dawnych ideologii, ale sam odpowiadał w podobny sposób na te same pytania. Przyjmuję, że w historii cywilizacji europejskiej pojawiały się bliskie sobie, jeśli nawet nie te same, problemy cywilizacyjne, które próbowano na różny sposób rozwiązać. Możemy mówić o kilku toposach, pojawiających się i znikających w okresach szczególnych trudności cywilizacyjnych. Za pierwszy i drugi topos można uznać potrzebę reform, dążenie człowieka do organizacji bardziej perfekcyjnej rzeczywistości (co nazywam utopianizmem), a także szukanie odpowiedzi w silnej,

często autorytarnej władzy centralnej. Autorytaryzm, jak wiemy, nie był zjawiskiem obcym dla ideologii socjalistycznych.

Trzeci topos cywilizacji europejskiej, który wpłynął na marksizm, to topos religijności, duchowości. Nie jest on w marksizmie widoczny w warstwie metodologicznej (choć wielokrotnie pojawia się w innych ruchach socjalistycznych), ale raczej w aspekcie rozumienia świata. Badacze doszukują się religijnych wątków w komunizmie sowieckim – religijnych nie w rozumieniu bezpośredniej wiary w byt wyższy, ale jako sakralnego podejścia do doktryny ideologicznej. Wspominałem o tym także przy okazji prezentowania koncepcji ideologii socjalistycznych. Prowadzi to, jak wykażę w dalszej części pracy, do przeniesienia niemal „kropka w kropkę” schematu judeochrześcijańskiego rozumienia świata do ideologii marksistowskiej.

W swojej rozprawie przebadam zatem te trzy toposy cywilizacji europejskiej: utopianizm, autorytaryzm oraz religijność, uznając, że miały one wpływ na kształtowanie się aspektu podejścia do problemów społecznych w marksizmie. Najbardziej zaskakujące musi wydawać się analizowanie marksizmu przez pryzmat religijności. Jest to jednak, zdaniem Marcina Kuli, jedna z najbardziej charakterystycznych cech komunizmu, który *upodabniał się do ruchu religijnego przez swoje dążenie do stworzenia nowego człowieka*¹⁶. Miał to być człowiek, kontynuował Kula:

bogaty duchem, a wolny od dbania o bogactwo materialne. W komunistycznym potępieniu pieniądza, zysku, lichwy, handlu, w kpinach o robieniu kłamek ze złota w przyszłych toaletach, odzywa się echo wczesnochrześcijańskiej wspólnoty ubogich, jeśli nie wręcz wyrzucenia kupców ze świątyni.¹⁷

W komunizmie, przede wszystkim sowieckim, obowiązywały również kalki licznych chrześcijańskich tradycji, zwraca uwagę autor *Religiopodobnego komunizmu*: ekskomuniki, grzechu pierworodnego, mentalności religijnej¹⁸, a François Furet wskaże również istotne podobieństwa władz partyjnych z hierarchią duchowną, prorokami i kapłanami. Francuski historyk zauważał, że bolszewicy zapoczątkowali proces, który miał doprowadzić do tego, że *nie będzie już kontrowersji wokół tekstów Marksa, nie będzie sporów doktrynalnych w stosunku partii do klasy robotniczej. Partia zaś będzie jedyną kastą kapłańską, zjednoczoną wokół swego kościoła*¹⁹. W momencie, gdy najważniejszym ideologiem partii staje się Józef Stalin,

¹⁶ M. Kula, *Religiopodobny*, s. 40.

¹⁷ Tamże, s. 41.

¹⁸ Tamże, s. 48-49.

¹⁹ F. Furet, *Przeszłość*, s. 174.

większość dyskusji ideologicznych ogranicza się już do roli pouczeń w stylu, który Furet nazywa katechizmem (formuła pytanie-odpowiedź, nie liczy się treść, a kanoniczne odpowiedzi)²⁰. Interesująco o marksistach i samym Marksie jako „komunistycznym eschatologu” pisał Murray Rothbard:

To przecież komunizm miał być największym z celów, wizjonerskim dezyderatem bądź ostatecznym ukoronowaniem i nadaniem sensu wiekom cierpień ludzkości. Historia miała być opowieścią Hioba, zapisem walki klas i wyzysku człowieka przez człowieka. Jak w teologii chrześcijańskiej nadejście Mesjasza miało położyć kres dziejom, przynosząc nowe niebo i nową ziemię, tak nastanie komunizmu miało zwieńczyć dzieje rodzaju ludzkiego. [...] Marks i przedstawiciele rozmaitych odłamów komunizmu uważali [...], że ludzkość pod przewodnictwem awangardy świętych świeckich ustanowi swego rodzaju zeświecczoną wersję Królestwa Niebieskiego.²¹

Nie możemy oczywiście mówić o marksizmie, komunizmie, bolszewizmie bezpośrednio jako o ruchach religijnych, gdyż powstały, jak zwracał uwagę Jerzy Braun: *nie z objawienia, lecz ze zwykłych dociekań naukowych; przy tym przeczą istnieniu jakiegokolwiek świata nadprzyrodzonego, redukując zakres rzeczywistości do danych doświadczenia*²². Czym innym jest jednak upodabnianie się ideologii niereligijnej do ruchu religijnego; religijność aplikując zaś przede wszystkim do kwestii metafizycznych (rozumienie nauki marksistowskiej jako prawdy objawionej) czy sytuacji społecznej (hierarchia religijna, niepodważalność słów proroków, w końcu zaś – apoteoza przywódców).

Ideologie socjalistyczne zawsze, czy było to wyobrażenie religijne, czy zupełnie świeckie, przedstawiały wizję idealnego społeczeństwa i, czasem mniej wyraźnie, idealnego obywatela. Niekiedy na teorii czy fantazjach, nie poprzestawano i prowadzono politykę społeczną, mającą ukształtować nowego człowieka. W okresie rządów bolszewików propozycji nowego modelu społeczeństwa i człowieka pojawiało się wiele. Trend ten ukrócił dopiero socrealizm, który można rozumieć nie tylko jako zideologizowany kierunek w sztuce, ale także jako manifest obowiązującej ideologii społecznej i kulturalnej, ustanawiając idealny wzorzec, który nie podlegał przez długi czas dalszym dyskusjom i modyfikacjom.

Na temat teorii nowego człowieka trafne uwagi poczynił Mariusz Mazur w swojej książce *O człowieku tendencyjnym*. Wskazywał on na ścisły związek idei nowego człowieka z

²⁰ Tamże, s. 175.

²¹ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista jako religijny eschatolog*, przeł. Jan Lewiński, [w:] E. von Böhm-Bawerk, L. von Mises, M. N. Rothbard, *Marksizm. Krytyka*, przeł. Marcin Zieliński i Jan Lewiński, Wrocław 2016, s. 179.

²² J. Braun, *Wojna z Marksem*, [w:] J. Braun, *Marksizm a społeczeństwo przyszłości*, Kraków 2023, s. 62.

myśleniem utopijnym, pisał, że wiara w możliwość „narodzin doskonalszego człowieka” jest *równie powszechna jak marzenia dotyczące przyszłości, wypływa bowiem z nadziei na lepsze jutro, większy zasób szczęścia, często nadaje sens istnieniu czy cierpieniu*²³. Mazur stosuje szeroką definicję tego gdzie i w jaki sposób przejawiał się w historii cywilizacji topos nowego człowieka, z którą jak najbardziej się zgadzam. Nie zgadzam się z nim jednocześnie w kwestii obowiązkowej przynależności idei nowego człowieka do projektów „absolutnej inżynierii społecznej”²⁴. Patrząc na tę problematykę w nieco odmienny sposób i uznając, że motyw nowego człowieka nie jest przynależny wyłącznie działaniom państwa o charakterze totalitarnym i autorytarnym, ale także, choć zapewne w mniejszym stopniu, można go odnaleźć w projektach liberalnych, demokratycznych czy humanistycznych.

Argumentuję w swej rozprawie, że próba tworzenia nowego społeczeństwa i człowieka to nie wymysł bolszewików. Argumentuję, że takie tendencje pojawiały się od tysiącleci i że bolszewicy wykorzystali jedynie funkcjonujące wzorce i toposy kulturowo-religijne, aby stworzyć komunistyczną hybrydę i modyfikację cywilizacji europejskiej. Co więcej, stawiam hipotezę, że bolszewicy i marksiści sami nie wymyśliliby projektu nowego człowieka bez inspiracji wcześniejszymi ruchami ideologicznymi. Jako pierwszy ruch kolektywizujący w historii, który posiadał realną władzę polityczną nad organizmem państwowym, byli w stanie realizować swój wielki projekt utopianistycznej inżynierii społecznej. Postawiło ich to w roli awangardowej, ekstremalnej i niebezpiecznej. Bolszewicy szukali idealnych wzorców w historii i starali się adaptować je do warunków, w których przyszło sprawować im władzę. Wydaje mi się, że nie należy przypisywać bolszewikom zbytnej oryginalności, większość z tego, co zrobili, planowali zrobić lub czego rozważali zrobienie, pojawiało się w warstwie teoretycznej albo fikcyjnej lub, na mniejszą skalę, praktycznej w przeszłości.

Interesuje mnie fenomen. Interesuje mnie to, co ludzie o tak radykalnych poglądach czuli, że mogą zrobić ze społeczeństwem, w którym upadł obowiązujący od tysiąclecia porządek polityczny i społeczny. Interesuje mnie to, w jaki sposób odnoszono się do możliwości aplikowania nieprzetestowanej teorii marksistowskiej do realiów politycznych państwa, o którym Marks nie myślał w kontekście komunistycznej rewolucji i władzy. Interesuje mnie w końcu ten wielki „kocioł ideowy”, który istniał przez pierwszych kilkanaście lat po rewolucji październikowej. Interesuje mnie to, co bolszewicy wzięli świadomie i

²³ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL 1944-1956*, Lublin 2009, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 30.

nieświadomie z ogromnego i zróżnicowanego dorobku kultury europejskiej. Interesuje mnie to, czy myśleli Platonem, czy poważali Morusa, czy wierzyli w tezy Rousseau.

Moja rozprawa ma na celu zbadanie po pierwsze drzewa genealogicznego bolszewizmu, po drugie zaś tego, czy bolszewicy uznali ten spadek za swój. W końcu zaś – czy ich polityka państwowa, społeczna i gospodarcza odpowiadały odziedziczonemu spadkowi. Sami bolszewicy nie szczędzili wysiłków by szukać praojców. Czynili to albo w warstwie ideowej (wyróżniając choćby protokomunizm i prymitywny komunizm), albo osobowej (poprzez prowadzenie badań nad myślicielami, których nazywali „marksistami przed Marksem”). Ten temat był ważny dla samych marksistów, myśleli o tym, kształtował ich ogląd świata i historii. Po raz pierwszy w historii, w 1917 r., oddano komunistom władzę nad organizmem państwowym i to, co z nią zrobili czy chcieli zrobić w kontekście społecznym (oraz skąd wzięli te pomysły) – jest tematem mojej pracy.

Rosja bolszewików jako miejsce eksperymentu społecznego

Sercem marksizmu i leninizmu była rewolucja, siłowe obalenie obowiązującego ustroju i wprowadzenie na jego miejsce własnych rozwiązań. Każda zwycięska rewolucja w historii doprowadzała początkowo do likwidacji panującego systemu prawnego i społecznego, aby stworzyć swoisty „kocioł ideowy”, w którym przez następne lata mieszały się rozmaite idee, poglądy, propozycje zmian religijnych (duchowych), politycznych, społecznych, prawnych czy gospodarczych. Dopiero rewolucja bolszewicka za podstawowy, centralny punkt swego programu obrała reorganizację stosunków społecznych²⁵. „Romantyczny” pogląd na rewolucję zakłada, że dokonuje się ona w imię oświeconych idei, walki o sprawiedliwość, wolność lub autonomię. W rzeczywistości jednak ruchy rewolucyjne, które wybuchły i przejęły władzę – lub miały szansę ją przejąć – wybuchały z powodów bardziej przyziemnych: głodu, bezrobocia czy zapaści gospodarczej (wyjątkiem są kwestie powstań narodowych, którymi zawsze rządziły myślenie w kategoriach romantycznych).

W Rosji, w 1917 r., rewolucja „romantyczna” (ideologiczna) nie była możliwa, z różnych względów – od braku klasy średniej począwszy, po fakt ugruntowanej pozycji cara i Cerkwi. Prawdopodobnym jest, że żadna rewolucja, a już na pewno nie rewolucja „komunistyczna”, w Rosji by nie wybuchła (lub nie odniosłaby sukcesu), gdyby nie wyniszczenie kraju spowodowane pierwszą wojną światową. Trafnie zauważył Martin Malia, że do rewolucji nie doprowadziły żadne, przewidziane w ideologii marksistowskiej, tarcia

²⁵ M. Malia, *Lokomotywy historii*, przeł. Maria Grabska-Ryńska, Warszawa 2008, s. 13.

klasowe i społeczne, ale wyniszczający kraj konflikt militarny, za którym podążały niedobory żywności i chaos polityczny²⁶. Do stworzenia pierwszego państwa marksistowskiego na świecie, jednego z pierwszych państw totalitarnych, doprowadził szereg przypadków oraz zadziwiająca sytuacja, w której nikt nie chciał w Rosji sięgnąć po władzę. Władza leżała na ulicy, czekając na pierwsze ugrupowanie odważne na tyle, by siłowo przejąć rząd.

Jakkolwiek byśmy nie oceniali szans na wybuch rewolucji, jej przebiegu i konsekwencji, tak niezaprzeczalnym jest, że dwie rosyjskie rewolucje z 1917 r. doprowadziły do radykalnej zmiany ustrojowej i politycznej w Rosji²⁷. Zwycięstwo bolszewików nad caratem można traktować na dwa sposoby: jako obalenie Imperium lub jego reorganizację (innymi słowy, jest to słynny spór o to, czy ZSRR jest kontynuacją Rosji czy jej zaprzeczeniem). Swoiste stanowisko środka sformułował w 1996 r. Aleksandr Lebied':

Rewolucja bolszewicka nie była momentem przełomowym w historii istnienia imperiów. Jak to często bywa z rewolucjami, wszystko obróciło się o 180 stopni w ciągu jednego dnia. Bolszewicy zaczęli rewolucję jako „defetyści”, jawni wrogowie państwa. Ale obaliwszy stare państwo i stanąwszy na czele nowego, natychmiast stali się zagorzałymi imperialistami. Całą rosyjską wojnę domową można traktować jako wojnę bolszewicką o odbudowę imperium pod nową władzą.

Bolszewicy nie wrócili jednak po prostu do polityki imperialnej. Oni nadali jej drugi oddech, dali jej nową ideologię.²⁸

Podobne spostrzeżenia notował Jörg Baberowski, dopatrując się w działaniu bolszewików kontynuacji próby ucywilizowania Rosji (trwającej już od czasów Piotra Wielkiego)²⁹. Najważniejszym jednak aspektem jest położenie nacisku przez nową rosyjską władzę na sferze ideologii. Państwo opierające się wyłącznie na ideologii, nie zaś na interesach, narodowościach czy kwestiach dynastycznych, było zupełnie nowym fenomenem w historii ludzkości. Abdurachman Awtorchanow nazywał ten nowy byt „imperium ideokratycznym”.

²⁶ Malia pisał: *Należy bowiem podkreślić, że rewolucja 1917 r. w takim kształcie, w jakim wystąpiła, była przede wszystkim skutkiem niszczącej wojny, a nie „polaryzacji” społeczeństwa na burżuazję i proletariat, choć polaryzacja taka niewątpliwie miała miejsce. Zob. tamże, s. 280.*

²⁷ Michaił Heller zwraca uwagę na interesujący aspekt językowy pierwszego okresu po przejściu władzy przez bolszewików:

W pierwszych latach po Październiku, kiedy bolszewicy nie wstydzili się jeszcze prawdy o sobie, wydarzenia piotrogrodzkiej nocy z 25 na 26 października (starego kalendarza) nazywano przewrotem. Słowa „rewolucja” używano znacznie rzadziej, bo też prawdą było, że w porównaniu z wydarzeniami z lutego 1917 roku wydarzenia październikowe były przewrotem, który należałoby raczej nazwać kontrewolucją.

M. Heller, *70 lat, które wstrząsnęły światem*, [przeł. Julia Juryś], Warszawa 1988, s. 6.

²⁸ A. Lebied', *Zmierzch imperium albo odrodzenie Rosji*, przeł. Jerzy Pomianowski, „Zeszyty Historyczne” CXVII, 1996, s. 74-75.

²⁹ J. Baberowski, *Stalin: terror absolutny*, przeł. Urszula Popławska, Warszawa 2014, s. 41.

Czeczeński pisarz rozumiał przez to całość systemu państwowego, który opiera się wyłącznie na zasadach ideologicznych i dąży nie tylko do tego, aby jego ideologia zwyciężyła, ale i do przemiany obcych społeczeństw na modłę, podyktowaną przez zasady ideologiczne³⁰. Podobny pogląd formułował Andrzej Nowak, według którego bolszewicy nie kierowali się bezpośrednio polityką imperializmu po przejęciu władzy, a raczej ideologiczną (co jest widoczne w kwestii internacjonalizmu)³¹.

Komunizm sowiecki zrodził się w momencie, pisał Bocheński, kiedy *Lenin wchłonął i przekształcił nauki Marksa i Engelsa*³². Cały proces kształtowania się rosyjskiej myśli marksistowskiej ciągnął się przez kilkadziesiąt lat, a wpływ na niego mieli nie tylko „klasyczni” marksiści, ale także socjaliści, anarchiści czy narodnicy. Koniec wieku XIX i początek wieku XX jest również okresem niezwyklej popularności myśli socjalistycznej, która znalazła „wyznawców” zwłaszcza wśród ruchów narodowowyzwoleńczych i antyautorytarnych. Nie wywierała tak wielkiego wpływu w krajach „demokratycznych”, gdzie prawa robotników zostały często zagwarantowane przez partie liberalne i konserwatywne (które absorbowwały część postulatów socjalistycznych)³³. W tych państwach popularnością cieszył się jednak socjalizm etyczny, humanistyczny, chrześcijański, utopijny i demokratyczny nie zaś socjalizm rewolucyjny (*casus* Oscara Wilde).

Pierwszym poważnym wyzwaniem stojącym przed marksizmem-leninizmem po zdobyciu władzy w Rosji było odpowiedzenie na pytanie: co dalej? Rozwinęła się wówczas dyskusja na temat tzw. permanentnej rewolucji, czyli militarystycznej ekspansji i eksportu komunizmu do innych krajów świata. Pisał o tym Timothy Snyder: *Bolszewizm nie był pierwotnie państwem, lecz rewolucją – nadzieją, że pozostałe narody świata podążą za rosyjskim przykładem. Później stał się państwem, które postawiło sobie następujące zadanie: zbudować socjalizm, naśladując kapitalizm, a następnie zwyciężając go*³⁴. W chwili gdy Armia Czerwona została zatrzymana na Wiśle, sen o zwycięstwie komunizmu w Europie upadł na najbliższe kilkanaście lat. Machina rewolucji straciła rozpęd, zatrzymała się w jednym miejscu, w jednym kraju, który bolszewicy musieli podźwignąć z ruiny w jaką wpędziła go pierwsza wojna światowa i lata komunizmu wojennego. O ile komunizm wojenny wydawał się bolszewikom uzasadniony, gdy wpływy komunizmu miały rozciągnąć się co najmniej do Niemiec, to wprowadzenie zasad gospodarki komunistycznej w samej okaleczonej Rosji

³⁰ A. Awtorchanow, *Impierija Kriemla: Sowietskij tip kolonializma*, Garmisch-Partenkirchen 1988, s. 9-10.

³¹ A. Nowak, *Powrót „Imperium zła”*, Kraków 2023, s. 29; A. Nowak, *Polska i trzy Rosje*, Kraków 2015, s. 95.

³² J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 94.

³³ Por. J. Hough, M. Fainsod, *How the Soviet Union is Governed*, Cambridge-Londyn 1982, s. 13-14.

³⁴ T. Snyder, *Droga do niewolności*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Kraków 2019, s. 51.

okazało niemożliwe. Stąd transformacja, niespodziewana i kontrowersyjna, państwa komunistycznego w państwo komunistyczne z gospodarką wolnorynkową³⁵.

Różni badacze proponowali rozmaite daty końcowe rewolucji bolszewickiej, od zakończenia komunizmu wojennego, przez wprowadzenie NEPu, aż po objęcie władzy przez Stalina czy koniec wielkich czystek. Moglibyśmy spróbować spojrzeć na to w sposób nieco bardziej radykalny i stwierdzić, że żadnej rewolucji w Rosji nie było – był przewrót, zakończony dostosowaniem aparatu władzy do ideologii marksistowskiej. Innym spojrzeniem jest jeszcze perspektywa samych komunistów, używając której możemy uznać, że rewolucja nie miała końca, obejmowała całą historię sowietyzmu w Rosji. Pogląd ten wyprowadzam z ideologicznej zasady marksizmu, mówiącej o ostatniej, proletarckiej rewolucji. To epokowe wydarzenie zakończone jest przejściem do komunizmu, do społeczeństwa socjalistycznego i uniwersalnym zwycięstwem proletariatu. Te cele, jak wiemy, nigdy nie zostały osiągnięte.

W swojej pracy udowadniał będę także istnienie schematu millenarystycznego w ideologii marksistowskiej, a zatem i bolszewickiej – chodzi w tym miejscu o wiarę w „socjalistyczne millenium”, po którym nastąpi przejście bezpośrednio do komunizmu. Brak ostatecznego sukcesu komunistów sowieckich nie był jednak spowodowany brakiem wysiłku i realnego dążenia rosyjskich komunistów do jego doprowadzenia. Stosowali oni najróżniejsze metody, aby przyspieszyć z jednej strony gospodarczo-ekonomiczny skok ku komunizmowi, z drugiej zaś stworzenie nowego społeczeństwa komunistycznego.

Byt materialny kształtuje bowiem byt niematerialny – społeczeństwo, według marksizmu, jest pochodną materialistycznych praw dziejowych. Rolą bolszewików było odpowiednie ukształtowanie bytu materialnego, w celu przemiany bytu niematerialnego. Nie był to proces autonomiczny, ponieważ gorliwi wyznawcy marksizmu-leninizmu dokładali wszelkich starań, aby go przyspieszyć. To również jest doktryną marksistowską – w postaci choćby walki klas, przewidującej konieczność rewolucyjnego obalenia starego porządku i zastąpienia go nowym. Służyć temu, w przypadku sowieckim, miały dwa instrumenty. Były to działania komunistycznej partii (której podporządkowany był przemysł propagandy, oświaty, wychowania) oraz służby bezpieczeństwa (która pełni rolę inkwizycji, strażnika czystości).

³⁵ Pisał o tym również Zygmunt Bauman, zwracając jednak uwagę na fakt, że w chwili przyjęcia NEPu zmieniła się cała filozofia funkcjonowania państwa bolszewickiego. Zamiast militarystycznej ekspansji, czyli podtrzymania rewolucji, zdecydowano się na odbudowę gospodarczą, priorytetem stało się dokończenie modernizacji kraju, zapoczątkowanej przez kapitalistów. Lenin, w chwili proponowania NEPu *po raz pierwszy jasno i niedwuznacznie umieścił zadanie rozwoju gospodarczego na czele bolszewickich priorytetów*. Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 87.

Do szeroko rozumianej działalności propagandowo-wychowawczej bolszewików, prowadzonej w duchu stworzenia nowego społeczeństwa, zaliczam zarówno literaturę, sztuki wizualne czy wystąpienia propagandowe oraz cały proces nowego kształcenia obywateli sowieckich: walkę z analfabetyzmem, promowanie ateizmu i ograniczanie wpływów Cerkwi oraz upowszechnienie edukacji. Spoglądając na organizację życia kulturalnego przez bolszewików należy zauważyć, że to właśnie ten aspekt, od samego początku ich rządów, uznawany był za najprostszy i najskuteczniejszy sposób dotarcia do ludności. Z jednej strony ogromne wsparcie otrzymywali twórcy wspierający rewolucję, z drugiej – przeciwnicy rewolucji byli izolowani, nie otrzymywali możliwości druku, a wielokrotnie zmuszani byli również do opuszczenia kraju czy, jak to miało miejsce w kilku przypadkach, odbierano im wolność i życie. Sukces, jaki bolszewicy odnieśli na polu „walki o kulturę”, zawdzięczają przede wszystkim postawie Włodzimierza Lenina i Anatola Łunaczarskiego, ludowego komisarza oświaty w latach 1917-1929. Data końcowa sprawowania funkcji przez Łunaczarskiego nie jest przypadkowa, jako że dość „liberalny” w polityce wydawniczej i kulturalnej Łunaczarski³⁶ nie był do zaakceptowania w państwie, w którym wszystkie dotychczasowe definicje zaczął zmieniać Józef Stalin.

Literatura sowiecka przestała pełnić funkcję wyłącznie sztuki, stała się narzędziem i orężem w walce o rząd dusz. Jej rolą było podtrzymanie pamięci o rewolucji, kształtowanie jej, wskazywanie idealnych wzorców społecznych i indywidualnych, a także wskazywanie i krytyka przeciwników komunizmu. Przy tym, jak słusznie zauważa Leszek Szaruga, pisząc co prawda o latach trzydziestych, jednak wydaje się to prawdziwe również dekadę wcześniej, bolszewicy nie dążyli do zniszczenia, wymazania z historii (zarówno na polu twórczości literackiej, jak i w świecie rzeczywistym) śladów dawnych ustrojów. Zamiast tego, obok nich, powstać miały przytłaczające je monolity: *budowa nowego świata powstawać ma nie tyle na gruzach starego, co obok niego, by tym dobitniej ukazać kontrast między nimi*³⁷.

Szaruga mówi innymi słowami o tym, że bolszewicy odwrócili się od swojego nihilistycznego dziedzictwa, odrzucili Nieczajewa na rzecz Czernyszewskiego, odrzucili Proletkult na rzecz idei Łunaczarskiego, mówiącego o potrzebie zachowania dorobku przedrewolucyjnego, aby korzystać z jego wartości dydaktycznych i pokazywać kontrast pomiędzy dawnymi ustrojami a ustrojem przyszłości – socjalizmem. Widzimy to także w przypadku gospodarki – nie niszczonego kapitalizmu, tylko próbowano obok kapitalizmu zbudować socjalizm; polityki edukacyjnej – nie niszczonego dorobku europejskiej i rosyjskiej

³⁶ Na ten temat zob. S. Fitzpatrick, *The Commissariat of Enlightenment*, Cambridge 1970.

³⁷ L. Szaruga, *Wyjście z utopii*, Warszawa 2016, s. 46.

kultury, ale zachowywano go, by tworzyć w kontraście do niego sztukę socjalistyczną; w końcu zaś polityki międzynarodowej – Związek Sowiecki stał się równoprawnym mocarstwem, wyrzekającym się *de facto* antypaństwowości i antyimperialności, konkurującym z innymi mocarstwami, aby je prześcignąć i zarazić ideologicznie.

W końcu zaś porzucenie nihilizmu widzimy w przypadku procesu „kształcenia” nowego człowieka. „Stary człowiek” cały czas istnieje w Rosji, mimo okresów bardziej lub mniej intensywnego eliminowania go. Tworzony model nowego idealnego obywatela ma przerosnąć człowieka starego, wciąż obecnego w społeczeństwie sowieckim. Jedyny brak tolerancji w tym względzie dotyczył bezpośrednich wrogów politycznych bolszewizmu. Pierwszym atakiem na nich był listopad 1917 r. Członkowie partii kadeckiej, pierwsi „wrogowie ludu”, zostali „wyjęci spod prawa” w ramach *dekretu w sprawie aresztowania przywódców wojny domowej przeciwko rewolucji* wydanego 28 listopada³⁸. Lokalnym sołietom nakazano aresztowanie ich i dostarczenie pod sąd rewolucyjnych trybunałów. Czerwone bojówki aresztowały najważniejszych polityków kadeckich, uniemożliwiając im udział w obradach Zgromadzenia Konstytucyjnego. Większość kadetów została wypuszczona; wielu, jak chociażby były premier Gieorgij Lwow, pod warunkiem, że opuszczą kraj. Richard Pipes odnotowywał, że *ani mienszewicy, ani socjaliści-rewolucjoniści nie wydawali się zaniepokojeni tą akcją*³⁹. Eserowcy współtworzyli przez następne trzy miesiące władzę z bolszewikami, razem walcząc z demokratycznym Zgromadzeniem Konstytucyjnym, rozwiązując je oraz powołując własne Wszechrosyjskie Zgromadzenie Ustawodawcze, do którego wybory zorganizowano w połowie listopada. Rezultatem była seria gier politycznych, ostatecznie prowadząca do rozwiązania Zgromadzenia w styczniu 1918 r. i stopniowego usuwania z życia politycznego wszystkich, poza bolszewikami. Jest to sztandarowy przykład bolszewickiej polityki polegającej na zawieraniu tymczasowych sojuszy, by potem uderzyć w sprzymierzeńca (schemat powtórzony później przez Stalina).

Odrzucić należy pojawiającą się niekiedy wśród, zwłaszcza zachodnich, badaczy tezę o „dobrodusznym” komunizmie przedstalinowskim. To już na samym początku lat dwudziestych uruchomiono mechanizmy, które w pełni „zadziałały” dopiero za rządów Stalina: rozkułaczenie, „wielka czystka”, cały szereg akcji przesiedleńczych i represyjnych wymierzonych w nie-rosyjskie narodowości ZSRR – to wszystko było, w mniejszym rzecz jasna stopniu, obecne, gdy to nie Stalin decydował jeszcze o funkcjonowaniu państwa. Różne akcje, takie jak „rozkożaczenie”, z pierwszego okresu istnienia Rosji sowieckiej,

³⁸ *Декреты Советской власти. Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г.*, Moskwa 1957, s. 162.

³⁹ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, przeł. Tadeusz Szafar, Warszawa 2014, s. 573.

Nicolas Werth uznawał za *zapowiedź wielkich deportacji lat trzydziestych*, podkreślając *ciągłość leninowskiej i stalinowskiej fazy polityki represji*⁴⁰. Baberowski nazywa ten okres *stalinizmem przed stalinizmem*⁴¹. Widzimy konsekwencję w działaniu bolszewików, dla których okres liberalizacji polityki i gospodarki był momentem przygotowań przed wprowadzeniem radykalnych rozwiązań narodowościowych, gospodarczych i społecznych.

Kiedy pod koniec lat dwudziestych ostatecznie udało się Stalinowi wyeliminować z życia politycznego najważniejszych przeciwników, niedoszły gruziński duchowny mógł w sprawny i skuteczny sposób przejść z teorii do praktyki, zacząć budować Nowy Wspaniały Świat, którego kamieniem węgielnym była pierwsza pięciolatka (1928-1932). „Plan pięcioletni” był pierwszym tak wielkim projektem bolszewików, który miał na celu sztuczne przekształcenie struktur społecznych ZSRR w duchu kolektywizmu i centralizmu gospodarczego⁴². Na ukształtowaniu się władzy Stalina Bocheński wyznacza datę końca „pierwszego okresu dyskusji” w ideologii komunistycznej, który charakteryzuje jako *nie zakończoną wówczas, rozwijającą się budowlę nauki komunistycznej, dyskutowanej przez ideologów ze stosunkowo dużą swobodą*⁴³. Należy dodać – nie tylko przez ideologów, dyskusja ocierająca się o sprawy doktryny komunistycznej miała miejsce w literaturze, sztuce, publicystyce czy historiografii.

To ten czas, „pierwszy okres dyskusji”, jest w mojej rozprawie obiektem zainteresowania, jeśli chodzi o losy myśli komunistycznej po 1917 r. Stosunkowo „liberalne” podejście do spraw ideologicznych i dyskusji politycznych (które oczywiście musiały być utrzymywane w ramach uznania dla rewolucji) skrajnie różniło się od późniejszych, przede wszystkim stalinowskich, zasad obowiązujących w ZSRR. Socrealizm wyeliminował dyskusję kulturową i cywilizacyjną, stał się małym, wewnętrznym totalitaryzmem w państwie totalitarnym. Jest on nieodzownie związany z centralizacją, jakiej dokonał Józef Stalin. Zanim to się jednak wydarzyło mieliśmy do czynienia z „wolną” przestrzenią dyskusji, ścieraniem się różnych pomysłów na nowe państwo, nową gospodarkę, nowe społeczeństwo i nowego obywatela. I to jest polem moich badań.

⁴⁰ N. Werth, *Państwo przeciw społeczeństwu*, [w:] *Czarna księga komunizmu: zbrodnie, terror, prześladowania*, przeł. Andrzej Nieuważny, Dębogóra-Kraków 2017, s. 100.

⁴¹ J. Baberowski, *Stalin*, s. 71.

⁴² Oczywiście, w pierwszych latach po rewolucji październikowej bolszewicy z zapałem wydawali rozmaite dekrety, które następnie krwawo próbowano realizować – z różnym skutkiem. Przykładem może być dekret o socjalizacji ziemi z 1917 r. (znoszący prywatną własność ziemi), który należy traktować jako wstęp do kolektywizacji rolnictwa z przełomu lat dwudziestych i trzydziestych. Zob. A. Bosiacki, *Utopia – Władza... Własność. Bolszewickie koncepcje prawa własności epoki „komunizmu wojennego” w Rosji (1917-1921)*, „Studia Iuridica” XXXVI, 1998, s. 7-21.

⁴³ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 98. Bocheński wyznacza datę końcową „pierwszego okresu dyskusji” na rok 1931.

STRUKTURA PRACY

Swoją rozprawę podzieliłem na trzy części, te zaś z kolei na poszczególne rozdziały. Przedstawiłem już klucz, jaki przyjąłem w badaniach. Na jego podstawie wyszczególniam następujące części pracy: pierwszą, poświęconą genezie myśli utopijnej w kontekście społecznym od antyku aż do powstania marksizmu; drugą, poświęconą marksizmowi – klasycznemu (niemieckiemu) i rosyjskiemu, w tym – Włodzimierzowi Leninowi; oraz trzecią, w której staram się przedstawić różne wizje reformy społeczeństwa i obywateli, jakie pojawiały się w trakcie przedstalinowskiego okresu istnienia RFSRR i ZSRR.

W części pierwszej staram się odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób kształtowała się i wyglądała europejska myśl utopijna, wchodzę dokładniej w problematykę utopianizmu, który przedstawiam jako uniwersalny, reformistyczny nurt myślowy. W myśli utopijnej wyróżniam dominujące prądy: duchowe i zmysłowe, agrarne i urbanistyczne; centralistyczne i zdecentralizowane; w końcu zaś autorytarne i wolnościowe. Zwracam uwagę na istniejący schemat myślenia utopijnego, który składa się na trzy etapy: przeszłość (wyobrażenie raju, złotych wieków), teraźniejszość (tematyka eschatologiczna) i przyszłość (tematyka apokaliptyczna). Staram się pokazać, w jaki sposób ideologia marksistowska czerpała z dorobku kultury europejskiej oraz w jaki sposób myślenie materialistyczne jest pochodną, naśladownictwem myślenia idealistycznego. Analizie w tym fragmencie doktoratu podlegają dzieła z gatunku mitycznych, religijnych, filozoficznych, politycznych i czysto literackich.

Utopianizm przedstawiam nie tylko jako teorię zmiany społecznej, ale także siłę napędową ruchów reformatorskich, jakie występowały w ówczesnej Europie. Stał on bowiem, przynajmniej częściowo, tak za antycznym marzeniem o sprawiedliwym polis, heretyckimi ruchami religijnymi, millenarystyczną próbą stworzenia Królestwa Bożego na Ziemi a także wszelkimi rewolucjami społecznymi, w tym i tą najsłynniejszą – rewolucją francuską, pierwszą próbą stworzenia nowego społeczeństwa i nowego człowieka na tak dużą skalę.

W części drugiej moje rozważania koncentrują się już na tym, w jaki sposób marksizm przyjął i zreformował intelektualne dziedzictwo europejskie. Interesuje mnie to, w jakim stopniu marksiści czerpali z przeszłości oraz szukali w niej swoich przodków ideowych, prefiguracji własnego myślenia. Większość tej części rozprawy poświęcona jest analizie marksistowskiej teorii, w tym teorii rewolucji, a także definiowanych przez marksizm postulatów powstania nowego społeczeństwa i nowego człowieka. Uwzględniam w tym miejscu także losy marksizmu w Rosji – od rewolucyjnych demokratów, przez nihilistów i narodników, aż po socjaldemokrację Plechanowa i Lenina.

Część druga przedstawia nie tylko syntetyczne dzieje myśli marksistowskiej, ale również próbę analizy dziejów marksizmu do 1917 r. pod kątem myślenia utopijnego, postulatów reformy społecznej i wyobrażenia na temat stosunków pomiędzy jednostką, społeczeństwem a władzą centralną. Ten fragment pracy ma na celu prześledzenie toku myślenia marksizmu rosyjskiego, z którego wyłonił się bolszewizm i leninizm. Argumentuję, że należy rozróżnić pojęcia marksizmu, leninizmu, marksizmu-leninizmu i bolszewizmu. Przyjmuję następujące definicje:

1. Marksizm – teoria polityczna, społeczna, ekonomiczna, historiozoficzna a także, w szerszym sensie, ideologia polityczna, stworzona przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa.
2. Leninizm – teoria polityczna, dotycząca przede wszystkim walki rewolucyjnej, metody propagandy, przejęcia władzy i schematu rewolucyjnej partii, stworzona przez Włodzimierza Lenina, powstała w wyniku kolażu rozmaitych socjalistycznych, komunistycznych i nihilistycznych teorii rosyjskich XIX w.
3. Marksizm-leninizm – adaptacja teorii marksistowskiej do warunków rosyjskich, wynikająca z połączenia teorii politycznej Lenina z teoriami społecznymi, ekonomicznymi i historiozoficznymi marksizmu (w ZSRR uznawana za naukę, filozofię).
4. Bolszewizm – ideologia partii komunistycznej w Rosji i Rosji sowieckiej, uznająca przede wszystkim prymat partii nad jednostkami, podporządkowanie członków partii centrali oraz przewodnią rolę partii w zarządzaniu krajem po zwycięskiej rewolucji. Powstała na bazie teorii politycznej Lenina⁴⁴.

Uważam, że cenne jest prześledzenie korzeni ideowych rosyjskiej myśli komunistycznej, przede wszystkim w wydaniu socjaldemokratycznym, ze względu na to, że marksizm rosyjski bardzo różnił się od klasycznego, niemieckiego wariantu. W Rosji zachodziły czynniki polityczne i społeczne nie znane na Zachodzie Europy, w związku z tym teoria musiała dopasować się do warunków tam panujących. Rodziło to powstawanie coraz to trudniejszych do pokonania problemów i prowadziło do stopniowego odchodzenia od pierwotnych, ortodoksyjnych założeń marksizmu. Ważnym wątkiem jest także zrozumienie panującego wówczas w wielu kręgach poglądu rewizjonistycznego na marksizm, które rozbiło także jedność rosyjskiej socjaldemokracji.

⁴⁴ Zob. różne możliwości rozumienia bolszewizmu: R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia*, Łódź 1998, s. 15-16.

Analiza rosyjskiej myśli socjalistycznej została również dokonana uwzględniając czynniki utopijne, zgodnie z przyjętym twierdzeniem, że całość ruchów rewolucyjnych i reformatorskich można analizować poprzez odwołanie się do utopianizmu, schematu myślenia życzeniowego, dążenia jednostki lub grupy do poprawy własnego lub społecznego losu. Zburzenie starego porządku i zastąpienie go nowym jest uniwersalnym toposem, którego najznakomitszymi przedstawicielami są rewolucje francuska i październikowa. Rosyjski socjalizm czerpał silnie z marksizmu, ten z kolei oparł swą teorię praktyki politycznej w dużym stopniu na spadku po rewolucji francuskiej – stąd uważam ten tok myślenia za uzasadniony, aby ukazać pełny obraz ewolucji myśli utopianistycznej – w marksizmie europejskim i, w szczególności, rosyjskim.

Część druga zawiera zarówno przedstawienie syntetyczne poglądów jednostek i ideologii społecznych, jak również bardziej szczegółową analizę teorii marksizmu, narodnictwa i socjaldemokracji rosyjskiej. Kontynuuję argumentację, pojawiającą się już w części pierwszej, że marksizm nazwać można ideologią utopijną. Zdaję sobie sprawę, że zaliczanie marksizmu w poczet ideologii utopijnych może budzić kontrowersje i pytania. Swój stosunek do tego problemu określám dokładnie w dalszej części rozprawy, w tym miejscu chciałbym zaproponować trzy możliwe podejścia w kwestii utopijności marksizmu:

1. Negacja – według tego argumentu, przedstawianego głównie przez samych marksistów, tak dawnych jak współczesnych, socjalizmu naukowego nie można nazwać ideologią utopijną, ze względu na jego charakter scjentystyczny. W tej interpretacji rozumie się utopijność wyłącznie w charakterze nowożytnych i oświeceniowych wyobrażeń idealnej przyszłości społecznej, formułowanych przez Morusa, Campanelli, Saint-Simona czy Fouriera. Silne postawienie przez marksizm na aspekt naukowy jest wystarczającą negacją tezy o utopijności.
2. Uznanie częściowe – według tego poglądu marksizm pozostaje w warstwie retorycznej i teoretycznej ideologią utopijną, przede wszystkim przez swoje odwołanie do postulatów formułowanych przez dawnych utopianistów, jednak sam nie jest wyrazicielem dążenia do utopii. Można zatem dokonać ostrożnej oceny marksizmu, jako ideologii utopijnej, jednak z zastrzeżeniem, że była to utopijność podświadoma lub zupełnie innego rodzaju, niż utopijność wieków przeszłych.
3. Uznanie – marksizm jest ideologią utopijną, prezentuje jedynie inny sposób prezentacji postulatów utopijnych – zamiast marzycielstwa pojawia się dociekanie naukowe; zamiast fantastycznych postulatów oparcie się o prowadzone badania

społeczne i historyczne. Wniosek do jakiego dochodzą marksściści pozostaje jednak utopią. W swojej rozprawie opowiadam się za tym podejściem.

Część trzecia mojej rozprawy poświęcona została sytuacji w Rosji po przewrocie bolszewickim, aż do 1929 r. Postanowiłem nie analizować całości relacji, jakie zachodziły pomiędzy państwem/partią a społeczeństwem, a skupić się na kilku najbardziej jaskrawych przykładach myśli utopianistycznej, pojawiającej się w latach dwudziestych. Wybrane tematy pozostają w oczywistym związku z poruszaną tematyką w poprzednich fragmentach, a należą do nich: sowiecka polityka oświatowa i kulturalna, model idealnego robotnika/robotnicy, sowiecka kultura wobec problemu reform społecznych (literatura, kino, plakat) oraz relacje występujące pomiędzy społeczeństwem a jednostką w takich sferach życia jak rodzina, praca czy polityka.

W tej części rozprawy zwracam uwagę na proces przejmowania państwa przez bolszewików, adaptacji struktur państwowych na potrzeby ideologicznego systemu oraz tworzenie nowych symboli władzy, które często okazywały się jedynie wykorzystaniem obowiązujących już wcześniej wzorców. Moim celem jest w tym miejscu analiza nie tylko bezpośredniej działalności bolszewików, ale także ich zamiarów. Te zaś były zazwyczaj zdecydowanie bardziej radykalne niż realizowana polityka. Zwracam jednocześnie uwagę, że nie tylko bolszewicy byli w Rosji po 1917 r. ugrupowaniem utopijnym czy dążącym do utopii i inżynierii społecznej. Nawet intelektualiści czy ugrupowania wrogie bolszewikom nie pozostały wolne od rewolucyjnego, radykalnego ferworu i wiary w możliwość zupełnej odnowy świata.

ŹRÓDŁA ORAZ STAN BADAŃ

W teorii źródła historycznego uznaje się, że źródło historyczne samo z siebie nie istnieje; to historyk, badacz uznaje poszczególne elementy dorobku kulturowego człowieka za źródła w zależności od przyjętych przez siebie założeń badawczych⁴⁵. Moja rozprawa, badająca przede wszystkim idee, bazuje w znacznym stopniu na źródłach drukowanych, przynależących bądź to do gatunku prac filozoficznych, traktatów politycznych, tekstów religijnych i teologicznych czy prac literackich. Na tej bazie skonstruowane są dwie pierwszej części doktoratu, podczas gdy w części trzeciej dochodzi nowy rodzaj źródła – dokumenty władzy sowieckiej, które stanowią istotną część analizy polityki bolszewików wobec społeczeństwa.

Analizując źródła historyczne zgodnie z przyjętą metodyką kieruję się przede wszystkim chęcią odpowiedzi na pytanie o uniwersalność toposów nowego społeczeństwa i nowego człowieka w kulturze europejskiej oraz o to, w jakim stopniu możemy mówić o ich prefiguracji, w stosunku do komunizmu bolszewickiego. Nie wchodzę bezpośrednio w aspekty genologiczne źródeł, wykorzystuję podejście hermeneutyczne, kładąc nacisk na interpretację źródeł i próbę odpowiedzi na postawione pytania badawcze.

Temat, którego się podejmuję, nie stanowił do tej pory przewodniego wątku monograficznej pracy naukowej – zarówno w Polsce jak i w zachodniej historiografii. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją prace analizujące źródła historyczne w podobny sposób, jak ma to miejsce w moim przypadku – analiza dotyczy jednak jedynie poszczególnych zagadnień. Pierwszym z nich jest kwestia badania prefiguracji komunizmu, czyli komunizmu przed marksizmem; a także badanie myśli socjalistycznej, sięgając od Platona aż do Związku Sowieckiego. Przykładem autorów zajmujących się tymi zagadnieniami są Robert Service, w książce *Towarzysze*⁴⁶; wspólna praca Ludwiga von Misesa i Murraya Rothbarda, *Marksizm. Krytyka*⁴⁷; a także drugi tom z trytomowego dzieła Marca Angenota, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière: trois concepts pour le XXe siècle: notes d'histoire conceptuelle*⁴⁸.

Drugim polem zainteresowania badaczy są wątki utopijne w historii komunizmu oraz bezpośrednie powiązanie badań nad marksizmem i komunizmem z badaniami nad myślą utopijną. Możemy w tym miejscu wskazać choćby na prace: Zygmunta Bauman, *Socjalizm:*

⁴⁵ Por. A. Kuligowska, *Teoria źródła historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii*, s. 259-275.

⁴⁶ R. Service, *Towarzysze. Komunizm od początku do upadku*, przeł. Hanna Szczerkowska, Kraków 2008, s. 27-39.

⁴⁷ L. von Mises, M. N. Rothbard, *Marksizm*.

⁴⁸ M. Angenot, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière: trois concepts pour le XXe siècle: notes d'histoire conceptuelle*, t. 2: *Totalitarisme*, Montréal 2013.

utopia w działaniu⁴⁹; Adama Ulama, *Socialism and Utopia*⁵⁰, Leonarda Schapiro *The Party in the Totalitarian Polity*⁵¹ czy Vincenta Geoghegana, *Utopianism and Marxism*⁵². Zmierzając w stronę utopianizmu należy wymienić książkę Krishana Kumara, *Utopianism*⁵³ (analizującą literackie przejawy myśli utopijnej), a także dorobek środowiska naukowego, zgromadzonego wokół czasopisma „Utopian Studies”, przede wszystkim zaś Lymana Tower Sargent’a.

Na osobne wyróżnienie zasługuje moim zdaniem książka Abby Innes, *Late Soviet Britain. Why Materialist Utopias Fail* (praca z pogranicza politologii i ekonomii), w której autorka, koncentrując się co prawda przede wszystkim na drugiej połowie XX w., analizuje porównawczo dwa systemy – sowiecki komunizm oraz brytyjski kapitalizm, próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego „materialistyczne utopie” skazane są na klęskę⁵⁴.

Wątkiem, który szeroko poruszam w rozprawie jest także religijny kontekst ideologii socjalistycznych. W tej kwestii bardzo bliskie są mi teksty przede wszystkim Rothbarda, Karol Marks – komunista jako religijny eschatolog⁵⁵; oraz prace Jacoba Taubesa, *Apokalipsa i polityka* i *Zachodnia eschatologia*⁵⁶. Wspominałem już wcześniej także o eseju Marcina Kuli, *Religiopodobny komunizm*, zaznaczając także, że swoją interpretację komunizmu jako ideologii marksistowskiej opieram w dużym stopniu na pracach Józefa Bocheńskiego, Leszka Kołakowskiego i Andrzeja Walickiego. Istotnym jest *Dom władzy* Yuriego Slezkina, w którym to historyk analizuje komunizm i bolszewizm, sięgając również do starożytności, przede wszystkim zaś do aspektów religijnych⁵⁷. W jego książce pojawiają się odniesienia do eschatologii i millenaryzmu (podobnie Martin Malia, w *Lokomotywach historii*⁵⁸), ponadto wykorzystuje obficie źródła literackie do obrazowania sytuacji historycznej.

Kwestia „nowego człowieka” i „nowego społeczeństwa”, czyli sedno moich rozważań, nie była do tej pory przedmiotem badania, jeżeli chodzi o okres pierwszego dziesięciolecia po zwycięstwie bolszewików. Nawet takie zagadnienia jak historia społeczna wydają się interesować historyków niemal wyłącznie od okresu stalinowskiego – takie prace napisali

⁴⁹ Z. Bauman, *Socjalizm...*

⁵⁰ A. Ulam, *Socialism and Utopia*, [w:] *Utopias and Utopian Thought*, red. Frank E. Manuel, Boston 1971, s. 116-137.

⁵¹ L. Schapiro, *Reflections on the Changing Role of the Party in the Totalitarian Polity*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 2, no 2, 1969, s. 1-13.

⁵² V. Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Londyn-Nowy Jork 1987.

⁵³ K. Kumar, *Utopianism*, Minneapolis 1991.

⁵⁴ A. Innes, *Late Soviet Britain. Why Materialist Utopias Fail*, Cambridge 2023.

⁵⁵ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 177-245.

⁵⁶ J. Taubes, *Apokalipsa i polityka*, przeł. Piotr Graczyk, Rafał Kuczyński, Aleksandra Kujawa-Eberharter i in., Warszawa 2013, s. 420. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin, Warszawa 2016.

⁵⁷ Y. Slezkin, *Dom władzy. Opowieść o rosyjskiej rewolucji*, t. 1: W drodze, przeł. Gabor Chodkowski-Gyurics, Grzegorz Kulesza, Klaudyna Michałowicz i in., Warszawa 2019.

⁵⁸ M. Malia, *Lokomotywy*.

choćby Sheila Fitzpatrick⁵⁹ i Orlando Figes⁶⁰. W przypadku obu książek jednak badacze poświęcali pierwsze fragmenty na przedstawienie historii społecznej w latach dwudziestych – zwłaszcza interesujące jest to w przypadku *Szeptów* Figesa, który w formie mikrohistorycznej przedstawiał losy rodzin z tego okresu.

Na gruncie polskim pracę w kierunku badań nad „nowym człowiekiem” opublikował Mariusz Mazur – w książce *O człowieku tendencyjnym...* zawarł rozważania na temat socjalistycznej próby tworzenia nowego człowieka, skupiając się jednak przede wszystkim na okresie Polski po drugiej wojnie światowej⁶¹. Interesującym studium politologicznym jest natomiast praca Olega Kharkhordina, *The Collective and the Individual in Russia*, w której autor odnosił się do wzorców chrześcijańskich, do historii religii i do teologii rosyjskiej, aby wyjaśnić proces myślowy bolszewików⁶².

Należy w tym miejscu wskazać także na twórczość naukową i publicystyczną Michaiła Hellera, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. zajmował się badaniem społeczeństwa sowieckiego, zwłaszcza zaś – polityki formalnych i nieformalnych represji ze strony państwa w kierunku obywateli⁶³. Jego prace, *Świat obozów koncentracyjnych a literatura sowiecka*, tom pierwszy *Utopii u władzy* a przede wszystkim *Maszyna i śrubki* stanowią najbardziej zaawansowane do tej pory studia z zakresu procesu tworzenia nowego społeczeństwa w Związku Sowieckim. Heller był ponadto jednym z twórców analizy problemu tzw. *homo sovieticus*, czyli spojrzenia na współczesnych mu obywateli sowieckich z pytaniem, czy inżynieria społeczna w ZSRR się powiodła.

Jest to tylko fragmentaryczne, oczywiście, przedstawienie stanu badań, pomijał w tym miejscu szereg artykułów skupionych na jeszcze bardziej zawężonych analizach, w których autorzy prowadzą badania na wyspecjalizowanym obszarze. Jeżeli chodzi zaś o polską i zachodnią historiografię, która dotyczyłaby bolszewickiego procesu inżynierii społecznej, utopijnej w latach 1917-1929, należy stwierdzić, że taka literatura niemal nie istnieje. Pojawia się ewentualnie we wstępie do prac poświęconych zjawiskom społecznym z okresów późniejszych. Tym bardziej trudno szukać badań wiążących ten problem z analizą genezy tej inżynierii, czyli myśli utopijnej – na dodatek w kontekście utopianizmu, jako prądu myślowego nastawionego na reformę społeczną.

⁵⁹ S. Fitzpatrick, *Życie codzienne pod rządami Stalina*, przeł. Joanna Gilewicz, Kraków 2012.

⁶⁰ O. Figes, *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*, przeł. Władysław Jeżowski, Warszawa 2010.

⁶¹ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym*, s. 29-45.

⁶² O. Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1999.

⁶³ Na temat Hellera, zob. J. Piekara, *Polskie wątki w życiu Michaiła Hellera*, Paryż-Łódź 2021.

METODYKA BADAŃ

Moja rozprawa wykorzystuje komparatystykę ideową, czyli metodę porównania poszczególnych idei i ich historii, genezy. Idea przejawiać się może nie tylko na gruncie filozoficznym, ale także w działalności politycznej, społecznej, literackiej. Może również inspirować praktykę, przekształcać się w rzeczywistość. W tym rozumieniu idea komunistyczna przekształciła się w Związek Sowiecki, zaś państwo to stało się imperium ideokratycznym, czyli rządzonym przez idee i tym ideom podporządkowanym.

Komparatystyka ideowa wydaje mi się odpowiednim określeniem na nazwanie toku moich rozmyślań dotyczących genezy bolszewickich prób tworzenia nowego człowieka i nowego społeczeństwa – dotyczy warstwy wyjaśniającej, nie zaś faktograficznej, moich badań. Całość pracy ma w sobie ten element, jej myślą i przewodnim zadaniem jest ustalenie stopnia powiązania pomysłu bolszewików z pojawiającymi się w wiekach poprzednich innymi postulatami totalnej reorganizacji społeczeństwa i obywatela. Jednocześnie, wchodząc na niższy stopień rozważań, należy wskazać inne metody, którymi się posługuję.

Komparatystyce ideowej, na przestrzeni całej pracy, towarzyszy metoda analizy historii idei w kontekście społecznym, którą w ostatnim okresie rozpropagował Marc Angenot, określając ją jako *histoire sociale des idées politiques*. Metoda ta przewiduje analizę idei w historii pod kątem tego, w jaki sposób dochodziło do produkcji i konsumpcji idei w społeczeństwie⁶⁴. Uznaję także za interesującą promowaną przez Michela Foucault definicję historii idei, jako *historię niedokładnej, nieugruntowanej wiedzy [...], owych niejasnych filozofii nawiedzających literaturę, sztukę, nauki, prawo, moralność, a nawet życie codzienne ludzi; historię wielowiekowych tematów, które nigdy nie skryształizowały się w ścisły i indywidualny system, ale które tworzyły spontaniczną filozofię tych* [powiedziałbym – nie tylko tych], *co nie filozofowali*⁶⁵.

W części pierwszej, poświęconej genezie ideowej społecznej myśli marksistowskiej, używam metody, polegającej na analizie źródeł historycznych pod kątem ich reprezentatywności jako elementów nurtu myśli utopijnej. Zakładam tym samym, że elementy historii, historii idei i historii społecznej można analizować przez pryzmat obecnych w psychologii człowieka oraz w strukturach społecznych marzeń utopijnych, przedstawienia możliwych rozwiązań, doprowadzających do stworzenia wizji bardziej perfekcyjnej

⁶⁴ Na ten temat zob. P. Kuligowski, *Spoleczna historia idei à la française: krytyczne zadania i warunki możliwości w kontekstach (pół)peryferyjnych*, „Historyka”, t. 53, 2023, s. 531-549.

⁶⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, Warszawa 1977, s. 170.

przyszłości⁶⁶. W centrum zainteresowania takich rozważań są poglądy poszczególnych osób lub grup, których cechą wspólną jest kreowanie obrazu utopijnego, w którym dochodzi do radykalnej zmiany znanych współczesnym norm. Badania naukowe prowadzone za pomocą tej metody mogą mieć miejsce, gdy spełnione zostały następujące warunki przedmiotu badań:

- a. przedmiot badań dotyczy aktywnej działalności człowieka lub grupy osób, przez co należy rozumieć zarówno aktywność myślową, jak i podjęcie działań fizycznych lub retorycznych na polu indywidualnym lub społecznym lub też działań o charakterze politycznym w warunkach istniejących struktur władzy państwowej i prywatnej;
- b. człowiek lub grupa osób, objęte badaniami muszą być zdolne do krytycznej refleksji na tematy im współczesne, dotyczące zarówno ich samych, jak również obowiązujących norm społecznych;
- c. krytyczna refleksja, o której mowa, może lecz nie musi prowadzić do podjęcia konkretnych działań – innymi słowy przewidziana jest możliwość badania zarówno poglądów teoretycznych, jak i działalności praktycznej.

Przykładowymi tematami badawczymi dla takich rozważań mogłyby być na przykład studia poświęcone działalności jednostek w ramach systemów penitencjarnych, koncentracyjnych czy łagrowych – rozważania dotyczące tego, w jaki sposób na płaszczyźnie psychologicznej i społecznej uwięzieni próbowali poprawić swój los. Innym zastosowaniem jest również refleksja na temat myśli utopijnych jednej osoby, odnoszących się do jej własnego życia lub też do szerszego kontekstu społecznego – możliwe jest zatem wykorzystanie tej metodyki w badaniach biograficznych. Oprócz absolutnego zawężenia przedmiotu badań do jednej osoby możliwe jest też rozszerzenie go do całych struktur państwowych lub organizacyjnych, na przykład poszczególnych ruchów religijnych i państw. Możliwe jest porzucenie schematu myślenia hierarchicznego, skupiającego się na badaniu wzajemnych oddziaływań pomiędzy strukturami władzy, i przeprowadzenie badań dotyczących historii społecznej konkretnych grup, stosując wybrane kryteria – takie jak zamożność, wyznanie, narodowość czy status prawny.

W części pierwszej mojej rozprawy wykorzystuję tę metodę do rekonstrukcji historycznych poglądów dotyczących reformy społecznej, które miały wpływ na kształtowanie

⁶⁶ Zdecydowanie jednak odcinam się od powiązania tej metody z „psychohistorią”, popularną jeszcze dwadzieścia lat temu, ponieważ nie przeprowadzam w rozprawie żadnych prób rekonstrukcji sytuacji psychologicznej poszczególnych aktorów historii, jedynie wskazuje na ich działania, mogące mieć podłoże w psychologii. O ile psychohistoria badałaby to podłoże, moja metoda bada jedynie fizyczną spuściznę tego podłoża, czyli zachowane źródła historyczne.

Na temat psychohistorii zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2011, s. 796-831.

się poglądów marksistowskich. W części drugiej metoda analizy myśli utopijnej również jest obecna, ale ten fragment pracy posługuje się przede wszystkim metodą historyczną (krytycznej analizy źródeł), literaturoznawczą i historyczno-ideową. Opiera się przede wszystkim na analizie teorii marksistowskiej w różnych jej wcieleniach, oryginalnym, ortodoksyjnym, rewizjonistycznym i socjaldemokratycznym w Rosji. Pojawia się w nim ponadto analiza źródeł literackich. Literaturę, tak w części drugiej, jak i trzeciej, traktuję jako źródło historyczne⁶⁷. Występująca w części pierwszej literatura jest traktowana przeze mnie nie jako literatura piękna, ale raczej literatura polityczna, społeczna czy wręcz traktaty filozoficzne.

Rozumiem, że kontrowersyjne może wydawać się korzystanie w analizie historycznej z dzieł literackich, takich jak powieści, poezja, dramaturgia. Jednak Jerzy Topolski już w 1980 r. uznawał *poszukiwanie źródeł historycznych na gruncie literatury pięknej* za obiecującą metodę badawczą⁶⁸, Maria Janion, historyczka literatury i idei, uznawała z kolei historię literatury za równorzędną partnerkę badań historycznych⁶⁹. Zaledwie w 2023 r. Marcin Kula pisał zaś:

Dla historyków literatura piękna może odgrywać rolę bardzo zróżnicowaną – jak malarstwo. Może przekazywać głębsze prawdy o ludziach. Nawet jednak drugorzędne [...] teksty [...] bywają użytecznym zasobem informacji o elementach życia. [...]

Nieraz utwory literackie są ważne zarówno jako świadectwo czasów, w których powstały, jak i jako czynniki wpływu na społeczeństwo i katalizatory dalszej ewolucji sytuacji.⁷⁰

Uprawnomocnione wydaje mi się zatem posługiwanie się w niektórych przypadkach dziełami literackimi jako źródłami mogącymi zobrazować nie tylko poglądy własne autora, ale także rzeczywistość, w której przebywał – można je traktować podobnie, jak dzieła o charakterze filozoficznym, ideologicznym czy politycznym. Mogą w nich znajdować się świadomie lub nieświadomie umieszczone elementy ideowe, ideologiczne czy propagandowe lub po prostu intencyjnie realistyczne obrazy rzeczywistości społecznej.

Istotnym zastrzeżeniem przy wykorzystaniu literatury, w tym tzw. literatury pięknej (fikcjonalnej), jako źródła historycznego jest to, czy literatura ta jest rzeczywiście wartością dodaną w pracy historycznej. Moim zdaniem użycie literatury jest uzasadnione w warunkach,

⁶⁷ Na ten temat zob. rozważania metodologiczne: J. Topolski, *Nowe idee współczesnej historiografii*, Poznań 1980, s. 114-134; A. Brzezińska, *Specyfika badań historycznych na tle innych dyscyplin naukowych*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii*, s. 107-108; H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. Ewa Domańska, Marek Wilczyński, Kraków 2000; A. Czajkowska, *Historia i „przedmiot tragiczny”*, Częstochowa 2006, s. 18-19; 22-26 oraz s. 64-73; L. Gienza, *Metafory historyczne*, Lublin 2016, s. 12-15; 24-37 oraz s. 138-154.

⁶⁸ J. Topolski, *Nowe idee*, s. 115.

⁶⁹ M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982, s. 203.

⁷⁰ M. Kula, *Nie tylko wielka literatura*, „Historyka”, t. 53, 2023, s. 595 oraz s. 598.

gdy pozostałe rodzaje źródeł historycznych nie są w stanie wyczerpująco odpowiedzieć na pytania zadawane przez historyka. W tej sytuacji znajdowali się choćby historycy badający Związek Sowiecki po drugiej wojnie światowej – Michaił Heller uznał literaturę łagrową za najlepsze ówczasie (w latach siedemdziesiątych) źródło, mówiące o sowieckim systemie obozowym. Dziś jednak badania historyczne mogą opierać się już na właściwych dokumentach, częściowo odtajnionych i upublicznionych, a zatem literatura mogłaby być wykorzystana jedynie jako pomniejsze źródło lub też stanowić podstawę pracy historycznej, która dotyczyłaby na przykład porównania obrazu historycznego łagrów z obrazem literackim.

Argumentem za wykorzystaniem literatury, jest to, że tradycyjne źródła historyczne nie są w stanie zobrazować niektórych zagadnień. Są to problemy z gatunku historii idei, historii społecznej, historii codzienności czy socjologii historycznej. Nie sposób szukać w dokumentach sowieckich bezpośrednich dowodów na istniejący proces inżynierii społecznej. Historyk może posłużyć się tymi dokumentami, dokładając do nich wiele innych rodzajów źródeł, aby, za pomocą własnej narracji historycznej, przedstawić odautorską interpretację procesu politycznego, jaki miał miejsce w Związku Sowieckim (badacz stwierdza zatem fakt historiograficzny, według terminologii Krzysztofa Zamorskiego⁷¹). Jednocześnie należy zaznaczyć, że interpretacja (w terminologii Romana Ingardena – konkretyzacja⁷²) może być, podobnie jak w całej humanistyce, różna, w zależności nie tylko od osoby, która jej dokonuje, ale też np. od kontekstów wziętych pod uwagę czy aktualnych tendencji metodologicznych.

Należy zaznaczyć, że nie dokonuję w żadnym przypadku analizy dzieł literackich w sposób najbardziej charakterystyczny dla badań historyczno-, krytyczno- czy teoretycznoliterackich, czyli poprzez analizę struktury i treści utworu literackiego (tzw. metodę wewnętrzną⁷³). Skłaniam się raczej ku metodzie badań literackich określanej przez Stefanię Skwarczyńską jako „historia prądów umysłowych”⁷⁴ lub przez Marię Janion jako „historia idei literackich”⁷⁵. Najważniejszym elementem mojej analizy utworów literackich jest próba rekonstrukcji cech świata przedstawionego w utworze, mogących być ewokacją konkretnych myśli autora lub jego refleksji na temat otaczającej go rzeczywistości. Nie może być mowy o tym, aby literaturę piękną, zwłaszcza z gatunku fikcji, traktować jako prezentującą fakty historyczne, o ile nie są one potwierdzone w innych źródłach. Literatura piękna jednak służyć

⁷¹ K. Zamorski, *Problem prawdy i postprawdy w historii*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii*, s. 450.

⁷² Por. B. Garlej, *Koncepcja warstwowości dzieła literackiego Romana Ingardena ujęta w perspektywie ontologii egzystencjalnej i jej konsekwencja*, „Estetyka i Krytyka”, nr 2, 2014, s. 111-128; J. Kubaszczyk, *Przekład dzieła literackiego jako konkretyzacja*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia”, t. XIII, 2013, s. 37-54.

⁷³ Zob. M. Janion, *Humanistyka*, s. 9-10.

⁷⁴ S. Skwarczyńska, *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Warszawa 1975, s. 245.

⁷⁵ M. Janion, *Humanistyka*, s. 202.

może historykowi za bogate tło historyczne, odzwierciedlające panujące w danym okresie tendencje społeczne, ukazujące konkretne cechy społeczeństwa, w którym przyszło tworzyć autorowi (Topolski nazywał ją wówczas *wskaźnikiem faktów i procesów*⁷⁶). Modris Eksteins pisał o roli literatury w badaniach naukowych, jako o możliwym odbiciu rzeczywistości – według niego literatura może być traktowana jako metoda patrzenia na przeszłość, w związku z tym zaś formułował pytanie: *gdzie kończy się fikcja, a zaczyna rzeczywistość?*⁷⁷.

Używając źródeł literackich interesuje mnie zatem to, co dany utwór mówi zarówno o współczesności autora, jak również o tym, co mógł znaczyć dla współczesnych autorowi odbiorców. Może stać się on przejawem ideologii, jej elementem – „ideologemem” (interpretuję termin za Henrykiem Markiewiczem⁷⁸). Poza moją sferą zainteresowania pozostaje bezpośrednia analiza dzieła literackiego, stylistyki autorskiej czy pozycji danego utworu w szerszym spektrum literackim (konwencji, procesie, genologii). Aby zobrazować to zagadnienie możemy wziąć za przykład utwór *Dwunastu* Aleksandra Błoka, który analizuję w części trzeciej rozprawy. W utworze tym, poświęconym bojownikom rewolucji październikowej, pojawia się Chrystus, prowadzący masy ludowe do boju. Co nam ten obraz mówi o współczesności autora? Daje odpowiedź na pytanie, czy elementy religijne były obecne w myśleniu rewolucjonistów. Zaś popularność tego utworu odpowiada na pytanie o stopień ferworu zwolenników rewolucji – utwór tak przemawiał do ich wyobraźni, żądań i tęsknot, że byli w stanie nawet przyjąć religijną symbolikę jako swoją. *Dwunastu* stało się *de facto* literackim symbolem rewolucji bolszewickiej, możemy więc twierdzić, że i przeświadczenie o mesjanizmie proletariatu było w świadomości ówczesnych rewolucjonistów obecne.

Z drugiej strony źródła literackie mogą służyć jako jeden z elementów metody, stosowanej przeze mnie w części trzeciej, którą nazywam metodą mozaikowego spojrzenia na przeszłość, albo mozaikowej rekonstrukcji historycznej (nurt komplementarności nauk⁷⁹). René Wellek i Austin Warren, określający literaturę jako „instytucję społeczną”, przedstawiali jednak nieco odmienny światopogląd – według tych klasyków metodologii historycznoliterackiej ściśle powiązanie dzieła literackiego z próbą odczytania współczesnej danemu autorowi rzeczywistości społecznej jest kwestią ryzykowną i dyskusyjną⁸⁰. Z drugiej

⁷⁶ J. Topolski, *Nowe idee*, s. 125.

⁷⁷ M. Eksteins, *Święto wiosny*, przeł. Krystyna Rabińska, Poznań 2014, s. 21.

⁷⁸ Zob. jego rozważania na temat stawiania się przez literaturę elementem ideologii: H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków-Wrocław 1984, s. 191-203. Por. także: P. Zemsza, *Ideologem w dyskursie ideologicznym*, „Oblicza Komunikacji”, vol. 1, 2008, s. 83-87.

⁷⁹ Na temat komplementarności nauk w kontekście nauki historycznej zob. E. Domańska, *Zwroty badawcze w historii i w innych naukach historycznych*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii*, s. 228.

⁸⁰ R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, przeł. Maciej Żurowski, Warszawa 1976, s. 118-119.

strony stwierdzali jednak, że *pisarz nie tylko ulega wpływowi społeczeństwa, ale i sam na nie wpływa. Sztuka nie tylko odtwarza rzeczywistość, ale ją także kształtuje*⁸¹. Wellek i Warren poddawali jednak w wątpliwość możliwość prowadzenia badań nad rzeczywistym oddziaływaniem literatury na społeczeństwo.

Z tym poglądem rzeczywiście moglibyśmy się zgodzić, gdyby brać pod uwagę wyłącznie aspekt artystyczny utworu. Na przykład fakt, że dany twórca w określony sposób ustosunkowywał się do obowiązujących norm literackich w danej epoce nie znaczy, że społeczeństwo podzielało jego pogląd, rozciągając go na całą rzeczywistość; i nie znaczy to, że możliwe byłoby przebadanie takiego zagadnienia. Weźmy jednak pod uwagę na przykład fragmenty opowiadania Aleksandra Serafimowicza *Przestępcy*, w których to pisarz przedstawia problem bezdomnych dzieci, tzw. *bezprizornych*. Ich przedstawienie literackie może w równym stopniu, moim zdaniem, co przedstawienie dokumentowe czy publicystyczne służyć do rekonstrukcji historii sowieckiej. W tym konkretnym przykładzie zgodziliby się ze mną chyba Wellek i Warren, klasyfikując taki tok rozważań jako „literaturę rozumianą jako dokument życia społecznego”⁸². Oprócz tego rodzaju literatury należy wskazać na „literaturę dokumentu osobistego”, taką jak pamiętniki, wspomnienia, relacje, korespondencja, dzienniki, która jest szeroko wykorzystywana przez historyków i uznawana za wartościowe źródło historyczne. Angielski historyk literatury Ian Watt argumentował zaś, że każde dzieło literackie, choćby się od tego zawzięcie odżegnywało, *zawsze odbija rzeczywistość społeczną w tej czy innej formie, jest obrazem społeczeństwa, zwykle jednak pośrednim i selektywnym*⁸³. Źródłami, analizowanymi w części trzeciej, jest nie tylko literatura, ale także dzieła artystyczne (związane choćby z plakatem czy kinem), czy koncepcje malarskie, architektoniczne lub urbanistyczne.

W części trzeciej zatem, gdzie stosuję metodę mozaikowego spojrzenia na przeszłość, zaczynam analizować już bezpośrednio sytuację społeczno-, kulturalno-, polityczną w Związku Sowieckim. Celem jest oczywiście odtworzenie warstwy faktograficznej, faktów historycznych poprzez odwołanie się do konstrukcji narracji za pomocą faktów pośrednich⁸⁴. Biorąc pod uwagę przedmiot badania, jakim jest historia idei, historia polityki i historia społeczna, trudno tworzyć narrację czy udzielić odpowiedzi na pytania

⁸¹ Tamże, s. 128.

⁸² Tamże, s. 130. Dodawali również: *Studia takie jednak są niewiele warte, o ile zakładają, że literatura jest po prostu zwierciadłem życia, jego reprodukcją, a więc oczywiście dokumentem rzeczywistości społecznej. Nabierają one znaczenia dopiero wtedy, kiedy znamy metodę artystyczną badanego powieściopisarza i możemy powiedzieć – nie ogólnikowo, ale konkretnie – jak obraz ma się do rzeczywistości społecznej. Czy jest realistyczny w zamiarze? Czy też jest w niektórych momentach satyrą, karykaturą albo romantyczną idealizacją?* (s. 131).

⁸³ I. Watt, *Literatura i społeczeństwo*, przeł. Anna Gettlich [w:] *W kręgu socjologii literatury*, t. 1: stanowiska, red. Andrzej Mencwel, Warszawa 1980, s. 73-74.

⁸⁴ Por. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*, Warszawa 1998, s. 345.

badawcze za pomocą definitywnego, jednego źródła faktograficznego. Moja narracja jest, należy o tym pamiętać, interpretacją procesu historycznego (nietzscheański perspektywizm), odpowiadaniem na zadane wcześniej pytania za pomocą źródeł historycznych, w końcu zaś formułowaniem wniosków końcowych.

Przemawia do mnie fragment pracy Modrisa Eksteinsa, w którym ten opisywał swoją metodę prowadzenia badań na polu historii kultury, zwłaszcza zaś jego przesłanie o próbie odnalezienia ducha epoki – w pewnym sensie dążę do tego samego, do odnalezienia ducha epoki politycznej inżynierii społecznej, radykalnego rewolucjonizmu i utopianizmu:

Ten dział musi zajmować się czymś więcej niż muzyką, baletem i innymi dziedzinami sztuki [...]; musi odkrywać formy zachowania i zasady moralne, zwyczaje i wartości, zarówno te głoszone, jak i te przypuszczalne. Jakkolwiek trudne to zadanie, historia kultury musi przynajmniej spróbować uchwycić ducha epoki. Ducha epoki można znaleźć, analizując priorytety obowiązujące w danym społeczeństwie.⁸⁵

Studia nad historią Związku Sowieckiego sprawiały przez dekady historykom wiele problemów, budziły emocje, wywoływały podziały i spory. Uważam, że stary podział na perspektywę totalitarną⁸⁶ i rewizjonistyczną⁸⁷ (oraz historiografię sowiecką po wschodniej stronie „żelaznej kurtyny”)⁸⁸ z jednej strony stracił na swej aktualności w 1991 r.⁸⁹, z drugiej jednak, w wyniku ponownego zamknięcia Rosji i jej archiwów w ostatnich latach, zaczął nieśmiało wracać do „łask”. Nie sądzę jednak aby którakolwiek z powyższych perspektyw pasowała do mojej rozprawy. Jednocześnie musimy stwierdzić, że żadna z nich nie gwarantowała obiektywności badań, co było jednym z pól sporu pomiędzy nimi. Współcześnie badaczowi, zwłaszcza z obszaru Europy Środkowo-Wschodniej, trudno uniknąć subiektywizmu przy temacie ZSRR⁹⁰. Subiektywni byli również dawni sowietolodzy,

⁸⁵ M. Eksteins, *Świeto*, s. 11.

⁸⁶ Metodę totalitarną reprezentowali choćby Richard Pipes, Robert Conquest, Adam Ulam, Leonard Schapiro czy Martin Malia.

⁸⁷ Metodę rewizjonistyczną reprezentowali choćby Moshe Lewin, Sheila Fitzpatrick, John Archibald Getty czy Lynne Viola.

⁸⁸ W tym miejscu należy zaznaczyć, że przed powstaniem perspektywy totalitarnej przez krótki okres na Zachodzie dominowała perspektywa ugodowa wobec Związku Sowieckiego, którą należy utożsamiać choćby z Edwardem Hallettem Carr'em. Zob. A. Nowak, *Powrót „Imperium zła”*, s. 115-133 oraz s. 137-140.

⁸⁹ Por. tenże, *ZSRR jako przedmiot badań historycznych*, „Dzieje Najnowsze” XXVI, 1994, s. 103. Andrzej Nowak wskazywał na następujących pięć „szkół” historiografii, badających ZSRR: 1. oficjalną, sowiecką; 2. lewicową na Zachodzie (tu Nowak lokuje rewizjonizm); 3. totalitarną; 4. metodę kontynuacji (ZSRR jako kontynuator Rosji); 5. teorię modernizacji, uznającą, że komunizm był koniecznością ze względu na zacofanie Rosji (s. 103-109).

⁹⁰ O subiektywizmie i obiektywizmie w badaniach historycznych zob. P. Kowalewski Jahromi, *Zagadnienie subiektywizmu i obiektywizmu badań historycznych* [w:] *Wprowadzenie do metodologii*, s. 127-149.

zwłaszcza amerykańscy, wychodzili często z pozycji naukowej i zajmowali się analizami politologicznymi, często nawet sami stając się politykami lub działaczami politycznymi.

Perspektywa rewizjonistyczna jest antytezą totalitarnej, powstała w opozycji do niej, w sprzeczności wobec metody badań opartej na predyspozycji politycznej. W swoim założeniu miał być zatem rewizjonizm dążeniem do większego obiektywizmu. Pisała o tym Sheila Fitzpatrick, jedna z najśłynniejszych „rewizjonistek”: *Uważałam model totalitarny za ogromnie wartościujący, w rozumieniu zimnowojennym, co było sprzeczne z moją wiarą w to, że historyk powinien być bezpartyjny*⁹¹. Źródła pojawienia się w nauce metody totalitarnej są dwa – z jednej strony wynikało to z zimnowojennych stosunków politycznych, czyli bezpośrednio walki ideowej Stanów Zjednoczonych ze Związkiem Sowieckim (czyli ogromnych instytucji finansowanych przez USA, by zwalczać komunizm), z drugiej zaś z teorii totalitaryzmu, przede wszystkim w wariancie wyłożonym przez Hannah Arendt w 1951 r., w książce *The Origins of Totalitarianism*. Teoria totalitaryzmu zrównuje albo przynajmniej intensywnie szuka podobieństw pomiędzy systemem nazistowskim a bolszewickim⁹². Podczas gdy model totalitarny poprzestawał na interpretacji historii Związku Sowieckiego jako oddgórnie zarządzanego aparatu represji, gdzie każda zbrodnia została albo zaplanowana przez reżim, albo wynikała z totalitarnego charakteru władzy i ideologii, rewizjoniści skupiali się na analizie opartej wyłącznie o przesłanki źródłowe. Rewizjonistyczna historiografia skupiała się ponadto w znacznie większym stopniu na historii społecznej, oddolnej, „mikrohistorii”, podczas gdy metoda totalitarna, jakby ze swej istoty, opierała się na analizie odgórnej – interesująca była władza, a raczej jej zbrodnie. Do grona rewizjonistycznych historyków należało też wielu niedawnych „historyków marksistowskich”, zauważała Fitzpatrick⁹³.

Rewizjoniści odchodzili od uznawania Związku Sowieckiego za „imperium zła”, podważali jednostronne interpretacje historyków, związanych z metodą totalitarną. Jednym z najlepszych przykładów takiego rozumowania jest debata z 1987 r. pomiędzy Robertem Conquestem, „totalitarystą”, a Johnem Archibaldem Gettym, rewizjonistą, dotycząca Hołodomoru na Ukrainie⁹⁴. Powodem dyskusji była książka Conquesta, *The Harvest of Sorrow*, w której stwierdzał bezpośrednio, że za głód na Ukrainie odpowiada centralna władza

⁹¹ S. Fitzpatrick, *Revisionism in Retrospect: A Personal View*, „Slavic Review”, vol. 67, no 3, 2008, s. 683.

⁹² Współcześnie podobną teorią historyczną wydaje się być „teoria podwójnego ludobójstwa” – przedstawiająca czyny nazistowskich Niemiec i stalinowskiego Związku Sowieckiego jako porównywalne, o podobnym umotywowaniu i konsekwencjach. Przykładem tego typu myślenia może być praca Timothy’ego Snydera, *Skrwawione ziemie* z 2010 r.

⁹³ S. Fitzpatrick, *Revisionism*, s. 685 oraz s. 688-689. Por. A. Nowak, *Powrót „Imperium zła”*, s. 134-135.

⁹⁴ Historycy dyskutowali na łamach „London Review of Books”, całość ich dyskusji znajduje się na stronie: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v09/n02/j.-arch-getty/starving-the-ukraine> [dostęp: 22.05.2024].

sowiecka, że mógł on być przez nią zainicjowany oraz mógł być powstrzymany. Rewizjoniści, między innymi Getty, uznali zaś, że Conquest „szuka nowego Holocaustu”, opiera się na wadliwych źródłach (relacjach emigrantów ukraińskich), zawyża skalę głodu na Ukrainie, a przede wszystkim bez żadnego poparcia dowodowego wskazuje w swojej pracy winnych – czyli Stalina i rząd. Totalitaryści uznawali, że z rewizjonistami nie można dyskutować, ponieważ kwestionują oni najbardziej podstawowe ustalenia naukowe – Richard Pipes porównywał ich nawet do negacjonistów Holocaustu⁹⁵.

Trzecie stanowisko, alternatywne, sformułował Alfred Meyer – jego model można określić jako model biurokratyczny. Według tego założenia praktyka polityki komunistycznej jest po prostu próbą rozciągnięcia stosunków i procedur organizacji przez państwo na społeczeństwo. Proces ten powoduje szereg zmian we wzajemnym stosunku społeczeństwa i władzy a także w istniejących i powstających strukturach politycznych i społecznych. Model ten można wykorzystać do analizy nie tylko sytuacji w ZSRR, ale również w innych państwach, charakteryzujących się, potocznie mówiąc, przerostem biurokracji⁹⁶.

Najnowsza historia Rosji dzieliła badaczy, a przede wszystkim – skłaniała ich do zajmowania wyrazistych stanowisk, co łączyło się często z aktualną dysputą polityczną. Następne pokolenia historyków nie pozostały wolne od tego sporu, metoda totalitarna, jak się wydaje, ma się całkiem dobrze w historiografii, rewizjoniści zaś przekształcili się w post-rewizjonistów, odchodzących od niektórych pierwotnych założeń⁹⁷.

Moja rozprawa przekracza granice sporu pomiędzy rewizjonistami a totalitarystami (nieco przychylniej patrzę na model biurokratyczny Meyera) i jest połączeniem tradycyjnej metody historycznej, metody historii idei na wąskim polu z komparatystyką na polu szerszym; w końcu zaś wspomnianej metody mozaikowego spojrzenia na przeszłość oraz odwołania do analizy toposów utopijnych. Komparatystyczne podejście widoczne jest na przestrzeni całej mojej pracy – chodzi o komparatystykę ideową, czyli analizę zawartych w różnych źródłach, w tym literackich, historycznych wątków ideowych pod kątem ich: 1. utopijności; 2. przynależności do „ideologii socjalistycznych”; 3. relacji z komunizmem i bolszewizmem. Pamiętajmy poza tym, że obok głośnych sporów historycznych, takich jak ubiegłowieczny spór między totalitarystami a rewizjonistami, większość historyków pozostaje na obrzeżach tego podziału, znajdując się gdzieś pomiędzy skrajnościami.

⁹⁵ Mówił o tym w 1998, podaję informację za Fitzpatrick: S. Fitzpatrick, *Revisionism*, s. 691.

⁹⁶ Na temat modelu biurokratycznego Meyera zob. J. Pakulski, *Bureaucracy and the Soviet System*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 19, no 1, 1986, s. 4-6. Por. A. G. Meyer, *Communism and Leadership*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 16, no 3, 1983, s. 168-169.

⁹⁷ Por. S. Fitzpatrick, *Revisionism*, s. 697-698.

CZEŚĆ I: ŹRÓDŁA BOLSZEWICKIEGO WYOBRAŻENIA
IDEALNEGO SPOŁECZEŃSTWA

Badając „socjalizm jako zjawisko historyczne”, Igor Szafarewicz odkrył zdumiewającą zbieżność między strukturami współczesnego komunizmu, utopijnego komunizmu wieków średnich i komunizmu pierwotnego u zarania dziejów¹. Doszedł mianowicie do wniosku, że „nie tylko w duszy poszczególnych ludzi”, ale także „w psychice całej ludzkości” istnieje pęd do śmierci i samozniszczenia. Dla Szafarewicza „socjalizm = to jeden z wyrazów dążenia ludzkości do samozniszczenia, do nicości”. Jeśli uznać to twierdzenie za przekonywające, to wynikałoby że, iż instynkt śmierci jest tak potężny, że przez wieki był jednym z motorów historii: utopie Platona, Thomasa Moore’a, Campanelli, Müntzera, Babeufa, Winstanleya, Fouriera, Saint-Simona czy Marksa miały fanatycznych stronników. W różnych zakątkach kuli ziemskiej ludzie bezustannie budowali raj na ziemi, który nieuchronnie zamieniał się w piekło. To jednak nie zniechęcało innych. Ci, którzy uważali się za „nowych ludzi”, wzywali do tworzenia „złotego wieku” innych, obiecując im oczyszczenie i nowe narodziny. – Michaił Heller²

Wspólność ideowa rozmaitych ruchów w historii ludzkości, na którą wskazywali Szafarewicz, a za nim w swoim *opus magnum* Heller, nie przejawiała się wyłącznie w analizach badaczy dokonywanych z perspektywy czasu. Tej wspólnoty poszukiwali i potrzebowali socjaliści wszystkich epok, odwołując się – co jest stałym elementem myśli socjalistycznej – do przeszłości. Patrząc w przyszłość, zerkali również w czasy minione, w których odnajdywali prekursorów swoich idei. To cechy nieodłączne wszystkich ruchów socjalistycznych, obecne w każdej z ich form. Najbardziej widoczne były, rzecz jasna, w przypadku marksistów spod znaku bolszewizmu, którzy przejęli w Rosji władzę polityczną, kulturalną i historyczną.

12 kwietnia 1918 r. Rada Komisarzy Ludowych przyjęła dekret inaugurujący początek „polityki monumentalnej” – tworzenia nowych pomników wybitnych jednostek i burzenia starych miejsc upamiętniających osoby, które uznano za niegodne.

6 listopada 1918 r., w przededniu oficjalnych obchodów pierwszej rocznicy rewolucji październikowej, w moskiewskim Ogrodzie Aleksandrowskim odsłonięto obelisk. Ten obelisk nosił przez trzy lata, od 1914 do 1917 r., imiona najwybitniejszych przedstawicieli dynastii

¹ Heller mówi w tym miejscu o pracy Igora Szafarewicza, emigranta rosyjskiego, matematyka, *Socjalistyczny fenomen* z 1975 r., do której przedmowę napisał Aleksandr Sołżenicyn. Zarówno Szafarewicz, jak i Heller, byli zaangażowanymi działaczami antysowieckimi, jednak ich prace otworzyły nowy rozdział w „sowieologii”, inkorporując analizę badawczą wątków nie tylko historycznych i politycznych, ale także cywilizacyjnych, ideologicznych, utopijnych, społecznych czy literackich.

² M. Heller, *Maszyna i śrubki*, [przeł. Julia Juryś], Paryż-Kraków 2015, s. 12.

Romanowów. Po przejęciu władzy przez bolszewików został zdewastowany, niepoprawne osoby usunięto z jego powierzchni, a sam materiał czekał na ponowne wykorzystanie. Na polecenie Włodzimierza Lenina Władimir Fricze miał sporządzić nową listę nazwisk – tym razem bohaterów, którzy mieli być godni szacunku i czci.

Fricze sporządził listę 19 osób, których nazwiska umieszczono na obelisku. Zostały one ułożone według uznaniowego porządku, a nie w kolejności chronologicznej czy alfabetycznej, choć można dostrzec wyraźny schemat narodowościowy z jednym odstępstwem czasowym: Niemcy, Europejczycy epoki nowożytnej, Francuzi, Rosjanie. Wszyscy, których nazwiska znalazły się na obelisku, już nie żyli – niektórzy zmarli niedawno, jak Plechanow (zaledwie kilka miesięcy wcześniej), inni odeszli przed wiekami. Wszystkich wybrańców zaliczano, w mniejszym lub większym stopniu, do „komunistów”, „socjalistów” lub „utopistów”. Uważam, że są to trafne określenia dla zdecydowanej większości z nich. A oto ich nazwiska:

Karol Marks
Fryderyk Engels
Wilhelm Liebknecht
Ferdinand Lassalle
August Bebel
Tomasz Campanella
Jean Meslier
Gerrard Winstanley
Tomasz Morus
Henri de Saint-Simon
Édouard Vaillant
Charles Fourier
Jean Jaurès
Pierre Joseph Proudhon
Michaił Bakunin
Nikołaj Czernyszewski
Nikołaj Michajłowski
Jerzy Plechanow

Przeanalizujmy je pokrótce.

Pierwsze dwie pozycje, czyli Marks i Engels, są oczywiste – ojcowie marksizmu, dziadkowie bolszewizmu. Bolszewicy nieraz udowadniali, że w znacznie większym stopniu troszczą się o pamięć tych dwóch zmarłych niż o życie osób aktualnie żyjących.

Następne trzy pozycje to niemieccy socjaliści XIX wieku – Liebknecht, Lassalle i Bebel. Lassalle był założycielem Powszechnego Niemieckiego Związku Robotniczego, antyrewolucyjnej organizacji socjalistycznej. Liebknecht działał w niej przez jakiś czas, jednak

później odszedł i wraz z Bebelem założył Socjaldemokratyczną Partię Robotniczą. Ostatecznie obie grupy połączyły się, tworząc zjednoczoną socjaldemokrację, która stała się znaczącą siłą w niemieckiej polityce (współrządzającą nawet krajem na początku XX wieku).

Na kolejnych miejscach, od szóstego do dziewiątego, znajdują się myśliciele epoki nowożytnej – wielcy twórcy koncepcji utopii politycznych: Campanella i Morus. Obok nich pojawia się Meslier – ksiądz-ateista, autor programu nowego, europejskiego społeczeństwa, oraz Winstanley, przywódca radykalnego, komunistycznego ruchu religijno-politycznego w XVII-wiecznej Anglii.

Dalej mamy nazwiska Francuzów działających w XIX wieku, którzy byli jednocześnie teoretykami i praktykami nowego społeczeństwa – Saint-Simona, Fouriera, Vaillanta (jednego z twórców Komuny Paryskiej), Jaurès – słynnego antymilitarysty i kosmopolity, oraz Proudhona, ojca anarchizmu.

Kolejne osoby to rosyjscy myśliciele socjalistyczni – ostatni na liście, jakby najmniej docenieni, choć sygnalizujący, że nadeszła już pora na rosyjski akcent komunistyczny. W tej grupie widzimy Rosjan symbolizujących wielką przemianę ideologiczną społeczeństwa i inteligencji – od anarchisty i nihilisty Bakunina, przez radykalnego demokratę Czernyszewskiego i narodnika Michajłowskiego, aż po „ojca rosyjskiego marksizmu” Jerzego Plechanowa.

Ten obelisk opowiada pewną historię – jest narracją o losach myśli marksistowskiej oraz o tym, co sami marksiści chcieliby za nią uważać. Bolszewicy, rękami Lenina i Friczego, przekonują nas, że nie byli pierwszymi autorami komunistycznej idei. Chcą oddać hołd swoim ideowym przodkom, a przy okazji dowartościować siebie, stając w blasku tak znanych nazwisk.

Moja rozprawa opiera się w dużej mierze na analizie tej bolszewickiej narracji. Zamierzam sięgnąć daleko wstecz, aby zrozumieć, w jaki sposób bolszewicy planowali przekształcić przejęty kraj, społeczeństwo, a nawet jednostkę.

ROZDZIAŁ I: MARKSIZM A PROBLEMATYKA UTOPIJNA

Ktokolwiek dotyka Marksa, dotyka tradycji zachodniej myśli. – Hannah Arendt³

I jest osobliwym przypadkiem, że akurat ten socjalizm, który ma korzenie w mistycznych ideach, których źródło ginie w ciemnościach historii, sam sobie nadał nazwę socjalizmu naukowego, podczas gdy ten socjalizm, który wywodzi się z racjonalistycznych rozważań filozoficznych, stara się zdeprecjonować, określając go jako „utopijny”. – Ludwig von Mises⁴

Zarówno Karol Marks, jak i Fryderyk Engels, ojcowie-założyciele marksizmu, byli krytykami socjalistów utopijnych. Często zwykło się przez to rozumieć, że marksiści odrzucali ideę dążenia do utopii i całego myślenia utopijnego, co jednak nie jest prawdą. Stosunek marksizmu do socjalizmu utopijnego był krytyczny z innych względów. Wydaje mi się niezbędne, aby zacząć rozważania na temat problematyki utopijnej w marksizmie od tego właśnie problemu, czyli wyjaśnienia dlaczego pomysły socjalistów-utopistów były odrzucane przez marksizm i dlaczego sam marksizm również należy do ideologii utopijnych. Murray Rothbard zaznaczał nawet, że Marks był blisko utopijnego mesjanizmu, bliżej niż inni socjaliści⁵. Wątpliwości co do zasadności takiej analizy, to znaczy utopijności marksizmu, wydawał się nie mieć filozof i socjolog Zygmunt Bauman, który poświęcił temu dużą część swej książki⁶.

Socjaliści-utopiści byli krytykami indywidualizmu, którzy postulowali radykalną reorganizację społeczną, w celu osiągnięcia harmonii. Skupiali się nie na działalności politycznej, ale na przedstawianiu planów stworzenia społeczeństwa współpracującego, pracującego efektywniej, ze sprawiedliwą redystrybucją dóbr. Ważną kwestią jest to, że podejmowane przez nich działania miały charakter zdecentralizowany, tak samo jak postulowany schemat postępowania polityczno-społecznego. Był to pierwszy element „sporny” pomiędzy socjalistami-utopistami a marksistami, którzy przedstawiali wizję ściśle scentralizowanej organizacji społecznej i autorytatywnego państwa. Socjaliści-utopiści snuli mało realne, fantastyczne wizje przyszłego społeczeństwa, co było podatne na krytykę ze strony bardziej pragmatycznego odłamu socjalistów⁷.

³ H. Arendt, *Karl Marx and Western Political Thought*, „Social Research” vol. 69, no 2, 2002, s. 277.

⁴ L. von Mises, M. N. Rothbard, *Marksizm*, s. 224-225.

⁵ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 240.

⁶ Z. Bauman, *Socjalizm*.

⁷ R. Paden, *Marx's Critique of the Utopian Socialists*, „Utopian Studies” no. 2, 2002, s. 68-69.

Drugim elementem spornym była naukowość obu metod. Aspekt naukowy socjalizmu utopijnego ograniczony był do podstawowego zrozumienia nauk przyrodniczych i obserwacji procesów społecznych. W tym miejscu obiektem krytyki marksistów wobec socjalistów-utopistów był sposób przedstawienia i rodzaj utopijnych idei: zbyt abstrakcyjny, spekulacyjny, pozbawiony odpowiedniego naukowego dowodzenia⁸. Według Marksa i Engelsa w filozofii socjalistów-utopistów brakowało logicznego połączenia pomiędzy teraźniejszością a przyszłością, do której ludzkość ma zdążać. Socjalizm utopijny uznawano za jeden z etapów rozwoju myśli socjalistycznej – jako poprzednika marksizmu, nie zaś jego konkurenta. Jerzy Plechanow pisał:

Otóż epitetowi temu [utopijny], który łączymy z wyrazem socjalizm w pewnej fazie jego rozwoju, bynajmniej nie nadajemy sensu *ujemnego*. W naszym zamierzeniu ma on po prostu znamionować owo *stanowisko*, z którego socjalizm w pierwszej fazie swego rozwoju traktował życie społeczne. Stanowisko to przestało być zadowalające od chwili, kiedy socjalizm dzięki Marksowi i Engelsowi stanął na gruncie nauki.⁹

Nacisk, mówili Marks i Engels, należy położyć nie na to, co stanie się w przyszłości, ale na dążenie do rozpoczęcia proletariackiej rewolucji, powstania klasy pracującej, która będzie w stanie budować nowy ład społeczny. Nie oznacza to jednak brak przyszłościowego wektora myślenia utopijnego – myśl marksistów była skoncentrowana wyłącznie ku przyszłości, którą, w ich mniemaniu, trafnie odczytali i, do której muszą zdążać. Dla socjalistów-utopistów aktywna działalność polityczna nie miała prawie żadnego znaczenia, brakowało im tego, co ukształtowało w dużym stopniu Marksa – czyli pierwiastka pochodzącego ze zrozumienia i aplikacji politycznych metod działania rewolucji francuskiej. Istotniejsze dla zakorzenionych w teorii pozytywistycznej, industrialistycznej a także, często, religijnej utopistów było przeprowadzanie „eksperymentów”, polegających na zakładaniu małych społeczności funkcjonujących na utopijnych zasadach społecznych¹⁰. Dla autorów socjalizmu naukowego ważniejsze było natomiast przeprowadzenie wnioskowania, opartego na metodach materializmu historycznego i dialektycznego, które doprowadziłoby ich do stwierdzenia, w jaki sposób następuje rozwój społeczny ludzkości. Odrzucając zatem poglądy Owena, Saint-Simona czy Fouriera¹¹ sami kreowali wizję przyszłego, utopijnego

⁸ V. Geoghegan, *Marxism and Utopianism*, „Utopian Studies” no. 1, 1987, s. 39.

⁹ J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 2, przeł. Stanisław Halbersztadt, Warszawa 1967, s. 372.

¹⁰ R. Paden, *Marx's Critique*, s. 69.

¹¹ Warto zaznaczyć, że wymienieni socjaliści nie tworzyli jednolitego środowiska i wymienianie ich jedynym ciągiem, jako „socjalistów-utopistów” jest konsekwencją krytyki, jaką prowadzili wobec nich Marks i Engels, wrzucając ich niejako „do jednego worka”.

społeczeństwa, posiłkując się jednak zupełnie inną metodą. Metodą, która przedstawiała wnioski, według których ludzkość jest predystynowana do rozwoju w jednym kierunku – w kierunku komunizmu. Marks wspominał o tym choćby w jednym ze swoich listów, gdzie krytykował dawnego przyjaciela, Proudhona:

Jak bardzo niedostateczna, a po części nawet szkolarska jest jego znajomość „ekonomii politycznej”, której krytyki się podjął, i jak razem z utopistami poluje na tak zwaną „*naukę*”, która ma wymędrkować a priori formułę na „rozwiązanie historii społecznej” – zamiast czerpać wiedzę z krytycznego poznania ruchu historycznego, z ruchu, który sam stwarza *materialne warunki wyzwolenia*.¹²

Istotnym polem sporu było w końcu to, w jaki sposób osiągnąć stan socjalizmu społecznego. Rothbard komentował:

Marks stanowczo odrzucał propozycje tych socjalistów utopijnych, którzy chcieli wprowadzać komunizm drogą miarowej ewolucji, czyli stopniowego powiększania na świecie zasobu komunistycznego dobra. Wolał on odwołać się do brutalnych wieszczów apokalipsy, to jest postmilenarystycznych anabaptystów niemieckich i holenderskich z XVI wieku, sekt milenarystycznych z okresu angielskiej wojny domowej czy rozmaitych skupisk premilenarystycznych chrześcijan, którzy przewidywali, że u końca dziejów nastąpi przed nadejściem milenium krwawy Armagedon.¹³

Marksizm nie tyle wyobraża sobie nowe społeczeństwo, ile, będąc ideologią – według Karla Poppera – historycystyczną, stwierdza fakty, zna rezultat, wie, jak zakończą się dzieje ludzkości – marksistom pozostaje jedynie popychać społeczeństwo w dobrym kierunku. Historycyzm marksizmu uznawany jest przez Rothbarda za dowód utopijności Marks¹⁴, a dla Thierrego Woltona świadczy o demiurgizmie i Chrystusowej perspektywie ideologii marksistowskich:

W doktrynie marksistowskiej istnieje wymiar demiurgiczny i perspektywa Chrystusowa. Twierdzenie, że zna się sens historii ludzkości i w konsekwencji się na nią oddziałuje, wynika z wszechwładzy; obietnica, że przyszłość należy do najbardziej wyzyskiwanych, do proletariatu, jest jak słowa Ewangelii, w myśl których ostatni będą pierwszymi. W świecie podzielonym na burżujów i proletariat, na złych i dobrych, niesprawiedliwych i sprawiedliwych misja proletariatu jawi się jako akt wiary; ideologia nie jest już tylko nauką i polityką, staje się religią ożywianą

¹² K. Marks, *O Proudhonie (List do J. B. Schweitzera)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1981, s. 226.

¹³ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 180.

¹⁴ Tamże, s. 240.

własnymi mitami, z walką klas w roli teologii historycznej i wyzyskiwanymi w awangardzie społeczeństwa bezklasowego.¹⁵

Zauważmy przy tym, że marksizm nie prezentuje konkretnych cech komunistycznego społeczeństwa, nie wykracza poza ogólniki, *nie starał się określać liczby mieszkańców, kształtu i umiejscowienia ich mieszkań, nie zarysował też planu przestrzennego miast*¹⁶. Ten sposób myślenia, planowania i organizowania komunizmu jeszcze przed jego osiągnięciem, był obcy marksizmowi, który skupiał się przede wszystkim na teorii walki klas i rewolucji. Sami marksiści argumentowali, że dokonują transformacji – od myślenia utopijnego, ku naukowemu¹⁷. Stwierdzić jednak należy, że marksiści jedynie zaproponowali inny sposób refleksji utopijnej¹⁸. Nie opierali oni już jej wyłącznie na własnych ideach, ale myślenie utopijne było efektem pracy naukowej, dowodzenia o charakterze badawczym, które dodawało prezentowanym pomysłom wielu zalet. Myśli utopijnej nie należy ograniczać wyłącznie do przedstawienia fikcyjnych miast czy krain, w którym panuje idealny ustrój społeczny (co wydaje się dominującym polem badań dla studiów nad myślą utopijną, ze względu przede wszystkim na atrakcyjność materiału źródłowego). Należy dokonać rozróżnienia pomiędzy utopijną fikcją a utopijną teorią, przy uznaniu, że obie z nich oddziaływały na siebie i miały znaczny wpływ na rozwój ogólnej myśli utopijnej. Karl Mannheim pisał:

Socjalizm w tym jednym zgadza się z liberalną utopią, w wierze, iż kraina wolności i równości nastanie w odległej przyszłości. Ale socjalizm lokuje tą przyszłość w znacznie bardziej sprecyzowanym punkcie czasu, mianowicie w momencie załamania kultury kapitalistycznej.¹⁹

Adam Ulam, choć dostrzegał elementy utopijne w marksizmie, argumentował, że pomiędzy pojęciem utopii (nawet w przypadku socjalizmu) a pojęciami utożsamianymi z marksizmem i komunizmem występuje zasadnicza różnica. Sowietolog argumentował, że podstawowym pojęciem dla każdej utopii jest harmonia, podczas gdy dla komunizmu tym zagadnieniem jest walka²⁰. Nie da się jednego połączyć z drugim, to oczywiste. Wydaje mi się jednak, że Ulam nieprecyzyjnie odniósł się do tematu utopijności, argumentując, że sformułowane postulaty działań politycznych powinny już podlegać pod analizę w kontekście utopii. Tak tymczasem nie jest – w moim rozumieniu marksizm i komunizm przedstawiły dwa

¹⁵ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 678.

¹⁶ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 180.

¹⁷ C. Quarta, D. Prociada, *Homo Utopicus: On the Need for Utopia*, „Utopian Studies” no 2, 1996, s. 154.

¹⁸ Por. A. Ulam, *Socialism*, s. 116-137.

¹⁹ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, przeł. Louis Wirth i Edward Shils, Nowy Jork 1936, s. 240.

²⁰ A. Ulam, *Socialism*, s. 128.

etapy przyszłości: etap historii najbliższej oraz dalszej. Historia bliższa to ta o charakterze eschatologicznym, jak postaram się dowieść niżej, dotycząca konkretnych działań, które należy podjąć w celu osiągnięcia utopii. Historia dalsza podpada już pod tematykę apokaliptyczną, nastanie komunistycznego Millenium i to ten element, moim zdaniem, jest utopijny w myśli marksistów. Czym innym jest zatem sposób dojścia do utopii a czym innym sama utopia. Do podobnego wniosku doszedł również i Ulam, który jednak nie traktował „marzeń o komunizmie” w kontekście myślenia utopijnego.

Utopia komunistyczna nie była jedynie pomysłem Marksa czy Engelsa, czy jakiegokolwiek innego socjalisty w taki sposób, w jaki moglibyśmy rozumieć dawne, starożytne i nowożytne myślenie utopijne, czy to u Platona, Morusa czy Campanelli. Utopijność obdarta została z fikcji, rozwój nauk przyrodniczych i społecznych sprawił, że wpisano ją w metodę naukową – idea stała się zatem wnioskiem naukowym, odpowiedzią na analizowany problem (nieco podobnie mogło to wyglądać w przypadku XIX wiecznego pozytywizmu Saint-Simona i Comte’a, których również można zaliczyć w poczet teoretyków myśli utopijnej). Dodać również należy, że świat XIX wieku zdecydowanie różnił się od wieków poprzednich – przepełniony był aktywnością polityczną i społeczną, w ciągu krótkiego czasu zachodziły drastyczne zmiany, przekształcające struktury państwowe i społeczne w radykalnych kierunkach. O ile zatem socjaliści-utopijni byli bardziej ugruntowani w myśli nowożytnej i oświeceniowej, to marksizm garściami czerpał z doświadczeń rewolucji francuskiej, dostrzegając możliwość pokierowania zmianami społecznymi poprzez ruch polityczny. Pokierowanie społeczeństwem nie oznacza jednak istnienia racjonalnego, stworzonego przez marksistów, planu. Marksizm odrzuca racjonalizm poprzez historycystyczną argumentację, że *społeczeństwo powinno rozwijać się według praw historii, a nie racjonalnych planów [utopijnych]*²¹. Sam Marks zaś *przejął najważniejsze funkcje dawnych utopistów i rozwinął je w kierunku niepochamowanego, przyszłościowego aktywizmu*²².

Robert Paden argumentuje, że to od marksistów można wywieść pojęcie utopianizmu politycznego – opartego na marksistowskim sposobie dowodzenia, na zasadach naukowych. Ma on zawierać w sobie opis idealnego ładu społecznego, służący zarówno jako cel przeprowadzanych reform społecznych, jak również jako standard, przez który ocenia się wprowadzane zmiany oraz inne społeczeństwa²³. Socjalizm naukowy postuluje, że ład społeczny może być ustanowiony tylko poprzez naukowe zrozumienie praw historycznych i

²¹ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przeł. Halina Krahelska, Warszawa 1993, s. 187.

²² J. Shklar, *Political Theory of Utopia*, [w:] *Utopias and Utopian Thought*, s. 116-137.

²³ R. Paden, *Marx's Critique*, s. 70.

ekonomicznych oraz świadome działanie polityczne klasy robotniczej. Idea, teoria, wzywa zatem do działania politycznego, praktycznego. Refleksja jest nieodłącznie związana z aktywnością, marksizm nie może ograniczyć się do teoretycznych rozważań, musi iść dalej – tym krokiem dalej była, według Lenina, działalność partii komunistycznych jako reprezentantów proletariatu i rewolucjonistów, dążących do obalenia starego porządku i zbudowania nowego, zgodnego z duchem utopii socjalizmu naukowego. Emil Cioran uzna to za „zadekretowane i narzucone złudzenie; obowiązkowy optymizm”, pisząc o tym, w jaki sposób komunizm wykorzystał ideę utopii²⁴.

Naukowość nie wyklucza zatem utopii. Utopia marksizmu jest elementem końcowym, wnioskiem, marksistowskiej nauki. Stephen Kotkin uważał, że sedno wniosków Marksa, dotyczących zagadnień społecznych, ma dwa aspekty: naukowy oraz utopijny. Pisał:

Oczywiście, jako czołowy racjonalista dziewiętnastego wieku, Marks nigdy sam nie napisał utopii. Ale wnioskował, że utopijne społeczeństwo powinno – a właściwie musi – pojawić się dla dobra ludzkości; a jego obszerne, często ezoteryczne pisma zainspirowały najrozleglejsze jak dotąd próby urzeczywistnienia takiego rezultatu na wschodnich krańcach Europy.²⁵

Należy stwierdzić, że Karol Marks nie krytykował utopianizmu samego w sobie, uważał natomiast, że wykorzystanie go w praktyce politycznej nie jest właściwe²⁶. Odrębną kwestią, jak zauważył Kotkin, pozostaje to, co „spadkobiercy Marksa” uczynili z jego myślą, doprowadzając do realizacji jego teoretycznych postulatów. Podkreślmy, że marksiści są utopianistami, jednak to nie ich przekonania stanowią o utopijności, ale założenie, że przyjęta metoda badawcza socjalizmu naukowego odpowiedziała w sposób ostateczny na postawione pytania. Dojście do wniosków, sposób prowadzenia badań oraz sam wniosek są marksistowską utopią²⁷. Można ją uznać za utopię naukową i, co zabawne, religijną jednocześnie, ponieważ prezentuje prawdę objawioną, z którą nie można dyskutować. Dyskusja z wnioskami socjalizmu naukowego prowadzi do obalenia całej teorii marksistowskiej, do obalenia ustaleń proroków. Marksizm cechuje się zatem ekskluzywnością i hermetycznością, nie dopuszczając głosów krytycznych w imię ocalenia spójności i jedności utopii.

²⁴ E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. Marek Bieńczyk, Warszawa 2008, s. 135.

²⁵ S. Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as civilization*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1995, s. 8-9.

²⁶ R. Paden, *Marx's Critique*, s. 70.

²⁷ Podobnie pisała Hannah Arendt: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland-Nowy Jork 1962, s. 143.

ROZDZIAŁ II: MARKSISTOWSKIE KORZENIE IDEOWE

„Skąd się wzięliście? – rozmyślał leśniczy o bolszewikach. – Musieliście już kiedyś istnieć, nic się nie pojawia bez naśladowania czegoś, bez podrabiania rzeczy znanych”. – Andrzej Płatonow²⁸

Błysnęła mi myśl: *Bez religii nie ma społeczeństwa* – głosił Platon, a za Platonem i my. Jednakże sam Platon nie miał żadnej pozytywnej religii, dlatego przez to słowo rozumiał oczywiście całokształt zasad moralnych, tkwiących w sumieniu, religię naturalną, ale nie pozytywną. – Mikołaj Czernyszewski²⁹

Nie sposób, moim zdaniem, postawić wyraźnych granic chronologicznych, chcąc określić najwcześniejszy okres, który miał wpływ na ideowość ruchu marksistowskiego. Trzeba wziąć pod uwagę zarówno myśl świecką, jak i religijną – gdyż idea reorganizacji społeczeństwa w bardziej doskonały sposób pojawiała się zarówno w rozważaniach filozoficzno-społecznych, jak i na gruncie wyznaniowym. Socjaliści, wykazując wiele wspólnych cech z ideologami religijnymi, tworzyli świecką, materialistyczną eschatologię, soteriologię i apokaliptykę. Wpływ na nich miała nie tylko nowożytna organizacja kościołów chrześcijańskich, ale przede wszystkim podłoże ideowe religii Abrahamowych, symbole, na których zarówno oni, jak i cała europejska cywilizacja, wyrosli.

Poznając pomysły Platona w *Państwie* (oraz późniejszych *Prawach*) możemy dostrzec schematy, które mogą wydawać się nam dziwnie znajome – podobne do postulatów słyszanych współcześnie oraz tych z przeszłości. W niektórych przypadkach nie sposób nie dostrzec podobieństw pomiędzy platońską utopijną teorią społeczną a praktyką państw totalitarnych. Już w starożytności pojawiło się planowanie społeczeństwa na zasadach eugeniki, dzieci wychowywanych przez państwo, wspólnej własności majątkowej całej społeczności, wolnego dostępu do współżycia seksualnego czy równouprawnienia mężczyzn i kobiet. Pomysły te były obecne przecież i w marksizmie, a zatem uznaję właśnie Platona za cezurę chronologiczną rozważań o genezie marksizmu. Nie sposób nie wspomnieć również o inspiracjach, które miały wpływ na samego autora *Państwa* oraz o tym, co powstało z jego inspiracji – jak choćby wywodzące się od św. Augustyna neoplatońskie rozumienie chrześcijaństwa³⁰. Jeśli już decydujemy się zatem na szukanie korzeni marksizmu (a powinniśmy to robić, zważywszy zwłaszcza, że dla samych marksistów było to zagadnienie istotne – na tyle istotne, że

²⁸ A. Płatonow, *Czewengur*, przeł. Ireneusz Maślarz, Jadwiga Szymak-Reiferowa, Białystok 1996, s. 111.

²⁹ M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 2, przeł. Wiera Bieńkowska i Kazimierz Bleszyński, Warszawa 1961, s. 377-378.

³⁰ Więcej na ten temat, zob. K. Jaspers, *Plato and Augustine*, przeł. Ralph Manheim, Nowy Jork 1962.

dokonywano falsyfikacji genezy ideowej), należy przeprowadzić analizę ogromnej części dorobku intelektualnego cywilizacji europejskiej na gruncie refleksji dotyczących zmian społecznych. Zaznaczę w tym miejscu, że obiektem zainteresowania w mojej rozprawie jest to, co było inspiracją dla marksizmu i bolszewizmu wyłącznie w sferze teorii polityki i społeczeństwa. W związku z tym nie będą podlegali analizie tacy myśliciele jak Immanuel Kant czy Georg Hegel, którzy stanowili inspirację dla marksizmu ale przede wszystkim w kwestiach metodologiczno-ontologicznych.

Warto zwrócić również uwagę, że nie tylko ogólnikowa refleksja o potrzebie zmian społecznych, ale także główne postulaty polityczno-, społeczno-, ekonomiczne, utożsamiane z marksizmem, miały wyraźnych „przodków ideowych”. Dotyczy to na przykład marzeń o egalitarnym społeczeństwie czy problemu walki klas. Walka klas jest, jak słusznie zauważył Samuel Bernstein, zagadnieniem poruszonym na długo przed Marksem i Engelsem, i była jednym z najważniejszych elementów piśmiennictwa XVIII i XIX wiecznych autorów na długo przed narodzinami współcześnie rozumianego marksizmu³¹. Józef Bocheński stwierdzał, że *przedstawiciele socjalizmu przed Marksem są liczni*³². Wyróżniał wśród nich trzy grupy: utopistów („malujących” pociągający obraz porządku idealnego), socjalistów etycznych (tych, którzy nie głoszą walki klas) oraz socjalistów nowszych (głoszących walkę klas oraz uzasadniających ją przesłankami ekonomicznymi)³³. Wśród utopistów Bocheński wyróżniał następujące etapy myślowe: platońskie *Państwo*, komunizm pierwotnego chrześcijaństwa, myśl Tomasza Morusa i Tomasza Campanelli oraz utopijną myśl oświecenia francuskiego³⁴. Widzimy zatem wyodrębnienie dwóch pierwiastków, wpływających na marksizm: klasycznej i nowożytnej filozofii oraz religii. Do grona socjalistów etycznych Bocheński zaliczył również krytykowaną przez Marksa grupę socjalistów-utopistów, a za członków socjalistów nowszych uznał angielskich teoretyków ekonomii, poprzedzających Marksa³⁵.

Można również przyjąć odpowiedź Stephena Kotkina, który – szukając genezy ideowej socjalizmu naukowego – zwracał uwagę na to, że Marks, jako pierwszy połączył oświeceniową naukową racjonalność w kwestiach społeczeństwa z pochodnymi od rewolucji francuskiej ideami politycznymi³⁶. *Socjalizm marksistowski był atrakcyjnym schematem realizacji*

³¹ S. Bernstein, *From Utopianism to Marxism*, „Science & Society” no 1, 1949/1950, s. 63.

³² J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 89.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 89-90. Z tym poglądem nie zgodziłby się bez wątpienia Martin Malia, który odrzucał dopatrywanie się przodków komunizmu w Platonie czy chrześcijaństwie. Por. M. Malia, *Lokomotywy*, s. 234.

³⁵ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 90-91.

³⁶ S. Kotkin, *Magnetic*, s. 7.

królestwa bożego na Ziemi – twierdził amerykański historyk³⁷. Karol Marks rozwinął swe poglądy w chwili, gdy zmiany polityczne wywołane przez rewolucję francuską zbiegły się w czasie z pierwszymi społecznymi skutkami rewolucji przemysłowej – pisał Jerzy Szacki³⁸ – i miało to oczywisty wpływ zarówno na ukształtowanie poglądów Marksa, jak i ich odbiór społeczny. Powstanie socjalizmu w latach trzydziestych XIX stulecia otworzyło nowy rozdział debaty nad podejściem władzy państwowej do zagadnień społecznych – w kontraście do liberalizmu i konserwatyzmu, socjalizm głosił przede wszystkim potrzebę czynnego uczestnictwa państwa w życiu gospodarczym i społecznym oraz chęć oddania inicjatywy organizacyjnej państwu nad tymi obszarami.

Leszek Kołakowski, rozpoczynając w swej książce rozważania nad zagadnieniami marksizmu, pisał:

[...] myśl Marksa zostałaaby wyjałowiona z treści, gdyby nie została osadzona w całej historii europejskiej kultury umysłowej, gdybyśmy więc nie potrafili ukazać jej jako odpowiedzi na pewne fundamentalne pytania, które filozofia w ciągle nowych wersjach stawiała od wieków. Tylko przez odniesienie do tych pytań [...] filozofia Marksa może być zrozumiała zarówno w swojej historycznej jednorazowości, jak w swoich trwałych wartościach.³⁹

Zgadzając się z tym stwierdzeniem Kołakowskiego należy przyjąć, że w analizie jakiegokolwiek zagadnienia poruszanego przez marksizm, istotnym jest również legitymizacja, czyli poszukiwanie, często iluzorycznych, korzeni ideowych, wzorców, które zostały przejęte przezeń z kultury europejskiej. Równocześnie będzie to pełnić funkcję wskazania, na jak popularne i istotne pytania poszukiwali marksiści odpowiedzi. Dość powiedzieć, że w wielu publikacjach marksistowsko-leninowskich wstęp do rozważań stanowiła długa refleksja na temat filozofii przed Karolem Marksem, nie ograniczająca się jedynie do analizy filozofii nowożytnej, ale sięgająca aż do starożytności – choćby Platona i Epikura⁴⁰. Nie zapominajmy ponadto, że początek zainteresowań filozoficznych Marksa wiązał się z filozofią starożytną – w pracy doktorskiej, zatytułowanej *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, zajmował się Platonem, Epikurem, Demokrytem i Plutarchem⁴¹. Inny znany teoretyk socjalizmu, Karol Kautsky, książkę *Poprzednicy współczesnego socjalizmu* zaczynał od

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t.1, Warszawa 1983, s. 166.

³⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu: powstanie, rozwój, rozkład*, Londyn 1988, s. 15.

⁴⁰ Zob. choćby: *Antologia tekstów źródłowych do studiowania filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1979, s. 11-131.

⁴¹ Zob. K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, przeł. Irena Krońska, Warszawa 1966.

rozdziału zatytułowanego „Komunizm Platona i pierwotnego chrześcijaństwa”⁴². Wszystkie te zainteresowania marksistów ich własnymi korzeniami ideowymi żartobliwie podsumowywał Martin Malia, stwierdzając, że ten zwyczaj *zapoczątkowali socjaliści w czasach już zupełnie nowych, chcąc przydać sobie szacownych przodków. [...] Prawie wszystkie przywoływane zazwyczaj odniesienia wykazują jednak bardzo powierzchowne podobieństwo do jakiegokolwiek rzeczywistej postaci socjalizmu*.⁴³ Z tym stwierdzeniem Malii zgodzę się tylko częściowo – o ile prawdą wydaje się to, że marksiści czuli potrzebę szukania swych poprzedników na drodze do socjalizmu, to już byłbym ostrożniejszy w twierdzeniu, że dawne koncepcje w ogóle nie miały przełożenia na postulaty socjalizmu/marksizmu i, co najważniejsze – na politykę uprawianą przez bolszewików. Uważam także, że podobieństwa, których Malia nie zauważa, pomiędzy myślą starożytną, religijną, nowożytną, oświeceniową i w końcu socjalistyczną w wydaniu marksistowskim, są wyraziste. Postaram się w następnych rozdziałach obronić tą tezę.

Redukując temat społeczeństwa utopijnego w marksizmie do absolutnego minimum można je określić jako egalitarne, zindustrializowane, komunistyczne. Z oczywistych względów przed wiekiem XIX nie było możliwe istnienie gospodarki industrialnej, jednak jesteśmy w stanie udowodnić istnienie wcześniejszych społeczeństw (lub refleksji o społeczeństwach) charakteryzujących się jednym z dwóch pozostałych przymiotników. To, jak ważne były prace Marksa i Engelsa, marksiści udowadniali twierdząc, że dopiero od tego momentu, od przeprowadzenia badań metodą socjalizmu naukowego, ludzkość otrzymała możliwość aktywnego dążenia do realizacji egalitarnej i komunistycznej rewolucji w społeczeństwie zindustrializowanym. Widzieli siebie poniekąd jako kontynuatorów pewnego nurtu – obecnego już od prehistorii, dążącego do obalenia niesprawiedliwego (kapitalistycznego lub proto-kapitalistycznego – feudalnego) ładu społecznego. Tym, co różniło ich od autorów i pomysłodawców poprzednich idei utopijnych, był wspomniany już skrajny materializm, racjonalizm i podważenie istnienia bytu wyższego. Jak jednak będę się starał udowodnić – brak bytu wyższego nie wiązał się z brakiem „uczuć religijnych” czy brakiem wiary w scjentystyczny „byt wyższy”, którym miał być proces historyczny i uniwersalne prawa historii.

Osobnym problemem w moich rozważaniach jest zagadnienie „drogi do utopii” – schematu przejścia od społeczeństwa/państwa niedoskonałego, ku doskonałemu. Będę dalej argumentował, że marksiści powielili istniejący od wieków schemat myślowy, który streszczam w trzech punktach: przeszłość (wizja Raju, wyidealizowany schemat historyczny)

⁴² K. Kautsky, *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, [brak nazwiska tłumacza], Warszawa 1949, s. 15-47.

⁴³ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 233.

– terażniejszość (eschatologia, metody przejścia przez okres niedoskonały) oraz przyszłość (apokaliptyka, przejście do okresu doskonałego). Stąd też tak wiele miejsca poświęcam analizie schematów myślenia religijnego – nie tylko po to, aby wskazać istotny element utopijności, jakim jest choćby symbol raj, ale również po to, by przedstawić zakorzeniony w kulturze europejskiej schemat osiągnięcia szczęścia, ideału, doskonałości.

Marksizm zapoczątkował zatem nową metodę analizy problematyki społecznej, czerpiąc obficie z dorobku poprzednich wariacji socjalizmu oraz prądów filozoficznych poprzedzających wiek XIX. Szukając odpowiedzi na zagadnienia tak istotne dla cywilizacji europejskiej (lub szerzej: dla jakiegokolwiek formy społecznej) marksiści szukali prekursorów komunizmu, a jednocześnie podkreślali „nowoczesność” i unikalność metody socjalizmu naukowego, która jako pierwsza w historii była w stanie precyzyjnie przewidzieć kierunek rozwoju ludzkości oraz dać społeczeństwu narzędzia, by ten rozwój realizować. Wśród starożytnych i nowożytnych myślicieli, marksiści dostrzegali swych przodków ideowych, o czym świadczą bogate studia historyczne i filozoficzne powstałe na bazie metodologii marksistowskiej.

Oczywiście, nie jest możliwym stosowanie ocen retrospektywnych – takich jak nazywanie Platona, Morusa czy Rousseau marksistami – zastanawiam się nawet, czy bezpiecznym wnioskiem jest rozumowanie między innymi Poppera o totalitaryzmie prezentowanym przez Platona. Wydaje mi się jednak, że w przypadku autora *Państwa* nie możemy mieć wątpliwości, że teoria społeczna i polityczna (nie zaś filozofia), którą proponował przynależą do rodzaju absolutnej inżynierii społecznej, dokonywanej w ramach scentralizowanego ośrodka władzy, co bardzo przypomina władzę totalitarną. Należy podkreślić, że marksizm jest, jak wskazywałem we wstępie, teorią społeczną i ideologią, która wprowadziła do szerszej myśli (jakkolwiek byśmy jej nie rozumieli, jako komunistyczną, socjalistyczną, kolektywistyczną czy komunistyczną) wyraźny podział. Marksizm zupełnie zmienił akcenty myślenia o tych ruchach ideowych poprzez silne podkreślenie scjentyzmu, determinizmu oraz wprowadzenie pojęcia „konieczności”, o czym będę pisał we fragmencie pracy już bezpośrednio poświęconym marksizmowi.

ROZDZIAŁ III: UTOPIANIZM

Uniwersalne ujęcie problematyki utopijnej

Marzenie nie różni się aż tak bardzo od czynu, jak sądzi wielu. Wszelkie ludzkie działanie zaczyna się jako marzenie i później znowu staje się marzeniem. – Theodor Herzl⁴⁴.

Wszystkie wnioski ideologiczne i polityczne sformułowane przez marksizm są, moim zdaniem, pochodną myślenia utopijnego, które w przypadku marksistów jest zabarwione aparatem naukowym. Myślenie utopijne można nazwać także utopianizmem⁴⁵, czyli schematem myślenia, który zajmuje stałe miejsce w rozważaniach człowieka od samego początku istnienia zorganizowanych form społecznych lub nawet, jak niektórzy argumentują, istnienia ludzkiego gatunku⁴⁶. Jest elementem moralnej oraz etycznej refleksji na temat możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb indywidualnych jednostek oraz, ewentualnie, samospełnienia i samouszczęśliwienia – niekiedy nazywa się go myśleniem życzeniowym (*wishful thinking*⁴⁷). Należy, jak podkreślał Zygmunt Bauman, do tej samej kategorii co wynalazczość⁴⁸. Przynależy podstawowym myślom człowieka i trudno się nie zgodzić z poglądem Baumana, iż nie da się zrozumieć życia społecznego bez refleksji w kierunku tworzenia przez człowieka obrazów utopijnych⁴⁹. Jest refleksją na temat historii, reprezentuje idealną rzeczywistość i racjonalną próbę urzeczywistnienia jej⁵⁰.

Z utopianizmem mamy do czynienia przez całą historię ludzkości, począwszy od najbardziej prymitywnych cywilizacji po zindustrializowany i zglobalizowany świat współczesny. Utopianizmu nie należy utożsamiać z jakąkolwiek konkretną ideologią lub sposobem pojmowania świata i podejścia do spraw polityczno-społecznych – utopianizm

⁴⁴ Za: M. Eksteins, *Świeto*, s. 22.

⁴⁵ Słowo „utopianizm” stosuję jako odpowiednik angielskiego „utopianism”, które w języku polskim tłumaczone bywa tak samo jak polskie „utopizm”, jednak uważam, że należy rozróżnić te dwa słowa i wprowadzić do polskiego słownictwa naukowego również termin „utopianizmu”. *Utopism* odnosi się bowiem przede wszystkim do świadomych rozważań kategoriami utopii, powiązany jest ponadto z literackim gatunkiem utopii; *utopianism* zaś, w moim rozumieniu, dotyczy każdego przejawu myśli ludzkiej, który obserwator mógłby nazwać utopijnym. *Utopianism* dodatkowo nie jest przywiązany bezpośrednio do słowa „utopia” i nie odwołuje się ani do gatunku literackiego, jakim jest utopia, ani do idei utopii, wywodzonej od Tomasza Morusa. W literaturze zachodniej funkcjonują oba te pojęcia, zarówno *utopianism* jak i *utopism* i używane są do nazwania odmiennych problemów.

⁴⁶ Por. B. Russel, *The Roads to Freedom. Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Londyn [brak daty wydania: 1918], s. 9.

⁴⁷ K. Mannheim, *Ideology*, s. 205. Z kolei utopia, używając dalej nazewnictwa Mannheim’a, byłaby określana jako „wish-fulfilment”.

⁴⁸ Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 8.

⁴⁹ Tamże, s. 9.

⁵⁰ T. J. Reiss, *Structure and Mind in Two Seventeenth-Century Utopias: Campanella and Bacon*, „Yale French Studies”, no 49, 1973, s. 82.

dotyczy zarówno konserwatystów, jak i socjalistów; ateistów i osób wierzących; niewolników i ich nadzorców⁵¹. Utopianizm przyjmował różne formy: mityczne, religijne, literackie, filozoficzne, społeczne, polityczne a w czasach przedpiśmiennych prawdopodobnie również oralne. Utopianistą jest zatem osoba kreująca określoną wizję przyszłości, a utopianizm jest sposobem, metodą, rodzajem i formą jej tworzenia. Myślenie utopijne było podstawą wszystkich poważnych zmian społecznych. „Utopijny duch” objawiał się w niemal wszystkich ruchach politycznych mających podłoże „wolnościowe”: od mesjanizmu i millenaryzmu poczynając, na rewolucjach, feminizmie i ekologii skończywszy⁵². Te ruchy polityczne kierowały bądź kierują się ideami. Idee często stają się, przy dostatecznej popularności i radykalności, ideologiami. Ideologia w końcu ma potencjał stania się utopijną, o czym pisał Karl Mannheim: *Dopiero gdy pewne grupy społeczne wcieliły te obrazy marzeń w swoje rzeczywiste zachowanie i starały się je zrealizować, ideologie te stały się utopijne*⁵³. Nie należy jednak mylić myślenia utopijnego z populizmem, propagandą lub programem politycznym. Utopianizm musi uwzględniać pierwiastek wiary autora myśli w rzeczywistą perfekcyjność utopii, którą kreuje oraz przewidywać możliwość praktycznej realizacji idei. W szerokiej perspektywie można uznać, że myślenie utopijne jest kwintesencją historii społecznej.

Nie jest moim celem w tym miejscu dogłębnie analizować wszelkie struktury i formy utopianizmu, chciałbym jednak powołać się na definicję tego zjawiska autorstwa Lyman Tower Sargenta, jednego z twórców studiów nad myślą utopijną:

Definiuję szeroki, ogólny fenomen utopianizmu, jako społeczne śnienie – sny i koszmary, dotyczące tego, jak poszczególne grupy ludzi organizują swoje życie, i które zazwyczaj zawierają obraz radykalnie odmiennego społeczeństwa, od tego, w którym żyją śniący. Ale nie wszystkie te wyobrażenia są radykalne, ponieważ niektórzy śnią o czymś niezwykle bliskim rzeczywistości.⁵⁴

Zauważmy zatem, że uwaga Sargenta zostaje zwrócona w dużym stopniu na aspekt psychologiczny, na to, że myślenie utopijne nie przynależy jest wyłącznie autorom wielkich dzieł literackich, ale obecne jest w każdym człowieku, który wyobraża sobie pozytywne lub negatywne wizje zmian społecznych. Zdefiniujemy również samo słowo „myśl” w kontekście, w którym będzie używane w tej rozprawie: jest to nic innego jak niezmysłowe przeżycie poznawcze człowieka⁵⁵. Dodajmy, że utopianizm nie jest zjawiskiem, które powinno być

⁵¹ Por. V. Geoghegan, *Utopianism*, s. 3-4.

⁵² C. Quarta, G. Metcalf, *Homo utopicus sive transcendens*, „Utopian Studies” no 2, 2001, s. 177.

⁵³ K. Mannheim, *Ideology*, s. 193.

⁵⁴ L. T. Sargent, *The Three Faces of Utopianism Revisited*, „Utopian Studies” no 1, 1994, s. 3.

⁵⁵ E. Grodziński, *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Wrocław 1978, s. 38.

apriorycznie rozumiane negatywnie, gdyż stanowi jedynie instrument, którym posługuje się człowiek. W zależności od intencji autora myśli może proponować zarówno dobre, jak i moralnie i etycznie złe rozwiązania (pamiętajmy przy tym, że ocena moralna i etyczna zależy od apriorycznie przyjętych założeń, pochodzących choćby z własnego światopoglądu czy wartości reprezentowanych przez organizacje społeczne, w których jednostka uczestniczy). Uważam za zupełnie słuszny pogląd Sargenta o tym, że utopianizm jest zjawiskiem uniwersalnym i to tym rozważaniom amerykańskiego naukowca przypisuję wielką rolę w przyjętej przeze mnie w tej pracy metodyce. Utopianizm nie jest jednak wyłącznie teoretycznym rozważaniem, teoretycznym wyobrażaniem sobie przyszłości. Nawet jeśli nie prowadzi on bezpośrednio do zmian społecznych, to, jak słusznie zauważał Ernst Cassirer, taki rodzaj wyobrażenia jest warunkiem wstępnym rozwoju kultury w społeczności ludzkiej⁵⁶.

Skoro przyjmujemy założenia, że myślenie utopijne jest przynależne każdej jednostce zdolnej do krytycznej refleksji na temat własnego życia i struktur społecznych, w których funkcjonuje, to sformułować można wniosek, że powstaje ono na gruncie antropologicznym. Refleksje w tym kierunku, zastanawiając się nad tym, czy utopianizm jest elementem biologicznym i psychologicznym natury człowieka, prowadzili Cosimo Quarta i George Metcalf:

Zaobserwowano, że jednym z aspektów, które najbardziej wyraźnie charakteryzują gatunek ludzki, jest zdolność do refleksyjnego myślenia, które ma swoje organiczne wsparcie w mózgu: organie, którego złożoność nie ma sobie równych w żadnym innym gatunku żyjącym. Wzrost objętości i złożoności mózgu spowodował zmianę zachowania, która okazała się decydująca dla narodzin gatunku homo. Dzięki zwiększeniu złożoności mózgu hominidy, nasi przodkowie, stały się bardziej giętkie, bardziej wszechstronne, bardziej elastyczne; innymi słowy, nabyły zdolność reagowania na bodźce w środowisku już nie w jeden „zaprogramowany” sposób – czyli instynktownie – lecz w sposób elastyczny, zróżnicowany, a zatem nieprzewidywalny.⁵⁷

Zauważmy, że przyjęcie tego stanowiska oznacza uznanie, że *homo sapiens* – jako najwyżej rozwinięta forma biologiczna – dzięki rozwojowi mózgu wykształcił w sobie możliwość porzucenia reakcji instynktownych na rzecz reakcji przemyślanych i abstrakcyjnych. Za źródło najwcześniejszego utopianizmu można zatem uznać pierwotną ewolucję gatunku ludzkiego. Zdolność do myślenia w sposób nieinstynktowny (świadomy) była niezwykle ważnym osiągnięciem i doprowadziła do absolutnej dominacji w środowisku

⁵⁶ Za: A. Kowalska, *Od utopii do antyutopii*, Warszawa 1987, s. 5.

⁵⁷ C. Quarta, G. Metcalf, *Homo utopicus*, s. 177.

naturalnym. Co więcej, prowadziło to do zapoczątkowania procesu zmiany, przekształcania środowiska naturalnego w coraz bardziej perfekcyjne, coraz bardziej bezpieczne i wygodne ośrodki społeczne. Umożliwiło innymi słowy tworzenie cywilizacji, wspólnot kulturowych opartych nie tylko na chęci przetrwania i przedłużenia gatunku, ale również na zaspokojeniu potrzeb współcześnie żyjących jednostek. Doskonalsza organizacja życia społecznego sprzyjała zarówno jednostkom, jak i całym grupom, ze względu na skoordynowane działania, mające na celu lepszą ochronę i zabezpieczenie różnych potrzeb. W tym miejscu przyjmijmy zatem, że człowiek, jako gatunek, wykształcił w sobie cechę, umożliwiającą skomplikowany proces myślowy, który można nazwać „poszukiwaniem nowych rozwiązań”⁵⁸.

W dyskursie naukowym funkcjonuje również metoda analizy zjawiska odwrotnego, czyli redukcjonizmu. Redukcjonizm antropologiczny i fizyczny (choć ten drugi cieszy się zainteresowaniem zwłaszcza na Zachodzie) postulują, iż najwyższą formą bytu w znanym nam środowisku jest wytwór człowieka, przede wszystkim rozumiany jako dorobek niematerialny – kultura, zasady społeczne. Pierwszym stopniem redukcji z tej płaszczyzny socjologicznej jest zejście do umysłu ludzkiego, czyli płaszczyzny psychologicznej⁵⁹. Na tym kroku większość rozważań z dziedziny humanistyki się zatrzymuje, jednak inne nauki zajmują się jeszcze kolejnymi stopniami redukcji: do neuronauki, biologii, chemii, fizyki oraz redukcją fizyki do „teorii wszystkiego”. Na potrzeby tych rozważań ograniczę się jednak jedynie do zwrócenia uwagi na ten problem i nie będę wchodził głębiej w tematykę psychologiczną i biologiczną, choć jej analiza w kontekście myślenia utopijnego – również u „cywilizowanych” *homo sapiens*, do których mimo wszystko należy zaliczyć marksistów – wydaje się istotna dla zrozumienia całości problemu.

Moim zdaniem należy połączyć z utopianizmem w rozumieniu uniwersalnym metodę historiozoficznej analizy problematyki utopijnej. Przyjmuje ona, że istniały kulturowe i literackie prefiguracje utopii przed dziełem literackim, *Utopią*, Tomasza Morusa z 1516 r.⁶⁰. W przeciwnym wypadku moglibyśmy jedynie badać zjawisko utopii, począwszy od XVI w., co oznaczałoby nie tylko pominięcie rozważań o zdolnościach człowieka do własnej refleksji utopijnej, ale przede wszystkim eliminowałoby cały dorobek kulturowy epoki antycznej, która w tak wielkim stopniu ukształtowała myślenie nowożytne, oświeceniowe i w konsekwencji

⁵⁸ Por. interesujący esej Reinharta Kosellecka na temat różnicy pomiędzy oczekiwaniem a doświadczeniem: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. Wojciech Kunicki, Poznań 2001, s. 357-386.

⁵⁹ Na temat zagadnień redukcjonizmu zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „Nurt SVB” nr 2, 2016, s. 378-395.

⁶⁰ Zob. K. M. Maj, *Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficzno-literackiej*, „Ruch Literacki” R. LV, 2014, z. 2 (323), s. 158-159.

współczesne. Przyjęcie założeń o istnieniu prefiguracji gatunku utopii w literaturze, kulturze i myśli społecznej, oferuje zatem spojrzenie szerokie, skoncentrowane na kwestiach historii kultury i historii społecznej.

Utopia, eutopia (utopia pozytywna) i dystopia (utopia negatywna)

Twórcą słowa „utopia”⁶¹ był Tomasz Morus, który połączył greckie „miejsce” (*topos*) oraz „nie” (*u* lub *ou*), otrzymując dzięki temu neologizm „nie-miejsce”. Nie można jednak wyciągnąć z tej nazwy wniosku, że utopia jest miejscem, które nigdy nie może powstać – raczej należałoby zgodzić się z Ernstem Blochem, który rozumiał to pojęcie jako „jeszcze nie”, kierującego się w stronę myślenia kategoriami nadziei⁶². Moim zdaniem jednak, biorąc pod uwagę cały kształt książki Morusa, nie należy do samej nazwy przywiązywać szczególnej wagi. Utopia jest w jego dziele nazwą własną wyspy i nie należy jej bezpośrednio identyfikować ze zrodzonym później gatunkiem literackim oraz metodą historiozoficznej analizy tego elementu historii idei i historii społecznej. W żadnym bowiem momencie Morus nie identyfikuje wizji państwa czy społeczeństwa, którą przedstawia z utopią w rozumieniu sposobu myślenia. Morus opisał miejsce nazwane Utopią, a potomni, czytelnicy, badacze, filozofowie uznali jego pracę za tak wybitną, iż całemu schematowi myślenia nadali nazwę utopianizmu/utopii. Konsekwencją tej wybitności jest też wyróżnienie osobnego gatunku literackiego – utopii⁶³.

Utopia, jako idea fikcyjnego miejsca, może być albo przedstawiona pozytywnie (eutopia) lub negatywnie (dystopia)⁶⁴. Przez wiele lat funkcjonował dodatkowo termin „anty-utopia”, jednak środowiska naukowe w większości podchodziły do niego z dystansem, gdyż nie należałoby go traktować jako rodzaj dystopii, ale krytykę i wyśmianie samego pomysłu dzieła utopijnego. Krytyce w anty-utopii podlega nie konkretne przedstawienie społeczeństwa, ale jakakolwiek kreacja przyszłej wizji doskonalszej organizacji społecznej.

Środowisko naukowe prawdopodobnie nigdy nie dojdzie do porozumienia w kwestii tego, od którego momentu historii człowieka można rozpocząć dyskusję o myśleniu utopijnym

⁶¹ Podstawową, popularno-naukową, publikacją o historii utopii jest moim zdaniem książka Gregorego Claeysa. Nie będę się na nią powoływał w swoich rozważaniach, ale można ją uznać za skompresowane omówienie najważniejszych literackich utopii w historii: G. Claeys, *Searching for Utopia. The History of an Idea*, Nowy Jork 2011. Warto wspomnieć również niedawną publikację na temat historii literatury utopijnej: S. Mitchell, *Utopia and Its Discontents. Plato to Atwood*, Londyn 2020.

⁶² C. Quarta, D. Procida, *Homo Utopicus*, s. 156.

⁶³ Dotyczy to jednak przede wszystkim dzieł sprzed epoki literatury science-fiction, do której kategorii genologicznej zwykło się wrzucać wszelkie teksty opisujące utopie powstałe w XX i XXI w. Utopia obecnie jest traktowana nie jako gatunek literacki, ale temat poruszany w dziele, co – na gruncie genologicznym – wydaje się być błędem. Tym bardziej opór muszą budzić tezy o istnieniu literatury „pre-science-fiction”, które chciałyby określać mianem fantastyki lub fantastyki naukowej dzieła powstałe setki lub nawet tysiące lat temu.

⁶⁴ Na temat literackiej analizy eutopii i dystopii zob. A. Juszczak, *Stary wspaniały świat*, Kraków 2014.

i o utopii jako przedmiocie analizy badawczej. Roland Schaer, w jednym z esejów staje na stanowisku, że taka analiza możliwa jest dopiero od XVI w., czyli od „wynalezienia” słowa utopia przez Tomasza Morusa⁶⁵. Antyczni twórcy, których dzieła uznaje się za najwcześniejsze utopie, mieli, według Schaera, jedynie próbować omijać polityczną cenzurę, aplikując fikcję w traktatach politycznych⁶⁶. Poniekąd odpowiedzią na ten postulat jest, towarzyszący artykułowi Schaera, esej Sargenta, w którym ten wyróżnia dwa rodzaje utopii: powstałe z i bez „wysiłku” człowieka⁶⁷. Argumentuje to, twierdząc, że dzieło Morusa było pierwszym, którego głównym i podstawowym celem było stworzenie obrazu, symbolu utopii. Wcześniejsze tradycje religijne, mityczne, moralizatorskie i filozoficzno-polityczne w formie werbalnej i pisemnej, mogą nosić znamiona utopii, jednak obraz utopii powstał tam „bez wysiłku człowieka”. Jest to kolejne założenie, które uwzględniam w ramach przyjętej w tej rozprawie metodyce: możemy mówić o prefiguracjach utopii przed dziełem Morusa.

Próbując opisać utopię jako zjawisko powstałe w wyniku utopianizmu uniwersalnego, możemy przytoczyć definicję sformułowaną przez Darko Suvin’a, piszącego, że utopia to:

Werbalna konstrukcja szczególnej quasi-ludzkiej społeczności, w której instytucje społeczno-polityczne, normy i relacje międzyludzkie są zorganizowane według bardziej doskonałej zasady niż w społeczności autora.⁶⁸

Podkreślmy, nawiązując do wcześniejszych definicji utopianizmu, aspekt werbalny/słowny konstrukcji utopii. Suvin wyróżnia trzy elementy w swojej definicji: konstrukcję werbalną, przedstawienie społeczności „quasi-ludzkiej”⁶⁹ oraz doskonalszą (należy

⁶⁵ R. Schaer, *Utopia: Space, Time, History*, przeł. Nadia Benabid, [w:] *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, red. Roland Schaer, Gregory Claeys, Lyman Tower Sargent, przeł. Susan Emmanuel, Nowy Jork-Oksford 2000, s. 3. Schaer pisze: *Jeśli historia utopii musi zaczynać się od Tomasza Morusa, to nie tylko dlatego, że ukuł on to słowo i wynalazł ten gatunek. Raczej dlatego, że ten angielski humanista, choć był dobrym chrześcijaninem, opisał idealne społeczeństwo osiągnięte wyłącznie ludzkimi środkami: zło i występki zostają wyeliminowane po ustanowieniu „najlepszego stanu wspólnoty” tu i teraz, biorąc pod uwagę, innymi słowy, ludzką kondycję taką, jaka jest.*

Podobny pogląd wydaje się formułować polski filozof Bronisław Baczko, zob. B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne: szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1994, s. 105-135.

⁶⁶ Schaer przyznaje jednak również, że Morus był pod dużym wpływem dzieł Platona i stąd, jego zdaniem, pojawia się powszechne rozumienie dzieł antycznych jako przykładów utopii (podobnie rozumuje w przypadku chrześcijaństwa).

⁶⁷ L. T. Sargent, *Utopian Traditions: Themes and Variations*, [w:] *Utopia: The Search*, s. 8. Sargent używa słów „brought about without human effort”. Opisuje także utopie powstałe „z wysiłkiem człowieka”/”brought about by human effort” i wśród nich wyróżnia dzieła Platona, Arystofanesa czy Stary Testament (s. 10).

⁶⁸ D. Suvin, *Defining the Literary Genre of Utopia: Some Historical Semantics, Some Genology, A Proposal and A Plea*, „Studies in the Literary Imagination” 6, 1973, s. 132.

⁶⁹ Możemy to rozumieć, jako społeczność, która cechuje się pewnymi, wybranymi przez autora cechami wspólnego mu społeczeństwa, przy jednoczesnym posiadaniu cech wyraźnie je dystyngujących. Można również spojrzeć na tą zbitkę słów jako społeczność, w której dużą rolę odgrywa czynnik nie-ludzki, taki jak bóstwo, maszyna czy przyroda.

zdecydowanie odróżnić słowo „doskonalszy” od „lepszego”) formę organizacji życia społecznego. Mówimy zatem o szeroko rozumianym fenomenie utopii, podobnie jak wcześniej szeroko określony został problem utopianizmu. Istotnym elementem przekazu myśli utopijnej jest to, jakie skojarzenia ma budzić u odbiorcy oraz to, w jaki sposób autor zamierzał oddziaływać na niego. Mamy zatem do czynienia z czymś podobnym do schematu Jakobsona, jednak w wypadku recepcji myśli utopijnej może dochodzić do jego zakłóceń.

W moim założeniu, to od odbiorcy zależy, czy daną myśl rozumie i przyjmuje jako eutopijną (pozytywną, pocieszającą, zachęcającą, bezpieczną) czy dystopijną (negatywną, wrogą, niepożądaną, straszną, niebezpieczną) – pojawia się w tym miejscu zatem subiektywna ocena⁷⁰. Dana myśl może być jednocześnie eutopijna i dystopijna, w zależności od reakcji odbiorcy⁷¹. Obiektywne stwierdzenie, w kategoriach moralnych i etycznych, czy dana utopia jest eutopią lub dystopią, możliwe jest jedynie poprzez pryzmat przyjętych apriorycznie założeń⁷². Oprócz reakcji odbiorcy istotny jest czynnik intencji autora. Autor w takim przypadku funkcjonuje niezależnie od powstającej myśli i musi się do niej ustosunkować: czy o przedstawionej przez siebie wizji myśli w kategoriach pozytywnych (chce zachęcić odbiorcę do akceptacji proponowanych rozwiązań problemów społecznych) lub negatywnych (chce przestrzec odbiorcę przed nawet najpiękniej przedstawionymi rozwiązaniami problemów społecznych). O tym zatem, czy dana utopia przedstawia eutopię czy dystopię decyduje zarówno autor myśli, jak i odbiorca – jednak podejmują oni decyzję niezależnie od siebie; decyzja ponadto może być różna dla każdego z nich. Możliwa jest oczywiście rozbieżność – najbardziej okrutną dystopię niektóre jednostki mogą traktować jako wizję atrakcyjną, a najpiękniejszy obraz raju może wydać się innym rodzajem piekła.

Zauważmy, jak absurdalny wydaje się, z punktu widzenia tego toku rozmyślań, utopianizm polityczny uprawiany przez socjalizm naukowy. Ponieważ z faktami, do których marksiści doszli metodami „naukowymi”, nie można, wg. doktryny, dyskutować – nie ma w marksizmie (czy może nawet szerzej, w całym, nie tylko marksistowskim, ruchu utopianizmu politycznego) miejsca na refleksję i krytykę założeń ideologicznych. Marksizm tworzy hermetyczne środowisko, w którym nie sposób obalić twierdzeń proroków, można jedynie je reinterpretować, odkładać w czasie czy szukać nowych metod aplikowania starych tez w nowej

⁷⁰ Por. V. Geoghegan, *Utopianism*, s. 2.

⁷¹ Por. Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 13.

⁷² Aby przykładowo zobrazować te słowa w kontekście tematyki niniejszych rozważań, wyobraźmy sobie dwa rodzaje recepcji społeczeństwa komunistycznego: przyjmując apriorycznie założenia socjalizmu naukowego (zwłaszcza w nurcie leninowskim), należy zaakceptować tę wizję konstrukcji społeczeństwa jako moralnie i etycznie dobrą; z wielu innych jednak założeń będzie ona definitywnie postrzegana negatywnie.

rzeczywistości. Posiada więcej cech wspólnych z wyznaniem wiary, niż z refleksją na gruncie etycznym. Utopianizm polityczny wyklucza zatem krytykę wewnętrzną, uznając że proponowana wizja utopii jest doskonała, nie potrzebuje krytyki, a wszelkie głosy sprzeciwu należy zwalczać, by ocalić marzenie przed zniszczeniem.

Można jednak przyjąć twierdzenie Cosimo Quarty i Daniele Procidy, iż konkretna forma myślenia utopijnego jest podatna na fluktuacje i degeneracje – powstawanie, często radykalniejszych, odłamów⁷³. W takim wypadku pierwotne założenia eutopijne przekształcają się w dystopijne. Twierdzenie to, jakkolwiek interesujące i w pewnym stopniu odpowiadające rzeczywistości, może być jednak używane w kontekście próby usprawiedliwienia obiektywnie złych moralnie i etycznie działań. Dość przypomnieć trwający od stulecia dyskurs o potrzebie powrotu do prawdziwych korzeni marksizmu, ponieważ ów „prawdziwy marksizm” przyjmował wynaturzoną postać w ustrojach totalitarnych XX w. Inne przykłady tego zjawiska to choćby przypadki rewolucji: francuskiej i chwałebnej w Anglii.

Dodajmy również, że formę utopii może przyjąć nie tylko przekaz werbalny lub piśmienny, ale także planowanie przestrzeni miejskiej, architektura, film, obraz, muzyka, a nawet wizerunek ciała człowieka⁷⁴. Widzimy to szczególnie w przypadku wielkich projektów społecznych z XIX i XX w., w tym losów krajów komunistycznych, w których całość dorobku kultury ludzkiej została zaangażowana w proces kreacji nowego społeczeństwa. Utopia musi być jednak uzewnętrznieniem myśli utopijnej, jednostka musi zdecydować się na przedstawienie społeczeństwu swej wizji. Utopianizmu wewnętrznego, ograniczonego jedynie do własnych, niepublicznych rozważań nie należy traktować jako przedmiotu analizy studiów utopijnych w kontekście historii społecznej. Nauka o utopii musi zajmować się dyskusją społeczną na tematy utopijne – analiza ukrytych, zakorzenionych w psychice człowieka, myśli utopijnych byłaby polem dla wyłącznie psychologicznych lub psychiatrycznych rozważań.

Utopie aktywne i pasywne

Dokonując podziału na utopie aktywne i pasywne biorę pod uwagę przede wszystkim stosunek prezentowanej myśli utopijnej o społeczeństwie do zamierzenia jej praktycznej realizacji. Utopia aktywna zawiera w sobie postulat niezwłocznego lub odłożonego w czasie zaaplikowania proponowanych rozwiązań w istniejącym schemacie społecznym. Utopia pasywna zaś przedstawia jedynie idealny porządek społeczny, nie postuluje jednak dokonania przemiany społecznej w jakimkolwiek bliżej określonym czasie. Utopianizm aktywny i

⁷³ C. Quarta, D. Procida, *Homo Utopicus*, s. 156.

⁷⁴ V. Geoghegan, *Utopianism*, s. 3; L. T. Sargent, *The Three Faces*, s. 12 i s. 28.

pasywny może, choć nie musi, przyjmować formę polityczną, w zależności od tego, jak utopianista podchodzi do prezentowanych wizji – czy ma możliwość praktycznej realizacji swych pomysłów, czy też – jak choćby socjaliści-utopiści – może jedynie głośno krzyczeć o tym, że jego wizja organizacji społecznej powinna być urzeczywistniona. Niekiedy granica pomiędzy utopią pasywną a aktywną jest trudno dostrzegalna, jej natura może być zależna od indywidualnej interpretacji jednostki. Do utopii pasywnych zaliczymy przede wszystkim wszelką eschatologię, a także nieliczne wizje tego, w jaki sposób mogłoby wyglądać sprawiedliwe społeczeństwo w przyszłości (lub też jak wyglądało w mitycznej przeszłości), nie zawierające jednak nawoływania do praktycznej realizacji. Jak jednak zwracał uwagę Mariusz Mazur:

Nie mamy żadnej pewności, co by się stało, gdyby Platon czy Owen znaleźli swoich Leninów, podobnie jak Rousseau – Robespierre’a, i gdyby dysponowali odpowiednimi środkami intelektualnymi i technicznymi. Nie ma żadnej gwarancji, że człowiek Campanelli nie skończyłby tak, jak podobna idea Marksa. Wręcz odwrotnie, biorąc pod uwagę totalność proponowanej przebudowy i presji na zmianę, z wielkim prawdopodobieństwem, wprowadzie nadal w sferze przypuszczeń, założyć można marne skutki, choć przy stałym powoływaniu się na dobro ludzkości.⁷⁵

Mazur zwraca zatem uwagę na fakt, że każdy przejaw myśli utopijnej podatny jest na przejście w rodzaj aktywny, w zależności od osobistego potencjału utopianisty oraz okoliczności, które mogłyby mu sprzyjać. Platonowi mogłoby przecież udać się stworzenie państwa-miasta, millenaryzm angielski z okresu wojny domowej mógł rzeczywiście uzyskać władzę w państwie a eksperymenty socjalistów-utopistów mogły odnieść powodzenie. Właściwie jedynym projektem utopijnym, który przeszedł ze strefy czystej teorii do trwałej, stabilnej praktyki był komunizm sowiecki i, oczywiście, jego późniejsze azjatyckie, afrykańskie i amerykańskie odnogi.

Utopie pasywne to w dużej części te o charakterze religijnym, obiecujące możliwość funkcjonowania w idealnym społeczeństwie dopiero po śmierci, przy spełnieniu ściśle określanych warunków za życia. W dorobku kulturowym rodzaju ludzkiego liczba wizji utopii aktywnych jest zdecydowanie niższa, niż utopii pasywnych; utopie aktywne, które próbowano osiągnąć w rzeczywistości stanowią zaś skrajny margines. Najbardziej znanymi projektami reorganizacji społecznej opartymi na utopianizmie aktywnym i politycznym były protestanckie, czyli niematerialistyczne, Niebiańskie Królestwo Tajpingów w połowie XIX w. oraz

⁷⁵ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym*, s. 39.

materialistyczny Związek Sowiecki. Na zdecydowanie mniejszą skalę przeprowadzano również zdecentralizowane projekty utopijne, jak choćby rządy Savonaroli we Florencji, wspomniane wcześniej eksperymenty socjalistów-utopistów czy liczne amerykańskie i rosyjskie społeczności-sekty religijne w XIX i XX w.⁷⁶ Należy zauważyć, że bolszewicka realizacja myślenia utopijnego była pierwszym zupełnie materialistycznym, monistycznym wręcz, podejściem do reorganizacji społeczeństwa na tak wielką skalę. Była również pierwszym, jak słusznie zauważa Richard Pipes, wyrażeniem komunistycznego dążenia do stworzenia społeczeństwa egalitarnego⁷⁷ i przyczyniła się, zdaniem Ulama, do renesansu kultury myśli utopijnej⁷⁸. Aktywne utopie wieków wcześniejszych były zdecydowanie nastawione na stworzenie „Królestwa Bożego” na Ziemi, a ich przywódcy, jak choćby Hong Xiuquan, uważali się za, co najmniej, osoby pozostające w stałym kontakcie i zrozumieniu z siłą wyższą.

Jak już wcześniej zaznaczyłem, utopie aktywne i pasywne mogą przyjmować różne postaci, w zależności od osobistych upodobań twórcy. Mogą należeć do kategorii „utopii wielkiego uproszczenia”⁷⁹, czyli charakteryzować się tendencją do powrotu do czasów prymitywnych, a co najmniej przedindustrialnych czy nieurbanizowanych lub też przeciwnie – mogą przedstawiać idealne miejsce, jako owoc sukcesu technicznego. Za tymi drugimi postulowali nie tylko materialści, ale także choćby Oscar Wilde, który pisał w eseju *The Soul of Man*:

[Mężowie nauki] radosny będą mieli wczas, by cudne i przedziwne stwarzać twory, ku swej i innych radości. Wielkie będą w każdym mieście zbiorniki siły i nawet, jeśli się okaże potrzeba, w każdym domu, i siłę tę będzie mógł każdy wedle swych potrzeb przemieniać w ciepło, światło lub ruch. Czy to Utopia? Na mapę świata, nie obejmującą Utopii, nie warto się patrzeć, gdyż pomija ten kraj, do którego brzegów zawsze Ludzkość przybija. A gdy Ludzkość przybije, rozgląda się, i lepszy widząc kraj, rozwija żagle. Postęp – to urzeczywistnienie Utopii.⁸⁰

Możemy mówić o utopiach inkluzywnych, dostępnych wszystkim, oraz ekskluzywnych, czyli zarezerwowanych dla nielicznych, godnych. Do utopii ekskluzywnych możliwe jest dołączenie, po spełnieniu konkretnych warunków, lub są one powiązane z

⁷⁶ Interesującym rozważaniem w tej kwestii byłoby również zastanowienie się nad tym, czy do form utopii aktywnych można zaliczyć takie historyczne społeczności, jak na przykład życie zakonne.

⁷⁷ R. Pipes, *Komunizm*, przeł. Jerzy Jan Górski, Warszawa 2008, s. 10.

⁷⁸ A. Ulam, *Socialism*, s. 133.

⁷⁹ Zob. Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 32-40.

⁸⁰ O. Wilde, *Dusza człowieka w epoce socjalizmu*, przeł. „L.B.”, Lwów 1908, s. 29-30. W wersji oryginalnej zob.: O. Wilde, *The Soul of Man*, Londyn 1918, s. 42-43.

konkretnym pochodzeniem – etnicznym czy klasowym. Istnieją utopie rozumu i utopie serca, utopie ducha i utopie ciała, utopie scentralizowane i zdecentralizowane. Wszystko to zasługiwałoby na szczegółowe omówienie, z czego jednak zrezygnuję zaznaczając jedynie, że przy omawianiu konkretnych przykładów myślenia utopijnego, będę odwoływał się do takich kategorii. Zauważmy, że Oscar Wilde, zwolennik socjalizmu o duchu chrześcijańskim, wiązał idee postępu, szczęścia, rozwoju wewnętrznego i społecznego z pojęciem utopii. Argumentował, że myślenie utopijne nie tylko jest przydatne, ale wręcz konieczne – człowiekowi, który odkrył wszystkie białe plamy na mapie i nie może spodziewać się już znalezienia fizycznej utopii w postaci choćby wolteriańskiego Eldorado, pozostaje stworzenie utopii w umyśle. Utopia jako idea musiała zastąpić, w wyniku rozwoju naukowego i technicznego, utopię-miejsce. Utopia fizyczna, której nie udało się znaleźć, stała się utopią myślową – pomysłem na lepszą rzeczywistość, na stworzenie własnego Eldorado, własnej Atlantydy, własnego Nowego Jeruzalem.

Osobnym wątkiem, który należy przedstawić, jest pokrewieństwo tematyczne pomiędzy tym, co nazywam utopianizmem, a praktyką działania w postaci inżynierii społecznej. Na gruncie teoretycznym można byłoby postawić znak równości między tymi pojęciami, przyjmując sformułowaną przeze mnie definicję utopianizmu, zwłaszcza utopianizmu odłamu politycznego. W tym jednak miejscu, idąc za Karlem Popperem, pozwolę sobie dokonać rozróżnienia w zjawisku praktycznym nazywanym inżynierią społeczną. Popper mianowicie wyróżnia dwa jej typy: utopijny i cząstkowy⁸¹. Przyjmuję w tym miejscu, że idea nowego człowieka przynależna jest w dużym stopniu właśnie myśleniu kategoriami tych dwóch rodzajów inżynierii społecznej. Inżynieria społeczna utopijna rzeczywiście może zostać określona, według przyjętych przeze mnie norm, jako praktyczny element utopianizmu. Popper pisze o niej:

Utopista dąży do realizacji stanu idealnego, posługując się jakimś wzorem stanowiącym wizję społeczeństwa jako całości. Program taki zakłada silną, scentralizowaną władzę niewielu i tym samym może łatwo doprowadzić do dyktatury. [...]

To, co wydawało się państwem idealnym tym, którzy stworzyli jego wzór, może nie wydawać się już takim ich następcom. A z chwilą, gdy to nastąpi, całe dzieło upada. Metoda ustanawiania najpierw celu ostatecznego, a następnie dążenia doń jest błędna, jeżeli cel ten może być poważnie zmieniany w trakcie realizacji.⁸²

⁸¹ K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 181.

⁸² Tamże, s.182-184.

To, na co zwraca uwagę austriacki filozof, a co okaże się bez wątpienia elementem wspólnym wszystkich utopii aktywnych, jest aprioryczne przyjęcie nie tylko założeń ideologicznych, ale również wyznaczenie, używając tej samej metody, celu działania państwa idealnego. Odgórnie ustalony cel w teorii nie może w ramach utopianizmu ulegać zmianie bez wypaczenia pierwotnie przyjętej idei, co *de facto* prowadzić musi do stworzenia nowego odłamu utopii, pozostającego jednak w pokrewieństwie z ideą-matką (przykładów możemy przytoczyć wiele: od herezji chrześcijańskich po „herezję” leninizmu czy trockizmu wobec marksizmu).

Drugi rodzaj inżynierii społecznej – cząstkowa – jest, idąc tropem myśli Poppera, pozytywnym elementem praktycznego utopianizmu. Jest to zjawisko zakładające myślenie utopijne i obecność idei stworzenia lepszego świata, jednak połączone z przeświadczeniem o niemożliwości realizacji tego projektu w warunkach, które współcześnie panują. Zamiast podejmować się realizacji abstrakcyjnych pomysłów postulujących stworzenie idealnego społeczeństwa inżyniera cząstkowa stawia na zapewnienie współcześnie żyjącym obywatelom jak najlepszych warunków rozwoju, zakładając, że doskonałość jest możliwa, ale tak odległa, że nie należy się skupiać na jej osiągnięciu⁸³. Inżynieria cząstkowa może i często zawiera w sobie idee nowego człowieka, jednak nie dzieli z inżynierią utopijną cech autorytarnych. Uznaję zatem, jak pisałem już wcześniej, możliwość funkcjonowania idei nowego człowieka w warunkach nie autorytarnych.

Podkreślmy w tym momencie różnicę, jaką widzę pomiędzy utopianizmem a inżynierią społeczną. Utopianizm mianowicie, jak scharakteryzowałem go wcześniej, dotyczy nie tylko sfery działalności praktycznej jednostki lub grupy społecznej, ale obejmuje równocześnie praktykę oraz świadome i nieświadome rozważania teoretyczne. Można uznać, że inżynieria społeczna jest radykalnym i ostatnim etapem utopianizmu, chociaż widzę również możliwość uznania jej za działanie zupełnie odrębne.

Wydaje mi się to istotną kwestią, aby uniknąć interpretacji moich rozważań jako demonizowania wszelkiej formy postulatów reform społecznych. Utopianizm, podobnie jak inżynieria społeczna, posiada szerokie spektrum aksjologiczne, z dzisiejszego punktu widzenia możliwe jest określenie obu tych zjawisk jako posiadających zarówno pozytywne, jak i negatywne warianty działań. Jednak w ujęciu historycznym utopianizm i inżynieria społeczna znane są przede wszystkim z praktyk moralnie wątpliwych. Niedoskonała jednostka nie może bowiem liczyć na stworzenie innego społeczeństwa, niż niedoskonałe. Próba przeciwnego

⁸³ Tamże, s. 181.

argumentowania jest, moim zdaniem, pozbawiona racjonalnego myślenia i polega albo na założeniu istnienia doskonałego bytu wyższego, albo na uznaniu doskonałych i przewidywalnych mechanizmów, które kierują historią. Oba te czynniki, które same w sobie nie są przecież ani negatywne, ani moralnie wątpliwe, mogą prowadzić zaś, w umyśle utopianisty, inżyniera społecznego, do uznania potrzeby istnienia wszechwładnego państwa, mogącego zagwarantować stworzenie utopii. W praktyce historycznej widzimy, że takie projekty zazwyczaj kończyły się powstawaniem państw lub grup totalitarnych.

Utopianizm społeczny (zewnątrzny) i indywidualny (wewnętrzny)

Ostatnim ważnym rozróżnieniem, jakiego należy dokonać jest podział myślenia utopijnego na to o charakterze zbiorowym i osobistym. Zauważmy, że dotychczas poruszane definicje pojęć związanych z utopianizmem, dotyczyły niemal wyłącznie zagadnienia myślenia społecznego – refleksji jednostki lub grupy na temat potrzebnych zmian w życiu społecznym. Jest to główny kierunek badań problemu utopii, jednak jak zaznaczałem już wyżej należy wyróżnić również problem refleksji osoby nad jej własnym życiem (którym jednak nie będę się w rozprawie zajmował). Można ten rodzaj refleksji podzielić na utopianizm indywidualny świadomy (odnoszący się do funkcjonowania jednostki w społeczeństwie) i podświadomy (dotyczący podświadomego dążenia do samodoskonalenia jednostki). Ten drugi powiązany jest wyłącznie z biologicznym i psychologicznym aspektem natury człowieka, można nawet zaryzykować stwierdzenie, że nosi znamiona reakcji instynktownych – wewnętrznych bodźców sugerujących jednostce rozwiązanie problemu, przed którym stoi. Byłaby to bardziej rozwinięta forma zwierzęcego instynktu, który każe rannemu osobnikowi szukać schronienia.

Główne miejsce w mojej pracy przeznaczone jest na analizę utopianizmu zewnętrznego, nastawionego na reformę całego społeczeństwa i każdego obywatela w kolektywie. Wiąże się z tym idea, zawarta w tytule mojej rozprawy, stworzenia nowego człowieka. Ten topos kulturowy obecny jest od tysiącleci w kulturze europejskiej a zapewne i światowej. Podstawowym założeniem tej idei jest istnienie autorytetu, który wyznacza perfekcyjny obraz nowego człowieka. Może to być prorok, bóstwo, filozof, teoretyk polityki czy działacz polityczny. W zależności od ideologii cechy charakterystyczne nowego człowieka są inne, podobnie jak metody, jakimi należy stan idealny osiągnąć. Stan idealny, dodajmy – albo rozumiany pasywnie, albo, co rzadsze, aktywnie. Od absolutnie pasywnej postawy tradycyjnych religii, przez postulaty zmiany osiągnięte za pomocą nieagresywnej edukacji, aż po intensywne, totalitarne działania reedukacyjne, przynależne najbardziej brutalnym rodzajom

inżynierii społecznej. Proponowane modyfikacje w naturze człowieka mogą dotyczyć wielu kwestii, między innymi tych wyróżnionych przez Mariusza Mazura:

1. Światopoglądu: wartości, przekonań, poglądów, opinii, schematów myślowych, postaw, wzorców moralnych;
2. Osobowości: obyczajów, potrzeb, motywacji, stanów psychicznych, aspiracji, estetyki;
3. Umiejętności;
4. Więzi międzyludzkich: na poziomie grup naturalnych, czyli rodziny, przyjaciół; dalej, większych grup społecznych, całych społeczeństw i ludzkości; instytucji, w tym prawa; pamięci historycznej, wyznawanej religii, języka, kultury, stylu życia;
5. Właściwości fizycznych;
6. Cech uważanych za naturalne gatunkowo, biologicznie przynależne człowiekowi, jak choćby fizjonomia czy fizjologia.⁸⁴

Dodajmy to tego klasyfikację wskazaną przez Ivetę Kestere i Manuela Gonzáleza, analizującą które, w przypadku Związku Sowieckiego, obszary istnienia człowieka chciano poddać modyfikacjom w celu stworzenia lepszego społeczno-biologicznego rodzaju człowieka:

1. Perspektywa socjo-biologiczna (płeć, ciało, seksualność, zdrowie): ciało jako własność państwa, regulowane przez instytucje państwowe;
2. Perspektywa społeczna, klasowa: klasa staje się kryterium oceny wartości człowieka, z oczywistym uznaniem wyższości klasy robotniczej;
3. Perspektywa przestrzenna, oparta na metodologii postkolonialnej: wartość człowieka oceniana przez pryzmat wyższości jego kultury, języka i sposobu życia, powiązana z programem unifikacji społecznej różnorodnych etnicznie narodów ZSRR;
4. Perspektywa personalna: wartość człowieka oceniana przez pryzmat jego moralności, zgodnej z komunistycznym wychowaniem i zasadami społecznymi, łącząca cechy zgodne z chrześcijaństwem oraz zdolność do nienawiści wobec wrogów klasy, społeczeństwa, państwa.⁸⁵

Marksizm a co za tym idzie – bolszewizm – świadomie poszukiwał z jednej strony idealnego wzorca nowego człowieka w przeszłości; z drugiej zaś, idąc za doktrynami socjalizmu naukowego, istniało przeświadczenie o trafnym odczytaniu rozwoju cywilizacji. Schemat nowego człowieka był marksistom znany – w ich doktrynie nie został przez nich stworzony a jedynie wydedukowany z praw rządzących historią. Zgadzam się również z Mazurem w jego trafnym odczytaniu tendencji, którymi kierowały się ruchy określane przeze

⁸⁴ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym*, s. 31.

⁸⁵ I. Kestere, M. J. F. González, *Educating the New Soviet Man: Propagated Image and Hidden Resistance in Soviet Latvia*, „Historia Scholastica” vol 7, no 1, 2021, s. 13-16.

mnie jako utopianistyczne, oraz cech im przynależnych. Przede wszystkim Mazur zwracał uwagę na problematykę reformizmu, radykalizmu, buntu oraz historycyzmu ruchów utopijnych oraz podążającego za tym dogmatyzmu i braku wewnętrznej dyskusji⁸⁶. Za bardzo cenne uważam uwagi Kestere i Gonzáleza na temat obecności nienawiści, jako pożądanej cechy nowego człowieka w wydaniu sowieckim. Ale można przecież uznać, że ten element pochodzi bezpośrednio z marksistowskiej teorii walki klas i rewolucji. Jeśli uznać, że marksizm i leninizm wniosły coś nowego do idei nowego człowieka będzie to właśnie to – obywatel-żołnierz-proletariusz w ideologicznej wojnie, gotowy nie tylko, jak w micie narodowym, poświęcić się dla wyższej sprawy, ale gotowy do otwartej walki, zbrodni w imię idei.

Tworzenie nowego człowieka można zatem, moim zdaniem, uznać za myśl przynależną utopianizmowi zewnętrznemu (społecznemu). Jest to jednocześnie element inżynierii społecznej oraz praktyki polityczno-społecznej w kategoriach autorytarnych i totalitarnych. Powstanie nowego człowieka może być jednak albo celem myśli utopijnej, albo drogą do celu. W przypadku marksizmu i bolszewizmu nie jest to do końca jasne. Z jednej strony możemy odnieść wrażenie, że nowy człowiek dopiero powstanie w społeczeństwie socjalistycznym, bezklasowym; z drugiej jednak często widoczny wydaje się postulat, że to właśnie nowi ludzie mają doprowadzić do powstania takiego społeczeństwa. Być może możemy mówić o dwóch „gatunkach” nowych ludzi – doprowadzających do rewolucji i tych, którzy po rewolucji tworzą i sami są elementem nowego społeczeństwa. Pasowałoby to do schematu „skoku do królestwa wolności” wyznaczonego przez marksizm i leninizm, w którym istnieją dwa etapy transformacji do komunizmu, pierwszy będący rodzajem chrześcijańskiego Millenium po powtórным nadejściu Chrystusa.

Między innymi próbie odpowiedzi na taki problem służy ta i następna część rozprawy. Dopiero ustaliwszy przyczynę wystąpienia w marksizmie i bolszewizmie tak radykalnych postulatów społecznych, będziemy mogli dostatecznie zrozumieć i spróbować wytłumaczyć konkretne działania komunistów na społeczeństwie i na każdym człowieku z osobna.

⁸⁶ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym*, s. 32-33.

ROZDZIAŁ IV: EUROPEJSKA MYŚL UTOPIJNA

Kultura europejska jest niezwykle bogata w dzieła literackie czy traktaty polityczno-filozoficzne poświęcone zagadnieniom reformy społecznej. Przyjmując scharakteryzowane wyżej tezy o uniwersalności utopianizmu, istnieniu prefiguracji utopii oraz metodę historiozoficzną, możliwe jest rozpoczęcie analizy wpływu poszczególnych nurtów myślowych na marksizm. W następnych, fragmentach tego rozdziału omówieniu będą podlegać poszczególne rodzaje myślenia utopijnego powstałe na gruncie cywilizacji europejskiej, które poprzedzały powstanie socjalizmu naukowego. Zaznaczmy, że podstawową zasadą wyboru źródeł jest przyjęte we wstępie założenie o przynależności różnych rodzajów ideologii kolektywistycznych do jednej rodziny. W historii myśli utopijnej pojawiały się idee przynależne każdemu z wyróżnionych przeze mnie wcześniej trzonów tej rodziny: socjalizmowi, komunizmowi i kolektywizmowi. Marksizm czerpał inspiracje albo próbował doszukiwać się swych przodków z ideologii socjalistycznych, powstających w Europie przez tysiąclecia.

Możemy w tym miejscu mówić zarówno o przykładach najbardziej oczywistych, takich jak utopie Morusa czy Campanelli – czyli o literaturze politycznej zabarwionej fikcją literacką, ale także o takich toposach jak dorobek religijny czy mityczny; o teorii polityki i teorii społecznej, głoszonej albo w ramach traktatów politycznych, albo filozoficznych. Następny fragment rozprawy podzieliłem według wzorca chronologiczno-problemowego. Pierwszą częścią jest analiza myśli religijnej, jako praprzodka myślenia utopijnego. Drugą – początek filozofii społecznej, przede wszystkim w postaci traktatów platońskich. Trzecią – powrót do myślenia kategoriami utopii w epoce nowożytnej. Czwartą – wiek oświecenia, przede wszystkim francuskiego, jako okres dyskusji i rewolucji. Piątą – pierwsza połowa wieku dziewiętnastego, czyli czas eksperymentów utopijnych i narodzin współcześnie rozumianego socjalizmu.

Wszystkie wątki, które omawiam poniżej, dotyczą zagadnienia budowy – w duchu utopijno-komunistycznym – nowego społeczeństwa, a także – w wielu przypadkach – wskazania na wzorzec idealnego obywatela, zamieszkującego to społeczeństwo.

Utopianizm mityczny i religijny

To, że będziemy szczęśliwi, że może istnieć królestwo niebieskie, że jasno ujęta treść marzeń duszy ludzkiej może się urzeczywistnić, że jej korelatem jest sfera w pewien sposób określonej realności – jest nie tylko do pomyślenia, to znaczy jest to nie tylko formalnie możliwe, lecz absolutnie konieczne, dalekie od wszelkich formalnych czy realnych uzasadnień, dowodów, argumentów, pozwoleń dla swego bytowania, postulowane z natury rzecz *a priori* i wedle tego posiadające także utopijną, intensywną skłonność ku dokładnie danej esencjonalnej realności. – Ernst Bloch⁸⁷

W niebie szczere rozkoszy, a do tego wieczne,
Od wszelakiej przekazy wolne i bezpieczne.
Tu troski nie panują, tu pracej nie znają,
Tu nieszczęście, tu miejsca przygody nie mają,
Tu choroby nie najdzie, tu nie masz starości,
Tu śmierć łzami karmiona nie ma już wolności.
– Jan Kochanowski⁸⁸

Socjaliści, marksiści zaś w szczególności, co może wydawać się dziwne, zabawne wręcz, myślą kategoriami religijnymi. Mimo że krytykują religię, odchodzą od niej i stają się radykalnymi ateistami i antyklerykałami, zachowują podstawową cechę religijnego schematu myślenia o otaczającej ich rzeczywistości. Pisałem już o tym we wstępie, powtórzę w tym miejscu, że ideologie socjalistyczne często posiadają silny nurt religijny, duchowy, nawet jeśli są zupełnie laickie i antyreligijne w swych deklaracjach. *Marksizm to kredo religijne* – pisał Murray Rothbard⁸⁹. Słynna marksistowska „opiodalność” religii dotyczyła raczej nie samej krytyki intencji zawartych w wierze, ale tego, że religia odkładała stworzenia idealnego społeczeństwa na czas po życiu ludzkim, dając nadzieję, że ktoś – byt wyższy – dokona odpowiednich zmian, wyręczając z tego zadania ludzkość. Przy podejściu materialistycznym zaś cały czas istotne pozostają intencje zbudowania Królestwa Bożego na ziemi, co widzieliśmy już w przytoczonym wyżej cytacie z marksistowskiego filozofa i teologa Ernsta Blocha. Materializm odrzuca zdecydowanie scedowanie odpowiedzialności za zaprowadzenie ładu, sprawiedliwości i dostatku z ludzi na byt wyższy. W niniejszej pracy znajdzie się jeszcze miejsce, poświęcone szczegółowszym rozważaniom na ten temat, teraz przyjmijmy jedynie – o, sancta simplicitas – na wiarę to założenie.

⁸⁷ E. Bloch, *Oblicze woli*, przeł. Anna Czajka-Krzyżanowska, „Literatura na świecie” nr 7, 1981.

⁸⁸ J. Kochanowski, *Tren XIX: Sen*, w. 63-68.

⁸⁹ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 182.

Mit i religia funkcjonują obok siebie w powszechnym rozumieniu kultury europejskiej. Mit jest jakby poprzednikiem religii hierarchicznej i monoteistycznej, powstał zaś w wyniku rozwoju przekazu werbalnego, w pierwszych – nawet jeszcze nie „cywilizowanych” – społecznościach. Wszelkie historyczne interpretacje dziejów prahistorycznych są w tym miejscu zdecydowanie mało istotne, zważywszy na fakt, że centralnym punktem odniesienia marksistów była już piśmienna, judeo-, chrześcijańsko-, grecko-, rzymska kultura i dorobek ideowy. Dlatego też, nie wdając się w omawianie możliwego kształtu struktur społecznych i ideowych społeczeństw dawniejszych, należy wyznaczyć granice genezy socjalizmu/marksizmu/materializmu (przynajmniej w niniejszej pracy) na przełom okresu archaicznego i klasycznego w Grecji oraz powstanie Księgi Rodzaju⁹⁰.

Wątpliwości może budzić zasadność analizy tematyki mitów oraz religii w pracy poświęconej myśleniu społecznemu rosyjskich intelektualistów z przełomu XIX i XX w. Chciałbym jednak zaznaczyć, że, po pierwsze: nie ma wątpliwości, co do pewnej ciągłości intelektualno-kulturowej kultury europejskiej, poczynając od cywilizacji greko-rzymskiej i hebrajskiej. Po drugie: zgadzam się z twierdzeniem Bertranda Russella, iż *głoszenie komunizmu było elementarną cechą wielu ruchów religijnych*⁹¹. Toposy kulturowe, poglądy filozoficzne i praktyka polityczna – cała współczesna cywilizacja europejska oparta jest, częściowo oczywiście, na dorobku starożytnych. Również epoka nowożytna, która w tak silnym stopniu ukształtowała oświeceniowe i XIX-wieczne myślenie filozoficzno-polityczne była w dużym stopniu oparta na odkrywaniu na nowo dorobku dawnych myślicieli i, stosując nowożytne metody badawcze, rozwijaniu ich myśli. W interesujący sposób pisze o tym Andrzej Dróżdź:

Wiele jest dowodów przemawiających za tym, że na racjonalne myślenie naukowe mają wpływ mity [...]. Niektóre dawne tezy naukowe inspirowane myśleniem mitycznym wydają się nad dzisiaj absurdalne, ale w przeszłości przyczyniały się do cennych odkryć. Wiele pokoleń uczonych zapamiętało np. czystej substancji ciepła i światła, tłumaczącej zjawisko palenia się materii, którą hipotetycznie nazwano flogistonem. Poszukiwania te przyczyniły się do wyodrębnienia wielu pierwiastków i opisanie licznych reakcji chemicznych.⁹²

⁹⁰ Zdaję sobie sprawę z tego, że tematyka, którą poruszam ma ogromny zakres, istnieje liczna literatura przedmiotu z różnych dziedzin – historii, krytyki literackiej, filozofii, teologii – poświęcona tym problemom. W swojej rozprawie zmuszony jestem jednak wykonać wybór aspektowego, pomijając wiele z poważnych traktatów naukowych temu poświęconych, takich jak choćby *Wielki kod. Biblia i literatura* Northropa Frye czy publikacje Mircea Eliadego (M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, Warszawa 2000).

⁹¹ B. Russel, *History of Western Philosophy*, Londyn 1947, s. 542.

⁹² A. Dróżdź, *Mity i utopie pedagogiczne*, Kraków 2000, s. 11.

Rozpoczynając zatem refleksję o genezie ideowej socjalizmu i marksizmu należy się przyjrzeć najbardziej istotnym wątkom kultury europejskiej w czasach starożytnych. Punktem zaś wyjścia dla takich rozważań, zwłaszcza dotyczących zagadnień utopianizmu, musi być analiza ukształtowanego w Europie kodu kulturowego, którego początki sięgają mitologii greckiej, rzymskiej i żydowskiej.

Mit starożytny to, przywołując Roberta Gravesa i Raphaela Patai *udramatyzowana opowieść, która składa się na święty statut uzasadniający ciągłość starodawnych instytucji, obyczajów, obrzędów i wierzeń na danym obszarze lub zatwierdzający dane zmiany*⁹³. Utopianizm mitu, moim zdaniem, opiera się na dwóch głównych filarach: centralizacji przeszłości i obdarzeniu przyszłości nadzieją. Pierwszy wymieniony filar oznacza ustanowienie ładu społecznego, wyznaczenie obowiązujących praw i ustalenie porządku, w jakim społeczeństwo ma zdążać ku przyszłości. Drugi filar nadaje sens egzystencji ludzkiej, pokazuje, że wypełnianie „przykazań” zawartych w filarze pierwszym jest warte obiecanej nagrody. Nadzieja jest również rozumiana jako wartość dydaktyczna i moralizatorska. Osiągnięcie wyobrażonej utopii, postępowanie zgodnie z pierwotnie obmyślonym zamysłem utopianisty-architekta, jest celem nieosiągalnym w sposób materialny w przypadku utopii pasywnych. Nie można jednak zaprzeczyć wartościom niesionym przez znane nam historycznie myślenie utopijne – w ogromnej większości należy odbierać je jako zjawiska pozytywne, próbujące doprowadzić nieagresywnymi metodami do społecznej harmonii. Agresja w myśleniu utopijnym pojawia się zaś równocześnie z powstaniem odłamu aktywnego w utopii pozytywnej – czego dowodów przytoczyć można wiele: od chrześcijańskiego Królestwa Bożego na Ziemi po sektę Charlesa Mansona.

Lyman Tower Sargent wyróżnia utopianizm mityczny jako pierwszą – pierwotnie niepiśmienną, werbalną – wielką tradycję myślenia w kategoriach utopijnych⁹⁴. Do tej kategorii należy zaliczyć wszelkie przedstawienia „złotych wieków”, w których ludzie żyli dostatniej i bezpieczniej niż współcześni autorowi odbiorcy. Sargent nazywa takie rodzaje utopii „utopiami zmysłowego zaspokojenia” – i będzie to ważne pojęcie nie tylko dla tej części moich rozważań, ale i dla późniejszej analizy ideologii marksistowskiej. Chciałbym pochylić się nad tym zagadnieniem również dlatego, że utopia bolszewicka, osadzona na idei materialistycznej, może być rozpatrywana jako jedna z „utopii zmysłowego zaspokojenia”, które po raz pierwszy pojawiły się w myśli społecznej w starożytności. W ich ramy należy zaliczyć zarówno mitologie „klasyczne”, czyli grecką i rzymską, ale również wczesne formy mitologii

⁹³ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. Regina Gromacka, Warszawa 2002, s. 9.

⁹⁴ L. T. Sargent, *The Three Faces*, s. 10.

żydowskiej i religii Abrahamowych. Chciałbym również rozwinąć myśl Sargenta i stwierdzić, że o ile „utopie zmysłowego zaspokojenia” odnoszą się do rzeczywistości i obietnic materialnych, to należałoby wprowadzić również pojęcie „utopii duchowego zaspokojenia”, która obejmowałaby wszelkie wyobrażenia o pozytywnej ingerencji bytów wyższych w los jednostki. Byłyby to nie tylko obietnice raju po śmierci, ale także – obecne w wielu kulturach – doświadczenie takiej ingerencji w życiu doczesnym poprzez cuda, proroctwa, objawienia, komunikację kapłana lub proroka z bóstwem. Elementy „duchowego zaspokojenia” widoczne są, jak się wydaje, w każdej religii, jaka kiedykolwiek powstała, jednak to „zmysłowe zaspokojenie” odgrywało w starożytności ważniejszą rolę. W krótki sposób pisał o tym również Zygmunt Bauman, stwierdzając że utopie *dostarczają odpowiedzi w sprawach, których ludzie doświadczają jako ważne* i odpowiadają na pytanie „*na co mogę żywić nadzieję?*”⁹⁵.

Utopianizm prowadzi zatem do odpowiedzi na problem społeczny; oraz do obdarzenia nadzieją innych osób, poza autorem myśli. Jako nurt ideowy, socjalizm w wydaniu marksistowskim, będzie dążył do zaprezentowania siebie niczym obietnicy spełnienia wszelkich oczekiwań człowieka, stanowczo odrzucając krytykę, jakoby dbał tylko o żołądki ludzi. Pisał o tym Anatol Łunaczarski:

Już dawno czas skończyć z głupią bajką, że socjalizm dba jedynie o żołądek człowieka. Socjalizm rzeczywiście pragnie unicestwić nędzę, niedostatek. Ale czy to znaczy, że tu kończą się jego dążenia? Oczywiście, że nie.

Socjalizm wychodzi z przeświadczenia, że społeczeństwo nie znające niedostatku jest jedyną normalną bazą dla rzeczywistego rozwoju wysokiej kultury, dla coraz to nowych zwycięstw nad przyrodą, dla ustanowienia wspaniałej harmonii społecznej, dla opromienienia osobowości ludzkiej [...].⁹⁶

Łunaczarski pokazuje nam zatem schemat postępowania – najpierw należy zadbać o zmysły człowieka, potem troszczyć się o jego rozwój duchowy i społeczny. Nie sposób nie widzieć w tym wpływu materialistycznej interpretacji rzeczywistości. Również w historii, w dawnych przykładach myśli utopijnej, zmysłowe zaspokojenie pojawiało się wcześniej i częściej. Należy przez to pojęcie rozumieć bez wątpienia dwa najniższe szczeble z piramidy Masłowa (tj. potrzeby fizjologiczne i potrzeby bezpieczeństwa), dyskutować można nad tym, czy wczesne wizje utopii miały zaspokajać także kolejne stopnie piramidy (miłość i przynależność, szacunek i uznanie, samorealizacja).

⁹⁵ Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 12.

⁹⁶ A. Łunaczarski, *Szkice literackie*, przeł. Wiktor Woroszyński, Warszawa 1962, s. 41.

Trzy wielkie religie: judaizm, chrześcijaństwo oraz islam, poszerzyły znacznie prezentowane wizje rajskiej przeszłości i przyszłości. Ze względu na dwa aspekty swych natur: monoteizm oraz kontrakt Boga z człowiekiem dotyczący zbawienia, raj w tych religiach nie jest już jedynie bezpieczną przystanią, ale pełni również rolę rozpoczęcia drugiego, idealnego, perfekcyjnego życia wiecznego. O ile mityczne krainy szczęśliwości funkcjonowały jednocześnie z bolesną teraźniejszością ludzkości, to religie Abrahamowe, czerpiąc oczywiście inspiracje również z dawnych starożytnych wyznań, ustanawiają model sądu ostatecznego, który ma oddzielić grzeszników od zbawionych (osoby łamiące kontrakt z Bogiem od osób przestrzegających umowy). Grecko-rzymskie (czy późniejsze, średniowieczne – „pogańskie”) wyobrażenie raju nie wymagało osądzenia, a zależało często wyłącznie od spełnienia wymogów formalnych (odpowiednia śmierć lub pogrzeb, ceremoniał) oraz kaprysu bóstw. Również i w tym aspekcie widzimy, że marksizm, leninizm, bolszewizm bardziej nawiązują do utopii mitycznych, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że możliwość bycia „zbawionym” zależała od czynników często niezależnych od właściwych działań jednostki – pochodzenia, statusu majątkowego czy zmieniającego się nastawienia kapłanów i proroków komunizmu.

Mitologia grecka, w której zawarta została pierwsza, ważna dla Europy, wizja „utopii zmysłowego zaspokojenia” znana jest nam przede wszystkim z dzieł Hezjoda (*Teogonia* oraz *Prace i dnie*) oraz z fragmentów odnajdowanych w poszczególnych dziełach literackich – u Homera, w dramatach epoki klasycznej i hellenistycznej oraz w traktatach filozoficznych Platona. Obraz ten, który specjaliści muszą składać niczym fragmenty mozaiki z rozmaitych ocalałych do naszych czasów źródeł, wyczerpuje to, co Sargent nazywa zmysłowym zaspokojeniem. Przyglądając się opisom przeszłych „złotych epok” czy obietnicy „Wysp Szczęśliwych” zauważymy, że na pierwszym planie pozostaje zapewnienie człowiekowi tego, czego brakowało mu podczas życia. Widzimy obietnice uczestnictwa w *uczciach, sympozjonach, festiwalach, zabawach w słonecznych, przyjemnych warunkach – wszystkich radosnych momentów szczęśliwego życia, ciesząc się łaską bóstw*⁹⁷. Obietnice dostatku wiążą się z obietnicami wolności od strachu, niebezpieczeństw (warto zwrócić uwagę na motyw braku zagrożenia ze strony zwierząt, które mają pokojowo koegzystować z człowiekiem – obecny również w opisach biblijnych) oraz braku odczuwania głodu, zmęczenia. Innymi słowy – w społecznościach, w których człowiek może z każdej strony spodziewać się zagrożenia, istotne

⁹⁷ R. Edmonds, „*Orphic*” *Eschatologies? Varying visions of the Afterlife in Greek Thought*, [w:] *Eschatology in antiquity: forms and functions. Rewriting antiquity*, red. Hilary Marlow, Karla Pollmann, Helen Van Noorden, Nowy Jork 2021.

stają się obietnice bezpieczeństwa, zaś potrzeby natury duchowej czy emocjonalnej są mniej ważne.

W ramach rozwoju cywilizacyjnego i ograniczenia istniejących niebezpiecznych czynników zewnętrznych, pojawia się zaś w historii myśli utopijnej coraz więcej obietnic zaspokojenia wyższych stopni z piramidy Masłowa. Wątek ten można również rozpatrywać w kategoriach składania obietnic społecznych i politycznych, w których istniejący czynnik zagrożenia powoduje reakcję kapłana, filozofa czy polityka, chcącego pozyskać przychyłność tłumu obietnicami zażegnania znanych współczesnym niebezpieczeństw. W taki sposób tłumaczyć można na przykład postulaty bolszewików związane z trwającą pierwszą wojną światową, wyniszczającą społeczeństwo rosyjskie – prorok Lenin składa obietnicę konkretnych działań polityczno-społecznych, mających rozwiązać istniejące problemy. Zwracam w tym miejscu uwagę na to, że zarówno religie, wierzenia oraz działalność polityczna posiadają wspólny czynnik, jakim jest charyzma kapłana oraz pewna interesowność wyznawców. Aby pozyskać przychyłność tłumu należy w każdym przypadku złożyć mu obietnicę poprawy jego sytuacji doczesnej lub pośmiertnej, w zależności od przyjętego – materialistycznego lub duchowego – schematu myślenia. Religie obiecują transcendencję po śmierci, podczas gdy ideologie materialistyczne domagają się jej za życia.

Richard Pipes w książce *Komunizm*, w rozdziale zatytułowanym „Komunistyczna teoria i program” zaczynał rozważania od przywołania motywu Złotego Wieku w micie greckim, przede wszystkim u Hezjoda⁹⁸. Wizja tego greckiego autora należy do kategorii mitów społecznych, którą można określić, jako: „mity złotego wieku, agrarne, natury”⁹⁹. Pierwsze dzieło przypisywane temu autorowi, czyli *Teogonia*, kreuje obraz tego, co nie dotyczy człowieka – pokazuje początki świata i praw, które nim rządzą. Ludzie nie współuczestniczyli w rozgrywkach boskich, nie dzielili z nimi olimpijskiego szczęścia. Brakuje również w mitologii greckiej zapowiedzi zrównania z bogami po śmierci jednostki. Człowiek, pierwotnie funkcjonując obok bogów, jest w Hezjodowym eposie zupełnie zmarginalizowany – Hezjod nie mówi ani o „zbawieniu” ludzi, ani o ich „potępieniu”, jednak wszelka mitologia, w tym mitologia grecka, jak słusznie zauważył Hubert Cancik, może zawierać w sobie treści eschatologiczne¹⁰⁰.

⁹⁸ R. Pipes, *Komunizm*, s. 13.

⁹⁹ Zob. A. Dróżdż, *Mity*, s. 30. Drugą kategorią mitów społecznych, wyróżnionych przez Dróždza są „mity rozumu, miasta, kultury”.

¹⁰⁰ H. Cancik, *The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity*, [w:], *The Encyclopedia of Apocalypticism 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, red. J. J. Collins, Nowy Jork, Londyn 1998, s. 86-87.

Mity greckie, jeśli można je ujmować zbiorczo, nie miały służyć w żadnym stopniu jako wskazanie schematu postępowania w celu osiągnięcia utopii, mimo to że bezspornie zawierały w sobie jej obraz i jakieś wyobrażenie życia pośmiertnego. Główną rolę odgrywała w takich mitach myśl moralizatorska i dydaktyczna, dotycząca właściwego postępowania w doczesnym życiu społecznym – nie po to jednak, by otrzymać nagrodę po śmierci, ale po to, by jak najlepiej przysłużyć się rodzinie czy miastu. Nie oznacza to jednak, że recepcja mitów greckich w wiekach późniejszych wyglądała identycznie, jak oryginalna – starogrecka. Wyobrażenia „złotego wieku” i raju, w postaci Pól Elizejskich czy Wysp Szczęśliwych były jedną z inspiracji dla nowożytnej kultury europejskiej, Pipes pisał, że *europejska świadomość nigdy nie wyzbyła się marzeń o Złotym Wieku*¹⁰¹. Zwróćmy w tym miejscu uwagę choćby na poemat *Oda do radości* Fryderyka Schillera, którego słowa pojawiły się później w *Odzie* Ludwika van Beethovena:

O radości, iskro bogów,
Córo Elizejskich Pól,
Na świętości twojej progu
Śpiewa nam niebiański chór.
Twoja moc cudowna zaćmi
Zgubny podział, gorzkie łzy;
Wszyscy ludzie będą braćmi,
Gdy twe skrzydło w locie łśni.¹⁰²

Schiller jasno wskazuje, że adresat jego poematu, czyli radość, jest iskrą bogów, córką Elizjum – miejsca przeznaczonego dla dobrych ludzi. Radość, którą można zrozumieć nie tylko jako uczucie szczęścia, ale i zaspokojenie podstawowych potrzeb człowieka i jego samospelnienie, wywodzi się z krainy szczęścia, z tego, co było przed początkiem życia człowieka, z czasów mitycznych. Tam radość istniała w stanie pierwotnym, nieskalanym i niezagrożonym, podczas gdy dziś człowiek może zaledwie chwilowo osiągnąć stan radości, eliminując doczesne bolączki społeczne. Dążenie do osiągnięcia radości można też rozumieć jako rodzaj utopianizmu, w wymiarze personalnym oraz społecznym. Zwróćmy również uwagę na to, że biblijny ogród, Eden, oznacza dosłownie *rozkosz*.

¹⁰¹ R. Pipes, *Komunizm*, s. 15.

¹⁰² Tłum. Andrzej Lam. Używam tłumaczenia Lama, nie zaś popularniejszej wersji Gałczyńskiego, ze względu na to, że Lam oddaje niemieckie „Tochter aus Elysium” bezpośrednio jako „córka”, zamiast nieprecyzyjnego „kwiecia” Gałczyńskiego.

W pierwszych fragmentach *Prac i dni*, uznawanych za drugi w kolejności chronologicznej utwór Hezjoda, zostaje doprecyzowane powstanie rodzaju ludzkiego i epoka szczęśliwości:

Pierwej bowiem na ziemi żyły plemiona człowiecze
wolne od wszelkich nieszczęść i od wszelkiego wysiłku
oraz chorób bolesnych zsyłanych na ludzi przez Kery.²⁰⁰

[...]

Złote więc wpierw pokolenie ludzi niedługo żyjących

[...]

niby bogowie żadnych kłopotów i trosk nieznający,
z dala od trudów i udręk – ani ich nigdy podła
starość nie trapiła, w rękach i nogach wciąż sprawni
radowali się z uczt, od nieszczęść wszelkich dalecy;
marli jak snem zmorzeni i wszystko mieli, co dobre;
plony im przynosiła ziemia urodzajna
sama z siebie, bogate, bez skazy; gdy tylko zechcieli,
żyli z swych pól spokojnie, dóbr zażywając wszelakich,
w trzody bogaci i mili bogom zawsze szczęśliwym.²⁰¹

Epoka szczęśliwości Greków zakończona jest jednak wątkiem Pandory – to za sprawą kobiety zakończony zostaje złoty wiek ludzkości według mitu greckiego. Hezjodowy utopianizm nie jest ograniczony jednak jedynie do przeszłości. Zarówno w *Pracach i dniach*, jak i w dziełach Homera odnajdziemy krótkie wzmianki o istnieniu „Szczęśliwych Wysp”, Pól Elizejskich, które stanowią nagrodę dla najwybitniejszych, herosów i charakteryzują się tymi samymi cechami, co epoka „złota”²⁰². Jak jednak pisał George Gazis:

Koncepcja eschatologii w sensie teologicznym nie pojawia się u Homera. Chociaż tematy śmiertelności i pośmiertnej sławy, *kleos*, są kluczowe w *Iliadzie* i *Odysei*,

²⁰⁰ Hezjod, *Prace i dni*, [w:] Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł. Jerzy Łanowski, Warszawa 2004, w. 90-92, s. 63.

²⁰¹ Tamże, s. 64.

Porównajmy ten fragment, póki co w formie ciekawostki i zabawy, do kreacji Władimira Majakowskiego w *Misterium Buffo*, gdzie rosyjski futurysta przedstawił wizję komunistycznej krainy szczęśliwości:

Tam rąk nie mozolisz w daremnych trudach,
praca różą zakwita u dłoni.
Słońce takie wyczynia tam cuda,
że każdy krok w morzu kwiatów tonie.
Tu żmudnie wiekami uprawiasz ogród –
warzywa pod szkłem, nawozowy nasyp,
a u mnie
na łądogach kopru
sześć razy do roku rosną ananasy.

²⁰² Por. tamże, w. 166-173a, s. 65; oraz Homer, *Odyseja*, przeł. Robert Roman Chodkowski, Lublin 2020, 4.558-563, s. 134.

bohaterowie homeryccy wydają się wolni od jakichkolwiek obaw dotyczących życia po śmierci. Liczą się czyny i dokonania na polu bitwy, a jedynym istotnym życiem po śmierci jest to wyrażone w utrwalaniu ich pamięci poprzez epicką pieśń.²⁰³ Zdolność do umierania sprawia, że czyny stają się heroicznie istotne i gwarantują, że ich pamięć zostanie utrwalona poprzez gatunek poezji epickiej.²⁰⁴

Widzimy zatem, że – przynajmniej w rozumieniu homeryckim – zbawienie związane jest z kultywowaniem przez ciągle żyjących pamięci o herosie. Zagadnienie obietnicy zbawienia w przyszłości jest jednak niedopowiedziane u Hezjoda, przez co badacze próbowali przyrównywać jego wizję do obietnicy zbawienia zawartej w Piśmie Świętym²⁰⁵. O zbawieniu decydują rzecz jasna bogowie, nagradzając herosa za jego uczynki, ale przecież równie istotna jest rola poety, obwieszczającego zbawienie wybitnej jednostki. W tym sensie można uznać, że Hezjod i Homer *de facto* kanonizowali wybranych przez siebie herosów greckich i tworzyli (lub potwierdzali, rozpowszechniali) ich kult w świecie antycznym. Poeci, ze względu na brak świętej księgi, byli odpowiedzialni za objaśnianie wyznawcom zasad wiary – mieli również wielki wpływ na samą ich kreację²⁰⁶. Los ludzki – pomyślność lub zguba człowieka w trakcie jego życia – zależny jest zatem od woli bogów, obwieszczanej przez poetę. Ta zaś jest określana jako zmienna, wpłynąć na nią można godnym postępowaniem – mężom prawym przynależne jest bezpieczeństwo i dobrobyt; niegodziwym zaś klęski i śmierć²⁰⁷.

Nie wydaje się jednak, by można było to porównać do wyobrażeń sądu ostatecznego w religiach Abrahamowych, choć przypomnieć należy o platońskim wyobrażeniu takiego wydarzenia zawartego w dialogu *Gorgiasz*. Ludzie stawać mieli przed sądem, gdzie, na początku, *sędziami żywych byli ludzie żywi*, następnie ludzie zmarli i od oceny sądu zależeć miało to, czy człowiek trafi do Wysp Szczęśliwych, czy Tartaru²⁰⁸. Ocenie przed sądem podlegało to, czy człowiek żył „sprawiedliwie i zbożnie”. Pamiętajmy jednak, że jest to wyobrażenie z późnej epoki klasycznej, wyobrażenie przede wszystkim filozoficzne, nie zaś mityczne/religijne. W schemacie mitycznym ludzkość nie jest w oczach bogów podmiotem, a jedynie rzeczą, zabawką – ludzie i bogowie nie są razem połączeni za pomocą prawa i umowy, jak to ma miejsce w przypadku późniejszych wierzeń wywodzących się z judaizmu. Dlatego też religia monoteistyczna poczyniła tak radykalną zmianę nastawienia starożytnych do kwestii

²⁰³ G. A. Gazis, *Beyond the Stream of the Ocean: Hades, the Aethiopians and the Homeric eschata*, [w:] *Eschatology in antiquity*, s. 105.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Z. Szmydtowa, *W kręgu*, s. 721.

²⁰⁶ O. Śmiechowicz, *Wstęp*, [w:] Arystofanes, *Chmury*, przeł. Olga Śmiechowicz, Warszawa 2021, s. 53.

²⁰⁷ Hezjod, *Prace i dni*, w. 230-247, s. 67.

²⁰⁸ Platon, *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2021, s. 445-446.

eschatologicznych oraz społecznych. Wprowadziła poczucie potrzeby wypełniania zobowiązań wobec bóstwa, dotyczących nie tylko zapewnienia sobie krótkotrwałej przychylności, ale prowadzących do wypełnienia zawartej umowy, której ostatecznym celem było osiągnięcie życia po śmierci, zbawienie, znalezienie się w utopii.

Wróćmy w tym momencie do słów Sargenta o „utopii zmysłowego zaspokożenia”. Jak widzimy w wyobrażeniu greckim, a jak widoczne będzie również w innych antycznych przykładach religijnych, „zbawienie” czy raj, będący nagrodą dla ludzi, jest przede wszystkim zaspokojeniem potrzeb cielesnych. Jest to obietnica bezpieczeństwa i wypoczynku – uwolnienie od pracy, chorób i, co wydaje się być *leitmotivem* dawnego utopianizmu, wyzwolenie z bólu związanego z porodem. Dlatego też tak ogromną karą dla biblijnej Ewy, świadectwem wygnania z utopii, była zapowiedź rodzenia dzieci w bólu. Świat mitycznych „złotych wieków” był rozumiany wyłącznie w kategoriach fizycznych – od tego rozumienia nie są wolne również początkowo religie Abrahamowe.

Grecy, mimo że niewątpliwie zapoczątkowali krajobraz mitycznego powstania świata i człowieka, w swojej kulturze nie poświęcali tym zagadnieniom zbyt wiele uwagi²⁰⁹. Opowieści, które dziś określamy mianem mitów, były często traktowane w sposób utylitarny: miały spełnić swój cel w postaci, choćby, legitymizacji rodu, miasta czy kultury albo też wyjaśnić kwestie pochodzenia poszczególnych grup etnicznych. Grecy nie szukali żadnych odpowiedzi na temat natury bogów czy swej roli na świecie, przyjmując zastany schemat oraz przestrzegając narzuconych przez regionalne świątynie zasad postępowania religijnego. Nawet bogata kultura Grecji epoki klasycznej nie zadawała sobie pytań dotyczących powstania człowieka, jego przeznaczenia czy możliwości zbawienia, akcentując raczej wątki historyczne, pochwalne wobec poszczególnych bóstw czy przedstawiające ludzkie dylematy moralne. Świadectwem porzucenia przez Greków tego tematu może być los mitu o Prometeuszu. Właściwie jedynym dziełem literackim na ten temat, o którym zachowały się wzmianki, jest dramat Ajschylosa *Prometeusz w okowach*²¹⁰.

Interesującym wyjątkiem od tej reguły wydają się być wierzenia sekty orfickiej, które kładły duży nacisk na sprawy zbawienia jednostki²¹¹. Sektę orficką można określić jako skłaniającą się nieco ku monoteizmowi, zważywszy na to, że osiągnięcie szczęścia w życiu po śmierci było tu związane z przestrzeganiem narzuconych przez Orfeusza rytuałów i praktyk

²⁰⁹ Por. R. Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, Warszawa 1982, s. 41-47.

²¹⁰ Zob. Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, s. 289-359, [w:] Ajschylos, *Tragedie t. 1*, przeł. Robert R. Chodkowski, Lublin 2015.

²¹¹ O orfikach zob. B. Russel, *History*, s. 35-42.

religijnych²¹². Religię orficką i mistycyzm pitagorejski, pokrewny orfizmowi, charakteryzował pokrótce Józef Trzebuniak:

Warto podkreślić, że religia orficka faworyzowała już pojęcie boga jedyne i panhelleńskiego. Orfików wiele łączyło także z pitagorejczykami, których założyciel stworzył doktrynę ciała wiążącego duszę. Dusza ta, aby się wyzwolić i dostać na Pola Elizejskie, musi oczyszczać się poprzez ascezę (m.in. vegetarianizm), ponieważ odradza się ona wiele razy, przechodząc przez różne wcielenia (tzw. metempsychoza).²¹³

Wydaje się, że znaczenie sekt mistycznych dla świata greckiego i kultury europejskiej było znikome, jednak, idąc za myślą Trzebuniaka, dostrzegalny jest wpływ tych wierzeń na kształt rzymskiej myśli politycznej oraz systemu religijnego²¹⁴. Pitagoreizm i orficyzm były sektami mistycznymi, próbującymi uschematyzować politeistyczny system wierzeń helleńskich w jeden uniwersalny wzorzec, co nie okazało się popularne ani wśród ludu, ani wśród arystokracji. Pitagoreizm i orficyzm zniknęły zatem, pozostawiając po sobie jedynie aurę tajemniczości i inności²¹⁵. Olga Śmiechowicz zaliczała filozofów presokratejskich, w tym Pitagorasa, jako członków społeczności proto-komunistycznych, a filozofów czasów sokratejskich za „boskich mistyków”²¹⁶.

Jeżeli mielibyśmy w jakiś sposób scharakteryzować grecki utopianizm mityczny, należałoby przede wszystkim stwierdzić, że funkcjonował on w pewnym oderwaniu od rzeczywistości ludzkiej. W swoim życiu Grecy nie kierowali się religijnymi przykazaniami czy zaleceniami od bóstw, ale prawem obowiązującym w poleis. Miasta-państwa, mające, według przekazów mityczno-religijnych, korzenie w inicjatywach bogów, oraz regionalne kultury miały znacznie większą rolę prawną-moralną niż zupełnie zdecentralizowany i ahierarchiczny system wierzeń greckich. Jednak ta forma organizacji państwowo-społecznej umożliwiła powstanie absolutnego fenomenu w historii światowej – dała początek refleksji na gruncie filozoficznym, w którym podstawowym założeniem było szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące rzeczywistości, traktując jednocześnie system wierzeń jako pożyteczne wskazówki moralne i dydaktyczne, pochodzące od ludzi. Filozofowie greccy, o czym będzie jeszcze mowa, nie

²¹² Zob. R. Edmonds, „*Orphic*”, s. 117-130. Autor podkreśla jednak, że sekta orficka nie cechowała się jednolitością i odróżniającymi się od reszty wierzeń greckich zasadami eschatologicznymi i nie można mówić o odrębnej „orfickiej eschatologii”.

²¹³ J. Trzebuniak, *Sen Scypiona z VI księgi De Re Publica Marka Tulliusza Cicerona na tle ówczesnych wierzeń greckich i rzymskich*, „Nurt SCD”, nr 1, 2015, s. 96-97.

²¹⁴ Zob. tamże, s. 96-99.

²¹⁵ Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.

²¹⁶ O. Śmiechowicz, *Wstęp*, s. 29-32.

podważali istnienia „jakiegoś bóstwa” (gdyż logicznym z ich punktu widzenia argumentem było to, że świat został przez kogoś/coś stworzony), odrzucali jednak niewątpliwie literalną interpretację Hezjodowych i Homeryckich wizji bytów wyższych. Istotne było w filozofii greckiej położenie nacisku na to, że cnotliwe życie prowadzi do zdobycia sobie względów bóstw, nie zaś odprawianie rytuałów²¹⁷. Platon naśmiewał się z poglądu, że nagrodą za cnotliwe życie doczesne miałyby być spędzenie życia wiecznego będąc pijanym (*uważali widać, że najpiękniejsza zapłata za dzielność – to pijaństwo na wieki wieków*)²¹⁸.

Należy jednak podkreślić, że dzięki unikalnemu systemowi cywilizacji greckiej, czyli: scentralizowanych poleis rozproszonych w zdecentralizowanej kulturze z silną pozycją dzieł literackich; systemowi wierzeń pozbawionych wyraźnej hierarchii; brakowi „świętej księgi” oraz proroków – miał możliwość powstać „nowoczesny” sposób analizy świata, nauka oraz świecka kultura. Okres filozoficzny w historii greckiej Olga Śmiechowicz określa jako „Wielką Epokę Greckiego Oświecenia”, które charakteryzowało się rozwojem nauki, ale także wielkim buntem przeciwko myśleniu oświeceniowemu: procesach za bezbożność, paleniu ksiąg, wypędzeniach, tłumieniu myśli²¹⁹. Rozwój, jakiego ludzkość dokonała w epoce greckiego oświecenia, miał niemożliwy do oceny wpływ na wieki późniejsze, zwłaszcza epokę nowożytną i filozofię XIX w.

Obok greckiego wyobrażenia świata mitycznego, przekazu kulturalnego oraz filozoficznego, zwykło się uważać wykształcone przez nieodległą grecką cywilizację rzymską instytucje prawne i państwowe za filary, na których opierał się rozwój cywilizacji europejskiej w epoce średniowiecznej i nowożytnej. W analizach dotyczących historii kultury mitologia rzymska przedstawiana jest jako kopia mitologii greckiej. Wpływu greckiego na wierzenia Rzymian nie sposób nie docenić, pomimo tego, że pierwotna religia rzymska należała nie do systemu wierzeń greckich, ale szerszych – pewnej wspólnoty obejmującej większość północno-wschodniego terenu basenu Morza Śródziemnego. Ponieważ w moich rozważaniach bardziej istotna jest recepcja wierzeń rzymskich, czyli to, w jaki sposób postrzegano je w wiekach późniejszych i jaki wpływ na nie miało to postrzeganie, nie zaś faktyczna struktura i historia religii – pozostawię ten wątek nierozwinięty. Istotne jest to, że Rzymian zwykło się uznawać za kontynuatorów kultury greckiej, jej następców²²⁰.

²¹⁷ R. Edmonds, „*Orphic*”.

²¹⁸ Platon, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2020, s. 55.

²¹⁹ O. Śmiechowicz, *Wstęp*, s. 55.

²²⁰ Por. B. Russel, *History*, s. 301-304.

Za najważniejszych autorów „myśli rzymskiej” moglibyśmy bez wątpienia uznać pisarzy, poetów, historyków urodzonych lub tworzących w Rzymie, którzy działali począwszy od pierwszego wieku p.n.e. Mowa w tym miejscu przede wszystkim o Owidiuszu, Horacym, Cyцерonie, Senecie, Tytusie Liwiuszu czy Wergiliuszu. Przełom pierwszego wieku p.n.e. i pierwszego wieku n.e. należy zdecydowanie określić jako „złoty wiek” kultury rzymskiej. Wieki wcześniejsze były, jak się wydaje, znacznie „ciemniejsze” jeśli chodzi o historię kultury rzymskiej i jej dorobek – jeśli nie zaginiony, to albo stworzony przez zasymilowanych Greków, albo o znacznie mniejszym znaczeniu. Rzymianie, czerpiąc obficie z tradycji ludów podbitych, zdolni byli, pozostając niewątpliwie „nacionalistami”, zasymilować wiele elementów kultury śródziemnomorskiej, tworząc z nich niesłychanie interesującą mozaikę cywilizacyjną. Elementem, którego Rzymianie nie modyfikowali przez niemal cały okres istnienia państwa rzymskiego, był stosunek obywatela do miasta, państwa, imperium. Uwielbienie, ubóstwienie systemu władzy oraz miasta, jako miejsca zamieszkania, było niewątpliwie cechą charakterystyczną Rzymian. Organizację państwową postrzegano w kategoriach sakralnych, a z dzisiejszej perspektywy można nawet powiedzieć, że było formą utopii aktywnej – realizowanej na bieżąco przez polityków, urzędników i wojskowych rzymskich. Zanim wykształciło się to w kulturze rzymskiej, była ona jednak zdecydowanie bardziej egalitarna, o czym interesująco pisali autorzy *Morza Śródziemnego*:

Groby w nekropolach z pierwszych faz cywilizacji lateńskiej reprezentują absolutną równość poziomu majątkowego i kultury; stajemy tu wobec społeczności egalitarnej, bez wyraźnie zaznaczonych różnic klas społecznych czy poziomu ekonomicznego. Wraz z nowszymi fazami protohistorii lateńskiej przechodzimy do innego typu społeczeństwa, w którym pojawiają się pierwsze zróżnicowania ekonomiczne i socjalne. [...] Decydujący wpływ musiały mieć jednak nowe stosunki własności w odniesieniu do ziemi, która dawniej nie była podzielona i stanowiła zbiorową własność wsi [...].²²¹

Feudalizacja pierwotnych społeczności egalitarnych była zjawiskiem pojawiającym się w różnych okresach w większości znanych cywilizacji/kultur. Według narracji marksistowskiej był to początek wojny klasowej, której zakończenie obiecywali XIX-wieczni autorzy. Rzeczywistość materialna faktycznie kształtowała rzeczywistość niematerialną – status posiadacza majątku predestynował do pełnienia funkcji publicznych i politycznych, alienując jednocześnie uboższe lub zupełnie ubogie warstwy społeczne. Trudno określić, w którym

²²¹ F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne: region i jego dzieje*, przeł. Maria Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982, s. 82-83.

momencie pojawiła się w Rzymie idea sakralizacji aspektów politycznych miasta, jednak fakt, że do tego doszło jest tym, co można określić jako podstawową różnicę pomiędzy Rzymem a innymi istniejącymi wówczas organizacjami politycznymi w obrębie Morza Śródziemnego. Stąd też różnice w kulturze, w mitologii rzymskiej, wobec jej greckiego przodka. Rzymianie ogromną wagę kładli na aspekt genezy państwowej, nie zaś genezy kulturowej, jak to miało miejsce w przypadku Starożytnej Grecji. To w Rzymie wykształciły się podstawy nowożytnego kultu państwowości, który zastąpił kult jednostki, kultury lub wiary. O ile greckie miasta często były tworzone przez bóstwa, to Rzym został stworzony przez człowieka i sam stał się bóstwem.

Świętość miasta uznawano przez cały okres istnienia państwa rzymskiego, już samo jego założenie miało, według przekazów, charakter sakralny: poprzez wytyczenie świętych granic, wyznaczenie świętego centrum miasta i zapoczątkowanie składania w ofierze pierwocin plonów miastu²²². Rzymianie, stanowiąc od samego niemal początku zjednoczony byt państwowy, izolujący się kulturowo od innych plemion Italii, położyli podwaliny swą mitologią, zwłaszcza opowieściami o założeniu miasta, pod etatystyczne rozumienie struktur społecznych i państwowych. Wywodząc swe pochodzenie od Eneasza, spadkobiercy Troi, walecznego i bohaterskiego pierwiastka kultury greckiej, oraz od jego wnuków – Remusa i Romulusa, Rzymianie przedstawiali historię swego miasta jako początek nowej cywilizacji, która jednocześnie dąży do wyraźnej kontynuacji tego, co było najbardziej wartościowe w kulturze greckiej. Symboliczne jest również to, że za ojca rzymskiej literatury uważa się Enniusza, Greka z Wielkiej Grecji, który we fragmentarycznie zachowanych dziełach przedstawił losy Rzymu od założenia miasta przez Eneasza. To właśnie ten podstawowy ośrodek społeczny, miasto, był w centrum rozważań rzymskich, co zachęcało do studiów historycznych oraz pełniło funkcję centralizującą kulturę i struktury polityczne Rzymu. Jak słusznie zauważył Andrzej Grabski, Rzymianie przekształcili refleksję historiograficzną w instrument imperializmu państwowego, podporządkowali powstającą literaturę potrzebom politycznym²²³ – można wręcz rzec, że byli pierwszym ośrodkiem cywilizacyjnym stosującym propagandę na szeroką skalę.

W kulturze rzymskiej obecne były od samych początków okresu ekspansji terytorialnej rozważania na temat roli państwa rzymskiego w historii światowej i nad unikalnością, doskonałością rzymskiej organizacji państwowej. Polibiusz, Grek z pochodzenia, uznawany za pierwszego historyka Rzymu, w *Dziejach* przedstawił Rzym jako państwo, które przewyższyło swoją organizacją, zdolnością do prowadzenia wojen i zaprowadzenia ładu społecznego

²²² Tamże, s. 88-89.

²²³ A. F. Grabski, *Dzieje*, s. 28-29.

wszelkie inne historyczne i współczesne autorowi byty państwowe²²⁴. Jego zdaniem Rzym nie był podobny do dawnych imperiów, ale był czymś szczególnym, innym, doskonalszym²²⁵. Trend ten, widoczny w rzymskiej historiografii, literaturze, czy ogółem – kulturze – Nicolas Wiater nazywa „eschatologicznym sposobem myślenia”, za jego ojca uznaje właśnie Polibiusza, a główną treść tego toposu opisuje jako „możliwość przełamania historycznego procesu powstawania i upadania mocarstw”, które po raz pierwszy opisał Herodot²²⁶. Znaczenie Rzymu było tak wielkie, zdaniem rzymskich autorów, dla dziejów świata, że należało podzielić historię – na tę przed Rzymem i po Rzymie, zupełnie podobny zabieg znajdziemy przecież w późniejszej organizacji chrześcijańskiego świata i okresu rewolucji: francuskiej i bolszewickiej.

Filozofia rzymska, począwszy od epoki augustiańskiej, podkreślała, w odróżnieniu choćby od Platona, wagę działalności politycznej i stawiała ją powyżej „cnotliwego życia filozoficznego”, widocznego u Greków. Najlepszym przykładem wydaje się być „Sen Scypiona” z *O Rzeczypospolitej* Cyserona²²⁷, w którym narrator prowadzi czytelnika, w formie dialogu pomiędzy Scypionem Młodszym i Starszym, w podróż po sferach niebieskich, ku Drodze Mlecznej i gwiazdom, aż ku bóstwu. Eschatologicznym elementem w dziele Cyserona jest bez wątpienia wiązana z istnieniem Rzymu nadzieja na lepsze życie dla obywateli, którą zapewnić może jedynie sprawnie rządzone państwo. W odróżnieniu od religii, Cyseron nie odkłada realizacji utopii na czas po śmierci, jest jednym z prekursorów nie tylko politycznego kultu państwa, ale postulatu realizacji utopii aktywnej, opartej na politycznym systemie Rzymu. Nadzieja u Cyserona jest związana zarówno z istnieniem państwa, jak również zaspokojeniem osobistych i społecznych „marzeń, aspiracji i ambicji”²²⁸. Cyseron uznaje dążenie ludzi do osiągnięcia lepszej przyszłości za naturalną część psychologii, zachowań, instynktownych wręcz odruchów, zakorzenionych w tożsamości człowieka. Zbawienie, według Cyserona, dostępne będzie ludziom wiernie służącym Rzymowi:

dla wszystkich, którzy ocalili, obronili, rozszerzyli ojczyznę, jest naznaczone pewne w niebie miejsce, gdzie wiecznej szczęśliwości używać będą: nic bowiem Bogu najwyższemu, który całym tym światem rządzi, nie jest na ziemi przyjemniejszego [...]. Ich rządcy i zachowawcy ztąd wychodzą i tu powracają.²²⁹

²²⁴ Por. B. Russel, *History*, s. 299-300.

²²⁵ Podobne poglądy znajdziemy u Strabona czy Dionizjusza z Halikarnasu.

²²⁶ N. Wiater, *Contemplating the End of Roman Power*, [w:] *Eschatology in antiquity*.

²²⁷ Zob. J. W. Atkins, *Hope and Empire in Ciceronian Eschatology*, [w:] *Eschatology in antiquity*.

²²⁸ Tamże.

²²⁹ *Cyseron o Rzeczypospolitej*, [w:] *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulusza Cyserona*, przeł. Erazm Rykaczewski, Poznań 1873, s. 115-116.

Fragment ten stanowił również inspirację dla Jana Kochanowskiego:

A jeśli komu droga otwarta do nieba,
Tym, co służą ojczyźnie. Wątpić nie potrzeba,
Że co im zazdrość ujmie, Bóg nagradzać będzie,
A cnota kiedykolwiek miejsce swe osiądzie.²³⁰

Wpisuje się to zatem w wyszczególniony wyżej obraz utopianizmu aktywnego o charakterze politycznym. Jed Atkins następująco podsumował „Sen Scypiona”:

Ostatecznie *Sen* przedstawia rozwiązanie ważnego problemu politycznego w ramach dialogu. Dążąc do rozwiązania republikańskiego problemu korupcji politycznej, wywołanego przez pogoń za imperialną wielkością, Cyцерon osadza pojęcie nadziei w eschatologii o wymiarach osobistych, narodowych i kosmicznych. *Sen Scypiona* przedstawia potężny obraz dla mężów stanu: ci, którzy dobrze służą Republice Rzymskiej, mogą mieć nadzieję na wieczne szczęście w chwalebnych niebiosach. Nadzieja na wieczną chwałę zostaje zatem powiązana z cnotliwym zaangażowaniem w sprawiedliwość i oddanie ojczyźnie [...].²³¹

Jeśli zatem wcześniej zakwalifikowałem utopianizm mitów greckich do kategorii mitów społecznych „złotych wieków, agrarnych, natury”, to utopianizm rzymski można uznać za przynależny do drugiej kategorii: „mitów rozumu, miasta, kultury”. Rzymianie jako pierwsi określali, w epoce augustiańskiej, swe miasto jako wieczne, *Roma aeterna* Tibullusa – topos ten będzie aktywny przecież także w historii XX w., choćby w przypadku *Tysiącletniej Rzeszy*, a mówił o nim już Cyцерon, podając w debacie wskazówki, by Rzym jako państwo był nieśmiertelny, a jego chwała nieprzeminiona²³². Obie te kategorie mitów społecznych miały wpływ na kształtowanie się dwojakiego rozumienia utopijnych dążeń społeczno-kulturowych cywilizacji europejskiej. Wizje idealnego społeczeństwa osadzano zarówno w sferze agrarnej, naturalnej, sielankowej, jak również w idealnie zorganizowanym mieście, tętniącym kulturą i nauką. Rzymianie przejęli część dorobku eschatologicznego Greków, co widzimy choćby u Wergiliusza, przedstawiającego Elizjum jako miejsce nagrody dla najbardziej zasłużonych. Eschatologia Wergiliusza z szóstej księgi *Eneidy* nie jest jednak koherentna, nie prezentuje konkretnego systemu wierzeń pozagrobowych²³³. Co więcej – cały rzymski system, jak zwraca uwagę Jerry Toner, był niekoherentny, co nie świadczy jednak o braku zainteresowania Rzymian sprawami eschatologicznymi, lecz wręcz przeciwnie – mnogość różnych interpretacji

²³⁰ J. Kochanowski, *Pieśni wtóre*, Pieśń XII, w. 17-20.

²³¹ J. W. Atkins, *Hope and Empire*.

²³² Zob. *Pro Rabirio Postumo*.

²³³ G. Laterza, *Eschatological Temporalities in Vergil's Elysium*, [w:] *Eschatology in antiquity*, s. 294.

świadczy o tym, jak ważne to zagadnienie było w „targowisku religijnym”, jakim był starożytny Rzym²³⁴. Z mojego punktu widzenia istotna jest jednak ta wizja, której echa odbiły się w nowożytnej kulturze europejskiej. Podróż Eneasza przedstawia nam obraz bardzo podobny do greckiego poprzednika, choć warto zwrócić uwagę na wątek „zasług dla ojczyzny”:

Pośród zieleni szczęśliwe polany
W Błogosławionych Gajach. Przestronniejszy
Eter odziewa poświatą
Te łąki, które znają własne słońce
I własne gwiazdy. Tu jedni się ćwiczą
Na wyścielonych murawą boiskach,
Drudzy na płowym się piasku zmagają
W zapasach, inni zaś wiodą korowód
I przytupują, i śpiewają pieśni, [...]
Innych po prawej i po lewej stronie
Widzi, jak leżąc na łące uczują
I jak zgodnymi głosami wywodzą
Pean radosny. [...]
Tu się skupili ci, co dla ojczyzny
Cierpieli rany, ci, co kapłanami
Za życia byli zacnymi, a także
Wieszczę pobożni [...],
Wszyscy, co sobie zasłużyli na to,
By pamiętali o nich ludzie.²³⁵

Zarówno zatem w wyobrażeniu mitycznym, jak i w zaznaczonym wyżej wątku politycznym, widzimy, że zbawienie dla Rzymian jest osiągalne dzięki zasługom dla własnego państwa, społeczeństwa, ludzi. W odróżnieniu od greckich herosów, do raję nie udają się jedynie dzielni wojownicy, ale także myśliciele, kapłani, politycy. Nakreślony przez Wergiliusza wymóg, aby „pamiętali o nich ludzie”, może więc dotyczyć każdego człowieka postępującego zgodnie z przyjętymi w Rzymie normami – stanowi zatem krok w kierunku egalitaryzacji eschatologicznej. Wspomnieć należy w tym miejscu jeszcze o dziele Owidiusza, *Przemiany*, w którym autor wyłożył podstawę wierzeń mitycznych Rzymian. Obecne mamy w jego wizji wszystkie elementy, widoczne już u Greków i Wergiliusza, czyli brak niebezpieczeństw, strachu, pracy, ziemię rodzącą plony bez wysiłku człowieka, rzeki pełne wina i miodu. Interesującym dodatkiem jest stwierdzenie, że *nikt nie musiał czytać groźnych słów prawa rytých na tablicach z miedzi. Pokorny tłum nie drżał przed wyrokami sędziów. Bez*

²³⁴ J. Toner, *Popular Eschatological Visions in the Roman Empire*, [w:] *Eschatology in antiquity*, s. 346-347.

²³⁵ Wergiliusz, *Eneida*, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1987, s. 202-203.

*sądu wszyscy czuli się bezpieczni*²³⁶. Zapamiętajmy ten wątek z Owidiusza, mówiący o tym, że ludzie będą funkcjonować w braku potrzeby przestrzegania prawa, gdyż albo prawo będzie zbędne, bo nikt nie będzie popełniał wykroczeń, albo też prawo będzie tak zakotwiczone w każdej jednostce, że nie będzie ona zdolna do jego złamania. Wydaje mi się, że ten wątek zobaczymy również w księdze proroka Jeremiasza. Kończąc już wątek Wergiliusza zwróćmy tylko uwagę na zakończenie *Przemian*, księga LVIII, w której poeta opisuje apoteozę Juliusza Cezara, podkreślając, że dzieje się to właśnie za jego zasługi dla Rzymu.

Podsumowując wątek utopianizmu rzymskiego: można stwierdzić, że właściwie cała historia państwa rzymskiego jest rozłożonym w czasie projektem budowy utopii aktywnej²³⁷. *Rzymskim wkładem w rozwój myśli utopijnej jest sama historia Rzymu* – argumentował John Ferguson²³⁸. Zaznaczmy, że genezy sakralności państwa w kulturze europejskiej trzeba doszukiwać się już w kulturze rzymskiej (przynajmniej zaś w sferze praktycznej, gdyż w *Prawach* Platona widzimy istotny wątek sakralizacji państwa). Sakralność państwa zaś to nieodłączna część zarówno myślenia kategoriami utopijnymi, jak również praktycznej realizacji idei utopii w okresie nowożytnym i najnowszym. Stąd sprzeciw wobec polityki bolszewickiej oznaczał nic innego jak wystąpienie przeciwko marksistowskiej religii, złamanie obowiązujących przykazań, pogwałcenie prawa narzuconego przez proroków. Kult rzymskiej państwowości, sakralizacja etatyzmu, wynika bezpośrednio z republikańskości ustroju rzymskiego na przestrzeni wieków (nawet w okresie cesarskim). Zazwyczaj w starożytności aspekt sakralny miał despotyczny jedynowładca. W warunkach rzymskich tą sakralność przeniesiono na organy republikańskie, takie jak urzędnicy, politycy czy wojskowi. W okresie cesarskim historii Rzymu przekonanie to będzie jeszcze bardziej widoczne, ze względu na przypisywaną cesarzom boskość, a po ich śmierci czczenie ich jako bogów – dlatego też możemy bez wątplenia mówić o aktywnym budowaniu przez Rzymian pogańskiego „Królestwa Bożego”.

Omówione wyżej wątki utopijne z wierzeń greckich i rzymskich posłużyły do ukształtowania dwóch rodzajów europejskiej myślenia utopijnego. Grecy zapoczątkowali refleksję utopijną na gruncie społecznym w sferze ideowej, filozoficznej i kulturowej; Rzymianie zaś na gruncie politycznym, etatystycznym, biurokratycznym, państwowym. Dało to początek dwóm wizjom utopii – scentralizowanej, militarnej, biurokratycznej (rzymskiej) i

²³⁶ Owidiusz, *Przemiany*, przeł. Anna Kamińska, Warszawa 1969, s. 2-3.

²³⁷ Interesującą lekturą, omawiającą zarówno aspekty greckiego i rzymskiego modelu państwowego, a także ich kontynuacje bądź zaprzeczenia w epokach następnych jest praca Antoniego Wereszczyńskiego: A. Wereszczyński, *Państwo antyczne i jego renesansy*, Lwów 1934.

²³⁸ J. Ferguson, *Utopias in the Classical World*, Nowy Jork 1975, s. 159.

zdecentralizowanej, filozoficznej, idyllicznej (greckiej). Utopianizm rzymski, późniejszy od greckiego, wchłonął elementy myśli greckiej a myśl grecka musiała kontynuować swój rozwój funkcjonując w ramach Imperium Rzymskiego. W pierwszym wieku n.e. do tych dwóch typów myśli utopijnej dołączył trzeci, związany z chrześcijaństwem, którego źródłem był judaizm, a wcześniej – mitologia żydowska.

Jeśli uznamy, że Grecy kładli nacisk na myśl utopijną w aspekcie kulturowym, a Rzymianie państwowym, to bez wątpienia cywilizacja żydowska miała wpływ na kształt nowożytnej i współczesnej eschatologii, właściwie ją zapoczątkowała. Jak ujął to Jacob Taubes, Izrael był miejscem narodzin rewolucyjnej apokaliptyki i eschatologii²³⁹. Trzy pojęcia: apokaliptyka, eschatologia oraz, zapoczątkowana przede wszystkim przez chrześcijaństwo, soteriologia miały ogromny wpływ na kształt późnoantycznej, średniowiecznej i nowożytnej myśli utopijnej. Zaś korzeni tych refleksji nie sposób nie szukać w religii i kulturze żydowskiej. Zwróćmy jednocześnie uwagę, że w przypadku judaizmu to apokaliptyka, czyli refleksja nad końcem świata i tym, co stanie się później, jest zdecydowanie ważniejsza (widzimy to w przypadku zwłaszcza ksiąg proroczych: Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela)²⁴⁰. Eschatologia z kolei, czyli refleksja o możliwości zbawienia, jest jak najbardziej obecna w religii i kulturze żydowskiej, jednak nie w tak istotnym stopniu jak apokaliptyka i nie położony jest na nią tak wielki nacisk jak w chrześcijaństwie. Właściwie uznać można, że wielka rewolucja Chrystusa dotyczyła zmiany akcentów religijnych – z apokaliptyki na eschatologię, z oczekiwania końca świata na codzienną pracę nad sobą, realizację przykazań bożych w życiu doczesnym i poświęceniu się bliźnim.

Odseparowanie mitologii żydowskiej od judaizmu wydaje się zagadnieniem odpowiednim dla stosownych studiów teologicznych, nie zaś dla niniejszych rozważań, stąd pozwalam sobie na ujęcie tego problemu w sposób nieco ograniczony, traktując mitologię żydowską jako przodkinię zarówno judaizmu, jak i pozostałych monoteistycznych wyznań Abrahamowych. W skład mitologii żydowskiej zaliczyć należy nie tylko przekazy biblijne, ale również dorobek intelektualny kultury żydowskiej w ostatnich dziesięciu wiekach p.n.e., zwłaszcza rozważania i opowieści rabinistyczne. Zasób informacji zawartych w, oczywiście nieprecyzyjnym, określeniu „mitologia żydowska” jest o wiele większy, niż dorobek pozostawiony w Biblii²⁴¹. Nie sposób również uciec od stwierdzenia, że wiele elementów

²³⁹ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 21-22.

²⁴⁰ Zob. U. Schmidt, *Eschatology in the Book of Isaiah: Multiple Perspectives on the Promised Times*, [w:] *Eschatology in antiquity*.

²⁴¹ Zob. R. Graves, R. Patai, *Mity*, s. 10-14.

mitycznego stworzenia świata i człowieka powstało z inspiracji innych kultur Bliskiego Wschodu, zwłaszcza wywodzących się z Mezopotamii. Znaczna część mitologii hebrajskiej (w tym i Starego Testamentu) była inspirowana wierzeniami babilońskimi i akadyjskimi²⁴². W odróżnieniu od mitologii greckiej, mity żydowskie mają zdecydowanie większy ładunek moralizatorski oraz miały charakter bardziej egalitarny i eschatologiczny. Greckie Wyspy Szczęśliwe były nagrodą dla najdzielniejszych, najcnotliwszych i boskich faworytów, podczas gdy Bóg żydowski zawierał z narodem wybranym umowę, według której każdy wierny ma dostąpić wyzwolenia w Królestwie Niebieskim. Różnica może na pozór nie wydawać się istotna, jednak ma fundamentalne znaczenie dla losów myśli utopijnej, gdyż bezpośrednio zapoczątkowuje trend religijny późnej starożytności, według którego to nie kaprysy bytów wyższych decydują o zbawieniu człowieka, ale sam człowiek poprzez swoje działania i intencje. Przestrzeganie umowy zawartej z Bogiem prowadzi do zbawienia jednostki, zaś łamanie jej – do potępienia. Zasady są ponadto znane wyznawcom już za życia i nie podlegają zmianom czy interpretacjom po śmierci.

Mitologia żydowska przedstawia człowieka jako idealny twór Boga, przed którym paść na kolana miały nawet inne byty wyższe, w tym aniołowie²⁴³. Człowiek przed wygnaniem z Raju miał być niemalże równy Bogu, wzbudzał zazdrość aniołów i cześć oddawały mu inne niższe istoty²⁴⁴. Mitologiczny Bóg obdarzył Adama (to znaczny kontrast z opisem Starego Testamentu) wielką mądrością i zrozumieniem, w skutek czego ten był w stanie myśleć kreatywnie, choćby nadawać zwierzętom imiona²⁴⁵. Nadać komuś/czemuś nowe imię *to czasem tyle, co wziąć we władzę albo opiekę, najczęściej jednak – obdarzyć nowym życiem* – pisał Tadeusz Żychiewicz²⁴⁶. To, że Bóg obdarza człowieka władzą i możliwością nadawania imion innym stworzeniom potwierdza zaś tezę biblijnego autora, że człowiek został stworzony na podobieństwo Stwórcy²⁴⁷. Stworzenie mitycznego człowieka ma nieco inne znaczenie niż to, przyjęte w Pięcioksięgu. W przekazach mitycznych można człowieka określić nawet jako dorównującego Bogu, a na pewno przewyższającego aniołów. Świat stworzony przez Boga miał należeć do człowieka, on zaś nie pełnił roli mądrego zwierzęcia, jak to później pokazała wizja biblijnego autora w Księdze Rodzaju.

²⁴² Tamże, *passim*.

²⁴³ Tamże, s. 86.

²⁴⁴ Tamże, s. 61-66.

²⁴⁵ Tamże, s. 86. Genezę nazywania przez Adama zwierząt jest bajka o nauce alfabetu.

²⁴⁶ T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 1986, s. 22.

²⁴⁷ Tamże, s. 23.

Biblijny obraz Adama, pierwszego człowieka, był symbolem, który okazał się ważnym symbolem dla niektórych marksistów. W eseju *Ibsen a mieszczaństwo* Anatol Łunaczarski pisał:

Czerwony sztandar to symbol nowego Adama, którego zasadą jest kolektywizm – nie jest tą zasadą pierwotnie stadny komunizm i tchórzliwie mieszczańska solidarność skłóconych ze sobą sąsiadów, nie jest też tą zasadą ubogie braterstwo w Chrystusie w imię ułudy podniebnego Jeruzalem, lecz jest nią właśnie nowy, dojrzewający dopiero kolektywizm zaiste przeogromnej kooperacji pracy, pracy podporządkowującej sobie przyrodę za pomocą kolosalnego mechanizmu – ogromnej maszyny produkcji całego świata.²⁴⁸

Adam to nowy człowiek. Według tradycji biblijnej jest pierwszy, zapoczątkowuje całą nową epokę w historii wszechświata, jest najwyższym dziełem Stwórcy, gdyż został stworzony na jego obraz i podobieństwo. Coś kuszącego było w tej wizji dla marksistów, pomysł na pobawienie się w stwórcę i stworzenie swojego nowego człowieka. Ukształtować go na własny obraz i własne podobieństwo, idealnego komunisty, proletariusza, robotnika. Oddać mu we władanie świat natury, świat produkcji, świat zależności ekonomicznych i gospodarczych. Człowiek-maszyna w odróżnieniu od człowieka-boga... Bolszewicki nowy człowiek ma być doskonały nie przez swoją boskość, jak to ma miejsce w Biblii, ale przez „anty-boskość” czy nawet „anty-człowieczość”. Adam-bolszewik jest maszyną żyjącą wśród innych Adamów-bolszewików w kolektywnym społeczeństwie, w scentralizowanej, zindustrializowanej, kolektywnej i komunistycznej czerwonej Jerozolimie. *Aby odnaleźć nowego Adama* – pisał Aleksander Woronski, bolszewicki krytyk literacki – *który tęskni do nowego, całkiem własnego raju [...], musimy wciąż nieustraszenie walczyć ze starym Adamem, i tym wewnątrz, i na zewnątrz nas.*²⁴⁹

Anatol Łunaczarski nawiązywał jeszcze do jednego wątku biblijnego Raju, mianowicie do wygnania z niego ludzi. Wyrzucenie Adama i Ewy skutkowało z jednej strony pojawieniem się judaistyczno-chrześcijańskiej interpretacji, mówiącej o potrzebie umiłowania karzącej ręki Boga, z drugiej zaś strony część ludzkości przyjęła postawę aktywną, nie godzącą się z okrucieństwem, na jakie skazani zostali pierwsi ludzie – to ich spadkobiercami mają być socjaliści²⁵⁰.

²⁴⁸ A. Łunaczarski, *Ibsen a mieszczaństwo*, przeł. Bogdan Strumiński, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. Wacław Zawadzki, Jerzy Kossak, Jacek Frühling i in., Warszawa 1963, s. 591-592.

²⁴⁹ Cytuję za: Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 308.

²⁵⁰ A. Łunaczarski, *Pośród mroków*, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 3, przeł. Adam Galis, Krystyna i Sław Krzemieniowie, Jerzy Pański, Warszawa 1969, s. 726.

Drugim wątkiem z mitologii żydowskiej, istotnym w moich rozważaniach, jest opowieść o pierwszym utopijnym projekcie społecznym, czyli o budowie wieży Babel. Ludzkość przedstawiona jest tu w kontraście do Boga, zjednoczona przy wielkim projekcie budowy „miasta oraz wieży, sięgającej nieba”, którego celem jest stanie się jednym, nierozproszonym narodem, odnowienie łączności pomiędzy niebem a ziemią, zerwanej po wygnaniu ludzi z Raju²⁵¹ lub też okazanie pychy i niewierności ludzi wobec Boga²⁵². Widzimy w tym zamierzeniu myśl centralizacyjną, której jednak przeciwdziała Bóg, dzieląc „jeden naród na siedemdziesiąt narodów”²⁵³. Znany najszerzej opis biblijny jest bardziej delikatny, niż niektóre opowieści z mitologii żydowskiej, w której czytamy o historii Nimroda, który pragnął zająć miejsce Boga, a wieża Babel stanowić miała sposób zaatakowania go i zniszczenia nieba²⁵⁴. Budowa wieży Babel w tradycji rabinistycznej łączy w sobie bunt przeciwko Bogu, ambicje jednostki oraz okrutne postępowanie wobec innych ludzi – *nadzorcy bardziej troszczyli się o budulec niż o pracowników, których łatwo było zastąpić innymi. Śmierć robotnika była mniejszym zmartwieniem niż spadnięcie cegieł z dużej wysokości, skoro tyle czasu zajęło wydzwignięcie ich na górę*²⁵⁵. Tradycja żydowska podkreśla, że było to pierwsze społeczne przedsięwzięcie ludzi po Potopie (*uniknęli surowszej kary, ponieważ przejawiali przynajmniej więź społeczną i pracowali wspólnie*²⁵⁶).

Mit o wieży Babel jest pierwszym świadectwem, że w tożsamości kulturowej cywilizacji europejskiej pojawił się pomysł stworzenia przez człowieka miejsca idealnego, zrównania z Bogiem – choć w tym wypadku można twierdzić, że podstawą pomysłu były ambicje despotyczne, nie zaś chęć reformy społecznej. Wieża Babel, przez wielu utożsamiana z samym państwem i miastem Babilon, służy w tradycji żydowskiej i Biblii jako przestroga przed ludzką ambicją i chęcią „bawienia się w Boga”. Mityczną wieżę Babel można traktować jako pierwsze świadectwo próby realizacji utopii aktywnej w starożytności (Łunaczarski stwierdzi nawet: *cóż to za rozkosz budować wieżę Babel!*²⁵⁷), choć należy pamiętać, że

²⁵¹ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. Bp. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1989, s. 263.

²⁵² Tamże, s. 21.

²⁵³ Ks. Rodzaju, 11.1-9.

²⁵⁴ R. Graves, R. Patai, *Mity*, s. 129-130.

²⁵⁵ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. Olga Zienkiewicz, Warszawa 2003, s. 38.

²⁵⁶ Tamże, s. 39.

²⁵⁷ A. Łunaczarski, *Rosyjski Faust*, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 3, s. 15.

W innym eseju Łunaczarski napisał natomiast:

Ale to, co nie udało się Nemrodom, Aleksandrom, Augustom i Wawrzyńcom, czego nie dokonali wszyscy owi dumni i odważni władcy, pragnący zjednoczyć ludzkość pod swoim berłem i wyzyskiwać posłuszne masy ludowe, to na pewno potrafią osiągnąć same masy, kiedy i one wezmą udział w spełnianiu najwyższych zadań kultury w naszym pojęciu. Oczywiście, że do tego także potrzebna jest hegemonia, ale już nie Nemrodów, lecz samego ludu, potężnego dzięki żywiołom historii.

zachowany przekaz jest przede wszystkim formą religijnej przypowieści, zakorzenionej w judaizmie i kulturze żydowskiej²⁵⁸.

Gdyby próbować nadać wszystkim wierzeniom jakąś wspólną cechę byłaby to bez wątpienia zawarta w nich przestroga, by człowiek nie próbował stać się bogiem. W tym sensie widzimy wyraźne rozróżnienie pomiędzy podejściem duchowym a materialistycznym, w którym dominuje chęć osiągnięcia samospełnienia przez dobra materialne, nie zaś osiągnięcia w dziedzinie duchowości. Materializm kładzie nacisk wyłącznie na życie doczesne i na to, co jednostce uda się osiągnąć przed śmiercią, religia zaś zawiera w sobie obietnicę bytu wyższego dotyczącą lepszego życia po śmierci. Religia, funkcjonując jako dualistyczne wyobrażenie esencji świata: istnienie świata materialnego i duchowego; boskiego i ludzkiego, może być określona w następujący sposób: jest to stosunek świata materialnego, przyrodzonego do wyobrażonej wizji świata niematerialnego, nadprzyrodzonego. W zależności od rodzajów religii pojawić się w niej mogą takie elementy jak wytyczne moralne, opis praktyk duchowych, hierarchii religijnej oraz formy prawne przekładające się na życie świeckie. Religiom Abrahamowym należy przypisać stworzenie i rozwój trzech, ważnych z punktu widzenia utopianizmu, pojęć: eschatologii, czyli refleksji na temat roli jednostki w kontekście śmierci i końca świata; soteriologii, czyli refleksji o zbawieniu oraz apokaliptyki, czyli refleksji na temat prorocत्व dotyczących końca świata i zapowiedzi powstania nowego świata.

Za punkt wyjścia dla wszelkiego religijnego myślenia utopijnego należy uważać trzy wielkie religie Abrahamowe: judaizm, chrześcijaństwo i islam (oczywiście rola tego ostatniego, w przypadku formacji intelektualnej Europejczyków, była zdecydowanie najmniejsza²⁵⁹). Wierzenia te – w ogóle religijność starożytna – były pierwszymi próbami scentralizowania i przedłożenia wyznawcom wizji społeczeństwa pozbawionego cierpienia, gdzie jednostka miałaby zaspokojone wszelkie potrzeby. Były to pierwsze próby stworzenia kodeksu moralnego i etycznego, oderwanego niemal zupełnie od władzy politycznej. Religie były bez wątpienia jednymi z najważniejszych, najbardziej wpływowych, osiągnięć cywilizacyjnych ludzkości i przełożyły się na kształt ideowy społeczeństw aż do czasów obecnych. Cechą

Zob. A. Łunaczarski, *Campo Santi w Pizie. Wieża Babel*, przeł. Marta Okółów-Podhorska, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 2, przeł. Marta Okółów-Podhorska, Wacław Zawadzki, Jerzy Kossak i in., Warszawa 1964, s. 420.

²⁵⁸ Dodajmy jednak, że opowieści o podobnej treści obecne są w innych kulturach, zupełnie nie mających kontaktu z istniejącymi wówczas cywilizacjami żydowskimi czy mezopotamskimi, takimi jak kultury obu Ameryk, Azji czy Afryki.

²⁵⁹ Interesująca jest jednak myśl Bertranda Russela, który uważał, że bolszewizmowi najbliższy jest właśnie islam. Argumentował to cechami takimi jak praktyczność, społeczność, nie-duchowość, dążenie do zbudowania imperium światowego. *What Mohammedanism did for the Arabs, Bolshevism may do for the Russians* – pisał brytyjski filozof. Zob. B. Russel, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londyn 1920, s. 114.

spajającą religie Abrahamowe było położenie w centralnym punkcie tematyki transcendencji. Quarta i Metcalf argumentują, że podstawową cechą *homo utopica* jest dążenie do transcendencji oraz rozważania eschatologiczne²⁶⁰. Relacją pomiędzy transcendencją człowieka a zjawiskiem utopii jest wzajemne uzupełnianie się, nie zaś konkurencja – wizja utopii przygotowuje człowiekowi grunt pod transcendencję, a transcendencja doprowadza do nowej, utopijnej rzeczywistości w skutek wydarzeń apokaliptycznych. W takim rozumieniu eschatologia byłaby etapem środkowym utopianizmu – tezę tę można byłoby bronić także w przypadku ideologii materialistycznych. Podstawowa różnica pomiędzy tradycyjnie rozumianą eschatologią a tym, co można nazwać „eschatologią materializmu” jest to, że raj ma być osiągnięty na ziemi, w przewidywalnej przyszłości.

Eschatologia materialistyczna jest jednak pewnego rodzaju kopią, naśladownictwem eschatologii religijnej²⁶¹. Murray Rothbard, w swym eseju, bezpośrednio nazywa Karola Marksa komunistycznym eschatologiem, stwierdzając, że komunizm *to zlaicyzowana odmiana pewnej szczególnej eschatologii religijnej* a dialektyka *to ateistyczna postać praw historii w tej religii obecnych*²⁶². Thierry Wolton jasno pisał, że *komunistyczny raj jest kwestią wiary*, sygnalizując, że nawet metaforyczny „raj” na Ziemi wymaga od społeczeństwa niemetaforycznej wiary w możliwość jego osiągnięcia²⁶³. Ukształtowany przez tysiąclecia kod kulturowy, którym posługiwały się społeczeństwa, wymagał od materialistów zrozumienia i posługiwania się tym samym kodem, co religie. Było to po prostu rozwiązanie praktyczne – wygodne zarówno dla odbiorcy komunikatu, jak i dla adresata. *Partia-państwo musi tworzyć rzeczywistość zastępczą, z właściwymi jej kodami i językiem, której zadaniem jest przykrycie otaczającego świata woalem fikcji* – podsumowywał Wolton²⁶⁴. Nie bez przyczyny przecież w rosyjskich domach i urzędach tradycyjne kąty z ikonami zastąpiono po rewolucji bolszewickiej kącikami z dziełami i portretami największych teoretyków i działaczy marksizmu²⁶⁵. Stąd brały się quasi-religijne poematy na temat rewolucji i jej przywódców, stąd w końcu przedstawienie proroka, Lenina, jako zbawcy, połączenia Chrystusa i Jana Chrzciciela. Widzimy to na przykładzie sowieckiego malarstwa i plakatu propagandowego:

²⁶⁰ C. Quarta, G. Metcalf, *Homo utopica*, s. 184.

²⁶¹ Por. B. Russel, *History*, Londyn 1947, s. 383.

²⁶² M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 184.

²⁶³ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 597.

²⁶⁴ Tamże.

²⁶⁵ Przykład takiego komunistycznego kącika możemy obejrzeć na wystawie stałej Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku.



Z lewej strony: Borys Kustodiew, *W przeddzień października (przemówienie W. I. Lenina na Dworcu Fińskim)*, 1926 r.

Z prawej strony: Aleksandr Iwanow, *Chrystus ukazuje się ludowi*, 1837-1857 r.



Z lewej strony: Isaak Brodski, *Lenin i żołnierze Armii Czerwonej w drodze do Polski*, 1920 r..

Z prawej strony: Alexandre Cabanel, *Jan Chrzciciel*, 1849 r.

Bolszewizm – pisał w 1932 r. Arthur Rundt, prosowiecki obserwator procesów społecznych w Rosji – *sprowadza królestwo zbawienia z nieznanych zaświatów do łatwo dającej się wyobrazić ziemskiej przyszłości*²⁶⁶. Dodajmy, że sakralizacja polityki komunistycznej nie brała się wyłącznie z jakichś cech szczególnych przynależnych narodowi rosyjskiemu czy jego kulturze. Mikołaj Bierdiajew zwracał uwagę, że jest to cecha po prostu myślenia socjalistycznego:

Socjalistyczne społeczeństwo i państwo należą do typu wyznaniowego, sakralnego, a nie świeckiego, laickiego. W państwie socjalistycznym panuje jedna religia i jej wyznawcy powinni mieć przywileje. Państwo to nie jest obojętne w stosunku do wiary [...], ono ogłasza swoją prawdę i zmusza do jej uznania. Ci, którzy nie uznają socjalistycznej wiary, powinni znaleźć się w sytuacji analogicznej do tej, w jakiej

²⁶⁶ A. Rundt, *Sowiety tworzą nowego człowieka: wrażenia z podróży po Rosji*, przeł. M. F. Sieniawski, Warszawa 1932, s. 37.

znajdowali się Żydzi w dawnych chrześcijańskich społeczeństwach teokratycznych.²⁶⁷

Przyjrzyjmy się zatem podstawowym założeniom utopianizmu religijnego, przyjmując tezę, iż utopianizm materialny, jeśli nie był jego pochodną, to co najmniej powstał z jego inspiracji. Podstawowym narzędziem, którym posługiwały się religie Abrahamowe na przestrzeni ostatnich trzech tysięcy lat były z jednej strony święte księgi, z drugiej zaś nauczania proroków i kapłanów (jakże podobnie wygląda to w przypadku komunizmu, gdzie święte księgi stanowiły dzieła Marksa, Engelsa i Lenina, prorokami byli oni sami, a kapłanami funkcjonariusze partyjni!). Zarówno święta księga, jak i przekaz werbalny kapłana, zakładał istnienie odbiorcy, którego trzeba albo przekonać do swej religii, albo utwierdzić w nim posiadane już przekonania.

Narzędziem, jakim posługiwała się pierwsza z religii Abrahamowych, czyli judaizm, w celu przygotowania wyznawców do transcendencji była metoda apokaliptyczna. Apokaliptykę należy rozumieć jako proces przejścia od starego do nowego świata, jako element przyszłości, do której stary świat zdąża. W odróżnieniu od greckich poglądów filozoficznych, apokaliptyka żydowska – a może apokaliptyka w ogóle – wyklucza pogląd o cykliczności świata. Nadejście Królestwa Bożego na Ziemi jest wydarzeniem, które może się, według obietnicy danej przez Boga, wydarzyć jedynie raz i nie może zostać powtórzone. Chrześcijaństwo skorzysta z tego modelu przy interpretacji narodzin Chrystusa, które posłużą jako element teraźniejszości i przeszłości, wykluczający cykliczność dziejów – gdyż Chrystus miał przyjść na świat jedynie raz i od tej pory wyznaczony miał być okres, pod koniec którego nastąpi Sąd Ostateczny. Wracając jednak do apokaliptyki żydowskiej, tak istotnej dla późniejszego chrześcijaństwa, a zwłaszcza Apokalipsy św. Jana, należy zwrócić uwagę na prorocze wizje Izajasza, Ezechiela i Jeremiasza – które zapoczątkowały pogląd religii Abrahamowych na istnienie „epoki mesjańskiej”²⁶⁸. Sensem całego przekazu starotestamentowego jest wyraz *wiary w to, że dzieje tak narodów, jak jednostek, są w ręku Boga, który im wyznaczał kres. A jest nim nie po prostu koniec dziejów, lecz „doskonała wspólnota Boga z ludźmi [...]*”²⁶⁹. Wspólnym elementem starotestamentalnych wizji proroczych jest przedstawienie ludu żydowskiego jako występującego przeciwko przymierzu z Bogiem i zasługującego na karę, co widzimy na przykład u Jeremiasza:

²⁶⁷ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. Henryk Paprocki, Warszawa 2003, s. 136.

²⁶⁸ Zob. J. Ferguson, *Utopias*, s. 148-149.

²⁶⁹ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 13.

Albowiem sprzeniewierzył Mu się zupełnie
dom Izraela i dom Judy - wyrocznia Pana.

Zaparli się Pana

i powiedzieli:

„On nic nie znaczy.

Nie spotka nas żadne nieszczęście,

nie zaznamy miecza ani głodu”.

[...]

Dlatego to mówi Pan, Bóg Zastępów:

To im się stanie,

ponieważ w ten sposób mówili.

Oto uczynię słowa moje

ogniem w twoich ustach,

a lud ten drewnem,

które pochłonie.

[...]

A gdy powiecie: „Za co uczynił nam Pan, Bóg nasz, to wszystko?” Wtedy powiesz
im: „Podobnie jak wy opuściliście Mnie i służyliście obcym bogom we własnym
kraju, tak samo będziecie służyć obcym w ziemi, która do was nie należy”.²⁷⁰

Kara dotyka również wrogów Izraela. Jest elementem końcowym starego świata, po którym następuje nowy świat, będący nagrodą dla wiernych boskiemu przymierzu²⁷¹. Ezechiel nie skupia się na obietnicach Boga wobec człowieka po apokalipsie, zamiast tego pokazując wizję organizacji nowego państwa wobec Boga oraz wyglądu świątyni i organizacji kapłańskiej²⁷². Jeremiasz przedstawia zaś wizję nowego człowieka po zbawieniu przez Boga, który zmieni „jestestwo” człowieka (wspominałem już o niej przy okazji analizy *Przemian* Owidiusza):

Lecz takie będzie przymierze,

jakie zawrę z domem Izraela

po tych dniach – wyrocznia Pana:

Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa

i wypiszę na ich sercu.

Będę im Bogiem,

oni zaś będą Mi narodem.

I nie będą się musieli wzajemnie pouczać

jeden mówiąc do drugiego:

„Poznajcie Pana!”

Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego

poznają Mnie - wyrocznia Pana,

ponieważ odpuszczę im występki,

²⁷⁰ Jr. 5.11-14b oraz 5.19.

²⁷¹ N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Nowy Jork 1970, s. 20.

²⁷² Zob. Ez 40-48.

a o grzechach ich nie będę już wspominał.²⁷³

Stworzenie nowej wiary, nowej świątyni, nowego schematu oddawania czci Bogi obecne jest u Ezechiela. Stworzenie nowego człowieka – u Jeremiasza. W wizji trzeciego proroka, Izajasza, mamy bodaj najdokładniejszy obraz utopii w kontekście apokaliptycznym. Z eschatologicznego punktu widzenia wizja ta nie przedstawia końca, ale ostatni etap świata²⁷⁴. Przedstawia świat zbawiony, harmonijny, pokojowy. *Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny* – głosi Izajasz²⁷⁵. Na Sądzie Ostatecznym upokorzeni i poniżeni będą ludzie pyszni i wyniośli, ci którzy przykładali wagę do rzeczy doczesnych, bogactw, lubowali się w wojnach i występowali przeciw zasadom boskiego przymierza z Izraelem. Sąd Boży, mimo że poprzedzony zostanie zniszczeniem przez Boga zarówno Izraela, jak i wszystkich innych znanych wówczas kultur, doprowadzi do powstania nowego świata, do otwarcia nowego rozdziału w historii ludzkości. Izajasz również pokazuje obraz „zmysłowego zaspokojenia” dla tych, którzy dostąpią zbawienia:

Pan Zastępów przygotowuje
dla wszystkich ludów na tej górze
uczte z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win,
z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win.
Zedrze On na tej górze zasłonę,
zapuszczoną na twarz wszystkich ludów,
i całun, który okrywał wszystkie narody;
raz na zawsze zniszczy śmierć.
Wtedy Pan Bóg otrze
łzy z każdego oblicza,
odejmie hańbę od swego ludu
na całej ziemi,
bo Pan przyrzekł.²⁷⁶

Zwróćmy w tym miejscu uwagę już nie na samą tylko zapowiedź bogatej uczyty, ale przede wszystkim na ostatnie wersy przytoczonego fragmentu. Właściwie najbardziej istotne jest sam ostatni wers: „bo Pan przyrzekł”. Jest to oczywiste nawiązanie do istniejącego przymierza, umowy pomiędzy Bogiem a narodem wybranym – o którym pisałem już wcześniej, argumentując, jak wielka jest to różnica w porównaniu z wierzeniami mitycznymi. Osobnym elementem proroctwa Izajasza jest zapowiedź stworzenia „Nowej Jerozolimy”, która również

²⁷³ Jr. 31.33-34.

²⁷⁴ U. Schmidt, *Eschatology*.

²⁷⁵ Iz 2.4.

²⁷⁶ Iz. 25.6-9. Zob. również: Iz. 33.17-24; Iz. 35; Iz. 54.11-17.; Iz. 60.

posłuży w następnych tysiącleciach jako symbol raj, miejsca nagrody, triumfu utopii. Pamiętajmy przy tym jednak, że apokaliptyka – jak pisał Jacob Taubes:

nie jest w pierwszym rzędzie zainteresowana przemianą struktury społeczeństwa. Odwraca ona raczej wzrok od świata. [...] neguje świat w jego pełni. Bierze ona całość świata w negatywny nawias. [...] jest rewolucyjna, ponieważ postrzega ona zwrot nie w jakiejś nieokreślonej, lecz w zupełnie bliskiej przyszłości. Dlatego apokaliptyczne proroctwo jest przyszłościowe, a przy tym zupełnie współczesne.²⁷⁷

Najsilniej akcentowana w judaizmie apokaliptyka jest również mocno związana z eschatologią. Tą należy podzielić, zarówno w przypadku judaizmu jak i chrześcijaństwa, na eschatologię jednostkową (los jednostki w wieczności) oraz powszechną (koniec dramatu ludzkości)²⁷⁸. Pierwsza dotyczy każdego człowieka z osobna, druga zaś ludzkości jako całości. O ile eschatologia indywidualna istniała również w przekazach mitycznych, to eschatologia powszechna jest dorobkiem religii Abrahamowych i wiąże się ściśle właśnie z myśleniem apokaliptycznym. W przypadku religii żydowskiej to eschatologia powszechna pojawiała się częściej niż miało to miejsce w chrześcijaństwie²⁷⁹. Pisałem już, że wszelkie rozważania eschatologiczne należy traktować jako należące do teraźniejszości i prowadzące do apokaliptycznej przyszłości. Źródłem eschatologii jest natomiast przeszłość, w postaci bądź to przymierza, obietnicy lub symbolu raj. Raj jako symbol należy zaś uznać za drugie istotne narzędzie, którym posługiwał się judaizm, a później chrześcijaństwo i islam.

Raj był rozumiany jako fizyczne miejsce pochodzące z przeszłości oraz interpretacja nowego życia po apokalipsie. Bez wątpienia rozumiany był w wiekach późniejszych, ale także pomyślany był, jako rodzaj utopii, zawierającej w sobie elementy „zmysłowego zaspokożenia”, o czym pisał Sargent:

Dla chrześcijan utopia stanowi podstawowy problem teologiczny. Po pierwsze, Eden był eutopią, typowym ziemskim rajem lub złotym wiekiem. Nikt nie wykonywał ciężkiej pracy ani nie umierał. Nie było wrogości wobec innych zwierząt, a Adam, Ewa i Bóg byli blisko siebie. Z upadkiem i wygnaniem z Edenu wszystko to uległo zmianie, aż do pojawienia się Chrystusa, który cierpiał jako człowiek, biorąc na siebie i przebacząc część kary.

Jednak grzech pierworodny nie został przezwyciężony; to oczekuje na Powtórne Przyjście i tysiąclecie, kiedy Eden zostanie przywrócony. Chrześcijanin jest więc

²⁷⁷ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 14-15.

²⁷⁸ A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 9 oraz s. 231.

²⁷⁹ Tamże, s. 11.

ambiwalentny. Ludzkość jest skazana na świadomość przeszłego i przyszłego Edenu, ale oba te stany pozostają poza ludzką kontrolą.²⁸⁰

Religia za pomocą obrazu raju obiecywała wyznawcom wyzwolenie od aktualnych trosk i zagrożeń. Obecnie, przy rozważaniach na temat wierzeń, chciałbym zaproponować następującą interpretację: każda religia Abrahamiczna miała oddzielną, inną obietnicę obrony człowieka przez Boga przed zagrożeniami. W przypadku judaizmu jest to przekaz starotestamentowy, w którym Bóg obiecuje bronić narodu wybranego przed wszelkimi zagrożeniami ze strony innych narodów, dlatego też działalność Boga na rzecz Żydów, wstawiennictwo w konfliktach doczesnych jest tak silnie podkreślane. Raj żydowski ma być miejscem dla narodu wybranego, gdzie nie będzie istniało żadne zagrożenie ze strony wrogich ludzi²⁸¹. Jak widzieliśmy w wyżej przytoczonych prorocत्वach, lud żydowski doznaje odnowy, nowego przymierza z Bogiem, według którego nie będzie potrzebne już nawet pamiętanie o przestrzeganiu przymierza – człowiek stanie się idealnym nośnikiem boskich praw, żyjącym w bezpiecznym, odseparowanym od wrogów miejscu. W przypadku islamu, który powstał w kulturze arabskiej, odizolowanej i niezagrożonej przez żadne zewnętrzne siły, dostrzeżemy znacznie większy nacisk na to, by raj chronił człowieka przed elementami klimatycznymi oraz zapewniał fizyczne spełnienie. Nieco trudniej przychodzi w tym wypadku sformułować podobny wniosek dotyczący chrześcijaństwa, które nie powstało w związku z żadnym konkretnym narodem lub regionem, a było raczej pierwszą internacjonalistyczną ideą, obiecującą zażegnanie wszelkich konfliktów, głoszącą ideologię miłosierdzia, Boga sprawiedliwego, wybaczącego i kochającego. Chrześcijaństwo zatem odpowiada przede wszystkim na społeczne troski i obawy ludzi, odpowiada na problem alienacji i zapowiada zrównanie społeczne. Nic zatem dziwnego, że marksiści w chrześcijaństwie upatrywali pierwszych zorganizowanych społeczności komunistycznych.

Zwróćmy uwagę, wracając do przytoczonego wyżej cytatu z Sargenta, na fakt, że w Raju nikt nie wykonywał „forsownej pracy” – nie oznacza to jednak, że człowiek nie wykonywał pracy w ogóle. Praca bowiem istniała w tym obrazie „pierwotnego stanu szczęścia”, a sam człowiek nie miał zapewnionych szczególnych udogodnień, poza gwarancjami bezpieczeństwa. W *Księdze Rodzaju* czytamy:

A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z

²⁸⁰ L. T. Sargent, *The Three Faces*, s. 20-21.

²⁸¹ Por. A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 104.

wyglądu i smaczny owoc rodzące [...]. Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał.²⁸²

Można potraktować ten opis w następujący sposób: człowiek zostaje stworzony przez Boga i siłą (rozumianą jako forma decyzji, nie zaś w kontekście fizycznym) umieszczony w ogrodzie Eden, gdzie ma egzystować w idealnym środowisku, pełniąc w nim rolę zarządcy, pracownika, sługi Boga. Słynnym stało się sformułowanie z tego fragmentu Księgi Rodzaju mówiące o „doglądaniu ogrodu” – wróci to jako wizja utopijna między innymi w powiastce *Kandyd* Woltera. Sam Bóg przyznawał, że człowiek obarczony był pracą, mówiąc, w kontekście stworzenia niewiasty: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”²⁸³.

Biblijny obraz Raju jest prawdopodobnie jednym z najbardziej wpływowych motywów artystycznych w całej kulturze europejskiej. Jest to jednocześnie obraz przeszłości i wizja przyszłości – coś, utraty czego człowiek żałuje i do czego dąży. Używany jako symbol, metafora istniał nie tylko w ramach religii Abrahamowych, ale również w sferze świeckiej. Przez tysiąclecia ukształtowało się skojarzenie miejsca idealnego z rajskim ogrodem. Wybór przez biblijnego autora metafory ogrodu nie był sam w sobie bez znaczenia. Moglibyśmy z łatwością wyobrazić sobie raj, jako miasto, górę, wyspy, puszcę, step – jednak, jak słusznie zauważa Żychiewicz, takie miejsca instynktownie przytłaczają, niepokoją człowieka²⁸⁴. Zamierzeniem Księgi Rodzaju jest pokazanie miejsca z jednej strony naturalnego, z drugiej zaś bezpiecznego. Samo istnienie ogrodu zaś świadczy również o istnieniu architekta, kogoś kto ogród stworzył – wpisuje się zatem w monoteistyczny schemat myślenia.

Księga Rodzaju mówi nam również wiele, jeżeli chodzi o wyobrażenie psychologicznego nastawienia człowieka. W historii upadku pierwszych ludzi widzimy, że ludzkiej naturze przynależne było życie w eutopii, charakteryzującej się przede wszystkim stanem powszechnej niewiedzy. Człowiek przed grzechem zajmuje się wyłącznie pracą (zauważmy, że w Księdze Rodzaju nie ma mowy o odpoczynku czy luksusie, jedyne wskazane zajęcie człowieka to praca), przestrzega narzuconych mu reguł, wykazuje absolutny brak ciekawości i kreatywności. Według Księgi Rodzaju, Bóg dokonując stworzenia człowieka chciał rozbudzić w nim jakąkolwiek formę „pracy intelektualnej” przez to, że żądał od

²⁸² Ks. Rodzaju, 2.8-9; 2.15.

²⁸³ Ks. Rodzaju, 2.18. Zaznaczmy jednak, że ewentualna praca, wykonywana w Raju, była lekka, gdyż po wygnaniu i zapowiedzi pracy ciężkiej, Bóg sporządził dla ludzi odpowiednie do niej odzienie.

²⁸⁴ T. Żychiewicz, *Stare*, s. 29. „Niepokoją” oczywiście „dzikie”, „naturalne” wersje tych miejsc – pamiętajmy, że Morus przedstawił idealne społeczeństwo właśnie na wyspie – jednak była ona ściśle zurbanizowana i „cywilizowana”.

człowieka nazywania wszelkich gatunków zwierząt. Człowiek jednak, zupełnie niezdolny do takiego wysiłku, nazywał wszelkie stworzenie „istotą żywą”. Postawmy to w kontraście do sytuacji po grzechu, gdy człowiek nadaje niewiaście imię „Ewa”²⁸⁵. Zatem dopiero w chwili popełnienia grzechu, czyli *de facto* złamania boskiego monopolu ma możliwość dokonywania moralnych i etycznych ocen. Kolejnym efektem ubocznym wystąpienia przeciw Bogu jest pojawienie się wstydu, gdy ludzie dostrzegają, że są nadzy²⁸⁶.

Wstyd jest potężną emocją człowieka. Można argumentować, że jest on elementem samoobrony, zakotwiczonym w prymitywnej, odzwierzęcej naturze i świadczy o chęci ukrycia, ucieczki²⁸⁷. Pokazuje to nam sytuację zarówno sprzed grzechu, jak i po nim – wcześniej spełniona była potrzeba bezpieczeństwa, po dokonaniu wyboru zaś Adam i Ewa odczuwają zagrożenie, dysharmonię. To, czego dotyczył ten wybór nie jest sprawą zupełnie oczywistą, Graves i Patai uważają, że dotyczył on wybrania mądrości, w zamian za nieśmiertelność²⁸⁸. W literackim wyobrażeniu Jewgienija Zamiatina wybór ten dotyczył natomiast szczęścia i wolności:

Pojmujecie [...] – starożytny mit raju... To przecież o nas, o dzisiejszych czasach. Tak! Zastanówcie się. Tych dwoje w raju miało wybór: albo szczęście bez wolności, albo wolność bez szczęścia: tertium non datur. Ale, ośły jedne, wybrali wolność – i cóż: rzecz prosta – potem przez wieki tęsknili do oków. Do oków – pojmujecie – z ich braku cały Weltschmerz. Przez wieki! Dopiero my znowu wpadliśmy na pomysł, jak przywrócić szczęście... Ale posłuchajcie, posłuchajcie tylko! Starożytny Bóg – i my – obok, przy jednym stole. Tak! Pomogliśmy Bogu ostatecznie zwyciężyć diabła – to przecież on podkusił ludzi, by złamali zakaz i skosztowali zgubnej wolności, on – wąż podstępny. A my główkę pod obcas – trach! I po krzyku: znowu mamy raj. Znowu jesteśmy prości, niewinni jak Adam i Ewa. Bez tego całego mętliku – dobro, zło: wszystko proste jak drut, rajsco, dziecinnie proste. Dobroczynca, Maszyna, Sześcian, Dzwon Gazowy, Opiekunowie – to wszystko jest dobre, to wszystko jest wielkie, piękne, szlachetne, wzniosłe, kryształowo czyste. Albowiem to stoi na straży naszej nie-wolności – to znaczy naszego szczęścia.²⁸⁹

Dokonując świadomego wyboru człowiek, w idei autora Księgi Rodzaju, wyszedł poza ramy, które przeznaczył dla niego Bóg – stał się czymś innym: coś utracił, coś zyskał. Jeśli założymy, że „poznanie dobrego i złego” można rozpatrywać w podobnych kategoriach, jak

²⁸⁵ Ks. Rodzaju, 3.20 oraz 2.19.

²⁸⁶ Ks. Rodzaju, 3.7. Swoją drogą ciekawe, że można stąd wyciągnąć wniosek, iż Księga Rodzaju pośrednio informuje o tym, iż chodzenie bez ubrań jest złem – skoro ludzie poznali czym jest dobro i zło, a następnie wstydziło się swej nagości, *ergo*: nagość jest złem.

²⁸⁷ T. Żychiewicz, *Stare*, s. 26.

²⁸⁸ Por. R. Graves, R. Patai, *Mity*, s. 80.

²⁸⁹ E. Zamiatin, *My*, przeł. Adam Pomorski, Warszawa 1989, s. 51-52.

zdolność człowieka przed grzechem do „poznania”, czyli do zdobycia władzy nad rzeczą, to sięgnięcie przez Ewę w kierunku „drzewa klęski” oznaczałoby chęć nie tylko wyboru mądrości, ale zawładnięcia nad dobrym i złym (czyli nad wszystkim) – stania się równym Bogu. Wpisuje się to również we wspomniany wcześniej motyw ambicji ludzkich dorównania Bogu, obecny w opowieści o wieży Babel. Konkluzja nauczania judaizmu i chrześcijaństwa jest identyczna – stan szczęścia możliwy był do osiągnięcia w warunkach izolacji, beztroski, braku naturalnych wrogów i zaburzeń relacji społecznych. Szczęście jest ponadto osiągalne jedynie przy zrzeczeniu się przez jednostkę odpowiedzialności za własne życie. Kiedy Ewa podejmuje decyzję o zerwaniu jabłka – bierze odpowiedzialność za swój los, co bezpośrednio prowadzi do utraty stanu pierwotnej szczęśliwości. Znamienne, że wiele z XX-wiecznych interpretacji zasad rządzących w systemach totalitarnych opierało się na przyjęciu tezy o wymianie odpowiedzialności za bezpieczeństwo przez jednostki.

Ostatnia z religii Abrahamowych, którą można w tym miejscu przytoczyć, to rzecz jasna islam. Wywarł on zdecydowanie najmniejszy wpływ na kształt kultury europejskiej, stąd też ograniczę się w tym miejscu do zaznaczenia najbardziej interesującego aspektu muzułmańskiej utopii. Jest nim obietnica raju, który o wiele większy nacisk kładzie na zaspokojenie potrzeb cielesnych niż judaizm i chrześcijaństwo. Opis koraniczny jest barwniejszy, wizja „domu szczęśliwości” zawiera nie tylko przestrożę, tak jak w przypadku judaizmu i chrześcijaństwa, przed sprzeciwianiem się Bogu, ale także jawne zachęty do starania się o znalezienie się w raju. Koran kładzie zdecydowanie większy nacisk na opis nagrody, jaka czeka wiernych za przestrzeganie zasad wiary, niż Biblia. Ludzie, którzy dostąpią życia w muzułmańskiej utopii:

Będą oni tam przybywać
wyciągnięci wygodnie na sofach;
nie będą tam widzieć słońca ani zimna.
Blisko nad nimi będą ich cienie
i pochylą się do nich nisko grona owoców.
I będą krążyć pośród nich
naczynia ze srebra
i puchary z kryształu [...]
I będą krążyć pośród nich
młodzieńcy nieśmiertelni;
kiedy ich zobaczysz,
uznasz ich za rozsypane perły.
A kiedy popatrzysz,
zobaczysz tam szczęśliwość i wielkie królestwo.
Będą odziani w szaty zielone
z ałtasu i brokatu;
będą strojeni w bransolety ze srebra.

Napoi ich Pan napojem czystym.
„Zaprawdę, to jest dla was zapłata,
wasz wysiłek otrzymał podziękę!”²⁹⁰

Raj jest zatem spełnieniem marzeń społecznych wczesnych muzułmanów, brakuje w nim niedogodności związanych z życiem koczowniczym na pustyni, a wizja życia wiecznego obfituje w luksus. Jest to bodaj najbardziej bogaty opis „utopii zmysłowego zaspokojenia”, istniejący na gruncie religii Abrahamowych i przytaczam go przede wszystkim po to, aby pokazać, jak zależna była wizja utopii od aktualnie istniejących warunków w społeczeństwie, w którym powstała myśl utopijna.

Interpretacja zapisów ze „świętych ksiąg” i mitów, mówiących o religijnych utopiach, jest jedną kwestią, drugą są losy tych utopii, jako symboli wykorzystywanych przez religie w następnych wiekach. Najważniejsze w tym momencie jest bez wątpienia chrześcijaństwo, zarówno ze względu na dorobek teologiczny, jak również na rolę, którą odegrało w ukształtowaniu cywilizacji europejskiej – również socjalizmu, o czym pisał Aleksander Świętochowski: *genealogowie socjalizmu, chcąc mu dobrać długi szereg dostojnych przodków, zaliczyli do nich Chrystusa. Trzeba wielce tego pragnąć, aby to zrobić*²⁹¹.

Podczas gdy żydzi i muzułmanie wyczekują nadejścia Boga, chrześcijanie uznają, że to wydarzenie miało już miejsce, nazywając Jezusa z Nazaretu Synem Bożym i uznając nauki przez niego głoszone, jako dopełnienie wyznania żydowskiego i jego rozwinięcie. Jezus wraz ze swymi uczniami wprowadzają zmiany w najbardziej podstawowych zagadnieniach wiary żydowskiej – w sferze eschatologicznej. O ile judaizm kładzie zdecydowanie większy nacisk na przestrzeganie boskiego prawa, to nauczanie Jezusa oparte jest na uczynkach człowieka wobec bliźnich. Chrześcijaństwo nie bez przyczyny określane bywa jako religią miłości i miłosierdzia – przez ten bowiem pryzmat można bez wątpienia rozpatrywać sedno teologii Jezusa. *Zbawić człowieka – zbawić, to znaczy ogarnąć i przeniknąć odkupieńczą miłością, tą miłością, która jest większa od jakiegokolwiek grzechu*²⁹² – podkreślał Jan Paweł II.

Jezus przyniósł ze sobą nowe prawa, modyfikując starotestamentalne postanowienia oraz głosząc nadejście Sądu Ostatecznego i Królestwa Bożego. Nie jest to jednak osiągalne przez samego człowieka: *Świat nie jest źródłem definitywnego uszczęśliwienia człowieka.*

²⁹⁰ Sura 76.12-22, przeł. Józef Bielawski. Por. również sura 55.46-78. W tradycji chrześcijańskiej Nowy Testament wydaje się przywiązywać większą wagę niż Stary do obietnicy nagrody po śmierci dla wiernych (zob. 1 Kor, 2:9). Warto podkreślić jednak zdecydowaną różnicę pomiędzy tradycjami judeochrześcijańską i muzułmańską – w Islamie Bóg nie jest obecny w Raju, wierni nie dostępują jego majestatu, podczas gdy chrześcijaństwo obiecuje nawet wspólne rządy z Chrystusem (Ap 22:5).

²⁹¹ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 25.

²⁹² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 62.

*Wręcz przeciwnie, może się stać źródłem jego zguby. [...] Nieśmiertelność nie należy do tego świata. Ona może tylko przyjść do człowieka od Boga*²⁹³. Mamy zatem do czynienia, przynajmniej w głównych wyznaniach chrześcijańskich, takich jak katolicyzm czy prawosławie, z utopianizmem pasywnym, w którym to Bogu oddany zostaje instrument stworzenia i zaprowadzenia człowieka do utopii po śmierci. Protestantyzm, w swych różnych, bardziej lub mniej radykalnych, odłamach prezentował zdecydowanie szersze spektrum wizji możliwości osiągnięcia utopii.

Dokonując refleksji nad wydarzeniami religijno-politycznymi, które opisane zostały w Nowym Testamencie, łatwo dostrzec dwie propozycje reformy religii żydowskiej: Jana Chrzciciela oraz Jezusa (ten pierwszy będzie miał zdecydowanie większe znaczenie w tradycji rosyjskiej niż w zachodnioeuropejskiej). Porównując je ze sobą możemy dostrzec, czym tak naprawdę charakteryzowało się nauczanie Chrystusa. Jan naucza, że Królestwo Boże jest blisko nadejścia jako sąd, a Jezus, że już nadeszło jako obietnica²⁹⁴. Można zauważyć, że pogląd Jana oraz jego *Apokalipsa* pokazuje nam nowotestamentową interpretację wcześniejszych, żydowskich wizji proroczych dotyczących apokalipsy, zniszczenia świata doczesnego i ustanowienia nowego:

I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową,
bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły,
i morza już nie ma.
I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe
ujrzałem zstępujące z nieba od Boga,
przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża.
I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu:
«Oto przybytek Boga z ludźmi:
i zamieszka wraz z nimi,
i będą oni Jego ludem,
a On będzie „BOGIEM Z NIMI”.
I otrze z ich oczu wszelką łzę,
a śmierci już odtąd nie będzie.
Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu
już nie będzie,
bo pierwsze rzeczy przeminęły».²⁹⁵

Przytoczmy jeszcze w tym miejscu definicję sformułowania „Królestwo Boże”, którą przedłożył Joseph Ratzinger:

²⁹³ Jan Paweł II, *Przekroczyć*, s. 61.

²⁹⁴ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 58.

²⁹⁵ Ap 21.1-4.

Wszędzie tam, gdzie Mateusz mówi o Królestwie Niebieskim, Marek i Łukasz mówią o Królestwie Bożym. Oba określenia są jednoznaczne. Za określeniem Mateuszowym kryje się, dyktowana szacunkiem, żydowska zasada niewypowiadania nie tylko imienia Bożego, ale nawet samego pojęcia: Bóg. [...] Potwierdzeniem tego jest istotny sens słowa, który zwykliśmy tłumaczyć jako „królestwo” (gr. *basileia*), które jednak w słownictwie żydowskim oznacza nie „królestwo” jako obszar władzy, ale czynne jej sprawowanie, a więc królowanie, władanie, rozkazywanie. Słowa „Królestwo Boże” wskazują zatem na Boże władztwo, na żywą moc Boga nad światem. Proklamację: „bliskie jest Królestwo Boże” można [...] przetłumaczyć wprost słowami: „Bóg jest blisko”. [...] Jezus mówi w tej proklamacji na pierwszym miejscu nie o tym, co jest w niebie, ale o tym, co Bóg czyni i będzie czynił na ziemi.²⁹⁶

Jezus odsuwa rozważania apokaliptyczne na drugi plan, to nie przejście od królestwa doczesnego do królestwa wiecznego jest najważniejsze – to droga, którą ludzie podążają ku temu królestwu jest ważna. Innymi słowy eschatologia zaczyna u Jezusa dominować nad apokaliptyką. Ratzinger pisze: *wyznacznikiem Jezusowego orędzia o Królestwie jest „teraz”, a nie „tam” i „potem”*²⁹⁷. Jezus zatem, w warstwie teologicznej, odchodzi od nauczania utopijnego – zastępuje je rodzajem utopianizmu społecznego, postulatem reformy społeczeństwa istniejącego na ziemi. Ludzie nie mają obawiać się końca świata i sądu, ale cieszyć się głoszoną przez Jezusa dobrą nowiną o Królestwie Bożym i o miłosiernym Ojcu, kochającym ludzi. Zwiastowanie Królestwa Bożego jest *hasłem przewodnim orędzia Jezusowego*²⁹⁸. Utopia Chrystusa jest ciepła, przyjazna, zachęcająca, inkluzywna. On sam nigdzie nie tłumaczy, czym jest Królestwo Boże, rozumie je „na sposób żydowski”, zgodnie z oczekiwaniami ludu, chcąc przede wszystkim zachęcić do nawrócenia²⁹⁹. *Jezus mówi o niebie często, ale obrazu jego nie maluje* – pisał Jankowski³⁰⁰. Dobra Nowina o Królestwie Bożym jest dobra zwłaszcza dla biednych – jest rewolucyjna, zapowiada obalenie starego porządku, przewrót – można go interpretować również w kategoriach politycznych: przewrót przeciwko Imperium Rzymskiemu³⁰¹.

Wizja Jezusa nie jest jednak cały czas wolna od obietnic „zmysłowego zaspokojenia”, o czym ciekawie pisał Taubes (zaznaczmy jednak, że jego interpretacja nie jest „zgodna” z

²⁹⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia: śmierć i życie wieczne*, przeł. Marek Węclawski, Poznań 1984, s. 41.

²⁹⁷ Tamże, s. 45.

²⁹⁸ Tamże, s. 39.

²⁹⁹ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 59-60.

³⁰⁰ A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 108.

³⁰¹ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 62.

przyjętym przez Kościół Katolicki chrystologicznym stanowiskiem w sprawie raju, jak pisał Ratzinger³⁰²):

Ponieważ królestwo Boże jest rzeczywistym królestwem, to można do niego wejść. [...] jest domem, który można „odziedziczyć”. Można go odziedziczyć tak, jak dziedziczy się ziemię. Można wprowadzić się do królestwa tak, jak niegdyś Izrael wprowadził się do Ziemi Obiecanej. Ponieważ królestwo Boże jest królestwem niebieskim, toteż jest ono wyposażone w niebiański inwentarz: niebiańskiego Syna Bożego, jego tron, ducha świętego, aniołów, postaci pryncasów, Abrahama i jego łono oraz niebiańską ucztę. W królestwie Bożym obowiązuje hierarchia rang i różnice, jednakże nie ma podziału na małych oraz wielkich.³⁰³

Jezus obiecuje nagrodę wyznawcom w postaci, jak wyliczał Augustyn Jankowski: zbawienia, życia wiecznego, radości i „nowego nieba”³⁰⁴. Przytoczmy w tym miejscu jeszcze raz słowa Ratzingera:

Pismo św. nie ogranicza się w żaden sposób do jednego tylko obrazu nieba. Mówi o nim w przeróżnych obrazach. Ukazuje przez to niebo jako rzeczywistość niewypowiedzialną, niewyraźną. Przede wszystkim jednak, mówiąc o *nowym* niebie i nowej *ziemi*, stwierdza jasno, że przeznaczeniem całego stworzenia jest stać się naczyniem chwały Bożej. Cała stworzona rzeczywistość włączona zostanie w szczęście wieczne. [...] Niebo jest jako takie rzeczywistością „eschatologiczną”, wzejściem tego, co ostateczne i całkowicie nowe.³⁰⁵

Chrystus kładzie większy nacisk niż Stary Testament na „odmianę” indywidualną eschatologii, podkreślając wielokrotnie, że zbawienie jest możliwe jedynie przez niego. Losy jednostki są nie mniej ważne w zbawczym planie Boga od losów całej ludzkości³⁰⁶. Jednocześnie Jezus przez swą śmierć zbawia człowieka od znanej z judaizmu kary boskiej za grzech, obiecując zbawienie powszechne, w formie sądu nad każdą jednostką.

Podsumowując wątek utopianizmu mitycznego i religijnego w kulturze europejskiej można sformułować następujące wnioski. Przede wszystkim myślenie utopijne wyrażano w formie zarówno przekazu retorycznego, społecznego, wyznaniowego i mistycznego. Celem tego przekazu było centralizowanie poszczególnych wierzeń, społeczności, kultur lub państw a niekiedy nawet posługiwano się przekazem utopijnym w celach propagandowych,

³⁰² J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 254-255.

³⁰³ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 61-62.

³⁰⁴ A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 103-110.

³⁰⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 257.

³⁰⁶ A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 252.

populistycznych i „nacionalistycznych”. Wyjątkiem jest w tym miejscu chrześcijaństwo, które należy określić jako pierwszą, internacjonalistyczną ideologię, pozbawioną pierwiastków kulturowych czy etnicznych. Wyróżniłem trzy podstawowe schematy przekazu utopijnego: obraz złotych wieków/raju; eschatologia/soteriologia oraz apokaliptyka. Opis raju przedstawia wizję utopii, jest przeszłością; rozmyślenia o charakterze eschatologicznym i soteriologicznym są dążeniem ludzkości/społeczeństwa do utopii i dotyczą działań teraźniejszych; apokaliptyka natomiast jest opisem metody przejścia do utopii i stanowi rozważania na temat przyszłości. W podobnym tonie pisała Uta Schmidt: *zarówno utopijne, jak i eschatologiczne wyobrażenia są zawsze skierowane w stronę przyszłości, a zatem ich celem jest zmiana w teraźniejszości*³⁰⁷. Niemiecka teolog stwierdza zatem, że zarówno myślenie utopijne jak i eschatologiczne odbywa się w chwili obecnej a jego wektor zainteresowania skierowany jest w kierunku przyszłości – dodajmy jeszcze, że zainteresowanie to bierze się z refleksji na temat przeszłości. Podobnie twierdzi Zygmunt Bauman, pisząc: *utopie utrzymują teraźniejszość w stanie, by tak rzec, reakcji chemicznej z przyszłością; reakcji, której osadem jest związek chemiczny znany pod nazwą historii ludzkiej*³⁰⁸. W dalszym fragmencie eseju Schmidt kontynuuje podjętą myśl:

Używam terminów eschatologia i eschatologiczny w odniesieniu do Księgi Izajasza, aby wyrazić jakość zbawienia i trwałej stabilności, którą można również nazwać utopijną, a która przypisywana jest przyszłemu okresowi. Okres ten nie jest kolejnym etapem historii, lecz *właśnie* ostatecznym, najlepszym i ostatnim czasem – nie należy go mylić z końcem samego czasu.³⁰⁹

Osiągnięcie zbawienia, stabilności osobistej i społecznej jest zatem w interpretacji biblijnej uznawane za rodzaj myślenia utopijnego i dotyczy przyszłości, która jednak nie jest pełnym końcem czasem, ale przejściem do następnego etapu w historii ludzkości. Na osobne studia zasługuje bez wątpienia cała historia społecznego myślenia kategoriami etapów historycznych, które pokonuje ludzkość. Nie są przecież od tego myślenia wolni także marksiści, dla których podstawowym, fundamentalnym twierdzeniem jest to, o konieczności „skoku” cywilizacyjnego do komunizmu. Nie dotyczy to wszak wyłącznie rozwoju jednego społeczeństwa czy jednego państwa, ale rozwoju całej ludzkości w ujęciu globalnym. Zamiłowanie marksistów do wyznaczania ram, odgradzania jednych epok od drugich, szukania dowodów na istnienie dającego się odczytać schematu konstrukcji cywilizacji, a nawet gatunku ludzkiego – wszystkie te kwestie zasługują na osobną analizę. W tym miejscu przyjmijmy

³⁰⁷ U. Schmidt, *Eschatology*.

³⁰⁸ Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 9.

³⁰⁹ U. Schmidt, *Eschatology*.

jedynie, że jest to element myśli marksistowskiej, element bez wątpienia mający swe korzenie w starożytnym myśleniu kategoriami apokaliptycznymi – do takich wniosków dochodził również Bertrand Russel (dodajmy – socjalista krytykujący chrześcijaństwo), zestawiając poniższe równania:

Jahwe = materializm dialektyczny
Mesjasz = Marks
Wybawca = Proletariat
Kościół = Partia Komunistyczna
Drugie Przyjście = Rewolucja
Piekło = ukaranie kapitalistów
Millenium = Społeczeństwo komunistyczne³¹⁰

Opisany wyżej schemat (raj – przeszłość; eschatologia – teraźniejszość; apokaliptyka – przyszłość) widzimy również w przypadku marksizmu, gdzie dzieła proroków: Marksa, Engelsa, Lenina – traktowane są jako wizja; eschatologię, czyli dążenie do utopii stanowi działalność polityczna, walka klasowa kierowana przez partię komunistyczną; a apokaliptyka, czyli opis przejścia do utopii to marzenie osiągnięcia komunizmu (*rewolucja, która radykalnie zmieni cały świat społeczny* – pisał Popper³¹¹) odłożone w przyszłość, do której ludzkość ma niewątpliwie dążyć, według reguł socjalizmu naukowego. *Całościowy społeczno-ekonomiczny inwentarz analiz Karola Marksa skoncentrowany jest wokół motywu samowyobcowania, upadku w obcość i drogi do zbawienia. Ekonomia społeczna jest dla Marksa ekonomią zbawienia* – pisał Jacob Taubes³¹².

Za trzy wielkie starożytne ośrodki myśli utopijnej należy uznać Grecję, Rzym oraz chrześcijaństwo. Każdy z tych ośrodków prezentował inny rodzaj utopijności: w przypadku Grecji jest to utopijność ideowa, w przypadku Rzymu – państwowa, a w przypadku chrześcijaństwa – eschatologiczna. Kultura nowożytnej i oświeceniowej Europy oparła się, w różnym stopniu w zależności od kultury i okresu, na tych trzech sposobach myślenia utopijnego. Ustaliłem także, że w kulturze europejskiej obecne były dwa podstawowe wzorce rozważań utopijnych: agrarny, zdecentralizowany oraz miejski, scentralizowany. Wspólnym elementem wszelkiego myślenia utopijnego w kategoriach społecznych było dążenie scentralizowanej władzy wykonawczej do przejęcia odpowiedzialności za organizację scentralizowanego lub zdecentralizowanego życia społecznego. Ten ostatni wniosek będzie

³¹⁰ B. Russel, *History*, s. 383.

³¹¹ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 188.

³¹² J. Taubes, *Zachodnia*, s. 225.

szczególnie istotny w momencie analizy filozoficznego dorobku myśli utopijnej, który już pobawiony niemal wszystkich postulatów religijnych, dążyć będzie do prezentacji optymalnych reform dla współczesnych autorom społeczeństw.

Stosunek marksistów i samego Marksa do problematyki eschatologicznej jest skomplikowany. Z jednej strony poprzez całkowite odrzucenie sfery nadprzyrodzonej marksiści twierdzili, iż istnieje jedynie rzeczywistość materialna a wszelkie wyobrażenia religijne są jedynie elementem istniejących fantazji. Osobną kwestią jest wrodzona skłonność człowieka do rozważań eschatologicznych. Znakomicie komentował to Anatol Łunaczarski:

Różnorodne są drogi, prowadzące jednostkę, zagubioną i onieśmiałą chaosem życia społecznego, do „prawdziwego świata”. Spojrzawszy w niebo [...] albo tam będziemy szukać schronienia, albo zechcemy sprowadzić je na ziemię.³¹³

Według Marksa to nie prawo i etyka pochodzą od religii, ale religia została wykształcona w procesie zachodzącym w społeczeństwie i państwie kapitalistycznym³¹⁴. Ateizm marksizmu nie jest wnioskiem, ale apriorycznym założeniem, z którego dopiero wyprowadzane zostają wnioski dotyczące istnienia idei społecznych³¹⁵. Kontruując wnioski Hegla, Marks uważał czynniki ekonomiczne, a nie ideowe, za siłę napędową historii ludzkości³¹⁶. Z drugiej zaś strony jasno widoczne w myśli Marksa jest podejście eschatologiczne do historii dziejów i przyszłości ludzkości. Jacob Taubes nazywa to wiarą w „siły produkcji”, pozostające poza wpływem człowieka, a determinujące losy cywilizacji³¹⁷. Filozofia materialistyczna (filozofia bez Boga) jest, wg. Taubes’a apokaliptyczna i wynika z niej konieczność przeprowadzenia „skoku”: z królestwa konieczności w królestwo wolności³¹⁸. Wolność jest ostatecznym celem procesów dziejowych, ma stanowić zakończenie – apokalipsę – całych dziejów ludzkości³¹⁹. Krach międzynarodowego kapitalizmu i zwycięstwo klasy robotniczej, miało – w analizie Andrzeja Walickiego – być sednem marksistowskiej wizji apokalipsy i prowadzić do następującego po niej komunistycznego Millennium³²⁰. Nie należy tego jednak rozumieć w kategoriach ścisłego determinizmu, nie wszystko jest już przesądzone i ustalone. Historia świata, historia ludzkości po obaleniu wiary w Boga, *post Christum*, może

³¹³ A. Łunaczarski, *Filozofia i życie*, przeł. Krystyna i Sław Krzemieniowie, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 70.

³¹⁴ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 39.

³¹⁵ Tamże, s. 46.

³¹⁶ Tamże, s. 47.

³¹⁷ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 42.

³¹⁸ Tamże, s. 11.

³¹⁹ Por. A. Walicki, *Marksizm*, passim.

³²⁰ Tamże, s. 79-80.

przyjąć wymiar komunistycznego „królestwa wolności” jedynie za pomocą cudownego skoku, do którego, co oczywiste, ludzkość przygotować mogą jedynie marksiści, jako „odkupiciele społeczeństwa”, którym nadana została mesjańska rola w historii ludzkości³²¹. W poprawność tego wniosku:

wierzyły niezliczone rzesze intelektualistów; byli wśród nich wybitni fizycy, chemicy, biologowie. Panowało przekonanie, że jeżeli argumentacja jest poprawna, to mamy niekwestionowany obowiązek uczynić wszystko, co w naszej mocy, aby przyspieszyć nadejście socjalizmu, aby jego nieuchronne panowanie mogło dokonać się możliwie najłagodniej i pokojowo. Taka była wielka intelektualna i moralna potęga marksizmu.³²²

Utopianizm polityczny i filozoficzny

Zawsze, gdy obserwujemy historyczne próby zbliżenia się do socjalistycznego ideału społecznego, mamy do czynienia z autarkiami o ostrym odgórno-autorytatywnym charakterze. [...] Ani Platon, ani Saint-Simon nie byli demokratami. Gdy spojrzeć się na historię i historię literatury teorii socjalistycznych, nie można znaleźć nic, co świadczyłoby o wewnętrznym związku socjalistycznego porządku społecznego z polityczną demokracją.

[w komunizmie] ma panować wieczny pokój. [...] Nie jest to pokój pacyfistów, a pacyfikatorów, ludzi kierujących się przemocą, którzy chcą budować pokój podporządkowując sobie wszystko. To pokój, który wprowadza każdy autorytaryzm poprzez budowę absolutnego panowania i który trwa tak długo, jak długo możliwe jest utrzymanie tego panowania. – Ludwig von Mises³²³

Idee, które miały rzekomo przewyciężyć wszelkie problemy, lecz były zbyt ułomne bądź złudne, pustoszyły umysły, zbiorowości ludzkie i całe kraje [...]. W rzeczywistości ludzkość była katowana i deptana przez bandyckie ideologie. [...] Najważniejszą w naszym kontekście ideą o największej sile przyciągania było prądawne wyobrażenie, że na ziemi można zbudować utopię, propozycja milenarystycznego rozwiązania wszelkich ludzkich problemów. – Robert Conquest³²⁴

Omówione w poprzedniej części pracy schematy myślenia mitycznego i religijnego dotyczyły niemal wyłącznie odniesień do przeszłości lub przyszłości, czyli funkcjonowały w przestrzeni czasowej. Odrębny rodzaj mitów funkcjonuje w przestrzeni ideowej, myślowej.

³²¹ J. Taubes, *Apokalipsa*, s. 16.

³²² K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 10-11.

³²³ L. von Mises, *Socjalizm*, przeł. Stefan Sękowski, Kraków 2009, s. 72-73.

³²⁴ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonej stulecie*, przeł. Tomasz Bieroń, Poznań 2002, s. 11 i s. 21.

Mity te obecne są w umysłach ludzkich od wieków i sięgamy do nich instynktownie, wręcz niezauważalnie. Mity raj, nowego człowieka, nowego społeczeństwa, rewolucji, nowego życia, odrodzonego narodu – funkcjonują wyłącznie jako symbole, których nie próbujemy ulokować w konkretnej sferze czasowej, zamiast tego służą one jako paliwo napędowe inspiracji politycznej, filozoficznej i kulturowej. Przyjmuję w tym miejscu interpretację mitu autorstwa Ernsta Cassirera, który odrzucał uznanie mitu za jedynie pozostałość prymitywnego myślenia grupowego, w imię stwierdzenia, że jest to powszechny i kulturotwórczy element każdej cywilizacji. Pisał: *nie było żadnej wielkiej kultury na świecie, która nie była zdominowana i przeniknięta elementami mitu*³²⁵. Odrębną kwestią jest również sposób wykorzystywania mitów w celach narracyjnych, którym posługują się autorzy myśli społecznej, naukowej, historycznej czy politycznej. Mit może pełnić rolę retoryczną, agitacyjną, może być używany do budowy, uzupełniania lub weryfikacji prezentowanego światopoglądu. Odnosi się do „prawd objawionych”, dogmatycznych, z którymi się nie dyskutuje:

Mit uznawany jest za pewną całość najpierw świadomościową i ewentualnie także narracyjną, kryjącą w sobie specyficzny sposób myślenia, o cechach dogmatycznych, będącą pewnym sposobem pojmowania świata. Jest to zatem, inaczej mówiąc, pewna opatrzona cechami sakralnymi [...] wiedza o świecie tkwiąca w ludzkiej kulturze.³²⁶

Topolski charakteryzował grupę mitów, o której teraz piszę, jako „mity fundamentalne” i wyróżniał ich następujące rodzaje: ewolucji (postępu), rewolucji, wzniosłości (sublimacji), koherencji, kauzalności, aktywizmu, determinizmu³²⁷. Szczególnie istotny dla zrozumienia utopianizmu komunistycznego wydaje się mit rewolucji, rozumiany jako *przeświadczenie o istnieniu w historii zdarzeń, faktów, procesów itd. mających moc dzielenia procesu historycznego na odcinki [...] „przed” i „po”*³²⁸ – pokrywa się to zatem z przyjętym przeze mnie twierdzeniem Karla Poppera o historyczystyczności komunizmu. Podobnie wiąże się z tym mit kauzalności (myślenia czynnikowego) i determinizmu.

Mity polityczne, jak słusznie zauważył Bronisław Baczko, otworzyły się w XVIII i XIX wieku na myślenie utopijne³²⁹. Myśl nawiązująca lub czerpiąca z Platona była wykorzystywana

³²⁵ E. Cassirer, *The Myth of the State*, Londyn 1946, s. 5.

³²⁶ J. Topolski, *Jak się pisze*, s. 206. Por. również W. Werner, *Mity w historiografii, mity historiograficzne*, [w:] *Wprowadzenie do metodologii*, s. 184-197.

³²⁷ J. Topolski, *Jak się pisze*, s. 208-209.

³²⁸ J. Topolski, *Jak się pisze*, s. 211.

³²⁹ B. Baczko, *Wyobrażenia*, s. 125.

często w okresie „walczącego romantyzmu”³³⁰, kiedy wzrastały ruchy ekstremistyczne i nacjonalistyczne, kiedy zaczęto snuć marzenia o rewolucjach. *Utopijne wyobrażenia Nowego Społeczeństwa są tworzone i rozpowszechniane w perspektywie mitu rewolucyjnego* – pisał Baczek³³¹. Utopia posługując się mitem rewolucji jednocześnie niszczy i tworzy, odrzuca stary świat by zbudować nowy, morduje winnych by niewinnym oddać władzę. *Utopie rodzą się z mitów* – podsumowuje swe rozważania Andrzej Dróżdż³³².

Z mitem „Nowego Społeczeństwa” można powiązać różne formy działalności politycznej i społecznej oraz różne idee światopoglądowe, choć, jak postaram się udowodnić, wiodącą rolę w tym micie odgrywały idee socjalistyczne. Samo słowo socjalizm wywodzi się od saint-simonisty Pierra Leroux i używane było od lat trzydziestych XIX w. Możemy wówczas mówić o początku autorefleksji filozoficzno-społecznej, której dokonywali socjalistyczni myśliciele. Była to refleksja na gruncie poszukiwania korzeni ideowych – w różnych okresach historycznych, poglądach filozoficznych i społecznych. Pisał o tym Leszek Kołakowski:

Upowszechnienie zarówno nazwy samej, jak idei, naturalnym biegiem rzeczy, zwróciło uwagę myślicieli i propagatorów ku jej historycznym antecendentom; w republice Platona, w komunistycznych ruchach średniowiecznych sekciarzy, u utopistów renesansu – nade wszystko Morusa i Campanelli, u ich naśladowców XVII-wiecznych i oświeceniowych śledzono pojawienie się wątków wspólnych, inspirowanych przez najróżniejsze filozofie.³³³

Spory teoretyczne w marksizmie są tak rozległe, że nie sposób przedstawić ich tu w szczególności – trudno nawet o dokładną analizę poszczególnych stanowisk dotyczących „praojców socjalizmu”. Bez wątplenia środowisko Jerzego Plechanowa a później Abrama Deborina wiązało marksizm z kulturą filozoficzną przeszłości³³⁴. Bez wątplenia myśl Marksa była ściśle powiązana z co najmniej oświeceniowymi „socjalistami”, socjalistami-utopistami XIX w. zaś w szczególności. Praktyka polityczna działalności partii komunistycznych i ich plany działań w sferze politycznej i społecznej są bardzo zbliżone do wykształconego przez wieki modelu władzy – od Platona przez Machiavellego i Hobbesa aż po rewolucję francuską. Wydaje się nawet, że można argumentować, iż Hobbesowski model rewolucji i struktury władzy został przejęty przez bolszewików w 1917 r. Mity, które otaczały rewolucję bolszewicką, istniały w tradycji europejskiej od tysiącleci i były wykorzystywane po pierwsze

³³⁰ Z. Szmydtowa, *W kręgu*, s. 267.

³³¹ B. Baczek, *Wyobrażenia*, s. 126.

³³² A. Dróżdż, *Mity*, s. 68.

³³³ L. Kołakowski, *Główne*, s. 154.

³³⁴ Tamże, s. 843.

jako podstawa budulcowa samej idei systemu, po drugie jako model aplikacji rozwiązań politycznych. Innymi słowy, nie mam wątpliwości, że dorobek kulturowy i filozoficzny cywilizacji europejskiej odgrywał ważną rolę w kształtowaniu socjalizmu, marksizmu zaś w szczególności.

Myśl społeczna Platona jako połączenie utopii i teorii polityki

W tym fragmencie tekstu postaram się dowieść, iż w historii myśli europejskiej występował fenomen polegający na, w pewnym sensie instynktownym, dążeniu jednostki do stworzenia bezpieczniejszego i doskonalszego społeczeństwa, co przede wszystkim objawiało się w tendencjach centralizujących i totalitaryzujących państwo. Nie uważam, że to dopiero XIX w. przyniósł kulturze i myśli europejskiej marzenie o „zaprzęgnięciu społeczeństwa w kajdany” – ta wizja pojawiała się od samego początku istnienia rozważań filozoficznych i politycznych i stanowiła jeden z głównych sposobów odpowiedzi na nurtujące myślicieli pytania. Rozwiązanie siłowe wydaje się najprostsze, przedstawia proste, szybkie i konkretne odpowiedzi na skomplikowane problemy. Dopiero rozwój idei liberalnych w XIX w. położył tak duży nacisk na stopniowe przeprowadzanie reform oraz na poszanowanie w reformistycznym procesie życia i poglądów poszczególnych jednostek. I choć nie da się spojrzeć zupełnie obiektywnie na dawną historię myśli utopijnej, to pamiętajmy, że oceniać ją należy (o ile w ogóle należy!) wyłącznie przez pryzmat ówczesnych „standardów”, nie zaś przy pomocy współcześnie przez nas wypracowanych kompromisów aksjologicznych.

Znaczenie dawnej filozofii, jak starałem się pokrótce wykazać we wcześniejszej części pracy, było również widoczne w badaniach samych marksistów oraz naukowców opisujących marksizm. Zauważalny był trend, aby dorabiać fałszywych ojców Marksowi, Leninowi i innym prorokom socjalizmu – udowadniać istnienie marksizmu przed Marksem, proto- i prymitywnego komunizmu. Nie chcę w tym miejscu dyskutować z takim postępowaniem, ważne jest jednak odnotowanie jego istnienia i wskazanie tego, z czego rzeczywiście czerpać mogli marksiści, co mogło mieć na nich wpływ (świadomy lub nieświadomy), a przede wszystkim – na ile ich kontrowersyjne postulaty reformy społecznej były obecne już wcześniej w historii myśli europejskiej. Nie uważam osobiście, aby istnieli marksiści przed Marksem – powtórzę w tym miejscu tezę o jednej ideologii-matce socjalistycznej i jej trzech członach: socjalizmie, komunizmie i kolektywizmie, którą sformułowalem we wstępie.

W odróżnieniu od utopianizmu mitycznego i religijnego, filozoficzno-polityczne myślenie utopijne nie odwołuje się wyłącznie do potrzeby zaspokojenia indywidualnych potrzeb jednostki – czy to w sferze duchowej, czy fizycznej. Utopianizm filozoficzny i

polityczny należałoby scharakteryzować jako refleksję na gruncie tego, w jaki sposób odpowiednio zorganizować społeczeństwo, aby kolektywna grupa ludzi oraz/lub organizacja państwowa czerpała z tego największą korzyść. Stąd też w tym miejscu należy poddać analizie dzieła traktujące o możliwych przemianach politycznych, które często ukryte były pod barwami fikcyjnymi. Przedstawiają one często fantastyczne, wymyślone, niemal absurdałne byty państwowe – traktuję to jednak nie jako próbę wyśmiania pomysłu utopii, ale jako celowy zabieg, mający na celu ochronę autorów książek przed przypisaniem im tendencji do poważnego traktowania reform, o których marzycielsko się rozpisywali. Fikcja była rodzajem parasola ochronnego, forma żartu miała zaś odsunąć podejrzenia o rzeczywiste utożsamianie się z iluzyjnymi poglądami.

Całe myślenie utopijne, które miało wpływ na rozwój europejskiej kultury, podobnie jak proces zapoczątkowujący cywilizację europejską, miało początek w starożytnej Grecji. W tej kolebce prawodawstwa, mitu i filozofii dzięki połączeniu wielu unikatowych cech kultury greckiej, zdolna była narodzić się nowa forma refleksji społeczno-politycznej. Zwłaszcza narodziny filozofii były wydarzeniem przełomowym dla światowej myśli społecznej, państwowej i naukowej. Nie zamierzam wchodzić w szczegóły dotyczące znaczenia rewolucji filozoficznej, która miała miejsce w VI i V wieku przed naszą erą, jednak należy zwrócić uwagę na te elementy, które bez wątpienia wpłynęły na późniejszą myśl marksistowską. A, co może być zaskakujące, marksiści dzielili z filozofią starogrecką co najmniej kilka elementów.

Nie mogę jasno odpowiedzieć na pytanie, czy Marks i Lenin „myśleli Platonem” lub innymi wielkimi filozofami społecznymi. Bez wątpienia odpowiadali na te same pytania, które istniały na przestrzeni historii europejskiej od wieków, a ich odpowiedzi w wielu przypadkach pokrywały się z bardziej lub mniej fantastycznymi pomysłami dawnych ideologów. Istotne jest to, moim zdaniem, zwłaszcza w aspekcie reform społecznych, mających doprowadzić do komunistycznej, idealnej rzeczywistości – wykorzystanie rozmaitych toposów kulturowych jest nader oczywiste. Nie ma też wątpliwości, że sam Marks pozostawał pod ogromnym wpływem kultury i filozofii antycznej (choć przestał się nią naukowo zajmować po uzyskaniu stopnia doktora³³⁵), o czym interesująco pisał Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix:

W pismach Marksa można znaleźć niezwykle liczne odniesienia do historii, literatury i filozofii greckiej oraz rzymskiej. Szczególnie dokładnie badał historię Republiki Rzymskiej [...]. Nie udało mi się odkryć żadnych systematycznych

³³⁵ Zob. W. Nippel, *Marx and Antiquity*, [w:] *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, red. Danielle Allen, Paul Christesen, Paul Millet, Oksford 2018, s. 185-208.

studiów nad historią Grecji, prowadzonych przez Marksa po czasach jego studiów; jednak często cytuje on greckich autorów [...] w różnych kontekstach [...].³³⁶

Myśl antyczna towarzyszyła zatem Marksowi przynajmniej w dziedzinie filozoficznej. Najbardziej wpływowym filozofem epoki starożytnej był bez wątpienia Platon, który jako pierwszy wprowadził do teorii społecznej schemat postępowania oparty na przekształceniu społeczeństwa za pomocą środków kultury i edukacji. Wolton, co prawda nie zauważając ciągłości tej idei od Platona po bolszewików, uważał, że większość utopii:

postrzega edukację jako środek kształtowania ludzi i uwolnienia ich od szkodliwych skłonności. Wielu twórców utopii zalecało odbieranie dzieci rodzinie i powierzanie ich wychowania państwowej szkole, będącej rzeczniką lepszego, quasi-idealnego społeczeństwa.³³⁷

Schemat ten zapoczątkował Platon, a kontynuowany będzie w następnych stuleciach przez wszystkich myślicieli dążących do reformy państwowej i społecznej. To autorowi *Państwa* należy przypisać największą rolę po pierwsze w uznaniu edukacji za dominujący czynnik przekształcania społeczeństwa; po drugie zaś podkreśleniu roli propagandy i ugodowej wobec władz nowego państwa sztuki i kultury, która wspomaga proces transformacji społecznej, transformowania rzeczywistości.

Czym jednak była dla Platona, dla filozofów greckich oraz dla marksistów sama rzeczywistość? Odpowiedź może zadziwiać. W historii filozofii greckiej można wyróżnić trzy etapy refleksji o rzeczywistości: podejście monistyczne (filozofowie przyrody), dualistyczne (Platon) i pluralistyczne (Arystoteles). Dwa pierwsze podejścia miały przeważnie charakter idealistyczny, duchowy, podczas gdy Arystoteles jako pierwszy przedstawił realistyczny, racjonalny, naukowy, miejscami materialistyczny pogląd na rzeczywistość. To jednak nie on był autorytetem dla socjalistów i marksistów. Nie był nim również Platon, który miał wpływ na marksizm wyłącznie w kategoriach podejścia do „praw rządzących historią” oraz proponowanych rozwiązań problemów społecznych i politycznych, nie zaś w sferze samej interpretacji świata rzeczywistego. Pogląd Platona o tym, że świat materialny jest jedynie odbiciem świata idealnego, niedostępnego dla poznania przez zmysły, był nieakceptowalny dla skrajnie materialistycznych marksistów. Równie obce było podejście materialistycznego i racjonalnego Arystotelesa, który twierdził, że świat, każdy byt, składa się jednocześnie z dwóch

³³⁶ G. E. M. de Ste. Croix, *Karl Marx and the History of Classical Antiquity*, „Arethusa” vol. 8, no 1, s. 13 (7-41). De Ste. Croix specjalizował się w badaniu historii antycznej z perspektywy nauki marksistowskiej. Uważał, że materializm historyczny może być użyteczny w analizie społecznej historii starożytnej.

³³⁷ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 579.

elementów, współgrających ze sobą – formy i kształtu (teoria hylemorfizmu³³⁸). To najwcześniejsza forma filozofii greckiej, monizm jest poglądem, który przejmują marksiści i od którego bierze genezę ich podejście do rzeczywistości³³⁹, jak wykazał to w książce *Critique of Dialectical Reason* Jean-Paul Sartre nazywając monizm Marksa „dialektycznym monizmem”³⁴⁰. Murray Rothbard łączył pogląd o monizmie materialistycznym marksizmu z historycyzmem, pisał, że marksiści *mogą więc wysnuwać mniemane prawa historii jako rzekomo ewidentnie i immanentnie zawarte w tej właśnie materii*³⁴¹.

Monizm, najkrócej ujmując, to pogląd twierdzący, że cała otaczająca człowieka rzeczywistość oraz sam człowiek składa się z jednej prząstki, że w świecie dominuje jeden pierwiastek – albo materialny, albo duchowy. Rozumowanie to obejmuje nie tylko byty nieożywione, ale również człowieka i prymitywny koncept duszy ludzkiej, która także miała składać się z tej samej cząstki, *arché*, co cała inna materia na świecie³⁴². Przytoczmy choćby Marksa, mówiącego, że *anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy*³⁴³, czy Jerzego Plechanowa:

Człowiek jest bez wątpienia zwierzęciem, związanym niemi pokrewieństwa z innymi zwierzętami. Ze względu na swe pochodzenie nie jest bynajmniej istotą uprzywilejowaną. Fizjologia jego organizmu jest niczym więcej niż poszczególnym wypadkiem ogólnej fizjologii.³⁴⁴

Starożytni filozofowie podawali różne przykłady, czym ta prząstka może być, jednak w tym momencie istotny jest schemat myślenia, który przejął później marksizm, opierając się w dużym stopniu o nowinkę naukową, jaką był darwinizm i ewolucjonizm. Marksizm postulował istnienie prząstki, którą miała być po prostu materia. Traktowano ją jako podstawową substancję, z której wynikają wszystkie zjawiska w świecie, włącznie z całą skomplikowaną ludzką psychiką, inteligencją, świadomością oraz kulturą. Zjawiska te są zaś wynikiem wpływu materialnych czynników, takich jak ekonomia, klasa społeczna, środowisko i warunki życia. Ludzkie myśli i idee są w marksizmie jedynie wynikiem i odzwierciedleniem materialnych procesów społecznych i ekonomicznych. Skrajny materializm marksizmu

³³⁸ Zob. A. G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, przeł. Sylwester Zalewski, Warszawa 1963, s. 70-75.

³³⁹ Por. A. Maryniarczyk, *The Monistic and Dualistic Interpretation of Reality*, Lublin 2010, s. 69.

³⁴⁰ J-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason. Volume One*, przeł. Alan Sheridan-Smith, Nowy Jork 2004.

³⁴¹ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 241.

³⁴² Więcej na ten temat zob. A. Maryniarczyk, *The Monistic*, s. 47-87. Interesująca jest także lektura: E. Grodziński, *Monizm a dualizm...*; choć ta poświęcona jest metapsychologii, nie zaś historii idei.

³⁴³ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej [Fragmenty]*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 43.

³⁴⁴ J. Plechanow, *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1948, s. 16. Ten pogląd marksistów należy także, oczywiście, połączyć z teorią ewolucjonizmu, która również jest w swej naturze monistyczna.

świadczy zatem o jego charakterze monistycznym i to właśnie do greckich filozofów przyrody jest marksizmowi najbliższy – przynajmniej jeżeli chodzi o pogląd na to, jak wygląda świat rzeczywisty.

Innym aspektem myśli marksistowskiej, których korzeni doszukiwać się można w filozofii starożytnej, jest metoda materializmu dialektycznego. Materializm marksistów wywodzili od Demokryta, Leucypa i, zdecydowanie dla nich najważniejszego, Epikura, dialektykę zaś od Heraklita³⁴⁵ i znacznie późniejszego Hegla, który sam pozostawał pod wielkim wpływem greckich filozofów³⁴⁶. Nie jest jednak moim celem w tej rozprawie zastanawianie się nad marksistowską refleksją na gruncie ontologicznym, zatem podsumuję ten wątek jedynie stwierdzeniem, że marksistowska ontologia była ściśle monistyczna i materialistyczna.

Nieco inaczej wygląda wpływ antyku na marksizm, jeżeli weźmiemy pod uwagę refleksję na gruncie społecznym, centralny problem w moich rozważaniach. Moniści zdecydowanie różnili się od marksistów, gdyż pogląd monistyczny zakładał, że społeczeństwo to niezmienny i nieuchronny zlepek różnych praw i obyczajów³⁴⁷. W tym aspekcie marksści zdecydowanie czerpali z „wizjonera” Platona, który, jako pierwszy – w opozycji do monizmu i skrajnego dualizmu – uznał sprawy polityczne za pochodne ludzkim umiejętnościom, nie zaś czegoś otrzymanego w spadku od przeszłych pokoleń. Zmiany polityczne i społeczne, według Platona, należy kreować indywidualnie, w oparciu o własny rozum i doświadczenie³⁴⁸. Ta zmiana wynikała, jak twierdził Karl Popper, z oddziaływania Heraklita – twórcy myśli historycystycznej³⁴⁹. Heraklit był, według Poppera, pierwszym historycystą za sprawą teorii, że wszystko podlega zmianom, nic nie jest stałe, nic nie jest rzeczą – wszystko jest procesem: dynamika bierze górę nad statyką. Heraklit wierzył w istnienie jednej siły, która powoduje wszelką zmianę³⁵⁰. Austriacki filozof definiował historycyzm w następujący sposób:

Istnieją bardzo wpływowe filozofie społeczne [które twierdzą], że wygłaszanie przewidywań jest celem nauki lub raczej, że celem tym jest udoskonalanie naszych codziennych przewidywań i oparcie ich na pewniejszej podstawie; oraz że celem nauk społecznych jest uzbrojenie ludzi w dalekosiężne przepowiednie historyczne.

³⁴⁵ A. Łunaczarski, *Szkice*, s. 24.

³⁴⁶ O dialektyce Hegla, zob. K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. Halina Krahelska, Warszawa 1993, s. 35-50.

³⁴⁷ J. Szacki, *Historia*, s. 31.

³⁴⁸ Tamże, s. 33.

³⁴⁹ Zob. K. R. Popper, *Nędra historycyzmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa 1999.

³⁵⁰ K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 35-37. Zob. również A. G. van Melsen, *Filozofia*, s. 53-54.

Por. rozważania Andrzeja Nowaka nt. Heraklita i Lenina: A. Nowak, *Powrót „Imperium zła”*, s. 20.

Co więcej, wierzą, że odkryły prawa historii, które pozwalają im przewidywać bieg wydarzeń historycznych.³⁵¹

Popper nadaje historycyzmowi szczególną rolę w historii ludzkości, twierdząc, że pojawia się on jako dominujący nurt filozoficzny w okresach szczególnej niestabilności społecznej, przemian politycznych, burzenia jednego porządku i budowania nowego. Trudno nie dostrzec podobieństw pomiędzy teorią marksistowską a elementami historycyzmu, należy również stwierdzić, że historycyzm, czyli przeświadczenie o istnieniu przewidywalnego procesu historycznego, dyktującego konieczność istnienia doskonałej przyszłości, wpisuje się w interpretację marksizmu jako utopianizmu politycznego, którą proponuję.

Platon (którego Russel wprost nazywa komunistą³⁵²) również, według Poppera, pozostawał pod wpływem historycyzmu, choć nie był historycystą *per se* – wydaje mi się jednak, że można argumentować, iż znacząca różnica pomiędzy Platonem a monistycznymi filozofami przyrody wynikała z wpływu historycyzmu heraklitowskiego. Dzięki rozwiniętemu podejściu filozoficznemu do kwestii społecznych można uznać Platona za jednego z ojców antycznej myśli socjologicznej, która była istotna również dla rozwoju ideologii marksistowskiej. Myśl socjologiczna Platona była, według interpretacji Poppera, pierwszą ideą wroga wobec tego, co austriacki filozof nazywał „społeczeństwem otwartym”, czyli *społeczeństwem, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji*³⁵³ (podobny pogląd wyrażał Bertrand Russel³⁵⁴). Autor *Państwa* stworzył systematyczną i szczegółową socjologię historycystyczną – pisał dalej Popper³⁵⁵, argumentując, że celem greckiego idealisty było odtworzenie formy czy idei państwa istniejącego w przeszłości. Platon bowiem, uważa Popper, opisywał przeszłość historyczną, może nawet prehistoryczną, wskazując cechy państwa idealnego (zwróćmy uwagę na inspirację wymarzoną „rajem”, podobnie jak w przypadku utopianizmu religijnego wyznaczającego kształt utopii). *Celem Platona nie było państwo przyszłości, lecz odtworzenie państwa, które kiedyś już istniało*³⁵⁶. Opisywał społeczeństwo bezczasowe, świat idei, „królestwo boże”, *starał się odtworzyć starodawne formy plemiennego życia społecznego*³⁵⁷.

Austriacki filozof zwraca również wielokrotnie uwagę na problem trybalizmu – sentymentu, dotyczącego chęci powrotu do prostego życia plemiennego lub też organizacji

³⁵¹ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 23.

³⁵² B. Russel, *History*, s. 211.

³⁵³ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 196.

³⁵⁴ B. Russel, *History*, s. 136-138.

³⁵⁵ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, s. 77.

³⁵⁶ Tamże, s. 68.

³⁵⁷ Tamże.

społeczeństwa w sposób podobny do dawnych struktur plemiennych. To jednak, czy Platon opisywał idealną przeszłość, idealną przyszłość czy posługiwał się kategoriami zupełnie abstrakcyjnymi, jest sprawą drugorzędną w moich badaniach. Istotny pozostaje fakt, że recepcja platońskiej myśli socjologicznej zachęcała kolejne pokolenia myślicieli w dwóch następnych tysiącleciach do snucia podobnych rozważań, podejmowania dyskusji na te tematy oraz, w warunkach sprzyjających, szukania możliwości praktycznej realizacji wypracowanych pomysłów. Platona uznaję za pierwszego teoretyka rewolucji społecznej w duchu autorytarnym i kolektywnym. Wątpliwości co do wpływu państwowej i politycznej teorii Platona na marksistów nie miał Mieczysław Krąpiec, uznając zarówno Platona, Hegla jak i Marksa za przedstawicieli filozoficzno-apriorycznego podejścia do spraw państwowych i prawnych³⁵⁸.

Uznaję zatem Platona za praojca myśli utopijnej o charakterze społeczno-politycznym, a przede wszystkim – za pierwszego twórcę przedstawiającego skonkretyzowane działania i formy prawnoustrojowe opisujące społeczeństwo idealne³⁵⁹. W ramach kultury starogreckiej pojawiały się jednak wcześniej przedstawienia radykalnych reform polityczno-społecznych – przede wszystkim w komediach Arystofanesa. Należy wspomnieć w tym miejscu o tym mistrzu greckiej komedii ze względu na to, że stanowić on mógł inspirację dla Platona. O ile tragedia i poezja grecka skupiały się na sprawach moralizatorskich, mitologicznych albo historycznych, to komedia pozwalała autorom na przedstawienie fantastycznych, wysmiewających współczesną im politykę pomysłów. Trudno uznać treść komedii za ideały reformy społeczeństwa, niemniej jednak stanowią one ważny element procesu myślowego kultury greckiej i bezpośrednią, moim zdaniem, inspirację dla traktatów platońskich (a również dla dramatów Włodzimierza Majakowskiego, o czym pisał Jerzy Łanowski³⁶⁰).

Arystofanes wyszydzał polityków, filozofów, dorobkiewiczów, poszczególne płcie. W jego satyrach znalazło się również miejsce dla prezentacji komicznych pomysłów politycznych. Pierwszym skojarzeniem muszą być oczywiście *Ptaki*, w których dwóch utracjuszy, Pistetajros i Euelpides, pragnie uciec od długów i procesów oraz założyć państwo w chmurach wolne od kłopotów. Udają się do ptaków, którym przewodzi Tereus-dudek³⁶¹. Dowiadujemy się, że ptaki wiodą spokojne życie – bez pieniędzy i z dostatkiem pożywienia³⁶². Pomysłem utracjuszy jest to, aby wraz z ptakami założyć miasto w chmurach, które blokowałoby dym z ofiar dla bogów

³⁵⁸ M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 87.

³⁵⁹ Za pierwowzór, inspirację dla tego społeczeństwa mógł służyć ustrój Sparty, zob. B. Russel, *History*, s. 124.

³⁶⁰ J. Łanowski, *Wstęp*, [w:] Arystofanes, *Trzy komedie*, przeł. Janina Ławińska-Tyszkowska, Wrocław 1981, s. LXXXV.

³⁶¹ Nawiązanie do króla Tracji, Tereusa, przemienionego w mitologii wraz z rodziną w ptaki.

³⁶² Arystofanes, *Ptaki*, przeł. Artur Sandauer, Warszawa 1965, s. 22.

i tym samym zmusić bogów do odejścia, a samemu zająć ich miejsce³⁶³ (skojarzenia z historią Wieży Babel są, moim zdaniem, uzasadnione). Dochodzi do ptasiego sejmku, założenia „Kukułczyna” oraz ustanowienia praw odwrotnych jak u ludzi³⁶⁴. Syn ma nie szanować rodziców (charakterystyczny motyw u Arystofanesa³⁶⁵), ludzie mają kierować się w życiu hedonistyczną przyjemnością, ptaki mają zastąpić miejsca bogów jako patroni miasta, a samo społeczeństwo ma charakteryzować się takimi cechami jak mądrość, miłość, cnota, wdzięk, powab, spokój³⁶⁶. Miasto ptaków ma zanegować dawne zasady ustroju greckiego, o czym świadczy kolejno odprawianie przybywających do miasta poety, wróżbity, mierniczego, dyplomaty oraz radcy prawnego. Dzięki wrodzonym cechom ptaków zapanować ma dobrobyt:

Pod naszym okiem dalekosiężnym
W trójnasób obrodzą wam plony.
Pod ptasią jeśli oddacie pieczę
Pola, ogrody i sady,
Ani słoneczny skwar im dopieczę,
Ani dokuczą owady.
Co w liściach brzęczy, co w trzcinie dzwoni,
Co w trawie bzyka i piszczy,
Wzrok nasz wyśledzi, lot nasz dogoni,
Dziób nasz dopadnie i zniszczy.³⁶⁷

Utopia *Ptaków* zawiera również zapowiedź terroru biurokracji, który zaczyna pojawiać się po stworzeniu miasta. Kiedy przybyły z Olimpu Herakles zapytuje: *Cóż to za ptasie na patelni ciała?*, Pistetajros odpowiada: *To opozycji zwłoki, co nie chciała rządów ludowych*³⁶⁸.

Zmiana rządów jest zresztą *leitmotivem* jeszcze dwóch komedii Arystofanesa: *Lizystraty* (poświęconej tematyce roli seksualności w życiu społecznym) oraz *Sejmu kobiet* (poświęconej relacjom i niesprawiedliwościom zarówno patriarchatu, jak i matriarchatu). W tej pierwszej (która zresztą była jedną z pierwszych sztuk starożytnych adaptowanych na sowieckie deski teatrów, wystawiano ją już w 1923 r.) kobiety, pod przewodnictwem Lizystraty, chcą zakończyć wojny pomiędzy miastami greckimi. Dochodzą do wniosku, że aby to osiągnąć należy odmówić mężom współżycia seksualnego, sformować własne wojsko, zająć budynki miejskie i tym zmusić mężczyzn do pogodzenia się. Lizystrata w jednym z monologów przekonuje, że należy dokonać czystek społecznych, eliminując najgorsze męskie elementy w

³⁶³ Tamże, s. 24-25.

³⁶⁴ Tamże, s. 56.

³⁶⁵ Por. tenże, *Chmury*, s. 285-287.

³⁶⁶ Tenże, *Ptaki*, s. 57-61 oraz s. 89-90.

³⁶⁷ Tamże, s. 76.

³⁶⁸ Tamże, s. 107.

duchu przypominającym myślenie totalitarne³⁶⁹. Nawołuje także do przeprowadzenia internacjonalistycznej, feministycznej rewolucji³⁷⁰. Kobiety w *Lizystracie* dążą do odwrócenia ról społecznych – nie tyle zrównania z mężczyznami, ale przejęcia ich praw i obowiązków. Mimo że pierwotnie były negatywnie nastawione do wojny – same formują oddziały wojskowe, przejmują retorykę męską (*wojna to sprawa kobiet* – powie Lizystrata³⁷¹, powtarzając słowa jednego z męskich bohaterów komedii, mówiąc oczywiście, że to sprawa mężczyzn). Ostatecznie *Lizystrata* kończy się „spokojnie”, jakby przesłaniem, iż spełnienie potrzeb seksualnych jest naczelną potrzebą ludzi, niezależnie od płci. Kobiety powracają do swych mężów, którzy godzą się wzajemnie zaprzestać wojen. Nie dochodzi bezpośrednio do zmiany formy rządów w takim stopniu, jak zobaczymy to w *Sejmie kobiet*.

Sejm kobiet uważam, powtarzając oczywiście ustalenia znawców tematu³⁷², za możliwą inspirację dla niektórych poglądów Platona zawartych w *Państwie* i *Prawach*. Komedie wystawiono około 392 r. p.n.e., zatem blisko dwadzieścia lat przed powstaniem *Państwa*, jak szacują badacze. W tej komedii niewiasty podstępem (przebierając się za swych mężów) doprowadzają do uchwalenia na zgromadzeniu ludowym ustawy o oddaniu władzy nad miastem kobietom. Powstaje, jak wyraził się Jerzy Łanowski, *świat na opak i państwo na opak*³⁷³. Dowodząca kobietami i całym spiskiem Praksagora ustanawia pierwowzór platońskiej utopii oraz państwa komunistycznego. Oddajmy jej głos:

[...] wszystko powinno być wspólne, by wszyscy korzystać zeń mogli
I żyć tak samo, a nie by bogaty był jeden, a drugi głodował,
[...] wspólny wprowadzę tryb życia dla wszystkich i żywot dla wszystkich jednaki.
[...] po pierwsze ziemię wspólną wszystkim uczynię,
I ziemie rolników połączę, i mienie od wszystkich, kto jakie posiada.
[...] wolno mu będzie za darmo z nią [dziewczynką] pospać.
Uczynię je także wspólnymi dla mężczyzn i każda będzie spać z każdym,
I dzieci będzie mógł każdy mieć z każdą.
[...] Ojcami młodzieńcy tych nazwą,
Co starsi są od nich latami na tyle, ażeby ojcami być mogli.
[...] miasto
Jednym domem uczynię i mury rozburzę, by wszystko jednym się stało
I każdy mógł chodzić, gdzie zechce, do wszystkich.³⁷⁴

³⁶⁹ Tenże, *Lizystrata*, [w:] tenże, *Trzy komedie*, s. 50.

³⁷⁰ Tamże, s. 50-51.

³⁷¹ Tamże, s. 45.

³⁷² Zob. J. Łanowski, *Wstęp*, s. LXII-LXIV.

³⁷³ Zob. Tamże, s. LIX.

³⁷⁴ Arystofanes, *Sejm kobiet*, [w:] Arystofanes, *Trzy komedie*, s. 150-162.

Komedia kończy się niedopowiedzeniem, widzimy jednak zaczątki narastających konfliktów społecznych, na tle majątkowym i pomiędzy płciami. Wydaje się, że sam Arystofanes krytycznie odniósł się do utopijnych propozycji Praksygory w innej swojej sztuce. Za taką odpowiedź uznaję monolog bogini Biedy z *Plutosa*. Bieda argumentuje tam, że jeżeli wszyscy staną się bogaci, za pośrednictwem uzdrowionego przez wieśniaków boga bogactwa, *Plutosa*, to tak naprawdę wszyscy wpędzą się w jeszcze większą biedę³⁷⁵. Bieda, według Arystofanesa, prowadzi do sprawiedliwości, uczciwości, rozwoju społecznego i w efekcie bogactwa, podczas gdy *Plutos* (bogactwo zdobyte bez wysiłku) prowadzi do lenistwa, nędzy i oszustw³⁷⁶.

Treść *Sejmu kobiet* sprawiła, że niektórzy współcześni naukowcy dopatrują się w nim marksistowskich elementów, jak choćby czynił to John Zumbrunnen w książce *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*³⁷⁷. Zumbrunnen stawiał znak równości pomiędzy kobietami w arystofanowskich Atenach a XIX-wiecznym proletariatem i uznawał, że walka obu grup dotyczy tych samych problemów społecznych³⁷⁸. Cedric Robinson przedstawia w uznanej i wielokrotnie wznawianej książce *An Anthropology of Marxism* wielu uczonych podzielających ten pogląd, uważających, że twórczość Arystofanesa można zakwalifikować jako „komunizującą”³⁷⁹. Starożytnik i dziennikarz Peter Jones w artykule dla pisma „The Spectator” prowokacyjnie twierdzi, że *komunizm był w rzeczywistości wynaleziony przez greckiego poetę-komika Arystofanesa. Dla niego był to jeden, wielki żart*³⁸⁰ oraz dodaje, że wielką szkodą jest, że Marks nie przeczytał komedii Arystofanesa a także to, że Platon przeczytał... Można bowiem uznać, że Platon wyjął z komedii Arystofanesa jedynie utopijne marzenia, a nie racjonalistyczną refleksję na gruncie konsekwencji, do których doprowadzają pomysły rodem z komedii greckiego komika.

Platon zapoczątkował – według naszej wiedzy – filozoficzno-naukową refleksję na temat perfekcyjnej organizacji państwa, był autorem pierwszych tak wpływowych traktatów o tematyce państwowej i społecznej. Przeniósł rozważania filozoficzne z gruntu abstrakcyjnego, dotyczącego refleksji ontologicznych, na sferę praktyczną, dowodząc, że istnieją metody zrozumienia procesów społecznych, odkrycia ich, a w końcu nawet wyznaczania. Już sam ten

³⁷⁵ Tenże, *Plutos*, [w:] tenże, *Trzy komedie*, s. 244-247.

³⁷⁶ Tamże, s. 248-250.

³⁷⁷ J. Zumbrunnen, *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*, [brak miejsca wydania], 2017.

³⁷⁸ Za: P. Jacobs, *The Aristophanic Manifesto. Marx, Engels and Praxagora*, <https://wesmetis.weebly.com/the-aristophanic-manifesto.html> [dostęp: 02.08.2023].

³⁷⁹ C. J. Robinson, *An Anthropology of Marxism*, Burlington 2001, s. 116-117.

³⁸⁰ <https://www.spectator.co.uk/article/the-true-birth-of-communism/> [dostęp: 02.08.2023].

fakt, pomijając nawet totalitarną, komunizującą wymowę merytorycznej warstwy platońskich idei, jest godny odnotowania w przypadku zastanowienia się nad historią utopijnej myśli społecznej. Jest to moment przełomowy, zważywszy na fakt, że Platon – podobnie jak później marksiści – twierdził, iż odkrył prawa rządzące historią, ludzkością i rozwojem społecznym. Dowodem tego jest choćby jego obszerna refleksja na temat cykliczności form ustrojowych³⁸¹. Świadomość odkrycia niedostępnych powszechnie prawd historycznych można uznać za jeden z ważniejszych elementów utopianistycznej refleksji filozoficznej, przynależący również do sposobu myślenia historycystycznego.

Lektura dzieł Platona dostarcza niekiedy zadziwiających obrazów i prowokuje do stawiania radykalnych tez. Czytając go literalnie można odnieść wrażenie, że autor traktatów filozoficznych prezentuje dehumanizującą, totalitarną miejscami, zbrodniczą wręcz wizję świata idealnego (dokonać tej oceny można jednak jedynie za pomocą współczesnych, wywodzących się od europejskiego oświecenia, wzorców aksjologicznych). Już w XIX w., w okresie rodzenia się liberalizmu i odkrywania przez ludzkość wagi takich kwestii, jak indywidualna wolność człowieka, prawa naturalnie mu przynależące czy odpowiedzialność państwa za dobrostan wszystkich obywateli, platońskie rozważania społeczne musiały budzić zastrzeżenia. Dojście do takiego wniosku stwarza poważne problemy, o czym interesująco pisała Hannah Arendt:

Modnym stało się w ostatnich latach wyznaczać ciągłą linię pomiędzy Marksem, Leninem i Stalinem, a w konsekwencji oskarżać Marksa o bycie ojcem hegemonii totalitarnej. Niewielu z tych, którzy podzielają ten pogląd, zdaje sobie sprawę, że oskarżyć Marksa o totalitaryzm równa się oskarżeniu zachodniej tradycji myślowej o nieuniknione zakończenie w postaci tej przerażającej formy władzy. Ktokolwiek dotyczy Marksa, dotyczy tradycji zachodniej myśli [...] ³⁸².

Dojście zatem do wniosku, że marksizm prowadzi do państwa totalitarnego jest równoczesnym stwierdzeniem, że cała kultura europejska, z której tak obficie czerpał Marks, ma w sobie istotny pierwiastek totalitarny. Najlepiej widzimy go właśnie u Platona, w kilku aspektach jego refleksji społecznej. Tym, na czym będę się skupiał, są problemy: centralizacji wszystkich obszarów społeczeństwa, socjalistycznych pierwiastków w jego myśli oraz jego wizji eschatologicznej. Pierwszym aspektem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest zagadnienie platońskiej centralizacji państwa i społeczeństwa. Samą centralizację określam odnosząc się do interpretacji Alexisa de Tocquevilla z *O demokracji w Ameryce*, w której

³⁸¹ Por. Platon, *Prawa*, przeł. Dorota Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 158-183 oraz Platon, *Państwo*, s. 252-307.

³⁸² H. Arendt, *Karl Marx and Western*, s. 276-277.

przedstawił on dwa rodzaje centralizacji: państwa i gminy. Przytoczmy rozważania tego francuskiego myśliciela:

Istnieją dwa zasadniczo odmienne rodzaje centralizacji [...].

Pewne sprawy, jak na przykład wprowadzanie podstawowych przepisów prawa czy polityka zagraniczna, interesują wszystkich.

Inne, jak na przykład przedsięwzięcia poszczególnych gmin, interesują tylko część narodu.

Skupienie w jednym miejscu i w jednej osobie władzy prowadzenia spraw pierwszego rodzaju nazwałbym centralizacją rządową.

Podobne skupienie władzy prowadzenia spraw drugiego rodzaju nazwałbym centralizacją administracyjną.

[...]

Centralizacja rządowa oczywiście niezmiennie zyskuje na sile, jeśli zostaje połączona z centralizacją administracyjną. Ludzie uczą się wtedy całkowitej rezygnacji z własnej woli, uczą się posłuszeństwa, nie jeden raz i w jednym tylko przypadku, lecz zawsze i we wszystkim. Taka władza nie tylko ujarzmia ludzi, ale także wdziera się do ich obyczajów oraz dzieli ich po to, by potem łatwiej było podporządkować sobie każdego z osobna.³⁸³

Nazwę zatem centralizację procesem zagarniania przez państwo decyzyjności w poszczególnych obszarach życia społecznego i prawno-państwowego, oraz przyjęcia roli siłowej (w sensie prawnym) egzekucji tych decyzji, a w przypadku ich nie respektowania – stosowania systemu karnego. Platon jest ojcem myśli centralizacyjnej zarówno dotyczącej państwa, jak i społeczeństwa. W jego pismach władza centralna nie ogranicza się do zarządzania dworem, podatkami czy wojną, ale organizuje każdy element życia jednostki. Alexis de Tocqueville skupił się, w przytoczonym przeze mnie cytacie, na dokonaniu rozróżnienia pomiędzy centralizacją rządową i samorządową. Przez tą drugą należy, według mnie, rozumieć również zarządzanie społecznym życiem jednostek na szczeblu gminy, miasta, dzielnicy, osiedla. Jednak żaden z tych dwóch rodzajów centralizacji nie dotyka podstawowego postulatu Platona, jakim jest centralizacja zarządzania życiem osobistym jednostki. Z tego względu można rozwinąć jeszcze definicję Tocquevilla i dodać do niej trzeci rodzaj centralizacji: centralizację osobistą. To ten pomysł Platona, który zaraz pokrótce przedstawię, doprowadził w efekcie do powstania przerażającej wizji Jewgienija Zamiatina w dystopijnej powieści *My z lat dwudziestych XX w.*:

³⁸³ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Barbara Janicka i Marcin Król, Warszawa 2019, s. 93. Wszystkie podkreślenia moje.

Co rano, z sześciokołową punktualnością, o jednej i tej samej godzinie, w jednej i tej samej minucie – my, miliony, wstajemy jak jeden mąż. O jednej i tej samej godzinie, milionoistnie, przystępujemy do pracy – milionoistnie ją kończymy. Łącząc się w jedno milionorękie ciało w jednej i tej samej sekundzie – zgodnie z Dekalogiem – podnosimy łyżkę do ust – w jednej i tej samej sekundzie wychodzimy na spacer, idziemy do audytorium, do sali ćwiczeń Taylorowskich, kładziemy się spać...³⁸⁴

Wyróżniam zatem te trzy rodzaje centralizacji społecznej, uznając że wiele idei socjalistycznych na przestrzeni wieków – w różnym stopniu – postulowało lub realizowało postulaty centralizacyjne. *Marksiści od dawna poświęcali więcej uwagi krytyce obecnego społeczeństwa niż przewidywaniu społeczeństwa przyszłego, mającego zastąpić obecne* – słusznie zauważał John H. Kautsky³⁸⁵. Zadaniem niezwykle trudnym jest ustalenie spójnej koncepcji idealnego przyszłego państwa marksistowskiego, zważywszy na fakt, iż działalność marksistów każdego nurtu opierała się przede wszystkim na głoszeniu sloganów dotyczących współczesnych im problemów społecznych. Pewność wszyscy marksiści mieli tylko co do tego, że socjalizm musi zastąpić kapitalizm, jako system gospodarczy. O ile zatem nie możemy mówić z absolutną pewnością, czy marksiści chcieli dążyć do zupełnej centralizacji władzy w idealnym państwie, to już możemy określić, jak marksiści chcieli zorganizować okres przejściowy pomiędzy państwem nieidealnym a idealnym. Pisali o tym sam Marks i Engels w 1850 r.:

[...] Robotnicy muszą nie tylko bronić jednej i niepodzielnej republiki niemieckiej, lecz również działać w kierunku osiągnięcia w niej zdecydowanej centralizacji sił w rękach władzy państwowej. Nie powinni dawać się zwodzić demokratyczną gadaniną o wolności gmin, o samorządzie itp. W takim kraju jak Niemcy, gdzie trzeba jeszcze usunąć tak liczne pozostałości średniowiecza, gdzie trzeba złamać tak wiele miejscowego i prowincjalnego „widzimisię”, nie wolno pod żadnym względem tolerować tego, ażeby każda wieś, każde miasto, każda prowincja stawiała nowe przeszkody działalności rewolucyjnej, która tylko wtedy może się rozwijać z całą mocą, gdy kierowana jest z jednego centrum.³⁸⁶

W powyższym cytacie z listu Marksa i Engelsa uwidocznia się ich sposób myślenia kategoriami centralistycznymi i autorytarnymi, który do teorii polityki wprowadzony został przez Platona. Droga ku rewolucji socjalistycznej musi być w teorii marksistowskiej

³⁸⁴ E. Zamiatin, *My*, s. 13.

³⁸⁵ J. H. Kautsky, *Centralization in the Marxist and in the Leninist Tradition*, „Communist and Post-Communist Studies”, vol. 30, no 4, 1997, s. 387.

³⁸⁶ K. Marks, F. Engels, *Apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów (marzec 1850)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 552.

wyznaczona przez posiadający nieograniczoną władzę aparat centralny, ingerujący – jak widzimy wyżej – również w sprawy szczebla samorządu gminnego. Teoria marksizmu ograniczała się wyłącznie do spraw centralizacji państwa i, w mniejszym stopniu, gminy. Jak jednak zobaczymy w praktyce marksistowskiej, przede wszystkim bolszewickiej – tendencje centralistyczne próbowano w niektórych momentach historii rozciągać również na życie jednostek.

U Platona znajdziemy wszelkie możliwe do wyobrażenia propozycje centralnego zarządzania życiem osobistym jednostki, w imię jak najdoskonalszej organizacji państwa. Źródłem do tego jest przede wszystkim traktat *Państwo*, a także późniejsze, pochodzące z ostatniego etapu życia greckiego filozofa *Prawa*. Ten długi traktat, o wiele obszerniejszy niż *Państwo*, nie będzie jednak brany przeze mnie pod uwagę. Wynika to przede wszystkim z zasady, aby analizować to, co miało lub mogło mieć wpływ na myśl marksistowską. *Prawa* przez długi czas były bowiem uznawane za dialog nieautentyczny i dopiero w drugiej połowie XX w. większość badaczy zaczęła skłaniać się ku uznaniu autorstwa Platona. A nawet i wtedy traktowano je jako „dzieło marginalne, niedokończone lub nieautentyczne”³⁸⁷. *Prawa* są jednak, moim zdaniem, lekturą znacznie bardziej interesującą niż *Państwo*, przede wszystkim ze względu na o wiele bardziej przemyślany, rozwinięty i scharakteryzowany rodzaj rozważań Platona. Jako traktat powstały pod koniec życia, *Prawa* przedstawiają ostateczną platońską wizję idealnego społeczeństwa, różnią się ponadto w wielu kwestiach, w stosunku do *Państwa*. Interesującą, najbardziej widoczną różnicą jest zwrot Platona ku państwu sakralnemu, uświęconemu, któremu nie można się sprzeciwić bez narażenia się na popełnienie zbrodni o charakterze religijnym. Ten zwrot Platona można nawet interpretować jako sprzeniewierzenie się Sokratesowi, który przecież dokonał żywota oskarżony o przestępstwo religijne. Oprócz *Państwa* pomocne w niektórych przypadkach okazują się również liczne platońskie dialogi.

Właściwie trudno wskazać jakikolwiek obszar życia społecznego czy osobistego obywatela w platońskiej utopii *Państwa*, który nie byłby regulowany przez władzę. Platon szczególną wagę kładł na organizację perfekcyjnego współżycia na najniższych szczeblach aktywności międzyludzkiej. Począwszy od stosunków małżeńskich i rodzicielskich, przez życie rodzinne i „zakłady pracy” aż po centralne zarządzanie ludźmi na poziomie urzędowym. Kontrowersyjne wydaje się jego podejście do wychowania nowych obywateli. Jest to zwłaszcza widoczne w *Prawach*, w których grecki filozof dokonuje rozróżnienia na wychowanie i „chów”, wskazując, że młodzi ludzie powinni właśnie być „chowani” w podobnej zależności

³⁸⁷ D. Zygmuntowicz, *Wstęp do przekładu*, [w:] Platon, *Prawa*, s. 25. Z drugiej strony Aleksander Świętochowski w 1910 r. wyraźnie uznawał *Prawa* za utopijny traktat Platona, zob. A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju*, s. 10.

praw i obowiązków, co zwierzęta hodowlane³⁸⁸. Zajęcie się przez państwo młodym pokoleniem wydaje się być centralnym, najważniejszym problemem, jaki przedstawia Platon – to od zdolności państwa do ukształtowania następnych pokoleń zależy pomyślność organizacji państwowej. Myśl ta wróci w nowożytności i najsilniej w oświeceniu, w traktatach Rousseau. Był to zresztą problem pojawiający się w całej historii klasycznej świata greckiego: *demokracja potrzebowała wykreowania nowego typu obywatela* – pisała Olga Śmiechowicz³⁸⁹. Platon wierzył, że ludźmi należy kierować, tak aby rozbudzić w nich najlepsze cechy – często siłowo przekształcić ich w innych ludzi. Krąpiec pisał:

Zwykli śmiertelnicy mogą widzieć tylko świat cieni, dlatego wymagają kierowania przez mędrców zapatrzonych w najwyższe dobro i rozumiejących sens życia duszy „uwięzionej” w ciele [...]. Wychowanie obywateli – podobne co do sposobu w jakiejś mierze do tresury psa – jest celem państwa.³⁹⁰

Nawet jeśli przyjmiemy tezę o totalitarności myśli platońskiej, nie możemy bezpośrednio utożsamiać jej z późniejszymi ideologiami totalitarnymi. Wskazując na Platona, jako ojca tendencji reformistycznych, inżynierii społecznej oraz historycystyzmu nie zamierzam łączyć bezpośrednio jego filozofii z ideologią totalitarną. Pamiętajmy także, że grecki filozof wierzył w etyczną wartość proponowanych przez siebie rozwiązań i nie należy pod żadnym względem oceniać jego postulatów z punktu widzenia współcześnie rozumianej moralności. Perfekcyjne państwo Platona wymaga perfekcyjnych obywateli, którzy będą zarządzani przez perfekcyjnych urzędników. Jak jednak słusznie zauważył wieki później George Orwell – w systemie totalitarnym wszystkie zwierzęta są sobie równe, ale niektóre są równiejsze od innych. Pomysłem Platona była organizacja społeczna polegająca na wyznaczeniu konkretnych klas – klasy te nie miały opierać się jednak na majątności lub przyznanych prawach, ale na wewnętrznej doskonałości, czystości duszy. Wyróżniał trzy warstwy: zarobników, pomocników i strażników, o których pisał: *jeśli każda robi swoje [...] to byłaby sprawiedliwość i przez to państwo stawałoby się sprawiedliwe*³⁹¹. Platon jest ponadto jednym z pierwszych, o ile nie pierwszym, autorem piszącym wyraźnie o klasach społecznych i nawet o samej walce klas – w rozumieniu marksistowskim! W *Państwie* czytamy:

³⁸⁸ Por. Platon, *Prawa*, s. 334-392.

³⁸⁹ O. Śmiechowicz, *Wstęp*, s. 45.

³⁹⁰ M. A. Krąpiec, *Człowiek*, s. 11.

³⁹¹ Platon, *Państwo*, s. 134.

[...] w każdym [państwie] siedzą przynajmniej dwa państwa, które się zwalczają: państwo ubogich i państwo bogatych. A w każdym z nich znowu bardzo liczne organizacje.³⁹²

[o państwie oligarchicznym, marksieci powiedzieliby – burżuazyjnym:] takie państwo nie może być jedno, tylko się zaraz zrobią dwa: jedno państwo ubogich, a drugie bogatych. Ci ludzie siedzą na tym samym terenie i wciąż dybią jedni na drugich.³⁹³

Więc [...] każdy przywódca ludu, któremu lud bezwzględnie ufa [...] – cóż takiemu potem nieuchronnie zostaje innego jak albo zginąć z ręki wrogów, albo sięgnąć po dyktaturę i stać się z człowieka wilkiem? [...] Więc ten – dodałem – stanie na czele ruchu przeciwko klasom posiadającym.³⁹⁴

Platon dostrzegł zatem problem walki klas nie tylko w rozumieniu walki o wpływów politycznych, ale widział go również, jako starcie pomiędzy posiadaczami kapitału a tymi, którzy są go pozbawieni. Grecki filozof nie wskazywał jednak na walkę klas jako motor napędowy historii, uznawał jednak, że przemiany ustrojowe pełnią taką rolę w systemie cyklicznym. Przemiany ustrojowe zaś podyktowane są pewną formą walki klas, która jednak nie uwzględnia klasy proletariuszy – przewrotów dokonywali w historii zawsze obywatele w interesie politycznym, w schemacie: arystokracja, despotyzm, oligarchia, demokracja. Optymistycznie nastawiony w 1920 r. do bolszewickiej rewolucji Bertrand Russel, w książce *The Practice and Theory of Bolshevism*, pisał:

O wiele bliższą niż jakikolwiek faktyczny historyczny odpowiednik jest paralela z *Państwem* Platona. Partia Komunistyczna odpowiada strażnikom; żołnierze mają w obu przypadkach podobny status; w Rosji podejmowane są próby rozwiązania kwestii życia rodzinnego mniej więcej tak, jak sugerował Platon. Przypuszczam, że można założyć, iż każdy nauczyciel Platona na świecie brzydzi się bolszewizmem, a każdy bolszewik postrzega Platona jako przestarzałego *burżuja*. Niemniej jednak, podobieństwo między *Państwem* Platona a reżimem, który starają się stworzyć lepsi bolszewicy, jest niezwykle widoczne.³⁹⁵

W idealnym państwie Platona klasy byłyby wyznaczone na podstawie potencjału sprawiedliwości każdego z ludzi. Najsprawiedliwsi zostawaliby strażnikami, nadzorującymi wszystkie aspekty władzy państwowej – rozciągającej się niemal na każdą sferę życia społecznego. Byliby tym nowym typem ludzi, idealnym. Filozof-strażnik jest *najwyższym typem człowieka. On tylko może opanować życie zbiorowe, stać się idealnym władcą, pełniącym*

³⁹² Tamże, s. 121.

³⁹³ Tamże, s. 260.

³⁹⁴ Tamże, s. 275.

³⁹⁵ B. Russel, *The Practice and Theory*, s. 30. Platon jest jedynym utopianistą, do którego odwołuje się Russel w tej książce, w kontekście podobieństwa do bolszewizmu.

urząd nie dla zaspokojenia ambicji, ale jako wyraz poświęcenia i ofiary – pisała Szmydtowa³⁹⁶. Było to założenie, z platońskiego punktu widzenia, uzasadnione. Sprawiedliwość nie jest bowiem, zdaniem Platona, cechą wrodzoną (a przynajmniej nie wyłącznie), ale nabytą. Podstawowym zadaniem państwa ma zatem być kierowanie ludźmi w taki sposób, aby osiągnęli jak największą sprawiedliwość, przy zachowaniu, oczywiście, zrozumienia dla indywidualnego potencjału każdego człowieka – nie wszyscy nadawać się mają do bycia strażnikami itd.

Środków do wychowania ludzi w sprawiedliwości Platon zaproponował mnóstwo – nie warto oczywiście ich w tym momencie dokładnie przedstawiać. Są wśród nich postulaty wydające się „rozsądnymi”, jak choćby organizacja wychowania gimnastycznego i muzycznego dzieci czy częściowe równouprawnienie kobiet w życiu społecznym³⁹⁷; „kontrowersyjnymi”, jak choćby postulat wychowania dzieci przez państwo, bez wiedzy ani dziecka, ani rodzica o biologicznych związkach rodzicielskich czy istnienie ogromnej maszyny propagandy państwowej; w końcu – zupełnie „oburzające” postulaty dotyczące potrzeby eugeniki czy moralności władz państwowych (*jeżeli w ogóle ktokolwiek, to rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, dla dobra państwa*³⁹⁸):

Zdaje się, że nasi rządzący będą musieli często stosować kłamstwo i oszukiwanie dla dobra rządzonych. [...]

Potrzeba przecież [...] żeby najlepsi mężczyźni obcowali z najlepszymi kobietami jak najczęściej a najgorsi z najlichszymi jak najrzadziej, i potomków z tamtych par trzeba chować, a z tych nie, jeżeli trzoda ma być pierwszej klasy. [...]

[...] I te wciąż rodzące się dzieci odbiera osobny urząd do tego celu ustanowiony, a zatrudniający mężczyzn albo kobiety, albo jednych i drugie, bo przecież chyba i w urzędach będą pracowały kobiety pospołu z mężczyznami. I dzieci lepszych ludzi, tak uważam, będą brały i zanosły do ochronki, do jakichś mamek, które mieszkają osobno w pewnej dzielnicy miasta. A dzieci tych gorszych, gdyby się tym innym jakieś ułomne urodziło, to też w jakimś miejscu, o którym się nie mówi i nie bardzo wiadomo, gdzie by ono było, ukryją jak się należy. [...]

[...] wszystkie dzieci urodzono w dziesięć lub w siedem miesięcy [...] będzie każdy nazywał synami, a płci żeńskiej córkami, a one jego będą nazywały ojcem.³⁹⁹

³⁹⁶ Z. Szmydtowa, *W kręgu*, s. 256.

³⁹⁷ Z tą tezą można jednak polemizować, Karol Kautsky wytykał choćby Platonowi, że ten traktował kobiety z lakoniczną bezceremonialnością i attycką pogardą. Por. K. Kautsky, *Tomasz More i jego utopia*, przeł. Kazimierz Błeszyński, Warszawa 1950, s. 307.

³⁹⁸ Platon, *Państwo*, s. 85.

³⁹⁹ Tamże, s. 261-263.

W wielu kwestiach inspiracja Arystofanesem jest aż nader widoczna. W tym, co autor komedii uznawał za żart i satyrę, Platon dostrzegł pozytywy. Nie mamy oczywiście wystarczająco wielu źródeł, aby ustalić, czy przed Platonem i Arystofanesem formułowano poglądy o komunalnym podziale ziemi, wychowaniu dzieci przez państwo czy zrównaniu płci. Być może pojawiały się w dyskusji filozoficzno-politycznej wcześniej i były podstawą wyśmiania ich przez Arystofanesa a uznania za właściwe przez Platona. Taką hipotezę również można sobie wyobrazić. Ze źródeł, które się zachowały, widoczny jest jednak tylko jeden wariant: Arystofanes pierwszy sformułował takie postulaty w formie żartu, a następnie Platon opisał je jako idealne rozwiązania społeczne.

Przytoczmy jeszcze kilka fragmentów przedstawiających wizję tego, jak literatura i kultura miały funkcjonować w systemie wychowawczym platońskiej utopii⁴⁰⁰. Wydaje się łatwo dostrzegalne to, że Platon postulował po prostu stworzenie narzędzi scentralizowanej masowej propagandy, choć widział jej użyteczność wyłącznie w kontekście wychowawczym, a nie politycznym – zapewne zakładając, że dorośli obywatele państwa nie będą potrzebowali propagandowego ukształtowania w sferze poglądów polityczno-ustrojowych:

[...] i poeci, i powieściopisarze źle mówią o ludziach, jeżeli chodzi o sprawy najważniejsze – że wielu jest niesprawiedliwych, a niejednemu się dobrze powodzi, sprawiedliwi zaś żyją w nędzy – i to że się niesprawiedliwość opłaca, jeżeli się ukryje; że sprawiedliwość to jest dobro cudze, a dla człowieka samego to kara. Więc takie rzeczy mówić zabronimy, a w przeciwnym duchu polecimy pisać wiersze i mity.⁴⁰¹

Więc innych szukajmy twórców – takich, co mają dar wrodzony, żeby trafiać na ślad natury, piękna i przyzwoitego wyglądu, aby młodzież mieszkała niby w zdrowej okolicy, gdzie jej wszystko sprzyja, gdzie by jej z pięknych dzieł przez oczy albo przez uszy wciąż przychodziło coś dobrego, jakby im wiatr z okolic o dobrym powietrzu zdrowie przynosił [...].⁴⁰²

Podkreślmy, że w rozumieniu Platona wszystkie te i wiele innych podobnych postulatów miały służyć stworzeniu sprawiedliwego człowieka, szczęśliwego społeczeństwa i sprawnie funkcjonującego państwa. *Państwo* Platona, pisała Aniela Kowalska, to utopia spekulatywna, której cechą nadrzędną jest pragnienie podporządkowania polityka

⁴⁰⁰ Od poglądów Platona na poezję odciął się znacząco jego uczeń, Arystoteles, który dostrzegał wartość utworów poetyckich oraz postulował jak największą autonomię dziedziny twórczości poetyckiej. Z. Szmydtowa, *W kręgu*, s. 719-720.

⁴⁰¹ Platon, *Państwo*, s. 89.

⁴⁰² Tamże, s. 99.

teoretykowi⁴⁰³. Właściwie ten nurt myślenia nazwać można filozoficznym totalitaryzmem (a być może totalitaryzmem etycznym?).

Przyjmijmy w tym miejscu, że totalitaryzm da się określić według następującej zasady: władza centralna stosuje wszystkie dostępne środki, bez wyjątku, aby przymusem, wchodząc w sferę wolności osobistej jednostki, osiągnąć określone przez siebie dobro. Przy tym założeniu totalitaryzm nie ogranicza się jedynie do polityki siłowej, przemocowej, ludobójczej znanej z historii XX w., ale również zakłada, że totalitaryzm możliwy jest w sytuacji panującej zgody na politykę centralną (w końcu jednostka może dobrowolnie zgodzić się na ograniczenie własnej wolności). Odchodzę zatem w tym momencie od samej apriorycznej oceny aksjologicznej totalitaryzmu, wskazując, że jest to model rządzenia, który, dodajmy, w historii znany był ludzkości wyłącznie jako polityka siły. Platon jednak przedstawia teoretyczne państwo totalitarne, które nie stosuje bezpośredniej siły w stosunku do swych obywateli, nie zmusza bezpośrednio nikogo do określonego postępowania, ale łączy ludzi, którzy godzą się na oddanie własnej wolności pod władzę strażników. Podobnie, jak w przypadku totalitaryzmów dwudziestowiecznych, tak i państwo Platona dąży do pewnego „dobra”. O ile dobrem sowieckim miał być komunizm i społeczeństwo bezklasowe, dobrem nazistowskim raj dla „rasy panów”, to dla Platona takim dobrem jest szczęście i sprawiedliwość. Jak jednak widzimy, grecki filozof nie miał obiekcji przed stosowaniem niesprawiedliwych metod w celu osiągnięcia zaplanowanej utopii, wierząc, że właściwie jedynie strażnicy, „rasa panów” będąca jednocześnie wewnętrznym społeczeństwem bezklasowym w klasowym społeczeństwie *Państwa*, są zdolni do stworzenia idealnego społeczeństwa⁴⁰⁴.

Spółeczeństwa, które, dodajmy, w przypadku strażników i żołnierzy⁴⁰⁵, jest opisane jako komunistyczne. Jest wspólnotą rolników, rzemieślników oraz strażników, swoistej służby bezpieczeństwa, i filozofów, stanowiących prawo i wykonywujących je⁴⁰⁶. Platon sprzeciwia się indywidualizmowi, wskazując, że jest to myślenie, które prowadzi do rozpadu państwa⁴⁰⁷. Sprzeciwia się również własności prywatnej dotyczącej domów, ziemi i *jakiegokolwiek własności, tylko od innych powinni dostawać wikt, pensję za straż i wydawać wszystko wspólnie*⁴⁰⁸. Szczęścia i nieszczęścia mają być w państwie rozdysponowane po równo, nikt nie powinien być bardziej szczęśliwy lub nieszczęśliwy od drugiego. Nazwę zatem idealne

⁴⁰³ A. Kowalska, *Od utopii*, s. 9.

⁴⁰⁴ Por. B. Russel, *History*, s. 129-130.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 131-132.

⁴⁰⁶ A. Kowalska, *Od utopii*, s. 10.

⁴⁰⁷ Platon, *Państwo*, s. 164.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 166. Zauważmy podobieństwo do zapisów z *Dziejów Apostolskich*.

społeczeństwo Platona w *Państwie* jako totalitarno-komunizujące. W tym traktacie greckiego filozofa widoczne są jak na dłoni wątki, do których wiele wieków później bez obaw mogliby odwoływać się postępowi marksiści i socjaliści. Inną sprawą, jak już zaznaczyłem, jest to, w jakim stopniu dawna myśl społeczno-polityczna ich ukształtowała. Nie mam jednak wątpliwości, że Platon stworzył pierwszy teoretyczny system państwa utopijnego, w którym przedstawił egalitarne i komunizujące propozycje rozwiązań podstawowych problemów społecznych. Możliwą doskonałość państwa widział on poprzez doskonałość indywidualną obywateli, przede wszystkim jednej grupy – strażników. Państwo miało istnieć dla obywateli, po to, aby im służyć w stawaniu się sprawiedliwymi i szczęśliwymi, jednak zakładano stosowanie metod zupełnie sprzecznych z tymi intencjami.

Platon nie wyszedł oczywiście poza teoretyczne rozważania (Bertrand Russel argumentował jednak, że mógł mieć zamiar realizacji swych ideałów⁴⁰⁹), jednak w okresie neoplatońskim w cesarstwie rzymskim – Julian Apostata, zaczytany w utopijnych tekstach Platona, nosił się podobno z zamiarem stworzenia Platonopolis. Innym przykładem antycznej próby realizacji utopii może być historia Jambulosa, autora niezachowanej utopii *Słoneczna Wyspa*, o której dowiadujemy się z dzieł Diodora Sycylijskiego. Ziemia dawała tam owoce ludziom bez ich wysiłku, społeczeństwo zorganizowane było w sposób biurokratyczny i egalitarny – każdy pełnił każdą funkcję publiczną, zaczynając od sługi na zarządcy miasta skończywszy. Autorzy publikacji *The Quest for Utopias* argumentują, że próbą wcielenia tego wyobrażenia w życie były działania Aleksandra Wielkiego⁴¹⁰, tytułującego się *Alexander Helios*⁴¹¹.

Oprócz utopianizmu w formie traktatów społeczno-filozoficzno-politycznych, Platon zamieścił również krótką wizję fikcyjnej utopii w dialogu *Fedon*, nazywając ją „inną Ziemią”⁴¹². Jest to w dużym stopniu utopia przyrody, a nie organizacji ludzkiej – perfekcyjne są tam przymioty natury, które zapewniają ludziom dostatnie życie. Wydaje się, że jest to także opis idealnego wzoru rzeczywistej ziemi, co wpisuje się w ogólną ontologię platońską. Brakuje w tym opisie schematu życia społecznego mieszkańców „innej Ziemi”, poza wzmiankami, że istnieje wiele krain zamieszkałych przez ludzi. Platon kreuje obraz idealnego środowiska, dzięki któremu ludzie żyją dostatniej niż na rzeczywistej Ziemi. Opisowi podlega geografia, środowisko naturalne, zasoby, jak na przykład kamienie i metale szlachetne, oraz w

⁴⁰⁹ B. Russel, *History*, s. 139-140.

⁴¹⁰ Na temat „utopijności” Aleksandra Wielkiego zob. J. Ferguson, *Utopias*, s. 98-102.

⁴¹¹ Zob. G. Negley, J. M. Patrick, *The Quest for Utopias. An Anthology of Imaginary Societies*, Nowy Jork 1952, s. 255-256.

⁴¹² Zob. Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, s. 704-710.

ograniczonym stopniu – religijność mieszkańców utopii. Platon pisze, że mieszkańcy „innej Ziemi” żyją razem z bogami, mimo że sami ani nie są nieśmiertelni, ani też nie są „doskonali” – podlegają bowiem późniejszemu osądowi i udają się w podróż pośmiertną – do nieba lub piekła. Przyjrzyjmy się fragmentom tego opisu:

[...] naprzód tak się ta ziemia przedstawia [...]: różnobarwna, a z takich barw ułożona, jakich i tutejsze farby są niby próbkami; te, których malarze używają. Tam się cała ziemia z takich farb składa, tylko z jeszcze świetniejszych i czystszych niż te. Więc jedna to purpura przedziwnej piękności, druga to odcień złotawy, a inna to niby biel od gipsu i od śniegu bielsza. I z innych farb jeszcze składa się tak samo, i z jeszcze liczniejszych i piękniejszych niż te, które my oglądamy. Bo nawet same te kotliny ziemskie, jako że napełnione wodą i powietrzem, wyglądają jakoś tak jak farba i świecą różnokolorowym blaskiem innych barw, tak że się cały widok wszystkimi kolorami mieni. A na takiej ziemi odpowiednie też rośliny rosną: drzewa i kwiaty, i owoce. I tak samo góry i kamienie mają odpowiednią do tego gładkość i przezroczystość, i barwy piękniejsze. Z nich są i te tutejsze kamyczki, to są ich części u nas ulubione: te krwawniki⁴¹³ i jaspisy, i szmaragdy, i wszelkie inne tego rodzaju kamienie. A tam nie tylko wszystko jest takie i jeszcze od nich piękniejsze. A przyczyna tego jest taka, że tamte kamienie są czyste i nie przeżarte, i nie popsute jak te nasze tutaj, przez zgniliznę i słony morski brud z mętów, które tutaj spływają i nawet kamieniom i ziemi, a oprócz tego zwierzętom i roślinom szpetność i choroby przynoszą⁴¹⁴. Ziemia tam jest tym wszystkim ozdobiona, a oprócz tego złotem i srebrem, i innymi takimi skarbami. One tam na wierzchu rosną i mnóstwo ich jest na każdym kroku, tak że oglądać tę ziemię to widowisko dla szczęśliwych widzów⁴¹⁵.

I zwierząt tam wiele jest różnorodnych i ludzi. Jedni w głębi lądu mieszkają, a drudzy na brzegach powietrza, tak jak my naokoło morza, inni na wyspach, które powietrze opływa wzdłuż lądu – jednym słowem: czym dla nas woda jest i morze w stosunku do naszych potrzeb, tym dla nich jest powietrze, a czym dla nas powietrze, tym dla nich eter.

A klimat jest u nich tak utemperowany, że nie chorują wcale i żyją o wiele dłuższy czas niż my tu; wzrokiem zaś, słuchem i rozumem różnią się od nas o tyle, o ile powietrze różni się od wody, a eter od powietrza ze względu na czystość.

I mają tam świątynie i gaje bogom poświęcone, w których rzeczywiście bogowie mieszkają, i oni głosy bogów słyszą, i wieszczę znaki odbierają i objawienia bogów

⁴¹³ Krwawnik to inaczej heliotrop, z greki: *zmieniający barwę na słońcu*.

⁴¹⁴ Zauważmy wątek refleksji Platona na temat wpływu stanu jakości środowiska naturalnego na organizmy żywe.

⁴¹⁵ Wizja nadmiaru kamieni szlachetnych i kruszców będzie również obecna choćby w *Utopii* Tomasza Morusa, gdzie wyłącznie niewolnicy nosili złoto, jako metal najwytrzymalszy i najbardziej dostępny. U Morusa jednak widok pięknych kruszców nie cieszył, a przynosił wstyd – piękno było związane ze skromnością i prostotą: im ktoś ważniejszy, tym skromniej wyglądał. T. More, *Utopia*, przeł. Paul Turner, Londyn 2009, s.72-73.

mają, i obcuja z bogami twarzą w twarz⁴¹⁶. I słońce, i księżyc, i gwiazdy oglądają takimi, jakie one są naprawdę, a za tym idą inne szczęśliwości.⁴¹⁷

Zauważmy zatem, że „inna Ziemia” istnieje równolegle z Ziemią rzeczywistą. Co więcej, jest idealnym wzorcem dla wszystkich bytów, procesów i zjawisk istniejących na Ziemi rzeczywistej, a idealność ta pochodzi z obowiązujących innych warunków klimatycznych. Ten fragment Platona jest niezwykle ciekawy, wydaje się bowiem, że oprócz tego, iż jest to jeden z pierwszych niereligijnych opisów utopii, ale na dodatek jego podstawą jest refleksja natury klimatycznej, ekologicznej. Trudno uznać tę wizję Platona za „utopię wielkiego uproszczenia”, zważywszy na to, że organizacja społeczna wygląda na doskonały pierwowzór tej znanej Platonowi. Oczywiście, można uznać te fragmenty za próbę zmaterializowania idealnej wizji platońskiej jaskini, o której czytamy w *Państwie*⁴¹⁸.

Pamiętajmy również o słynnym przedstawieniu wyspy Atlantydy, które znajdujemy w dwóch dialogach: *Timaiosie* i *Kritiasie*⁴¹⁹. Ten element utopijny zapoczątkował w kulturze europejskiej topos wyspy jako miejsca funkcjonowania idealnego społeczeństwa⁴²⁰ – oczywiście, można argumentować, że sam Platon nawiązywał również do Wysp Szczęśliwych, ale opis Atlantydy tym się różni od wyobrażeń mitycznych, iż grecki filozof wyraźnie sytuuje Atlantyde i geograficznie, i historycznie, i czasowo. Podobnie jak w przypadku „innej ziemi”, Atlantyda jest miejscem doskonałym pod względem sytuacji klimatycznej i zasobowej – utopia urzeczywistnia się w tym, że samo środowisko nie jest wrogie wobec człowieka, a wręcz zdaje się pomagać mu w życiu. Być może ten topos natury przyjaznej człowiekowi można również łączyć z biblijnym przedstawieniem raju.

Atlantyda zamieszkała była przez ludzi sprawiedliwych, łagodnych i rozsądnych, nadzorowanych ponadto przez bogów. Katastrofa nadeszła dopiero, gdy łaski bożej zaczęło brakować – wtedy ludzie stali się nieprzyzwoici i zasłużyli na boską karę. Oprócz opisu bogactw, dostatku i szczęścia, jakim cieszyli się Atlantydzcy, nie znajdujemy u Platona bardziej utopijnych wyobrażeń politycznych lub społecznych w opisie zatopionej wyspy. Moim zdaniem funkcją przedstawienia przez Platona tej historii jest raczej moralizowanie i udowodnienie, że sprawiedliwi i uczciwi ludzie cieszą się powodzeniem w życiu, a

⁴¹⁶ Zauważmy, że w tym momencie Platon wyraził brak wiary dla współczesnych mu wierzeń, twierdząc jakoby wróżby, widzenia, sami nawet bogowie, na rzeczywistej Ziemi byli fałszywi lub też głosy od nich dochodzące były jedynie odbiciem, echem głosu pierwotnego, z „innej Ziemi”.

⁴¹⁷ Platon, *Fedon*, s. 706-707.

⁴¹⁸ Tenże, *Państwo*, s. 420-440.

⁴¹⁹ Tenże, *Timaios*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. 2, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2021, s. 673-674; tenże, *Kritias*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 758-766.

⁴²⁰ R. Eaton, *Ideal Cities: Utopianism and the (Un)Built Environment*, Londyn-Nowy Jork 2002, s. 30-31.

niesprawiedliwych czeka kara. Atlantyda w każdym razie posłużyła cywilizacji europejskiej za symbol miejsca (w sensie fizycznym) idealnego, tak jak ustrój przedstawiony w *Państwie* posłużył za symbol ustroju idealnego.

Drugim wątkiem, poza opisem geografii, klimatu i środowiska „innej Ziemi” jest u Platona tematyka eschatologii w przedstawionej utopii. Platon przechodzi do opisu sądu pośmiertnego i możliwości zbawienia mieszkańców „innej Ziemi”. Wizja ta jest podobna, jeśli nie identyczna, z wyobrażeniami starogreckiej mitologii. W innych dialogach często pomiędzy wierszami, w formie anegdot, wskazuje Platon na kilka interesujących wątków z życia i wierzeń religijnych starożytnych Greków (to z jego dzieł, a także z dorobku jego ucznia – Arystotelesa – dowiadujemy się właściwie najwięcej na temat orficyzmu, pitagoreizmu czy sofizmu). Dla mojej rozprawy szczególnie ważne są oczywiście wszelkie wizje eschatologiczne, które zamieszczał w swych dziełach Platon. Pochodzą one przede wszystkim z dialogów *Gorgiasz*, *Obrona Sokratesa* oraz omawianego wyżej *Fedona*. Interesująca jest ponadto historia żołnierza imieniem Er, którą Platon przedstawia w dziesiątej księdze *Państwa*.

Przed wszystkim Platon wierzył w istnienie „bardzo dobrego”⁴²¹ bytu wyższego (*bogowie nas utrzymują, a my, ludzie, jesteśmy jedną z prywatnych własności bogów*⁴²²) – jakże nie mógłby weń wierzyć, będąc uczniem Sokratesa, „apostoła bóstwa rozumu”, jak nazywał go Władysław Witwicki⁴²³. Platon uznaje także możliwość osądzenia przez bóstwa ludzi sprawiedliwych i zbożnych oraz niesprawiedliwych i bezbożnych⁴²⁴. Platon wyróżniał dwa możliwe skutki osądu: udanie się na Wyspy Szczęśliwe (gdzie *są szczęśliwsi od nas tutaj, a oprócz tego jeszcze nieśmiertelni*⁴²⁵) lub zesłanie do Tartaru (gdzie ci, *którzy zbrodni się dopuścili [...] męczarnie największe i najstraszniejsze znoszą przez całą wieczność*⁴²⁶). Dusza według Platona jest bowiem wieczna i przez wieki, nawet po śmierci, istnieje w rzeczywistości niedostępnej zmysłami żyjących⁴²⁷. Widzimy w *Gorgiaszu* również fragmenty eschatologiczne, w których Platon wyraża pogląd, iż wygląd życia człowieka odpowiada przyszłemu, rajskiemu lub piekielnemu, wyglądowi pośmiertnemu. Platon pisze:

Śmierć to nie jest, uważam, nic innego, jak rozłączenie się dwóch rzeczy: duszy i ciała od siebie. A kiedy się rozłączą, to niemniej każde z nich zachowuje stan sobie właściwy, który miało za życia człowieka. Ciało ma dalej swą naturę i nosi

⁴²¹ Platon, *Fedon*, s. 634.

⁴²² Tamże, s. 632.

⁴²³ W. Witwicki, *Uczta – wstęp tłumacza*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 2, s. 17-18.

⁴²⁴ Platon, *Gorgiasz*, s. 445-446; oraz Platon, *Fedon*, s. 707-709.

⁴²⁵ Tenże, *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 582.

⁴²⁶ Tenże, *Gorgiasz*, s. 447.

⁴²⁷ Zob. tenże, *Menon*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 475-482 oraz: tenże, *Fedon*, s. 655-656.

widocznie wszystkie ślady kultury własnej i doznań. [...] Jednym słowem: jak sobie kto ciało urządził za życia, takie też pokaże po śmierci, albo pod każdym względem, albo pod wieloma i przez pewien czas.

Otóż to samo, myślę sobie, dzieje się z duszą [...]. Widać wszystko na duszy, kiedy się obnaży z ciała; i to, co jej natura dała, i te ślady, jakie na niej zostawiło każde zajęcie człowieka.⁴²⁸

Sokrates, słowami włożonymi weń przez Platona, gorąco zaś wierzy w ten eschatologiczny schemat. Mówi, że chce *pokazać sędziemu duszę jak najzdrowszą oraz żyć jak najlepiej i kiedy umrzeć przyjdzie, umrzeć*⁴²⁹. W *Obronie Sokratesa*, skazany na śmierć bohater dialogu utrzymuje, że lepiej wierzyć w przyszłe życie, gdyż ta wizja obdarza go nadzieją na przyszłą przyjemność, jest „czystym zyskiem”⁴³⁰. W *Fedonie* Sokrates wyraża zaś wiarę w zmartwychwstanie po śmierci⁴³¹. W dalszym fragmencie tego dialogu Platon zawiera wizję filozoficznego wyjaśnienia nieśmiertelności duszy i cykliczności życia człowieka, którą Władysław Witwicki streścił w następujący sposób: 1) człowiek nieżywy przed urodzeniem; 2) człowiek żywy po urodzeniu; 3) człowiek nieżywy w chwili śmierci; 4) człowiek żywy po śmierci⁴³². Chwila śmierci jest dla Platona uwolnieniem nieśmiertelnej duszy z władzy śmiertelnego ciała i udaniem się w inne miejsce⁴³³ – w jakie, tego oczywiście Platon nie wie, jednak przyjmuje współczesny mu topos religijny, akceptując wyjaśnienie przedkładane przez mity, w których prawdziwość zawsze powątpiewał, ale cenił ich wartość dydaktyczną. Zapewne celowi dydaktycznemu służyła również opowieść o żołnierzu imieniem Er, który poległ w bitwie i po dwunastu dniach zmartwychwstał, aby opowiedzieć towarzyszom, jak wyglądają zaświaty. Platon pisze w *Państwie*:

Więc mówił, że gdy duch z niego wyszedł, zaczął iść wraz z wieloma innymi, aż przyszli do jakiegoś miejsca nadziemskiego, gdzie były w ziemi dwie przepaście, sąsiadujące z sobą, a w niebie, na górze, inne takie dwie rozpadliny naprzeciw.

[...]

Więc on widział, jak przez dwie rozpadliny, jedną w niebie a drugą w ziemi, odchodziły dusze po odbyciu sądu [...]. Długo by to wszystko opowiadać, Glaukonie; główna rzecz w tym, powiada, że za każdy grzech popełniony i za każdego pokrzywdzonego karę ponosili; za każdy punkt dziesięciokrotną [...] a

⁴²⁸ Tenże, *Gorgiasz*, s. 446.

⁴²⁹ Tamże, s. 448.

⁴³⁰ Tenże, *Obrona Sokratesa*, s. 581.

⁴³¹ Tenże, *Fedon*, s. 650.

⁴³² Tamże, s. 658, przyp. 30. W *Państwie* Platon dodatkowo przytacza historie udawadniające istnienie reinkarnacji (czerpiąc zapewne inspirację z pitagoreizmu), przechodzenia duszy człowieka w ciała zwierząt, podając za przykład Orfeusza, który zdecydował się na odrodzenie w ciele łabędzia, przez niechęć do kobiet (nie chciał być człowiekiem i musieć przechodzić w chwili narodzin przez ciało kobiety), zob. tenże, *Państwo*, s. 335-338.

⁴³³ Tenże, *Fedon*, s. 701.

znowu ci, którzy drugim jakieś dobrodziejstwa wyświadczyli i byli sprawiedliwi i bogobojni, żeby tak samo zasłużoną nagrodę odnieśli.⁴³⁴

Dowiadujemy się zatem od Platona wiele na temat obrazu przeszłości: raju; oraz metody osiągnięcia zbawienia – eschatologii. Nie otrzymujemy jednak żadnych rozważań na temat apokaliptyki, co wytłumaczyć można następująco: platońskie, starogreckie, mityczne rozumienie zbawienia dotyczyło wyłącznie jednostki i było metodą retorycznej dydaktyki, elementem nauczania o sprawiedliwości i cnocie, miało wymiar utylitarny. Apokaliptyka ograniczona zatem była do jednej osoby, była zjawiskiem indywidualnym i rozgrywała się każdorazowo po śmierci człowieka, wyłącznie dla tego człowieka. Nie była zjawiskiem powszechnym. Dopiero religie Abrahamowe przyniosły wizję zbawienia i apokaliptyki powszechnej, końca nie tylko życia jednostki, ale i całego świata, po czym nastąpi zbawienie lub potępienie – ponownie nie tylko indywidualne, ale w wymiarze powszechnym. Platon przedstawia wizję eschatologii indywidualnej, która może jednostkę doprowadzić do miejsca z przeszłości. W myśli starogreckiej brakuje zatem wyróżnionego przeze mnie wcześniej pierwiastka przyszłościowego. Platon ma tendencje do uznawania za idealne tego, co było w prahistorycznej przeszłości. Wyspy Szczęśliwe istnieją równocześnie z Platonem, istniały przed nim i będą istnieć wiecznie. Ludzie również istnieją wiecznie – w różnych formach i to, czy zostaną zabawieni, zależy od uczynków, w jakim stanie jest ich dusza, od tego, czy kierowali się w życiu sprawiedliwością i zbożnością.

Co potomni zrobili z Platonem?

Recepcja światopoglądu społecznego Platona wahała się w ostatnich stuleciach – przedstawiano go bądź to jako oświeconego, pozytywnie odbieranego myśliciela, bądź też jako twórcę radykalnych, niebezpiecznych, momentami totalitarnych nawet postulatów społecznych. Marksisci mieli duży problem z podejściem do tego greckiego filozofa. Z jednej strony jego ewidentny kolektywizm, idący w pewnych momentach w komunizm, wydawał się atrakcyjny. Emil Durkheim podkreślał, że komunizm platoński zainspirował powstanie innych idei komunistycznych: *wszystkie teorie komunistyczne formułowane później czerpią z komunizmu platońskiego, w stosunku do którego są zaledwie wariacjami*⁴³⁵. Z drugiej zaś Platon pozostawał cały czas idealistą, atrakcyjnym dla późniejszego chrześcijaństwa, a nader wszystko – arystokratą, marzącym o lepszym świecie stworzonym przez i dla filozofów.

⁴³⁴ Tenże, *Państwo*, s. 331.

⁴³⁵ E. Durkheim, *Socialism*, s. 68.

Filozofia Platona miała wielki wpływ na specyfikę antycznego i średniowiecznego chrześcijaństwa, przede wszystkim za pośrednictwem neoplatonizmu Plotyna⁴³⁶. Karl Jaspers przypisuje autorowi *Państwa* nawet zasługi w stworzeniu teologii chrześcijańskiej (*Platon nigdy by się nie spodziewał, że stał się założycielem religii. Ale tak było. [...] Chrześcijanie, wspomagani przez Platona, stworzyli teologię chrześcijańską*⁴³⁷). Neoplatonizm był podstawą kształtowania się poglądów i prac św. Augustyna (354-430), który przedstawił wizję dwóch, skrajnie różnych królestw: ziemskiego i bożego – pojawiały się wręcz twierdzenia, że Augustyn schrystianizował platońskie *Państwo*⁴³⁸. Przedstawiając je w dualistyczny sposób skonstruował wizję materialistycznego, ziemskiego państwa: grzesznego, złego, niedoskonałego – z wizją państwa duchowego, niebieskiego: dobrego, łaskawego, idealnego. Tylko królestwu bożemu przynależy, w myśli augustiańskiej, przymiot dobra – podobnie jak w przypadku platońskiego świata idealnego. Królestwo ziemskie jest zbędne dla tych, którzy dążą do królestwa bożego, *państwo, będące następstwem grzechu ma być środkiem zaradczym przeciw grzechowi* – pisał Mieczysław Krąpiec⁴³⁹.

Nie ma wątpliwości, że Platon przedstawił w traktatach atrakcyjną dla wielu wizję społeczności utopijnej. Nie ma także wątpliwości, że był poważany przez myślicieli wczesnochrześcijańskich, a nawet pełnił rolę najważniejszego filozofa przedchrześcijańskiego, aż do czasów Tomasza z Akwinu (1225-1274), kiedy większą rolę uzyskał Arystoteles. Zastanowić się należy, czy można interpretować po pierwsze nauczanie Jezusa, a po drugie praktykę społeczną pierwotnych gmin chrześcijańskich jako powstałe w nurcie myślenia platońskiej utopii. Obie te kwestie stanowiły istotny punkt odniesienia zarówno dla protosocjalistów, jak i socjalistów „dojrzałych”, szukających początków egalitarnych, komunistycznych społeczności. Rzeczywiście, wydaje się uzasadniony pogląd, że wiele z pierwotnych gmin chrześcijańskich (oraz późniejszych – protestanckich) przyjmowało organizacyjne formy, w których obecne były pierwiastki egalitarne i komunistyczne.

Chrześcijaństwo po śmierci Jezusa zaczęło formować się w zdecentralizowane grupy wyznaniowe, zarządzane przez regionalne głowy – biskupów poszczególnych społeczności. Biskupi byli wybierani przez całą wspólnotę, którą mieli zadanie kierować i rozwiązywać pojawiające się problemy. Byli także odpowiedzialni za nauczanie wiary i stali na straży przestrzegania obowiązujących zasad. Większą rolę społeczną posiadali diakoni, którzy

⁴³⁶ Zob. K. Jaspers, *Plato*, s. 63.

⁴³⁷ Tamże.

⁴³⁸ J. Ferguson, *Utopias*, s. 185. Ferguson w tym miejscu odwołuje się do interpretacji Wernera Jaegera, z którego twierdzeniem się nie zgadza.

⁴³⁹ M. A. Krąpiec, *Człowiek*, s. 17.

odpowiedzialni byli za takie działania wspólnoty, jak udzielanie pomocy potrzebującym, zbieranie ofiar czy nauczanie nowych wyznawców. Możemy mówić również o egalitarnym kształcie struktur społecznych w gminach chrześcijańskich, co objawiało się przykładowo przez niemal równą mężczyznom pozycję kobiet w gminie⁴⁴⁰. Józef Umiński wyróżniał następujące cechy charakterystyczne pierwotnego chrześcijaństwa: świętość, cnota miłości wzajemnej i uczynności, szeroka akcja społeczna (pomoc potrzebującym, chorym, słabszym i ubogim, na przykład poprzez agapy), poszanowanie pracy i życia ludzkiego, troska o rodzinę i dzieci oraz stronienie od rozrywek⁴⁴¹. Marksisci szczególnie zwracali uwagę na „komunizujący” system ekonomiczny, przyjęty przez pierwotnych chrześcijan, o którym czytamy w Dziejach Apostolskich:

Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby.⁴⁴²
Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne.⁴⁴³
[...] i przynosili pieniądze ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby.⁴⁴⁴

Robert Service z kolei uwagę bezpośrednio na działalność społeczną Chrystusa, opisywaną za pomocą przypowieści Nowego Testamentu. Według brytyjskiego historyka najważniejszym przekazem społecznym było Kazanie na Górze, w trakcie którego Chrystus dokonał cudownego rozmnożenia pokarmów. *Ta przypowieść wywarła olbrzymi wpływ na późniejsze wysiłki, by wszyscy ludzie mieli odpowiednie środki utrzymania. Żaden inny przekaz nie rozpowszechnił w tak potężny sposób egalitaryzmu* – pisał Service⁴⁴⁵. Karol Kautsky, analizując między innymi te fragmenty dotyczące historii wczesnego Kościoła, pisał:

Połączenie własności prywatnej i komunizmu odbyło się tedy tak, że pozostawiano każdemu jego własność, zwłaszcza własność środków produkcji, wymagano zaś tylko komunizmu spożycia i użytkowania – zwłaszcza żywności.
Posiadający mieli zatrzymać i wyzyskiwać swoje środki wytwórcze, przede wszystkim własność ziemską; ale co posiadali i nabywali z przedmiotów spożycia:

⁴⁴⁰ Por. W. Myszor, *Chrześcijananie wobec świata. Zagadnienie kobiet w życiu pierwotnego Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 17, 1984, s. 237-245.

⁴⁴¹ J. Umiński, *Królestwo Boże na Ziemi*, t. 1, Poznań 1946, s. 17-18.

⁴⁴² Dz. 2.44-45.

⁴⁴³ Dz. 4.32.

⁴⁴⁴ Dz. 4.35.

⁴⁴⁵ R. Service, *Towarzysze*, s. 29.

żywność, odzież, mieszkanie i pieniądze na kupno takich rzeczy – to miało być oddawane do rozporządzenia gminy chrześcijańskiej.⁴⁴⁶

Dalej Kautsky zwraca również uwagę, że niektóre wczesne formy chrześcijańskich gmin eksperymentowały z szerzej zakrojonymi projektami społecznymi, takimi jak zniesienie małżeństw czy rodzin⁴⁴⁷. Niepełność komunizmu chrześcijaństwa uznaje jednak Kautsky za pochodną od wadliwie przyjętego założenia o utrzymaniu własności prywatnej środków wytwórczych. Pierwotne chrześcijaństwo nosi zatem znamiona organizacji życia społecznego w duchu komunistycznym, jednak zdecydowanie bardziej pasują do niego takie epitety jak „egalitarne”, „wspólnotowe” czy „dobroczynne” – do tego wniosku dochodził zresztą i sam Kautsky w swej książce o Tomaszu Morusie⁴⁴⁸ i Aleksander Świętochowski, pisząc, że dalej idąca argumentacja niektórych marksistów wynika z „objawu życia ludzi związanych ideowo”⁴⁴⁹.

Koncepcja zestawienia pierwotnego chrześcijaństwa czy samego Chrystusa z postulatami socjalistycznymi i rewolucyjnymi nie była niczym nowym w wykonaniu marksistów. Te same prądy ideowe pojawiały się w dziejach myśli heretyckiej i millenarystycznej a także świecko-deistycznej rewolucji francuskiej. W przypadku tej drugiej alians „Ewangelii z Wolnością”, jak nazywał to zjawisko Jan Baszkiewicz, podyktowany był w dużym stopniu próbą złagodzenia antyreligijnego ferworu skrajnych rewolucjonistów i uspokojenia mas ludowych, wciąż pozostających pod dużym wpływem kościoła katolickiego. Baszkiewicz pisał o tym zjawisku:

[głoszono] alians Ewangelii z Wolnością, odwoływano się do ideałów pierwotnego chrześcijaństwa, by uzasadnić żądania poprawy losu ludzi ubogich, przedstawiano Chrystusa jako przyjaciela biedaków. [...] Religia pojmowana jest jako spoiwo braterskiej jedności Francuzów, Chrystus jako „człowiek z ludu” i wróg społecznych nierówności; rewolucja staje się instrumentem realizacji prawdziwego, egalitarnego i braterskiego chrześcijaństwa, rękojmą Wolności i powszechnego Szczęścia.⁴⁵⁰

Podobnie jak w przypadku wielu innych ruchów społecznych w przypadku rewolucji francuskiej możemy mówić o nadawaniu jej religijnego charakteru – widoczne jest zwłaszcza

⁴⁴⁶ K. Kautsky, *Poprzednicy*, s. 34.

⁴⁴⁷ Tamże, s. 35.

⁴⁴⁸ Tenże, *Tomasz*, s. 226.

⁴⁴⁹ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju*, s. 27.

⁴⁵⁰ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 280.

połączenie idei regeneracji społecznej (o której będę jeszcze pisał) z chrześcijańskim wyobrażeniem apokaliptycznego zmartwychwstania⁴⁵¹.

Zauważmy jednak, że ani w *Dziejach Apostolskich*, ani w dziełach takich Ojców Kościoła, jak św. Augustyn, nie znajdziemy nawoływania do realizacji jakichkolwiek celów pokrewnych socjalizmowi/marksizmowi. To, co u rewolucjonistów francuskich i marksistów budziło sympatię w pierwotnym chrześcijaństwie, miało korzenie w poglądach religijnych oraz dobrowolnym uczestnictwie jednostki we wspólnocie. Chrześcijanie organizowali „idealne” życie społeczne wyłącznie w swoich strukturach, nie próbowali narzucać ich na organizm państwowy – uczestnictwo miało charakter oddolny i dobrowolny, co zupełnie nie pasuje do wcześniejszych i późniejszych wizji społeczeństw utopijnych. Innymi słowy „socjalizm” pierwotnych chrześcijan nie był scentralizowany i zinstytucjonalizowany, przynależy zatem do rodzaju komunalizmu i może być rozpatrywany jedynie jako interpretacja nauczania Jezusa Chrystusa.

Właściwie odrzucenie neoplatonizmu nastąpiło dopiero w wyniku przyjęcia tez Tomasza z Akwinu, który postulował możliwość rozumowej analizy rzeczywistości i wykorzystania wyłącznie rozumu do odkrycia i potwierdzenia prawd objawionych w Biblii – była to metoda racjonalizacji prawd objawionych⁴⁵². Przed wnioskami Tomasza obowiązywał pogląd w filozofii o odwieczności i niezmienności świata, dopiero Akwinata wprowadził pojęcie stworzenia świata *ex nihilo*. Eschatologia neoplatonistycznego chrześcijaństwa była zatem nastawiona na oparcie się wyłącznie o prawdy objawione, pochodzące z Pisma Świętego, rewolucja Tomasza z Akwinu polegała na tym, iż również myślenie racjonalne może – nawet musi – doprowadzić człowieka do tego samego wniosku, co objawienie: Bóg istnieje, od Boga pochodzi niematerialna i nieśmiertelna dusza człowieka i przez Boga człowiek może osiągnąć zbawienie. Tomizm jednak, podobnie jak neoplatonizm czy arystotelizm (który, *nota bene*, dość krytycznie odnosił się do komunizujących poglądów platonizmu, co widzimy w *Polityce* Arystotelesa⁴⁵³), nie odgrywał w przypadku refleksji utopijnej marksistowskiej znaczącej roli, stąd też zaznaczam w tym miejscu jedynie ten wątek⁴⁵⁴.

Od strony teologicznej społeczność chrześcijan musiała rozwiązać problem pozostawiony przez samego Chrystusa, dotyczący zapowiedzi końca świata i powtórnego nadejścia Syna Bożego. Zgodnie z zapowiedzią, powinno upłynąć tysiąc lat, po których

⁴⁵¹ Tamże, s. 20; zob. także S. Meller, *Pożegnanie z rewolucją*, Chotomów 1991, s. 165 oraz s. 187.

⁴⁵² Por. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005.

⁴⁵³ Por. J. Ferguson, *Utopias*, s. 80-88.

⁴⁵⁴ Nie do końca jest to jednak prawdziwe, jeśli chodzi o samą filozofię i ontologię marksistowsko-leninowską, czego dowodził Bocheński w tekście *Tomizm a marksizm-leninizm*, zob. J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 378-396.

stworzone zostanie Królestwo Boże. Wcześni chrześcijanie, będący spadkobiercami silnej żydowskiej myśli apokaliptycznej, spodziewali się rychłego powrotu Chrystusa, który zakończy cierpienie na obecnym świecie i rozpocznie istnienie nowego. Nie byli jednak zgodni, co do tego, jak konkretnie rozumieć zapowiedź Chrystusa. Nawiązujący do apokaliptyki żydowskiej millenaryzm wczesnochrześcijański twierdził, iż po powtórny przyjsciu Chrystusa nastąpi powrót zbawionych do raju. Rodzące się w późnym antyku i średniowieczu herezje milenarystyczne wierzyły, iż Chrystus wróci na Ziemię, aby na niej fizycznie królować – oczekiwały one nastania utopijnego społeczeństwa, w którym zapewniony będzie dostatek i szczęśliwość dla wszystkich wiernych Jezusowi. Odchodziły one od akceptowanego przez Kościół poglądu wywodzącego się od Orygenesusa, że Królestwo Boże nadejdzie nie w przestrzeni czasowej lub geograficznej, ale w duszy każdego człowieka⁴⁵⁵. Norman Cohn, autor *The Pursuit of the Millenium*, wyróżniał następujące cechy sekt millenarystycznych:

1. Kolektywizm zbawienia (zbawienie osiągalne przez kolektyw wiernych na równych zasadach);
2. Ziemskość zbawienia (zbawienie osiągalne na Ziemi, nie zaś w raju czy innym miejscu we wszechświecie);
3. Bliskość zbawienia (nadejdzie niedługo i nieoczekiwanie);
4. Totalność zbawienia (dokona absolutnej zmiany porządku rzeczy na świecie, nie będzie ulepszeniem życia, ale idealnym wzorcem);
5. Nadprzyrodzoność zbawienia (osiągalne za pomocą nadprzyrodzonych mocy).⁴⁵⁶

Millenaryzm wychodzi poza rozumiane przeze mnie w tej rozprawie motywy utopii jedynie religijnej czy eschatologicznej. Jako radykalny odłam doktryny chrześcijańskiej (obecny jednak bardzo mocno w kulturowej tradycji zarówno zachodniej Europy, jak i Rosji) należy go traktować jako element utopianizmu aktywnego, ponadto – często o podłożu politycznym. Mit milenaryzmu zrodzi w XIX w. wspaniały fragment powieści Fiodora Dostojewskiego, *Wielki Inkwizytor z Braci Karamazow*, w którym Chrystus pojawia się ponownie na świecie i zostaje wtrącony do więzienia przez Wielkiego Inkwizytora, argumentującego, że to Inkwizycja dała ludziom wolność i prowadzi ich ku szczęściu. Monolog Inkwizytora jest manifestem przekonania, że ludzkość przedkłada utopię za życia nad obietnicę utopii pośmiertnej, że życie materialne triumfuje nad życiem duchowym – wiara w człowieka przewyższa wiarę w Boga. Ale przecież... *to brednie, Alosza, przecież to niedorzeczny*

⁴⁵⁵ N. Cohn, *The Pursuit*, s. 29.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 15.

*poemat niedorzecznego studenta, który nigdy nie napisał nawet dwóch wierszy. Dlaczego tak poważnie to traktujesz?*⁴⁵⁷

Dodajmy również, że począwszy od oświecenia, przede wszystkim w traktacie Jean’a Barbeyrac’a *Traité de la morale des Pères de l’Église*, przyjęło się uważać w kręgach socjalistów, że późnoantyczni i wczesnośredniowieczni Ojcowie Kościoła mieli poglądy komunizujące. Opierano ten wniosek na stosunku do prywatnej własności, której potrzebę zniesienia, zdaniem socjalistów, deklarowali między innymi Klemens Aleksandryjski, Bazyli Wielki, Ambroży z Mediolanu czy Jan Chryzostom⁴⁵⁸. Za średniowiecznego „prekursora marksizmu” uważano przede wszystkim materialistycznego filozofa Marsyliusza z Padwy, który w swoich rozważaniach historyczno-społecznych wykazywał, jak zauważają badacze, wiele podobnych tez, formułowanych później przez marksistów⁴⁵⁹. Podobny tok myślenia stosowano również w stosunku do średniowiecznej chrześcijańskiej ascezy, życia zakonnego⁴⁶⁰ (zwłaszcza franciszkańskiego) oraz ruchów heretyckich, takich jak katarzy, lollardzi, waldensi⁴⁶¹ czy – chyba najbardziej odpowiadający kategoriom socjalistycznym – husyci⁴⁶². Murray Rothbard zwracał także uwagę na postać Joachima z Fiore, dwunastowiecznego ascety, pustelnika i opata, które *prawie udało się przekonać do swojej* [komunistycznej] *herezji trzech papieży*⁴⁶³.

Osobną kwestią jest przecież także ruch, na którego czele stał Tomasz Müntzer (1489-1525) – który, jak zauważa Baczko – wybuchł dziesięć lat po publikacji *Utopii* Morusa i mógł być nią (oraz *Państwem* Platona) inspirowany⁴⁶⁴. Zdaniem buntowników potrzebne było przeprowadzenie „apokaliptycznego gwałtu”, którego skutkiem będzie powstanie Nowego Jeruzalem, na krwi i pocie biednych chrześcijańskich wojowników o wiarę⁴⁶⁵. W tym też czasie powstała w Niemczech pierwsza „komunistyczna teokracja”, stworzona przez piekarza Jana Matthysa (ok. 1500-1534), którego zwolennicy krwawo zajęli miasto Münster⁴⁶⁶. Nie tylko

⁴⁵⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, przeł Aleksander Wat, Warszawa 1970, s. 318.

⁴⁵⁸ Zob. J. A. Ryan, *Were the Church Fathers Communists?*, „International Journal of Ethics” vol 14, no 1, 1903, s. 26-39. Ryan, katolicki teolog-tomista, uważał utożsamianie Ojców i Doktorów Kościoła z socjalizmem za błędne, choć jednocześnie zaznaczał, że w ich pismach rzeczywiście można znaleźć postulaty podobne do tych socjalistycznych.

⁴⁵⁹ Zob. D. Winczewski, *Marsyliusz z Padwy jako prekursor Karola Marksa?*, „Nowa Krytyka” nr 43, 2019, s. 19-35.

⁴⁶⁰ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju*, s. 30.

⁴⁶¹ Zob. artykuł Edwarda Kanteriana, filozofa, wykładowcy Uniwersytetu w Kent: <https://communistcrimes.org/en/four-stages-communism-part-1-historical-antecedents> [dostęp: 11.07.2023].

⁴⁶² Zob.: T. A. Fudge, *‘Neither mine nor thine’: Communist experiments in Hussite Bohemia* „Canadian Journal of History”, vol. 23, 1998, s. 25–47.

⁴⁶³ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 198.

⁴⁶⁴ B. Baczko, *Wyobrażenia*, s. 121.

⁴⁶⁵ Tamże.

⁴⁶⁶ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 207.

dokonano tam czystek religijnych, ale także zniesiono własność prywatną, pieniądz, skolektywizowano majątki, wprowadzono *komunizm i panowanie terroru z hasłami wspólnoty i chrześcijańskiej „miłości” na ustach*⁴⁶⁷. Sam protestantyzm niemiecki, zdaniem Taubsa, jest teologicznym wariantem makiawelizmu⁴⁶⁸, któremu uwagę poświęcam niżej. Rewolucję Müntzera, którego Engels nazywał *najwspanialszą postacią całej wojny chłopskiej w Niemczech*⁴⁶⁹, docenili komuniści niemieccy po drugiej wojnie światowej, umieszczając jego wizerunek na rewersie banknotu 5-markowego w latach 1971-1985. Niemalęj renomy nadał mu autor *Wojny chłopskiej w Niemczech*:

Przez królestwo boże Münzer rozumiał nie co innego, jak ustrój społeczny, w którym nie ma ani różnic klasowych, ani własności prywatnej, ani też niezależnej od członków społeczeństw i obcej im władzy państwowej. Wszystkie istniejące władze [...] powinny być obalone, wszelka praca i wszystkie dobra powinny być wspólne i ma być urzeczywistniona najzupełniejsza równość. Miał być założony związek, który by cele te urzeczywistnił [...] w całym świecie chrześcijańskim [...].⁴⁷⁰

Chociaż ruchy apokaliptyczne zdecydowanie nasiliły się w XVI w., za sprawą przekładu Biblii i wzrostu powszechności druku oraz czytelnictwa, to nie były one zjawiskiem wyjątkowym dla średniowiecznej i wczesno-nowożytnej Europy, jak pisał Reinhart Koselleck:

Dzieje chrześcijaństwa aż do XVI stulecia są w ogromnej mierze dziejami oczekiwań albo, dokładniej mówiąc, ciągłym oczekiwaniem czasu ostatecznego z jednej i ustawicznego odwlekania końca świata z drugiej strony. [...] Do każdorazowej sytuacji można było dopasować mityczne kostiumy Apokalipsy według św. Jana.⁴⁷¹

Intelektualne okiełznanie ogni reformacji nastąpiło dopiero w wieku XVII, który przyniósł rewolucję naukową i filozoficzną. Miejsce millenarystycznych wołań o utworzenie Królestwa Bożego zajęły traktaty polityczne i nieliczne próby budowy utopijnych struktur społecznych, czego interesującym przykładem są dzieje jezuickiego państwa w Paragwaju⁴⁷².

⁴⁶⁷ Tamże, s. 209.

⁴⁶⁸ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 131.

⁴⁶⁹ F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech [fragment]*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 580. Engels pisał również:

Dopiero u Münzera te przeblyski komunistyczne są wyrazem dążeń rzeczywistego odłamu społeczeństwa, dopiero przez niego zostały one z pewną ścisłością sformułowane i od niego poczynając odnajdujemy je w każdym większym wstrząsie ludowym, póki wreszcie stopniowo nie zleją się one z nowożytnym ruchem proletariackim [...]. (s. 587).

⁴⁷⁰ Tamże, s. 595.

⁴⁷¹ R. Koselleck, *Semantyka*, s. 52.

⁴⁷² C. J. Robinson, *An Anthropology*, s. 131.

Trudno jednak dostrzec, poza utopijnymi literackimi rozważaniami niepokornych myślicieli, bezpośrednie inspiracje platońską wizją utopii w kulturze europejskiej. Można jednak pokusić się o stwierdzenie, że prąd myślowy, zapoczątkowany przez Platona w sferze polityczno-filozoficznej, który nazywam myśleniem kategoriami utopijnego społeczeństwa, miał widoczny wpływ na kształtowanie się zarówno społeczeństw europejskich, jak i poglądów filozoficznych, politycznych oraz religijnych średniowiecznej i nowożytnej Europy. Platon był pierwszym wielkim utopianistą politycznym – po nim pojawiła się cała rzesza mniej znanych i zasłużonych naśladowców, za kolejnych natomiast wielkich utopianistów politycznych uznaję Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Zastrzegając, oczywiście, jak zaznaczyłem to w pierwszej części rozprawy, że utopianizmy te różnią się od siebie znacząco – podobnie jak różnił się stan wiedzy, kształt społeczeństwa czy zdolności techniczne pomiędzy antykiem a XIX w.

Marksieści odwoływali się zaledwie do niewielkiej, odpowiadającej im części idei Platona, a także nie uznawali go bezpośrednio za socjalistę czy proto-socjalistę, zauważając jednocześnie rewolucyjne idee społeczne w jego traktatach. Wytykano mu jego zatwardziałość trwanie w idei arystokratycznego porządku świata, Anatol Łunaczarski nazywał jego odmianę socjalizmu „socjalizmem autokratycznym”, będącym *smętnym marzeniem arystokracji, którego unosi niepohamowany żywioł, łamiący ramy „mądrych praw”*⁴⁷³. Właściwie, poza odwoływaniem się do powstałych w antyku teorii filozoficznych, marksieści nie przyznawali się i nie identyfikowali się z żadnymi autorami starożytnymi, nie wciągali ich na siłę na pomniki. Na siłę honorowali marksieści oraz sadowili na pomnikach dopiero postacie z epoki nowożytnej, czego najlepszymi przykładami byli Tomasz Morus (1478-1535)⁴⁷⁴ i Tomasz Campanella (1568-1639)⁴⁷⁵.

⁴⁷³ A. Łunaczarski, *Filozofia i życie*, s. 66.

⁴⁷⁴ Więcej na temat poglądów filozoficzno, -społeczno, -politycznych Morusa, zob. A. Fox, *Utopia: an Elusive Vision*, Nowy Jork 1993; oraz prace Edwarda L. Surtza: E. L. Surtz, *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's „Utopia”*, Cambridge 1957; E. L. Surtz, *The Praise of Wisdom. A commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's „Utopia”*, Chicago 1957.

⁴⁷⁵ Więcej na temat życia i poglądów filozoficzno, -społeczno, -politycznych Campanelli, zob. G. Ernst, *Tomasso Campanella. The Book and the Body of Nature*, przeł. David L. Marshall, Dordrecht 2010 oraz B. M. Bonansea, *Tomasso Campanella. Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Waszyngton 1969.

Nowożytność – epoka odrodzenia myślenia utopijnego

Nie ma żadnych wątpliwości, że Campanella i Morus byli ważni dla bolszewików. Sylwetki obu twórców są niezwykle ciekawe, obaj byli osobami duchownymi, mieli doświadczenia klasztorne oraz gorliwie studiowali antyczną filozofię. Większą sympatię bolszewików budził Campanella zapewne dlatego, że znany jest jako pierwszy myśliciel-ateista w nowożytnej historii. Morus dla odmiany jest świętym Kościoła Katolickiego, beatyfikowany w 1886 r., kanonizowany w 1935 r. Marksisci, zwłaszcza Karol Kautsky, który Morusowi poświęcił nawet obszerną książkę⁴⁷⁶, uważali ich za ojców nowożytnego socjalizmu (jako przedstawicieli tzw. komunizmu utopijnego, o czym pisali autorzy *Słownika filozofii marksistowskiej*⁴⁷⁷), a podziw budziły odważne postulaty społeczne. Polski socjalista Bolesław Limanowski pisał nawet o ustrukturyzowanych systemach komunistycznych, jakie proponowali obaj autorzy – poświęcił im całą książkę⁴⁷⁸. Podobnie jak w przypadku XIX-wiecznych socjalistów-utopistów, ojcowie marksizmu uznawali za wartościowy dorobek rewolucyjnych dzieł autorów nowożytnych. Fryderyk Engels w ten sposób opisywał między innymi Morusa i Campanellę:

[...] przy każdym wielkim ruchu burżuazyjnym wybuchały samodzielne poruszenia klasy, która była mniej lub bardziej rozwiniętą poprzedniczką nowoczesnego proletariatu. [...]

Tym rewolucyjnym wystąpieniom zbrojnym niedojrzałej jeszcze klasy towarzyszyły odpowiednie wystąpienia teoretyczne; w wieku XVI i XVII - utopijne obrazy idealnych ustrojów społecznych, w XVIII zaś stuleciu już wprost komunistyczne teorie [...]. Żądanie równości nie ograniczało się już do praw politycznych, miało się ono rozciągać i na położenie społeczne jednostek; żądano zniesienia nie tylko przywilejów klasowych, lecz i samych różnic klasowych. Pierwszą formą, w której wystąpiła nowa nauka, był komunizm ascetyczny, potępiający wszelkie uciechy życiowe, nawiązujący do Sparty.⁴⁷⁹

Dla Engelsa zatem przełom wieków XVI i XVII był okresem wielkiej zmiany w podejściu teoretycznym do spraw „komunistycznych” – utopijne pomysły przestały dotyczyć wyłącznie spraw politycznych, ale zaczęły dotyczyć także sfery społecznej i indywidualnej. W innym artykule zauważał, że przełom XVI i XVII w. zaspokoił wszelkie wymagania dotyczące

⁴⁷⁶ K. Kautsky, *Tomasz*.

⁴⁷⁷ *Słownik filozofii marksistowskiej*, red. Barbara Janiec, Warszawa 1982, s. 144.

⁴⁷⁸ B. Limanowski, *Komuniści. Studium socjologiczne systematów Tomasza Morusa i Tomasza Campanelli*, Lwów 1876.

⁴⁷⁹ F. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, red. Robert C. Tucker, Nowy Jork-Londyn 1978, s. 685. Tłumaczenie za: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1880/soc-utop/4.htm> [dostęp: 17.01.2024].

przeprowadzenia prawdziwej rewolucji społecznej⁴⁸⁰. Podobnie pisał Karol Kautsky, podkreślając, że pod koniec XVI w. rodzi się nowoczesny socjalizm, a w *życiu ludzkości rozpoczęła się nowa epoka*⁴⁸¹. Utożsamiać to można z wieloma czynnikami, które oddziaływały na ówczesną Europę – reformacja i kontrreformacja, proto-industrializm, rozpowszechnienie druku czy w końcu wydarzenie „dziejowe”, jakim była kolonizacja Nowego Świata, rozbudzająca marzenia ludzi i pobudzająca myślicieli do refleksji. Epoka nowożytna cechowała się z jednej strony silnym prądem wolnościowym, wezwaniami do „liberalizacji” pewnych obszarów życia społecznego; z drugiej zaś – to wówczas powstawały wzywające do autokratycznych rządów traktaty polityczne oraz rozwinął się system monarchii absolutnych. Centralnym pytaniem dla okresu nowożytnego było to, o miejsce człowieka w państwie – a odpowiedź na nie próbowali przedstawić rozmaici filozofowie, politycy a nawet poeci. Od makiawellistyczno-hobbesowskiego nurtu absolutyzującego po „heretycko” reformatorskie pomysły Tomasza Morusa i Tomasza Campanelli – wiek nowożytny był bez wątpienia okresem wielkiego ruchu intelektualnego.

*Wraz z rozwojem humanizmu i naturalizmu, i wraz z ogólną rewolucją w myśli człowieka w okresie Renesansu, odżył utopianizm – rozpoczynali rozważania na temat nowożytnych utopii autorzy antologii *The Quest for Utopias**⁴⁸². Renesans i cała epoka nowożytna obfitowała, dzięki osiągnięciom techniki, w publikacje. Liczba dzieł literackich była ogromna, koszt ich wydania zdecydowanie mniejszy, w porównaniu do wieków wcześniejszych, a popularność czytelnictwa wzrastała z każdą dekadą. Stąd też całkiem pokaźna liczba zachowanych utworów o charakterze utopijnym, często o wydźwięku totalitarnym, jak zauważał Kołakowski⁴⁸³, jednak nie wszystkie zamierzam w swojej rozprawie przedstawiać. Poniżej skupię się przede wszystkim na Morusie i Campanelli, sygnalizując istotność innych twórców, takich jak Machiavelli, Hobbes czy Andrea, jednocześnie pomijając całą rzeszę mniej znanych lub zupełnie zapomnianych utopianistów. Byli nimi choćby Joseph Hall, autor dystopii *Mundus Alter et Idem (Nowy świat a jednak taki sam)*, nieznanego autorstwa *Przekaz o Wielkim i Cudownym Królestwie Antangil*, Robert Burton i jego *An Utopia of Mine Own*, James’a Harringtona *The Rota*, Gabriela de Foigny *A New Discovery of Terra Australis Incognita or the Southern World* czy François de Salignac de la Mothe i jego *Przygody Telemaka*⁴⁸⁴. Pomijam te nowożytne dzieła, powstałe w XVI i XVII w., ze względu na ich

⁴⁸⁰ Tenże, *The Position of England*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, Moskwa 1975, s. 18.

⁴⁸¹ K. Kautsky, *Poprzednicy*, s. 398.

⁴⁸² G. Negley, J. M. Patrick, *The Quest*, s. 286.

⁴⁸³ L. Kołakowski, *Główne*, s. 179.

⁴⁸⁴ Zob. G. Negley, J. M. Patrick, *The Quest*, s. 285-439.

mniejszą rozpoznawalność oraz niemożliwy do prześledzenia wpływ, jaki mogły mieć na myśl socjalistyczną. Należy, moim zdaniem, skupić się na tym, co interesowało samych socjalistów, a byli to przede wszystkim Morus i Campanella (w kwestiach konstrukcji społecznej), Machiavelli i Hobbes (w kwestiach systemu władzy) oraz poszczególne próby praktycznej realizacji systemu utopijnego (jezuicki Paragwaj i protestancki millenaryzm).

W okresie nowożytnym powstał nowy gatunek literacki, który można nazwać utopią powieściową, której pierwszym przykładem jest dzieło Morusa, następnie wykorzystywane jako inspiracja przez wielu innych autorów. Współcześnie uznaje się, że nowożytne utopie powieściowe były przede wszystkim rodzajem zabawy intelektualnej, często nie traktowane zupełnie na poważnie przez samych autorów. Głównym celem takiej zabawy było zwrócenie uwagi na istniejący problem społeczny oraz sformułowanie mniej lub bardziej realistycznych marzeń, mogących go rozwiązać⁴⁸⁵. To, co zapoczątkowano w okresie nowożytnym, piórem przede wszystkim Morusa, Campanelli i Bacona, znalazło duży oddźwięk w erze oświecenia, która przyniosła wiarę społeczeństwa w możliwość realizacji utopijnych postulatów.

Należy wyróżnić dwóch „klasyków” utopijnych epoki nowożytnej, czyli Morusa i Campanellę. Z tej dwójki „wybitniejszy”, a przynajmniej o wiele lepiej zapamiętany i bardziej wpływowy był (nie z perspektywy bolszewickiej, ale zachodnioeuropejskiej) dorobek Morusa, którego główne dzieło wywarło ogromny wpływ na kształtującą się nowożytną filozofię europejską. Żyjący niecałe sto lat później Campanella zapamiętany został jako filozof-amator, autor ważnej książki, *Miasto Słońca*. Jeśli wcześniej wyróżniłem dwa rodzaje utopianizmu antycznego – grecki (agrarny, społeczny, zdecentralizowany) oraz rzymski (miejski, państwowy, scentralizowany), to okazuje się, że tego samego podziału można dokonać w przypadku Morusa i Campanelli. Podczas gdy Morus opisuje wyspę Utopię jako miejsce, w którym prawdopodobnie mówi się językiem podobnym do greki, w którym znają Platona i innych myślicieli greckich, gdzie ustrój wygląda bliźniaczo do systemu poleis greckich, to Campanella opisuje swoją utopię jako scentralizowaną organizację państwową, z szerokim aparatem biurokratycznym, zurbanizowaną, gdzie mieszkańcy znają imiona rzymskich bóstw, a sam autor odwołuje się do Wergiliusza. Inspiracje obu myślicieli są zatem w tym miejscu oczywiste. Dla Morusa to Platon i kultura grecka byli najważniejsi (w pewnym momencie pisze on nawet, że nie uważa, aby mieszkańcy Utopii znaleźli cokolwiek interesującego w kulturze rzymskiej⁴⁸⁶). Campanella tymczasem, pochodzący z Italii, zawarł w opowieści niemal wyłącznie nawiązania do starożytnego dorobku Rzymian, chociaż, jak zauważa Zofia

⁴⁸⁵ B. Baczko, *Światła utopii*, przeł. Wiktor Dłuski, Warszawa 2016, s. 38-40.

⁴⁸⁶ T. More, *Utopia*, s. 89.

Szmydtowa, inspiracji dla wizji wolności mógł szukać nie tylko w antyku, ale i w nowożytnych republikach włoskich, Szwajcarii i Polsce⁴⁸⁷.

Widzimy zatem, że w nowożytnej kulturze europejskiej odżyły dwa wykształcone w starożytności wzorce myślenia utopijnego. Wiązało się to, oczywiście, z trwającym procesem odkrywania antyku przez kulturę europejską. Jak jednak można zauważyć z lektury traktatów obu myślicieli – czerpali oni z dawnego antycznego dorobku (również w warstwie genologicznej), zachowując jednocześnie nici łączące tworzone przez nich treści z sytuacją społeczno-polityczną, jaką sami znali. Oprócz nawiązywania do antyku tym co obaj zawarli w swoich rozważaniach, a co różniło ich od autora *Państwa*, był aspekt religijności. Religijności rozumianej na sposób pogański lub chrześcijański – jednakowoż był on obecny w obu traktatach. Zważywszy, że obaj autorzy byli związani blisko z Kościołem Katolickim (żyli ponadto w epoce szalejących przemian religijnych), nie dziwi, że przedstawione przez nich społeczeństwa były religijne i w wielu sferach podobne do europejskiego chrześcijaństwa. Podobne – jest słowem ryzykownym, zdaję sobie z tego sprawę, jednak odnoszę się w tym miejscu do warstwy doktrynalno-obyczajowej prezentowanych w obu utopiach wyznań. Tym, co szalenie różniło utopijną religijność od tej znanej autorom z czasów, w których żyli, była fantastyczna wizja niemal całkowitej tolerancji religijnej i pluralizmu światopoglądowego.

W obu wizjach zaginionych krajów utopijnych znajdziemy bezpośrednie odwołania do nauk chrześcijaństwa (jednak stwierdzenie, iż nawiązywali do Kościoła Katolickiego byłoby zbyt radykalne, zważywszy na fakt, że w obu tekstach mamy do czynienia raczej z opisem kościoła zupełnie zreformowanego). W przypadku Campanelli – mieszkańcy Miasta Słońca byli po prostu chrześcijanami, wyznawcami Chrystusa, podążającymi za jego naukami własną ścieżką. W przypadku zaś Morusa mieszkańcy wyspy Utopia charakteryzowali się wysokim pluralizmem religijnym, mnogością wyznań i praktyk, lecz byli otwarci na misjonarzy chrześcijańskich, chętnie ich słuchając, nawet nawracając się. Oczywistym jest również to, że sfera kulturowa, obyczajowa i moralna społeczeństw obu utopii nie odbiegała radykalnie od wyobrażeń chrześcijańskich. To nie religia oczywiście była w obu dziełach rzeczą najbardziej istotną, jej rola wydaje się potrzebna ze względu na retorykę i wydźwięk opowieści. Mogła, moim zdaniem, służyć przekonaniu czytelnika, że to, co jest najważniejsze w dziele – czyli proponowane rozwiązania społeczne – jest zgodne z chrześcijańskim podejściem do życia.

Zauważmy, że w obu dziełach nie znajdziemy tematyki ściśle eschatologicznej czy apokaliptycznej. W wyróżnionym wcześniej schemacie: przeszłość (raj) – teraźniejszość

⁴⁸⁷ Z. Szmydtowa, *W kręgu*, s. 210.

(eschatologia) – przyszłość (apokaliptyka) utopie Morusa i Campanelli pokazują obraz przyszłości. Jest to opis społeczeństw, które już przeszły drogę do utopii, czyli eschatologię, i doświadczyły apokalipsy – końca jednego świata i nastania drugiego, doskonałego. I to właśnie na opisie doskonałego świata koncentrują się obaj autorzy. Głównym aspektem ich zainteresowań jest organizacja życia społecznego i funkcjonowania państwa. Pytaniem, jakie sobie stawiają jest to, za ile obszarów życia człowieka odpowiedzialne powinno być państwo, a co powinno przynależeć do władzy jednostki.

Tomasz Morus odwołuje się parokrotnie w swoim tekście do Platona i do jego *Państwa*, uznając, że zarówno wizja Platona, jak i idealna wyspa Utopia, należą do tego samego nurtu myślowego⁴⁸⁸. Jak już wspomniałem, kwalifikuję dzieło angielskiego filozofa jako bezpośrednie nawiązanie do myśli starogreckiej, czego dowodem są choćby wspomniane już wcześniej skojarzenia narratora opowieści na temat pokrewieństwa mieszkańców wyspy z Grekami. Morus, ustami Raphaela Nonsenso, przedstawiając wizję idealnego społeczeństwa – podobnie jak Platon – uważał, że doskonałość nie bierze się z przymiotów materialnych. Głównym celem mieszkańców Utopii było bycie szczęśliwym, zupełnie jak w *Państwie* Platona, chociaż Morus nie przykłada zbyt wielkiej wagi do pojęć etycznych i aksjologicznych, takich jak sprawiedliwość⁴⁸⁹. Morus przedstawia moralność Utopian w duchu chrześcijańskim – istotne jest to, aby czynić dobro drugiemu człowiekowi i to przez ten pryzmat oceniany jest człowiek. Nagrodą ma być wieczne szczęście po śmierci⁴⁹⁰. Szczęście w życiu doczesnym zajmuje jednak, jak przystało na społeczeństwo perfekcyjne, ważną rolę, zarówno w wymiarze mentalnym, jak i fizycznym i to szczęście doczesne wydaje się być codziennym celem, którym kierują się obywatele Utopii⁴⁹¹. Co więcej, osiągnięciu stanu szczęścia służą liczne regulacje, które – w duchu kolektywizmu – dystrybuują równo nie tylko dobra materialne, ale również dobra niematerialne. Obywatele mają zapewniony równy dostęp do przyjemności fizycznych i mentalnych⁴⁹², spośród których wykluczone są, oczywiście, te o zabarwieniu „kapitalistycznym”, jak na przykład hazard⁴⁹³.

Pierwsza część traktatu Morusa poświęcona jest nie samej idyllicznej wyspie, ale przedstawieniu, omówieniu i skrytykowaniu współczesnych autorowi problemów społecznych. Pomijając pojawiające się specyficzne dla prawodawstwa, ustroju i obyczaju angielskiego

⁴⁸⁸ T. More, *Utopia*, s. 39.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 79.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 80.

⁴⁹¹ Tamże, s. 84-86.

⁴⁹² Tamże, s. 79.

⁴⁹³ Tamże, s. 82.

zjawiska, centralnym rozważaniem Morusa wydaje się być problematyka walki klas, nierówności społecznych i niesprawiedliwości systemu gospodarczego. Podkreślmy jednak, że angielski święty nie był autorem teorii ekonomicznych, nie prowadził nawet szczegółowszych rozważań na ten temat. Spisywał jednak swe, miejscami trafne, obserwacje dotyczące stosunków własnościowych i prawnych w społeczeństwie nowożytnej Europy. Nie mogąc czy nie chcąc krytykować samego schematu władzy monarchicznej lub oddziaływania władzy kościelnej, Morusowi pozostał właściwie tylko jeden obszar życia państwowego, który wydawać się mógł „bezpieczny” dla przeprowadzenia krytyki – były nim stosunki pomiędzy bogatymi a biednymi. Właściwie, miejscami, można mieć wrażenie, że obcuje się z traktatem jakiegoś marksisty-amatora z końca XIX w. Nic dziwnego, że Karol Kautsky opisywał Morusa jako kroczącego *w pierwszym szeregu swych współczesnych, jako socjalista niezmiernie ich wszystkich wyprzedzał*⁴⁹⁴. Jednocześnie marksistowski filozof zauważał, że już właściwy stosunek Morusa-człowieka, w odróżnieniu od Morusa-filozofa, do spraw socjalistycznych był zupełnie inny – ograniczony wyłącznie do sfery idei, niepotrafiący uznać możliwości poczynienia kroku przez społeczeństwo w kierunku socjalizmu⁴⁹⁵. Przyjrzyjmy się zatem w tym miejscu obserwacjom, jakie Tomasz Morus poczynił na temat XVI-wiecznego społeczeństwa europejskiego, zwracając uwagę na poruszaną przez niego, najbardziej atrakcyjną dla marksistów, problematykę nierówności społecznych:

Otóż przede wszystkim wielka jest ilość rozpróżnionzonej szlachty, która jak gromada trutniów żyje z cudzej pracy i dzierżawców swych rozległych posiadłości obdziera ze skóry, byleby pomnożyć swoje dochody.

Aby więc jeden nienasycony marnotrawca, zakała ojczyzny, mógł w jednym zasigu ogrodzić sobie płotem kilka tysięcy morgów, wypędza się dzierżawców, przy pomocy oszustwa lub gwałtu pozbawia się wieśniaków nawet ich ojcowizny, innych przez dokuczanie zmusza się do sprzedawania gospodarstw.

Pohamujcie samolubstwo bogaczy, nie pozwólcie im skupować gruntów i mieć w swym ręku jakby monopol! Nie żywić tylu próżniaków, w szerszym zakresie przywrócić uprawę roli, przemysł wełniany tak zorganizować, aby dawał uczciwe i pożyteczne zajęcie tej masie bezrobotnych, z których jedni dotychczas kradli z nędzy, drudzy zaś na razie włączają się lub są darmozjadami przy boku szlachty, lecz lada dzień stać się mogą również złodziejami.

Gdzież bowiem spotkać można wiecej bólek niż miccdzy żebrakami? Któż usilniej dąży do rewolucji niż ten, który żyje w opłakanych warunkach? Wreszcie jacy ludzie porwą się śmielej do wywołania ogólnego zamętu, jeśli nie ci, którzy mogą przy tym coś zyskać, bo sami nie mają nic do stracenia?

⁴⁹⁴ K. Kautsky, *Tomasz*, s. 221.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 254-255.

Czy jest to bowiem sprawiedliwe, że jakiś szlachcic albo złotnik, albo lichwiarz, albo wreszcie ktokolwiek z tych, którzy bądź nic w ogóle nie robią, bądź wytwarzają przedmioty dla państwa niepotrzebne – czy jest to sprawiedliwe, że tacy ludzie w zamian za swe próżniactwo lub zbyt liczne zajęcia prowadzą życie dostatnie i okazałe, podczas gdy wyrobnik, woźnica, rzemieślnik, rolnik tak lichy mają utrzymanie i tak nędzny wiodą żywot?⁴⁹⁶

Wydaje się oczywiste, że można uznać tak prezentowane poglądy angielskiego duchownego za opis nowożytnej, prymitywnej jeszcze, formy walki klas, a sam Morus jawi się jako zwolennik egalitaryzacji majątkowej społeczeństwa. W kolejnych częściach *Utopii* filozof przedstawia możliwe rozwiązania problemu tej nierówności, przychylając się zwłaszcza do zniesienia własności prywatnej oraz likwidacji pieniądza. Kautsky uważał, że Morus wyjątkowo przemyślnie przedstawił nowożytny kapitalizm, dostrzegł problemy z niego wynikające i niebezpieczeństwa, do których prowadzi, widząc w jego poglądach *sporo zasadniczych rysów nowoczesnego socjalizmu*⁴⁹⁷. Przyjrzyjmy się zatem pomysłom Morusa na zażegnanie nierówności społecznych i położenie kresu walce klas:

Jeśli bowiem chodzi o inne kraje, któż nie wie, że jeśliby prywatnie nie zabiegał o własne interesy, zginąłby z głodu pomimo kwitnącego stanu państwa; toteż konieczność przynagla każdego, aby raczej o sobie myślał niż o państwie; czyli o swoich rodakach. Natomiast w Utopii, gdzie wszystko należy do wszystkich, nikt nie wątpi, że nikomu nie zabraknie niczego, co potrzebne do osobistego użytku, byleby spichlerze publiczne były pełne; w tym bowiem kraju nie rozdziela się skąpo dóbr narodowych. Nic widać tam ani biednych, ani żebraków i choć nikt nie nazywa niczego swoją własnością, każdy jest bogaty. Czy jest bowiem jakieś miłsze bogactwo niż to, które pozwala nam żyć wesoło i spokojnie bez żadnych trosk? [...] jedynym warunkiem pomyślności państwa jest równy podział własności. Otóż nie wiem, czy jest rzeczą możliwą przeprowadzić to tam, gdzie istnieje niczym nie ograniczona własność prywatna. [...]

Jestem więc mocno o tym przekonany, że zupełne zniesienie prawa własności jest jedynym środkiem do równego i sprawiedliwego podziału dóbr i do zapewnienia ludziom szczęścia.

Któż bowiem nie wie, że oszustwa, kradzieże, rabunki, krwawe bójki, rozruchy, kłótnie, bunty, rzeź, zdrady i trucicielstwa, które społeczeństwa powściągają tylko ustawicznymi karami, nie mogąc ich skutecznie wytępić – że te wszystkie zbrodnie znikłyby, jeśliby zaprzestano używać pieniędzy? Równocześnie znikłaby obawa, niepokój, troski, nadmierne wysiłki i nocne czuwania. Nawet samo ubóstwo, które jedynie, jakby się zdawało, potrzebuje pieniędzy, zmałoby natychmiast, jeźliby zupełnie zniesiono wszędzie użycie pieniędzy.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ T. More, *Utopia*, s. 12; s. 15; s. 18; s. 36; s. 130. Tłumaczenie – Kazimierz Abgarowicz.

⁴⁹⁷ K. Kautsky, *Tomasz*, s. 223.

⁴⁹⁸ T. More, *Utopia*, s. 130; s. 42-43; s. 132. Tłumaczenie – Kazimierz Abgarowicz.

Nowoczesny komunizm Morusa polegał na jednakowym dla wszystkich obowiązku pracy i równości wszystkich – napisze trzy i pół wieku później Kautsky⁴⁹⁹. Po lekturze *Utopii* nie może być wątpliwości, że Morus przedstawiał niezwykle rewolucyjne, kontrowersyjne i, oczywiście, zupełnie niemożliwe do realizacji wizje idealnego państwa. Postulaty choćby likwidacji pieniądza wypływały na przestrzeni wieków w różnych kulturach i społeczeństwach, również przed rewolucją październikową w Rosji i w trakcie trwania tzw. komunizmu wojennego, o czym pisał choćby Orlando Figes⁵⁰⁰. Egalitaryzm ekonomiczny, intensywna redystrybucja dóbr oraz zaawansowany aparat biurokratyczny państwa, zapewniający dostęp do pracy dla każdego obywatela, to postulaty, które bez wątpienia moglibyśmy utożsamiać z ruchem marksistowskim. Nic więc dziwnego, że uznano Morusa za tak ważnego myśliciela, aby wznieść jego nazwisko na pomnik – a i w latach późniejszych, gdy socjalizm władał już znaczną częścią świata, odwoływać się do niego. W przypisie polskich, anonimowych redaktorów, do wydania książki Kautsky’iego z 1950 r. czytamy:

Kautsky napisał to w r. 1887. Dziś, gdy na szóstej części kuli ziemskiej socjalizm stał się rzeczywistością, gdy szereg krajów Demokracji Ludowej bezpośrednio kroczy ku socjalizmowi, idee Tomasza More’a i innych wielkich utopistów nabrały krwi i ciała, przestały być „utopią”. Marksizm stworzył dla tych idei fundament naukowy, w oparciu o który ludzkość w zaciętych zmaganiach z siłami wstecznictwa walczy o nowy, lepszy świat i już dziś go buduje.⁵⁰¹

Zaznaczmy w tym momencie jeszcze podstawową różnicę, jaka zachodzi pomiędzy traktatem Platona, a nowożytnymi utopiami – tak Morusa, jak i Campanelli. W odróżnieniu od Platona, Morus nie sygnalizuje znaczącej roli wychowania społeczeństwa. Dzieje się tak przede wszystkim z tego powodu, że Utopia jest już społeczeństwem utopijnym, podczas gdy Platon przedstawia w *Państwie* poszczególne kroki, które mają służyć stworzeniu takiego społeczeństwa. Dzieła Platona nie należy zatem traktować w ten sam sposób, co utopii Morusa czy Campanelli. Dotyczą one zupełnie innych zagadnień i stawiają inne pytania: Platon pyta: „jak stworzyć idealne społeczeństwo?”; Morus i Campanella: „jak może wyglądać idealne społeczeństwo?”. Z tych dwóch pytań wydaje się, że bliższe bolszewikom i marksistom powinno być pytanie platońskie, zważywszy na fakt, że w większości opisywali oni drogę do utopii, nie zaś samą utopię. Kolejna różnica dotyczy genezy idealnego państwa. U Platona to filozofowie centralnie planują każdy aspekt utopii, u Morusa te rozwiązania zostają siłowo

⁴⁹⁹ K. Kautsky, *Tomasz*, s. 315.

⁵⁰⁰ O. Figes, *Tragedia narodu: rewolucja rosyjska 1891-1924*, przeł. Beata Hrycak, Warszawa 2023, s. 749.

⁵⁰¹ K. Kautsky, *Tomasz*, s. 332, przypis redakcji.

narzucone przez księcia Utoposa, który podbija mieszkający na wyspie Utopii lud (stąd też można dopatrywać się pewnych podobieństw do traktatów Machiavellego, gdzie również silna jednostka, książę, ma narzucić ludowi i państwu najlepsze rozwiązania prawne); Campanella zaś kreuje obraz ludu, który sam sobie ustanawia prawa po ucieczce przed „zalewem Mongołów”.

Ponieważ mieszkańcy wyspy Utopia znajdują się już w końcowej fazie procesu utopijnego – odkryli sposób osiągnięcia szczęścia – nie znajdziemy u Morusa tak barwnych, jak platońskie, pomysłów na organizację życia ludzkiego, choć dostrzeżemy jakie były, jego zdaniem, pozytywne konsekwencje wprowadzenia perfekcyjnego ładu społecznego. Widzimy tę różnicę na przykładzie problematyki wychowawczej i naukowej. U Platona centralną rolę odgrywa efektywne zarządzanie procesem wychowania człowieka, podczas gdy Morus przedstawia do czego zdolny jest tak efektywnie wychowany człowiek żyjący w idealnym, bezklasowym, komunistycznym społeczeństwie. Istotną rolę tak u Morusa, jak i później Campanelli, odgrywała nauka utopijnego społeczeństwa, o wiele bardziej zaawansowana od tej im współczesnej. Obaj autorzy szczególną wagę przywiązywali do nauk astronomicznych i medycznych, wskazując niejako, że konsekwencją osiągnięcia ładu społecznego jest rozwój myślenia naukowego (co brzmi podobnie do przytoczonych wcześniej słów Łunaczarskiego, o tym, że rozwój człowieka i społeczeństwa możliwy jest jedynie po zaspokojeniu podstawowych potrzeb ludzi). Dopiero zatem po spełnieniu materialnych wymagań jednostki może się w pełni rozwijać rozwój dziedzin niematerialnych. Mieszkańcy wyspy Utopii, dzięki rozwojowi technologii, są w stanie podporządkowywać sobie niesprzyjające do tej pory środowisko naturalne, przestali być zależni od kaprysów natury, czyniąc pierwsze kroki ku industrializacji⁵⁰² – wątek ten obecny będzie także w marksizmie, uznającym, że po zakończeniu walki klas między ludźmi rozpocznie się walka pomiędzy społeczeństwem socjalistycznym a naturą o podporządkowanie świata. Wizja Morusa nie jest jednak pozbawiona wymogu pracy fizycznej, wręcz przeciwnie – obywatele idealnego państwa często pracują bardzo ciężko (w odróżnieniu choćby od wizji platońskiej⁵⁰³), dlatego trudno byłoby uważać Utopię za emanację eschatologicznego raju na ziemi.

Obok pracy i nauki istotne czynniki w utopii Morusa odgrywają filozofia i religia. Ta pierwsza jest bez wątpienia podobna do tej starogreckiej, pogańskiej, podczas gdy na gruncie religijnym katolicki duchowny wyraźnie nawiązywał do chrześcijaństwa. Jednak i w aspekcie religijnym Morus wyszedł poza swój czas, deklarując niemal oświeceniowe standardy

⁵⁰² T. More, *Utopia*, s. 88-89.

⁵⁰³ Z. Szmydtowa, *W kręgu*, s. 650-651.

tolerancji religijnej i pluralizmu wyznań. W *Utopii* znajdziemy *de facto* spełnienie postulatów aktywnej w czasach Morusa reformacji – i pójście o wiele dalej. Utopianie wybierają swych kapłanów, wśród których mogą być kobiety, celibat jest zniesiony, a religia staje się sprawą prywatną każdej jednostki, zupełnie oderwaną od władzy państwowej. Takimi aspektami myśli Morusa zachwycali się marksiści, uznając jednocześnie, że wiele innych z jego poglądów społecznych (zwłaszcza sprawy rodzinne i małżeńskie) są pochodną drobnomieszczańskiego kapitalizmu nowożytnego, którego Morus nie był w stanie, ze względu na brak istniejących wówczas procesów industrializacyjnych, przewyćżyć.

Bez wątplenia więcej „drobnomieszczańskich” przeszkód przewyćżył w swoich pracach filozoficznych Tomasz Campanella. Zapisał się on w historii przede wszystkim jako autor traktatu *Atheismus Triumphatus*⁵⁰⁴, uważanego za „ateistyczną biblię” oraz nawiązującej do Platona i Morusa opowieści utopijnej *Miasto Słońca*⁵⁰⁵. Myśl utopijną Campanelli można uznawać, tak w sferze teoretycznej, jak i praktycznej, za makiaweliczną, o czym, zdaniem Johna Headleya, świadczy zarówno *Miasto Słońca*, jak i *Atheismus Triumphatus*⁵⁰⁶. Makiawelizm utopijny Campanelli jest dosyć umiejętnie zamaskowany w jego najgłośniejszym dziele. Władza sprawowana tam jest, owszem, absolutna, jednak przede wszystkim została stworzona przez lud (w domyśle – w sposób demokratyczny lub republikański) i nie jest do końca dzierzona w jednym ręku. *Głową państwa jest u nich kapłan [...]: Metafizyk. Ten sprawuje najwyższą władzę, zarówno świecką, jak i duchową, i we wszelkich sprawach i sporach on wydaje wyroki ostateczne. U jego boku stoją trzech współwładcy [...]: Moc, Mądrość i Miłość* – opisuje strukturę władzy centralnej i triumwiratu współwładców włoski ateista⁵⁰⁷. Metafizyk jest ponadto wybierany w sposób elekcyjny, ale przypominający wewnętrzną walkę – ten, kto udowodni, że jest najmądrzejszy zostaje obwołany przez mieszkańców władcą Miasta Słońca⁵⁰⁸. Można zatem uznać za makiaweliczny sposób zdobycia władzy – przechytrzenie, pokonanie „na mądrość” wszystkich kontrkandydatów, oraz absolutystyczny sposób sprawowania rządów, jednak sama struktura i natura władzy są od makiawelizmu bardzo dalekie. Nie tylko Metafizyk dzieli się władzą z triumwirami (rozporządzającymi szerokim aparatem biurokratycznym), ale także może zostać odwołany z urzędu, jeśli pojawi się inny,

⁵⁰⁴ Tłumaczone z łaciny dosłownie jako *Ateizm zwyciężony* – traktat formalnie potępiał ateizm, jednak badacze są zgodni, że intencje autora były zupełnie odwrotne.

⁵⁰⁵ Niektórzy badacze argumentują, że do utopii Campanelli nie należy podchodzić poważnie, podczas analizy myśli samego Campanelli, gdyż *Miasto Słońca* było raczej produktem jego płodnej wyobraźni, nie zaś filozoficznych przemyśleń. Zob. B. M. Bonansea, *Tomasso Campanella. Renaissance*, s. 264-265.

⁵⁰⁶ J. M. Headley, *On the Rearing of Heaven: The Machiavellism of Tomasso Campanella*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 49, no 3, 1998, s. 388.

⁵⁰⁷ T. Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa 1994, s. 19.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 30-31.

mądrzejszy kandydat. Struktura władzy przypomina antyczny model rzymski, w którym sprawnie zorganizowany zostaje przez urzędników wszelki obszar życia publicznego.

Marzeniem Campanelli była, pisze John Headley, pomimo wszelkich sprzeciwów włoskiego myśliciela wobec religii, uniwersalizacja tradycyjnego, monastycznego życia społecznego⁵⁰⁹. Wskazują na to powtarzalne schematy zachowań społecznych, formy pracy, stylu ubioru, współuczestnictwo w pracach rolniczych oraz praca dla społeczności, nie dla zysku⁵¹⁰. Oczywiście obecne są elementy komunizujące, takie jak obalenie pieniądza i własności prywatnej. Widzimy również przypominające greckie zgromadzenia ludowe lub rzymskie kurie, kiedy obywatele dyskutują nad sprawami państwowymi, jednak ich rola ogranicza się do recenzowania i komentowania działań władzy wykonawczej⁵¹¹. Wymiar władzy i zarządzania państwem nosi znamiona rzymskiej autorytarnej biurokracji. Kwintesencją Miasta Słońca jest połączenie tych dwóch nurtów – pogańskiej organizacji autorytetu państwa i chrześcijańskiego systemu religijno-społecznego⁵¹². Widzimy to choćby w malowidłach na murach utopii Campanelli, na których znajdziemy wizerunki:

[greckich i egipskich prawodawców, jednak bez wzmianki o Platonie] Trafił tam również Mahomet, którym jednak gardzą jako głupim i lichym prawodawcą. Ale na najbardziej poczesnym miejscu widziałem wizerunek Jezusa Chrystusa i dwunastu apostołów, których otaczają głęboką czcią, wielbiąc w nich nadludzi. Widziałem Cezara, Aleksandra, Pirrusa, Hannibala i innych bohaterów, okrytych sławą na wojnie i w czasie pokoju, głównie Rzymian [...].⁵¹³

Na ścianach miasta zapisana została najważniejsza wiedza i odkrycia dokonane przez człowieka – w aspekcie religijnym, naukowym i filozoficznym. Solariusze ograniczeni są jednak, jak się wydaje, do tego, co było. Nie wspomina Campanella, aby dokonywały się w Mieście Słońca znaczące odkrycia naukowe, mogące wprowadzić współczesnego mu czytelnika w zdumienie i podziw. Jest to utopia zupełnie przeciwna wyobrażeniu nie tylko Morusa, ale przede wszystkim Francisa Bacona, którego *Nowa Atlantyda* stanowi przykład utopii scjentystycznej. Ogromną rolę w wyznaczaniu zasad obowiązujących w utopii Campanelli ma jedynie astrologia, która, jak zauważyła Judith Bierman, była jedyną poważaną

⁵⁰⁹ J. M. Headley, *On the Rearming*, s. 404.

⁵¹⁰ E. D. Blodgett, *Bacon's New Atlantis and Campanella's Civitas Solis: A Study in Relationships*, „PMLA”, vol. 46, no 3, 1931, s. 768.

⁵¹¹ T. Campanella, *Miasto*, s. 69-70.

⁵¹² E. D. Blodgett, *Bacon's New*, s. 768.

⁵¹³ T. Campanella, *Miasto*, s. 23-24.

przez autora utopii nauką⁵¹⁴. Właściwie cały dorobek naukowy Miasta Słońca ogranicza się do rozwoju nauk astrologicznych, prowadzonym w narracyjnym nawiązaniu do starorzymskiego systemu. Wszelka wiedza spływa do utopijnego miasta przez otwór w świątyni za pomocą gwiezdного światła. Wiedza jest dana, a nie osiągnięta. Możemy również mówić o nowym modelu wiedzy, opierającym się nie tylko na badaniach filozoficznych i fizycznych, ale i na empirycznym badaniu natury⁵¹⁵. Nauka u Campanelli nie rozwija się, raczej osiąga pewien utopijny, apokaliptyczny szczyt i na nim pozostaje. *Nie ma tam laboratoriów, są tylko muzea* – zauważa Bierman⁵¹⁶. Dorobek naukowy pełni funkcję służalczą wobec ludzi, wykorzystywany jest niemal wyłącznie w celach medycznych, tak aby przedłużać życie jednostek i leczyć je z najcięższych nawet chorób⁵¹⁷.

Nauka jest zepchnięta przez Campanellę na dalszy plan, widoczne w jego opowieści są akcenty rozłożone znacznie bardziej na sprawy religijne (niemal czwarta część książki poświęcona jest zwyczajom religijnym Solariuszy). Metafizyk jest równocześnie najwyższym kapłanem i, co ciekawe, do zadań jego oraz całego stanu kapłańskiego należy „oczyszczanie sumienia obywateli”⁵¹⁸. Dostojnicy, będący przecież władzą wykonawczą, spowiadają obywateli, dowiadując się o ich najcięższych grzechach, urzędnicy spowiadają się przełożonym, ci zaś triumwirom, triumwirowie na koniec – Metafizykowi, który jako jedyny nie podlega obowiązkowi spowiedzi. Przypomina to zaawansowany system inwigilacji, w którym władza kontrolowana jest wyłącznie przez wyższą władzę, a nie przez obywateli. Obywatelom przynależy recenzowanie działań władzy wykonawczej w sferze sprawczej – czyli opiniowanie ich bezpośrednich, widocznych dokonań. Jednocześnie nie sposób nie dostrzegać możliwości, iż wyobrażenie to jest po prostu barwnie rozbudowaną interpretacją nowożytnego papieństwa, z władzą teokratycznym stojącym na czele faktycznego państwa politycznego.

Mimo wielkiego nacisku położonego przez Campanellę na religię w społeczeństwie utopijnym, nie znajdziemy tam rozważań eschatologicznych czy nawiązań do rajskej przyszłości. Rolą Solariuszy nie jest oczekiwanie na przyjście raju, gdyż raj został osiągnięty, a ich powinność wobec Boga – podobnie jak to zobaczymy w przypadku *Kandyda* Woltera – ogranicza się do dziękowania za dobrobyt i prowadzenia samokrytyki, publicznego wyznawania grzechów całego społeczeństwa.

⁵¹⁴ J. Bierman, *Science and Society in the New Atlantis and Other Renaissance Utopias*, „PMLA”, vol. 78, no 5, 1963, s. 496.

⁵¹⁵ G. Ernst, *Tomasso Campanella. The Book*, s. 95-96.

⁵¹⁶ J. Bierman, *Science and Society*, s. 495.

⁵¹⁷ E. D. Blodgett, *Bacon's New*, s. 773.

⁵¹⁸ T. Campanella, *Miasto*, s. 74.

Spółeczeństwo w Mieście Słońca jest egalitarne (z niemal pełnym równouprawnieniem płci⁵¹⁹), ze ściśle zarządzanym wychowaniem i nadzorem urzędników. Widać u Campanelli wpływ platońskiego wzorca pedagogicznego, według którego kasta najmądrzejszych (starców) sprawuje nadzór nad wychowaniem młodego pokolenia w duchu wyznaczonym przez państwo⁵²⁰. Każdy uczy się każdego rzemiosła i zaczyna specjalizować się w tym, do którego nadaje się najlepiej⁵²¹. Powołanie do pełnienia funkcji publicznych – czyli tak naprawdę każdej pracy, również fizycznej, przypomina idealistyczny wzorzec komunistycznego komsomołu: to urzędnicy wiedzą, kto najlepiej nadaje się na daną funkcję, obywateli nie mają własnych ambicji, ich kandydatury przedstawiane są na radzie przez urzędników, a następnie głosowane przez obywateli⁵²². Również życie seksualne jest redystrybuowane przez urzędników oraz „głównego kierownika dla spraw prokreacji”⁵²³ – w mieście istnieje „wspólnota kobiet pod względem usługiwania i łoża”⁵²⁴. Campanella odrywa jednak takie „kontrowersyjne” aspekty swej utopii od europejskiego emocjonalnego myślenia, zastępując je myśleniem racjonalnym – Solariusze, jako nacja zamknięta i zmagająca się z konsekwencjami tej izolacji, muszą szukać rozwiązań autorytarnych, niepowiązanych bezpośrednio z ideałami moralnymi⁵²⁵. Centralne zarządzanie takimi sprawami jak życie seksualne podyktowane jest koniecznością prowadzenia odpowiedniego chowu ludzi – Campanella porównuje to wręcz do hodowli psów (widzimy zatem wpływ Platona), zarzucając Europejczykom, że w krzyżowaniu psów nie widzą nic złego – dlaczego więc złym miałyoby być robienie tego z ludźmi, jeśli sytuacja tego wymaga? Warto zauważyć, że niemal we wszystkich „radykałnych” przykładach rozwiązań zastosowanych w społeczeństwie Solariuszy, autor przedstawia argumenty pochodzące z autorytetu czy to filozofów europejskich, czy nawet duchownych i teologów chrześcijańskich (ma to nawet miejsce w przypadku współdzielenia niewiast, gdzie narrator powołuje się na św. Klemensa i herezję nikolaitów).

Ostrą polemikę z przypisywaniem Campanelli tendencji socjalistycznych prowadził Bernardino Bonansea, naukowiec z Katolickiego Uniwersytetu Ameryki. Argumentował on, że cała utopia Campanelli oparta jest na stworzeniu społeczeństwa naturalnego, nie dostrzegając intencji socjalistycznych, komunistycznych, autorytarnych czy teokratycznych u autora⁵²⁶.

⁵¹⁹ Tamże, s. 34.

⁵²⁰ Tamże, s. 29.

⁵²¹ G. Ernst, *Tomasso Campanella. The Book*, s. 96.

⁵²² T. Campanella, *Miasto*, s. 30.

⁵²³ Tamże, s. 37.

⁵²⁴ Tamże, s. 49.

⁵²⁵ G. Ernst, *Tomasso Campanella. The Book*, s. 99.

⁵²⁶ Por. B. M. Bonansea, *Tomasso Campanella. Renaissance*, s. 274-275.

Dopatrywał się on inspiracji wyłącznie wynikających z historii życia monastycznego oraz społeczności pierwotnego chrześcijaństwa⁵²⁷. Uznawał, że nie jest do pogodzenia materialistyczny i ateistyczny pogląd marksistowski z idealistycznym i duchowym wyobrażeniem Campanelli. Na polu bezpośredniego porównania definicji – należy się z tym w pełni zgodzić. Jeśli jednak, idąc tokiem rozumowania przyjętego w mojej rozprawie, uznamy, że i sami marksiści odznaczali się cechami idealistycznymi, takimi jak poglądy historycystyczne czy myślenie kategoriami utopianizmu politycznego, wtedy wizja Campanelli nie jest wcale nie do pogodzenia z wyobrażeniem marksistowskim. Komunizm, szukając inspiracji i korzeni ideowych, nie był „wybredny”, o czym świadczy wspomniany już obelisk w ogrodzie Aleksandrowskim oraz liczne studia, jakie prowadzili komuniści dotyczące ich przaprzodków, w osobach starożytnych i nowożytnych utopistów. Leszek Kołakowski nawiązywał zaś do Campanelli pisząc, że: *romantyczne swe marzenie połączył Marks, co więcej, z socjalistyczną nadzieją na doskonale zaspokojenie wszystkich potrzeb w oczekiwany Państwie Słońca*⁵²⁸.

Protestancką⁵²⁹ odpowiedzią na katolicką utopijną wizję Campanelli była *Christianopolis* Johanna Valentina Andreae (1568-1654), uznawana jednak bardziej za alegorię niż utopię społeczną⁵³⁰. Podobnie jak u Campanelli, widzimy tam obalenie prywatnej własności, silną władzę urzędniczą, organizującą życie obywatelom oraz bogobojność. W *Christianopolis* nauka została ściśle połączona z religią, tworząc komunistyczne bractwo religijno-naukowe⁵³¹. Utopia Andrea jest kooperującą wspólnotą chrześcijańską, postulującą proste życie wypełnione wiarą i pracą⁵³². Pytanie pozostaje otwarte, czy chrześcijańskie myślenie utopijne doprowadziło do powstania realnej katolickiej utopii – czy był to proces podległy bardziej ówczesnej sytuacji geopolitycznej w Ameryce Południowej i zdolnościom organizacyjnym kolegium jezuickiego. Jezuici bowiem, prawdopodobnie jako pierwsi w historii, stworzyli komunistyczną utopię, która nie ograniczała się jedynie do małej wspólnoty. Założone w Paragwaju misje zostały zorganizowane przez jezuitów w ramach tak zwanej Republiki Guarani. Są one świadectwem rodzaju utopianizmu aktywnego, pozbawionego jednak cech politycznych – dotyczył on bowiem organizacji społecznej, nie zaś politycznej

⁵²⁷ Tamże, s. 274-277.

⁵²⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 1209.

⁵²⁹ Za pierwszą utopię protestancką uznaje się *Wolfarię* Johana Eberlina von Günzburga, jednak ze względu na jej marginalność nie omawiam jej w tym miejscu. Odsyłam do: S. G. Bell, *Johan Eberlin von Günzburg's „Wolfaria”: The First Protestant Utopia*, „Church History”, vol. 36, no 2, 1967, s. 122-139.

⁵³⁰ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju*, s. 70-71.

⁵³¹ J. Bierman, *Science and Society*, s. 496.

⁵³² Tamże, s. 497.

(formalnie państwo jezuickie nie istniało i obszar ten był pod jurysdykcją Hiszpanii i Portugalii)⁵³³. Świętochowski opisywał je w następujący sposób:

Świadectwem zręczności jezuitów jest fakt, że zaledwie stu ich panowało nad 300,000 rodzin. We wszystkich wiązaniach tej organizacji społecznej stosunki ekonomiczne były ściśle splecione z religijnymi. [...] Z wielką przebiegłością stłumiono chciwość i ułatwiono sobie wyzyskiwanie dzikiego ludu przez szczególny komunizm. Wszystko było własnością Boga (czyli jezuitów), a ludzie mieli tylko prawo użytkowania z niej. Jeżeli zaś im pozwolono coś zachować dla siebie, to zwykle takie rzeczy, które nie miały dla nich żadnej wartości. [...] O rezultatach tego pozornego komunizmu, przynoszącego zakonowi ogromne bogactwa, ciemni indyane nie mieli żadnego wyobrażenia. Odpowiednia tresura, zwana wychowaniem, utrzymywała ich starannie w pożądanej nieświadomości. [...] Stuletnie istnienie państwa jezuickiego w Paragwaju stanowi swem długim trwaniem i pomyślnością wyjątek w dziejach gmin komunistycznych.⁵³⁴

Jezuickie misje organizowano już na początku XVII w., jednak „terytorialną stabilność” osiągnęły one dopiero począwszy od lat czterdziestych⁵³⁵. Szacunki historyków nie potwierdzają słów Świętochowskiego o 300 tysiącach rodzin (czyli, zapewne, około półtora miliona osób) znajdujących się pod panowaniem jezuickim – z badań wynika, że pod koniec działalności jezuitów (których Świętochowski dobrze oszacował na stu⁵³⁶) zarządzali oni nieco ponad 140 tysiącami osób⁵³⁷. Terytorium jezuickie zorganizowane było w trzydzieści misji, z których tylko jedna przekroczyła kiedykolwiek ilość siedmiu tysięcy osób⁵³⁸. Wszystkie wioski wybudowane zostały na podobnym planie, posiadały szpital, dostęp do wody oraz kanalizacji. Natywni mieszkańcy nie mogli opuszczać wioski bez pozwolenia jezuitów, podlegali pod rygorystyczne kary duchownych i musieli przestrzegać reguł im narzuconych oraz wypełniać powierzone obowiązki⁵³⁹. Indianie zostali przyprowadzeni przez jezuitów do, jak słyszymy w filmie *Misja* z 1986 r., „wiecznej łaski bożej oraz do doczesnej łaski człowieka”... W XVIII w. historia jezuickiej organizacji plemion Południowej Ameryki wzbudzała różne emocje: od pochwały systemu, jak czynił to choćby Monteskiusz, po krytyków, argumentujących, iż była to forma niewolnictwa⁵⁴⁰.

⁵³³ Na ten temat, zob. C. Lugon, *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów 1610-1678*, Warszawa 1971.

⁵³⁴ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju*, s. 72-74.

⁵³⁵ M. Livi-Bacci, E. J. Maeder, *The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment*, „The Journal of Interdisciplinary History”, vol. 35, no 2, 2004, s. 185.

⁵³⁶ Tamże, s. 190.

⁵³⁷ Tamże, s. 185.

⁵³⁸ Tamże, s. 193.

⁵³⁹ Tamże, s. 196-197.

⁵⁴⁰ R. Eaton, *Ideal Cities: Utopianism*, s. 84.

Utopie Morusa, Campanelli i Andrea były przykładami utopii komunizująco-religijnych, których możliwą konsekwencją była jezuicka organizacja życia społecznego w Paragwaju. Właściwie jedyną nowożytną utopią, która odchodziła od schematu myślenia komunistyczno-religijnego, była *Nowa Atlantyda* Francisa Bacona (1561-1626) powstała na początku XVII w., sto lat po wizji Morusa i w podobnym czasie co obrazy Campanelli i Andrea. Zagadnienia nauki u poprzednich utopistów ograniczały się do zrozumienia praw natury, współżycia z naturą, zawierzeniem rozwoju i struktury państwa bóstwom oraz rozwoju nauk najbardziej użytecznych zdrowiu człowieka, przede wszystkim medycyny. Utopia Bacona była racjonalna i stanowiła wyraz jego manifestu światopoglądowego, który Jerzy Szacki nazywa scjentyistycznym optymizmem⁵⁴¹. Bacon skupił się w *Nowej Atlantydzie* nie na przedstawieniu utopijnych struktur polityczno-społecznych, ale na technicznej wynalazczości, prowadzącej do rozwoju jednostki.

Dzieło Bacona, choć niedokończone i miejscami (zwłaszcza w temacie ustroju utopii) jakby urwane, prezentuje koherentną wizję społeczeństwa, którego centralnym aspektem jest podejście naukowe. Jest unarratyzowaniem jego myśli filozoficzno-metodologicznej, którą zawarł między innymi w traktacie *Wielka Odnowa*. Przedstawił ją skrótowo w „programie” Domu Salomona (jednostki badawczej na wyspie Bensalem), w którym zawarł takie punkty jak: przedłużenie życia, przywracanie młodości, opóźnianie starości, leczenie chorób, uśmierzanie bólu, powodowanie ewolucji w fizyce człowieka, przemiana jednych ciał w inne, stwarzanie nowych gatunków, przetwarzanie jednych ciał w drugie, tworzenie sztucznych materiałów⁵⁴². W *Wielkiej Odnowie* krytyce filozofa podlegali leniwi i tradycjonalistyczni naukowcy i myśliciele, którzy *pełnią tylko służbę w uświetnianiu pewnych autorów i powiększaniu ich świty*⁵⁴³. Bacon za pomocą powiastki utopijnej wzywa środowisko naukowe do innowacji, porzucenia strachu przed rozwijaniem się i eksperymentowaniem, a obywatele Bensalem doświadczają swoistego złotego wieku – okiełznawszy siły przyrody, tworząc maszyny latające i pływające, eksperymentując z minerałami, optyką i samym ciałem człowieka. Niemniej jednak utopia Bacona nie przełożyła się w znaczącym stopniu na socjalistyczne wyobrażenie idealnego społeczeństwa (wpływu Bacona na marksizm nie bagatelizował jednak Leszek Kołakowski⁵⁴⁴) z tej przyczyny, iż angielski filozof zupełnie zmarginalizował potrzebę rewolucji społecznej, zmiany stosunków międzyludzkich.

⁵⁴¹ J. Szacki, *Wstęp*, [w:] F. Bacon, *Nowa Atlantyda. Z Wielkiej Odnowy*, przeł. Wiktor Kornatowski i Jan Wikarjak, Warszawa 1995, s. 6.

⁵⁴² F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 89-91.

⁵⁴³ Tamże, s. 104-105.

⁵⁴⁴ L. Kołakowski, *Główne*, s. 328 oraz s. 843.

Wychodził zapewne z założenia, że rozwój nauki automatycznie rozwiąże wszystkie problemy i byłby w tym być może bliski ideowo z Oscarem Wilde, którego opinię na temat utopii jako progresu przytaczałem na początku rozprawy.

Publikacja *Nowej Atlantydy* w 1627 r. zamyka nieco ponad stuletni okres renesansowej utopii, jako gatunku literackiego, rozpoczętego w 1516 r. przez Tomasza Morusa. Zauważmy, że okres powstawania utopii przypadł na czas niepokojów społecznych i religijnych, co potwierdza tezę o tym, iż utopie są odpowiedzią na pojawiające się problemy i konflikty. Wejście cywilizacji europejskiej w okres absolutystyczny, przy jednoczesnym zdławieniu ruchów rewolucyjnych i protestanckich, sprawiło, że myślenie utopijne straciło na znaczeniu i atrakcyjności. Ostatnie doniosłe wydarzenie o charakterze utopijnym, rozumianym w sposób nowożytny, miało miejsce prawdopodobnie w trakcie istnienia republiki angielskiej, w trakcie wojny domowej. Istotnym jej elementem były radykalne ruchy społeczno-polityczne o silnym zabarwieniu religijnym (*English Dissenters* – rozłamowcy protestanccy). Lewelerzy i diggerzy nawoływali do uniwersalizacji praw obywatelskich i likwidacji własności prywatnej. Gardzili materializmem, zależnością słabszego człowieka od bogatszego i wszelkimi przywilejami. Na czele diggerów stał Gerrard Winstanley, którego bolszewicy umieścili na ósmym miejscu na obelisku w ogrodzie aleksandrowskim. Winstanley miał na początku 1649 r. doznać „mistycznej wizji przyszłego idealnego świata”. Bóg objawił mu, że na początku stworzenia diabeł opętał ludzkość, zasiał partykularyzm za pomocą przyniesienia ludziom prywatnej własności⁵⁴⁵. Ten motyw – prywatna własność jako geneza wszelkiego zła społecznego – powróci silnie w oświeceniowej Francji. Lewellerzy i diggerzy ostatecznie zostali wymordowani przez Cromwella, a Marks i Engels uznali ich za „rewolucyjnych męczenników”⁵⁴⁶.

Kolejnym skrajnym ugrupowaniem, bardziej o charakterze polityczno-religijnym, był millenarystyczny i anabaptystyczny ruch Tomasza Harrisona *Fifth Monarchists* (*Pięci monarchiści*), który był liczącą się siłą w okresie wojny domowej i tzw. Parlamentu Świętych (inna nazwa Małego Parlamentu z 1653 r.)⁵⁴⁷. Działalność Harrisona i jego popleczników opisywał Taubes:

⁵⁴⁵ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 188.

⁵⁴⁶ R. Service, *Towarzysze*, s. 31.

⁵⁴⁷ Odsyłam w tym miejscu do opracowań: J. Coffey, *Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution*, „The Historical Journal”, vol. 41, no 4, 1998, s. 961-985; C. Burrage, *The Fifth Monarchy Insurrections*, „The English Historical Review”, vol. 25, no 100, 1910, s. 722-747; L. F. Solt, *The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millenium*, „Church History”, vol. 30, no 3, 1961, s. 314-324.

W Parlamencie Świętych [...] chcą zlikwidować wszelkie prawo i trybunały, aby przygotować lud wyzwolony z wszelkiej świeckości na drugie przyjście Chrystusa. Co więcej, własność prywatna i wszelka władza świecka mają zostać unicestwione w obliczu nadchodzącego królestwa Bożego.⁵⁴⁸

Ruch Harrisona przepełniony był milenaryzmem, mesjanizmem i profetyzmem – ważną postacią była tam choćby Mary Cary, prorok głosząca w swych prorocत्वach rychłe nadejście Nowej Jerozolimy⁵⁴⁹. Według Martina Malii, który sceptycznie podchodził do wszystkich ruchów „proto-socjalistycznych”, znaczenie ogólne tych wszystkich „utopijnych” grup było jednak niewielkie⁵⁵⁰. Z drugiej zaś strony amerykański historyk dostrzegał pewną wspólność ideową ruchów millenarystycznych oraz rewolucji francuskiej i bolszewickiej: *perwersyjna logika utopii wiąże oba komunizmy, taborycki i munsterski, z klaustrofobicznym milenaryzmem jakobinów i bolszewików*⁵⁵¹.

Klasyczny model milenaryzmu i radykalizm religijny tracił na znaczeniu (co widzimy choćby w doktrynie kwakrów) – pod koniec XVII w. nie możemy już mówić o religijnych wizjach utopii, które starano się narzucić na całe organizmy państwowe, ale raczej o sekciarskich pozostałościach milenarystycznych, funkcjonujących na szczeblu wspólnot lub gmin. Rodzący się hobbesowski Lewiatan narzucał absolutystyczną władzę na społeczeństwo. Rozpoczął się pierwszy nowożytny okres modernizacji społecznej, proto-industrializacji i rozwoju technicznego, połączonego z czymś, co musiało być kryzysem poznawczym dla wielu europejskich marzycieli – czyli powolnym odkrywaniem świata i uświadomieniem sobie, że istnieje coraz mniejsza liczba „białych plam” na mapie, gdzie ulokowane może być idealne państwo ich snów. Na następne utopijne rozważania społeczno-polityczne przyszło ludzkości czekać aż do połowy XVIII w., czyli początku oświecenia, które przyniosło cywilizacji europejskiej wiarę w możliwość przeprowadzenia reform. O ile bowiem wcześniej utopianiści pokładali nadzieję w to, że już gdzieś (w warstwie geograficznej lub temporalnej) odkryto, wypracowano model idealnego społeczeństwa, to dopiero epoka oświecenia umożliwiła twierdzenie, że to sam lud może przekształcić swe państwo według idealnego wzorca. Wzorca, podobnie jak wcześniej, dyktowanego albo przez filozofów, albo teoretyków polityki.

⁵⁴⁸ J. Taubes, *Zachodnia*, s. 143.

⁵⁴⁹ Zob. D. Loewenstein, *Scriptural Exegesis, Female Prophecy, and Radical Politics in Mary Cary*, „Studies in English Literature, 1500-1900”, vol. 46, no 1, 2006, s. 133-153.

⁵⁵⁰ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 161-162.

⁵⁵¹ Tamże, s. 97.

Nowożytność jako okres narodzin „totalitarnej” teorii polityki

Nowożytna teoria polityki odchodziła od średniowiecznych założeń króla, jako pomazańca boskiego, uprawnionego do kierowania krajem i *de facto* posiadania kraju na własność. Istotnym elementem kształtującym myśl nowożytną był z jednej strony wpływ kulturalny republikańskiej Italii, z drugiej zaś ogień reformacji, obalające ugruntowaną pozycję Kościoła katolickiego w Europie. O polityce przestawano myśleć w kategoriach kontynuacji władzy Boga na ziemi, a zaczęto widzieć ją raczej jako narzędzie do odgórnego kształtowania państwa i społeczeństwa. Odkrywanie na nowo kultury antycznej wpłynęło silnie na ten proces. W nowożytności ścierały się dwie tendencje: absolutystyczna i republikańska, obie wspierane silnie przez wpływowych myślicieli – górę jednak przez większość okresu brał absolutyzm.

Pierwszym nowożytnym teoretykiem polityki, którego nazwisko utożsamia się z utopijnym myśleniem, był Niccolò Machiavelli (1469-1527). Nie należy go traktować w ten sam sposób, co Platona, Morusa czy Campanellę, jednak trzeba dostrzec jego wyjątkowość jako utopianisty politycznego. Według Christophera Holmana polega ona na tym, że Machiavelli nie tylko przedstawił obraz utopijnego państwa, ale także miał możliwość wprowadzania swoich pomysłów w życie⁵⁵² (wpisuje się to zatem w moją definicję utopianizmu politycznego i aktywnego). Teoria polityczna Machiavellego⁵⁵³ (rozwinięta przeciw głównie na bazie *Polityki* Arystotelesa) opierała się w dużym stopniu na autokratycznej reformie władzy wykonawczej, nie zaś na przeobrażeniu stosunków społeczno-gospodarczych – nie wywarła zatem wielkiego wpływu na myśl socjalistyczną i marksistowską. Sam Machiavelli miał zresztą krytyczny pogląd na temat wyobrażeń utopijnych, o czym pisał w rozdziale XV *Księcia*:

Wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali; wszak sposób, w jaki się żyje, jest tak różny od tego, w jaki się żyć powinno, że kto, chcąc czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż przetrwanie [...].⁵⁵⁴

Nie oznacza to jednak, że naukowcy nie dopatrują się podobieństwa prac Machiavellego do piśmiennictwa utopijnego. To, o czym Morus pisał w warstwie fantastycznej – czyli narzucenie siłą przez króla Utoposa idealnego porządku politycznego i społecznego – Machiavelli próbuje przedstawić jako przedsięwzięcie praktyczne, uważając, że to książę ma

⁵⁵² C. Holman, *Machiavelli's Two Utopias*, „Utopian Studies”, vol. 29, no 1, 2018, s. 88-108.

⁵⁵³ Na ten temat zob. B. Russel, *History*, s. 525-532; oraz E. Cassirer, *The Myth*, s. 129-162.

⁵⁵⁴ N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. Czesław Nanke i Krzysztof Żabkoliczki, Warszawa 1987, s. 80.

przeprowadzić rodzaj centralnego zaplanowania nowego państwa⁵⁵⁵. *Machiavelli nie może stwierdzić, co jest potrzebne do stworzenia nowego społeczeństwa, ale stworzenie go jest koniecznością* – pisał Holman⁵⁵⁶. W podobnym tonie argumentował Bronisław Baczko: czy w dziele autora *Księcia* nie można znaleźć zarysu utopii, wizji sprawiedliwej i uporządkowanej wspólnoty, której stworzeniu ma służyć racjonalne uprawianie sztuki polityki?⁵⁵⁷. Florentyńczyk był autorem pierwszej koncepcji dyrektyw socjotechnicznych – instrukcji dla władzy wykonawczej nie tyle jak, ale w jakim duchu, z jakim podejściem, jakimi sposobami przeprowadzić reformę władzy w państwie. W odróżnieniu od Platona Machiavelli nie opisywał części składowych idealnego państwa, ale metodę, jaką należy nieidealnym państwem zarządzać i prowadzić je ku idealności. Jeśli zatem doszukiwać się aspektu makiawelizmu, który mógł mieć wpływ na późniejsze ruchy socjalistyczne – byłoby nim właśnie przeświadczenie o potrzebie istnienia silnej władzy centralnej, która miałaby możliwość przeprowadzania niczym nieograniczonych reform.

Wpływu makiawelizmu na marksizm doszukiwał się choćby Ross Speer argumentując, że atrakcyjna dla marksistów była przede wszystkim polityczna teoria władzy i praktyki politycznej Machiavellego⁵⁵⁸. Louis Althusser, chyba najwybitniejszy marksistowski filozof drugiej połowy XX w., poświęcił badaniu Machiavellego osobną książkę, pisaną z perspektywy wzajemnych relacji idei marksistowskich i makiawelizmu. Porównywał w niej *Księcia* do *Manifestu komunistycznego*, wykazywał elementy filozofii Marksa i Engelsa obecne w dziełach florentyńczyka (jak choćby walka klas), jak również zwracał uwagę na elementy myślenia utopijnego w obu przypadkach⁵⁵⁹. Sam Karol Marks doceniał koncepcję podziału klasowego, zaprezentowanego przez Machiavellego i nazywał jego *Historie florenckie* arcydziełem⁵⁶⁰. Machiavellemu dużo uwagi poświęcał także marksistowski filozof Antonio Gramsci, pisząc w więzieniu *Noty o Machiavellim*. Hanna Arendt widziała w nim „duchowego ojca rewolucji, którą kontynuowali Robespierre i Lenin”⁵⁶¹. Benedetto Croce określał Marksa jako najbardziej godnego spadkobiercę Machiavellego⁵⁶². Nie sposób zaprzeczyć, że za Machiavellim ciągnie się „negatywna reputacja”, interpretowana nawet jako zaczątek totalitaryzmu, którą wielu uosabia z radykalnymi ruchami politycznymi XX w. Raymond Aron w latach trzydziestych XX

⁵⁵⁵ C. Holman, *Machiavelli's Two Utopias*, s. 97.

⁵⁵⁶ Tamże.

⁵⁵⁷ B. Baczko, *Wyobrażenia*, s. 89.

⁵⁵⁸ R. Speer, *The Machiavellian Marxism of Althusser and Gramsci*, „Décalages”, vol. 2, no 1, s. 1-15.

⁵⁵⁹ Zob. L. Althusser, *Machiavelli and Us*, przeł. Gregory Elliott, Londyn-Nowy Jork 2000, s. 24-51.

⁵⁶⁰ J. Barthes, *Machiavelli in political thought from the age of revolutions to the present*, [w:] *The Cambridge Companion to Machiavelli*, red. John M. Najemny, Cambridge 2010, s. 266.

⁵⁶¹ Tamże, s. 268.

⁵⁶² Tamże, s. 266.

w. bardzo krytycznie pisał o Machiavellim, jako o prekursorze totalitaryzmu, jednak kilkadziesiąt lat później „odnalazł w nim sprzymierzeńca przeciwko marksizmowi”⁵⁶³.

Nie zapominajmy również o znaczeniu religii, jakie jej przypisywał florentyński polityk, twierdząc, że jest używana utylitarnie, aby ujarzmić ludzi obietnicą rajy i strachem przed śmiercią⁵⁶⁴. Podobieństwo do marksistowskiej opiodalności religii wydaje się oczywiste⁵⁶⁵. Sam Machiavelli przedstawiał jednak relacje łączące księcia z religią jako instrumentalne – książę powinien być religijny, wtedy, gdy jest to pożyteczne dla władzy⁵⁶⁶. Religia dla Machiavellego jest instrumentem kontroli społeczeństwa przez władzę, jednocześnie służy samemu społeczeństwu poprzez wyznaczenie etycznych i moralnych zasad, prowadzących do stabilności prawnej i cywilizacyjnej⁵⁶⁷. W pismach florentyńczyka odżywa ideał idealnego człowieka, obywatela – zaczerpnięty z Platona, a jednak stojący w pełnym kontraście do myśli ucznia Sokratesa. Idealny makiaweliczny obywatel jest bowiem oceniany nie przez pryzmat swych cech etycznych i aksjologicznych, takich jak sprawiedliwość, uczciwość, czystość, bezgrzeszność, ale poprzez utylitarny kontekst tego, jak przysłużył się społeczeństwu i państwu⁵⁶⁸. Wzorzec rzymski, czerpany z mitologii, jest nader widoczny. Utylitaryzm makiaweliczny dostrzeżemy także, moim zdaniem, w teorii i praktyce politycznej Lenina. Autor *Księcia* przewidywał również możliwość, że władza świecka zastąpi religię:

I tak jak przestrzeganie nakazów religii jest przyczyną wielkości państwa, tak ich zaniedbanie prowadzi do jego upadku; ponieważ królestwo bez bojaźni Bożej musi albo się rozpaść, albo być utrzymywane przez strach przed jakimś władcą, dostarczającego wpływ, którego nie zapewnia religia.⁵⁶⁹

Uznajmy zatem, że autor *Księcia* był jednym z pierwszych teoretyków politycznych, którzy przedstawili argumenty za silną władzą polityczną, mogące oddziaływać na późniejsze – często rewolucyjne – poglądy polityczne marksistów (do tego nurtu można również

⁵⁶³ Tamże, s. 261.

⁵⁶⁴ J. M. Headley, *On the Rearming*, s. 394. Zob. również B. Fontana, *Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 60, no 4, 1999, s. 639-658. Fontana prezentuje Machiavellego bardziej jako reformatora religii chrześcijańskiej, niż jej przeciwnika, którego jednak celem jest *podważenie podstaw moralnych i politycznych chrześcijaństwa*.

⁵⁶⁵ Por. L. Kołakowski, *Główne*, s. 129-130.

⁵⁶⁶ B. Russel, *History*, s. 529.

⁵⁶⁷ A. Brown, *Philosophy and religion in Machiavelli*, [w:] *The Cambridge Companion to Machiavelli*, red. John M. Najemny, Cambridge 2010, s. 166.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 168-169.

⁵⁶⁹ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, 1.11, za: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/10827/pg10827-images.html> [dostęp: 22.07.2023].

zakwalifikować Giovanniego Botero, włoskiego jezuitę-makiawelistę⁵⁷⁰). Sam Lenin miał powoływać się na teorię przemocy Machiavellego twierdząc, że nieuniknione jest uciekanie się do brutalnych metod, aby osiągnąć cel polityczny⁵⁷¹. Przytoczmy jeszcze Lwa Kamieniewa, podkreślającego wagę nauczania florentyńczyka:

Pomimo przyjętej terminologii, znaczenie Machiavellego nie polega na jego „teorii” ani „systemie politycznym”. W rzeczywistości nie miał on żadnej „teorii” ani „systemu” w sensie głęboko przemyślanej i w pełni rozwiniętej doktryny społecznej, a nawet państwowej. Nie miał talentu do głębokich dociekań filozoficznych ani do szerokich uogólnień socjologicznych. Jego prawdziwym talentem było pisanie jako publicysta polityczny, zajmujący się pilnymi kwestiami współczesnymi lub wydarzeniami z przeszłości, jak opisują je historycy starożytnego świata. [...] Ten sługa florenckiej oligarchii nie bał się spojrzeć na polityczną rzeczywistość swoich czasów i ujawnić prawdziwe oblicze kryjące się za szerokimi sztandarami i blahymi ozdobami: uciskającą klasę panów walczących między sobą o władzę nad masami pracującymi.⁵⁷²

Zaznaczmy, że podobną rolę dla marksistów mógł pełnić również Tomasz Hobbes (1588-1679) – pierwszy współczesny autor traktatów politycznych⁵⁷³, według Hanny Arendt jedyny wybitny burżuazyjny filozof⁵⁷⁴ – autor absolutystycznej (wg. Arendt – totalitarnej⁵⁷⁵) wizji władzy centralnej, zaproponowanej w *Lewiatanie*. O *Lewiatanie* mówi się w *Księdze Hioba*, że „nie ma mu równego na ziemi”. Hobbes obrał to zdanie za motto swojego dzieła⁵⁷⁶. Tomasz Hobbes jest pierwszym teoretykiem władzy, który, oprócz stworzenia podstaw subiektywizmu moralnego⁵⁷⁷, zaproponował system polityczny, w którym obowiązuje jedna, centralna władza państwowo-organizacyjna. Nie była to, oczywiście, w żadnym stopniu rewolucja – jedynowładztwo było dominującą przez tysiąclecia formą sprawowania rządów, jednak po raz pierwszy jej charakterystykę przedstawiono w formie rozważania filozoficzno-politycznego – stąd tak wielkie znaczenie angielskiego myśliciela, któremu *bliskie jest dziedzictwo Platona*⁵⁷⁸.

⁵⁷⁰ Zob. F. Hörcher, *The Renaissance of Political Realism in Early Modern Europe: Giovanni Botero and the Discourse of „Reason of State”*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, vol. 9, no 2, 2016, s. 187-210.

⁵⁷¹ R. Pipes, *Komunizm*, s. 53.

⁵⁷² L. Kamieniew, *Preface to Machiavelli*, „New Left Review” vol. 1/15, 1962, s. 39-42.

⁵⁷³ B. Russel, *History*, s. 578.

⁵⁷⁴ H. Arendt, *The Origins*, s. 139.

⁵⁷⁵ Zob. analizę totalitarnego aspektu filozofii Hobbesa: H. Arendt, *The Origins*, s. 139-147 oraz rozważania Bertranda Russela o tym burżuazyjnym myślicielu: B. Russel, *History*, s. 568-579.

⁵⁷⁶ J. Taubes, *Apokalipsa*, s. 420.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 292-293.

⁵⁷⁸ Tamże, s. 418.

Hobbes przedstawił życie państwa jako odwieczną walkę o przetrwanie, w której jedynie silna władza może zapewnić bezpieczeństwo obywatelom. W jego tekście nie znajdziemy jednak niemal żadnych odniesień odnośnie życia społecznego. Hobbes nie opierał swych rozważań na analizie zależności ekonomicznych i klasowych, przedstawiał jednak pozytywny obraz państwa, w którym zniesione są klasy społeczne, a obywatelami nie kieruje walka o przetrwanie, ale dobro, które osiągnąć można poprzez współpracę. *Machina Machinarum* – czyli nowe państwo proponowane przez Hobbesa – ma *zawłaszczać sobie zewnętrzny i wewnętrzny monopol na przemoc, udzielać ochrony swoim obywatelom, strzec wolności oraz trzymać pieczę nad formami kultu religijnego*, pisał Jacob Taubes⁵⁷⁹. Jedynymi fragmentami z Hobbesa, które mogą nosić znamiona socjalizujących są dwunaste i trzynaste prawo, w których Hobbes wyróżnia trzy formy własności: rozdzielana równo potrzebującym, będąca „dobrem wspólnym” oraz przydzielana za pomocą loterii⁵⁸⁰. Według Hobbesa, jednostka powinna zrzec się swoich indywidualnych wolności na rzecz bezpieczeństwa, zapewnianego przez władzę centralną⁵⁸¹. Materializm Hobbesa został doceniony przez Marksa, którego zdaniem *Hobbes usystematyzował baconowski materializm*⁵⁸².

Lars Lih dopatruje się ponadto wpływu hobbesowskiej teorii władzy politycznej na marksistowskie rozumienie rewolucji⁵⁸³. Wpływu Hobbesa na marksizm, zwłaszcza w wydaniu Paula Lafargue (którego cenił Lenin) nie wykluczał też Kołakowski⁵⁸⁴. Lewiatan, czyli władza państwa, musi posiadać absolutny, suwerenny i niepodważalny autorytet – nie toleruje wrogów, rywali, dyskutantów, musi stać się *śmiertelnym bóstwem*⁵⁸⁵. Marksizm, zdaniem Liha, a w konsekwencji również bolszewizm, wykorzystały model Hobbesa, aby z tradycji rewolucji burżuazyjnych (chwalebnej i francuskiej) stworzyć model rewolucji proletariackiej, demokratycznej, prowadzącej w stronę socjalizmu⁵⁸⁶. Chodzi o „strategię hegemonii” proletariatu, wytworzenia modelu pre-adaptacji klasy pracującej i w konsekwencji stworzenia własnego Lewiatana, który wyeliminuje rywali z klas posiadających. Po przejęciu rządów bolszewicy skutecznie ten plan zdając sobie sprawę, że cała władza musi znaleźć się w rękach

⁵⁷⁹ Tamże, s. 418.

⁵⁸⁰ Zob. C. Garrido, *Thomas Hobbes. The communist?*, via: https://www.hamptonthink.org/read/thomas-hobbes-the-communist#_ednref6 [dostęp: 13.07.2023].

⁵⁸¹ Zob. również interesujące rozważania na temat filozofii polityki Hobbesa: P. Hayes, *Hobbes's Bourgeois Moderation*, „Polity”, vol. 31, no 1, 1998, s. 53-74.

⁵⁸² *Słownik filozofii marksistowskiej*, s. 66.

⁵⁸³ Zob. L. T. Lih, 'All power to the soviets: Marx meets Hobbes', „Radical Philosophy” no 201, 2018, s. 64–78; L. Lih, *Not Marx, not Locke, but Hobbes. The Meaning of the Russian Revolution*, „Crisis & Critique” no2, 2017, s. 210–233.

⁵⁸⁴ L. Kołakowski, *Główne*, s. 475.

⁵⁸⁵ Lars T. Lih, 'All power', s. 66.

⁵⁸⁶ Tamże, s. 67.

Lewiatana, w rękach maszyny państwowej, która pozostanie jedną, niepodważalną władzą⁵⁸⁷. W teorii władzy można wyróżnić albo jej brak (anarchia), albo jej istnienie w pojedynczej (hobbesowskiej) lub zwielokrotnionej formie (dwuwładza, którą proponowali kadeci czy trójwładza, wywodzona od Monteskiusza). Bolszewicy, jak wiemy, wybrali model jednej władzy.

Wiek XVIII – epoka rozumu i rewolucji

Druga połowa XVII w. obrodziła w myślicieli rozwijających takie dziedziny i zagadnienia jak etyka, metodologia, nauki fizyczne czy teoria państwa. Od wspomnianego już wyżej burżuazyjnego filozofa Tomasza Hobbesa, przez Kartezjusza, Johna Locka, Barucha Spinozę czy Leibniza. Trudno jednak analizować ich dorobek pod kątem myślenia utopijnego – choć, według Kołakowskiego, mieli wpływ na ukształtowanie metodologii marksistowskiej. Trudno również dokonać szczegółowego przedstawienia całości idei politycznej Europy od końca XVII w., nawet dokonując go wyłącznie pod kątem utopijności treści. Szeroko stosowana przeze mnie definicja tego, co uznaję za myślenie utopijne sprawia, że trudno jednoznacznie określić poszczególnych autorów jako utopianistów lub, z drugiej strony, stwierdzić, że nie byli oni utopianistami. Utopia zaczęła bowiem funkcjonować w niemal każdej sferze życia społecznego – od postulatów naukowych poprzez wielkie utopijne myślenie polityczne, które dla mnie nieodzownie symbolizuje Charles Irénée Castel, ksiądz de Saint-Pierre (1658-1743), autor *Projektu wiecznego pokoju*, wzywającego do stworzenia jednej chrześcijańskiej unii państw europejskich⁵⁸⁸. Dzieło de Saint-Pierre’a ukazywało się w latach 1713-1717, a katolicki ksiądz proponował w nim między innymi wzorowanie się na idealizowanej zunifikowanej przeszłości Europy (przede wszystkim w wydaniu wczesnośredniowiecznym), uniwersalizację religii chrześcijańskiej oraz radykalne ograniczenie suwerenności poszczególnych bytów politycznych na rzecz centralizacji cywilizacji. To, co należy docenić u Saint-Pierre’a, co miało moim zdaniem wielki wpływ również na epokę oświecenia, to położenie przez niego nacisku na odejście od dogmatyki religijnej, a zwrócenie się ku wierze w możliwość moralnego, rozumowego i scjentystycznego postępu – wszystko w celu doskonalenia życia społecznego.

⁵⁸⁷ Tamże, s. 71.

⁵⁸⁸ Na ten temat, zob. P. Vaucher, *The Abbe de Saint-Pierre*, [w:] *The Social & Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, red. F. J. C. Hearnshaw, Londyn 1930, s. 104-114; a w języku polskim: M. Błaszke, *De Saint-Pierre – Projekt wiecznego pokoju w Europie*, „Filo-Sofija” nr 35, 2016, s. 95-109.

Wielkim utopistą był również inny francuski ksiądz katolicki, którego należy bezpiecznie uznać za praojca XIX-wiecznego socjalizmu utopijnego i jednego z najważniejszych myślicieli komunizmu, czyli Jean’a Mesliera (1664-1729)⁵⁸⁹. Bolszewicy umieścili nazwisko Mesliera we wspomnianym już wyżej obelisku w ogrodzie aleksandrowskim na siódmym miejscu, tuż za Campanellą a przed Morusem, Saint-Simonem czy Fourierem. W *Testamencie*, dziele opublikowanym na długo po jego śmierci, które po raz pierwszy ukazał czytelnikom w streszczeniu Wolter⁵⁹⁰, Meslier przyznawał się do ateizmu i odwracał się od Kościoła katolickiego. Najciekawszym, z perspektywy moich rozważań, fragmentem pracy Mesliera jest bez wątpienia rozdział *Testamentu* zatytułowany „O wielkim szczęściu, które stałoby się udziałem ludzi, gdyby wszyscy żyli w spokoju korzystając wspólnie z dóbr i wygod życia”. Autor argumentuje tam, że możliwe jest osiągnięcie szczęścia społecznego za pomocą zrównania wszystkich obywateli, uczynienia własności wspólną oraz sprawiedliwego podziału „plonów ziemi, owoców swojej pracy i starań”⁵⁹¹. Jest to narracja bez wątpienia czerpiąca z wyobrażonej i wymarzonej organizacji życia gmin wczesnochrześcijańskich a na dodatek wydaje się istotne dla Mesliera także mityczne pojmowanie wieków złotych, zwłaszcza te w wydaniu rzymskim. Francuski ksiądz przywołuje w tym fragmencie listy Seneki oraz *Przemiany* Owidiusza, z których wyciąga podobne wnioski – w złotych mitycznych wiekach ludzkość żyła zorganizowana w sposób komunalny, ze wspólną własnością, bez sprzeczności, przestępstw, rozrzutności, chciwości⁵⁹².

Widzimy zatem jak istotny nawet w przededniu oświecenia pozostawał dorobek eschatologiczny i mityczny antyku, który przedstawiałem w poprzedniej części rozprawy. Znajdujemy tam także uznanie dla *Państwa* Platona, którego Meslier określa nawet jako „boskiego”⁵⁹³. Jednak Meslier idzie dalej – nie tylko utrwała i wychwala mit o komunalnym charakterze gmin chrześcijańskich (czyni to w rozdziale „Jedność pierwszych chrześcijan zniweczona wśród nich”⁵⁹⁴), ale także sugeruje, że pożądane byłoby zorganizowanie społeczności państwowych wokół takich zasad. Meslier argumentował:

⁵⁸⁹ Bardzo dziwi mnie fakt, że w większości opracowań, do których dotarłem, poświęconych lub poruszających tematykę oświeceniowych i nowożytnych korzeni komunizmu, nie poruszana jest w ogóle problematyka twórczości Mesliera, nawet w formie krótkich wzmianek. Wydaje się to dużym zaniedbaniem i pominięciem, które postaram się temu francuskiemu księdzu zrekomensować. O Meslierze, co ciekawe, nie przeczytamy nic nawet w *Głównych nurtach marksizmu* Kołakowskiego!

⁵⁹⁰ Na ten temat zob. A. R. Morehouse, *Voltaire and Jean Meslier*, Londyn 1936.

⁵⁹¹ J. Meslier, *Testament*, przeł. Zbigniew Bieńkowski, Warszawa 1955, s. 198.

⁵⁹² Tamże, s. 200-201.

⁵⁹³ Tamże, s. 201.

⁵⁹⁴ Tamże, s. 202-203.

Gdyby wszystkimi dobrami ziemi, jak już powiedziałem, mądrze rządono, nikt nie musiałby lękać się głodu i ubóstwa ani dla siebie samego, ani dla swoich bliskich, gdyż wszystkie dobra i bogactwa byłyby jednakowo dostępne dla wszystkich ludzi. Największe to niewątpliwie dobrodziejstwo i szczęście, jakie może spotkać ludzkość.⁵⁹⁵

Testament kończy zaś Meslier głośnym wezwaniem do czytelników, aby stawiali opór niesprawiedliwościom, które on sam utożsamia ze zorganizowaną religią oraz despotycznymi rządami. Zdecydowanie można uznać, że z jego manifestu wybrzmiewa protoanarchizm, scjentyzm i utopijny komunizm⁵⁹⁶. Ostatnim wołaniem księdza jest apel o przeprowadzenie rewolucji i obalenie niesprawiedliwych ustrojów:

A jeśli rozumni jesteście, połóżcie kres wszelkim dzielącym was nienawiściom, osobistym niechęciom, zwróćcie całą swoją nienawiść i oburzenie przeciwko wspólnym wrogom, przeciwko tej zadufanej i pysznej kategorii ludzi, którzy was ciemnią, strącają w nędzę i okradają z najlepszych owoców własnej waszej pracy. Zjednoczcie się wspólnym pragnieniem zrządzenia wstrętnego i nienawistnego jarzma ich despotycznej władzy oraz czczych i zabobonnych obrzędów ich fałszywych religii. Niech jedyną religią waszą będzie mądrość i czystość obyczajów, uczciwość i przyzwoitość. Niech jedyną religią waszą będzie szczerość serca i wielkość duszy. Niech religią waszą będzie dążenie do obalenia despotyzmu oraz zabobonnego uwielbiania bogów i bożków. Niech religią waszą będzie sprawiedliwość i prawość, pracowitość i zgodne współżycie. Niech religią waszą będzie troska o wolność społeczną. Niech wreszcie religią waszą będzie miłość wzajemna, niewzruszony pokój i niezmacona niczym zgoda.⁵⁹⁷

Przełom XVII i XVIII w. należy określić jako czas, w którym krystalizuje się trend ideowy w społeczeństwach i ustrojach europejskich. Trend ten wyraźnie wskazuje ambicje władzy centralnej do absolutyzacji życia politycznego (przypadki Francji, Austrii, Rosji, Prus) oraz oddolne ambicje społeczne w celu republikańskiej zmiany ustroju. Pierwszym polem walki pomiędzy tymi dwoma skrajnościami była, ważna z perspektywy marksistowskiej teorii historii i rewolucji, siedemnastowieczna wojna domowa i rewolucja angielska, która wyznaczyła, według marksizmu, pożądany kierunek rozwoju politycznego. Chwalebna rewolucja angielska z 1688 r., którą Fryderyk Engels nazywał pierwszą nowoczesną rewolucją⁵⁹⁸, była zwieńczeniem debaty trwającej w angielskim społeczeństwie od dekad na temat roli króla w życiu politycznym państwa. W tym okresie ścierały się tendencje absolutystyczne,

⁵⁹⁵ Tamże, s. 199.

⁵⁹⁶ Tamże, s. 224-225.

⁵⁹⁷ Tamże, s. 227.

⁵⁹⁸ F. Engels, *The Tactics of Social Democracy* [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 561.

reprezentowane przez monarchę, republikańskie, których sednem był parlament, oraz radykalne-utopijne, które pojawiały się oddolnie w społeczeństwie, jak widzieliśmy to w przypadku ruchu diggerów czy żołnierzy Harrisona. Dla marksistów chwalebna rewolucja była pierwszym przykładem obalenia ustroju feudalnego przez burżuazję. W artykule o poglądach Marksa i Engelsa Christopher Hill zauważał, że niemal jako pierwsi dostrzegli oni wszystkie aspekty i tendencje zmieniającej się sytuacji politycznej w Anglii XVII w. Zauważyli, że z początku była to rewolucja progresywna i burżuazyjna, reprezentująca jeszcze w latach czterdziestych interesy mas ludowych, aby z czasem zwrócić się przeciwko demokracji, w imię której obalony został stary porządek⁵⁹⁹.

Parlament, bogatszy o doświadczenia wojny domowej, nie był skory do sprzymierzania się ze społeczeństwem⁶⁰⁰ – w celu ograniczenia królewskiej władzy zdecydowano się na ruch radykalny i, z punktu widzenia „patriotycznego”, kontrowersyjny. Do kraju zaproszono holenderskiego księcia Wilhelma, by zajął miejsce Jakuba II. Ten spisek polityczny miał podłoże religijne – Jakub, absolutystyczny monarcha katolicki, w swoich rządach starał się ograniczyć tendencje protestanckie, co napotkało na sprzeciw zarówno duchowieństwa, jak i możnych angielskich. Wilhelm, żonaty z siostrą Jakuba, deklarował „obronę protestanckich wartości” i uwolnienie kraju od absolutystycznego władcy.

Chwalebna rewolucję można traktować w kategoriach jednorazowego wydarzenia politycznego lub, do czego się skłaniam, jako zwieńczenia procesu wielodekadowej, niezwykle skomplikowanej transformacji ustrojowo-społecznej państwa angielskiego. Po raz pierwszy w historii europejskiej doszło do zmiany struktury rządów w tak liczącym się państwie i na tak wielką skalę. Rewolucja angielska zatrzymała tendencje centralistyczne i pokazała Europie, że wola społeczeństwa jest liczącym się aspektem życia politycznego kraju. Nie było to wyłącznie starcie dwóch stronnictw, które wybierały spośród siebie kandydata do tej samej roli – stawką XVII wiecznej angielskiej walki politycznej było to, w jaki sposób zostanie urządzone nowe państwo i jaką w nim rolę będą miały osoby nie będące monarchą. Trudno chwalebna rewolucję nazwać demokratyczną czy nawet republikańską, jednak faktem jest, że zapoczątkowała ona kolejny proces, który umożliwił transformację z monarchii absolutystycznej do konstytucyjnej, gdzie lud skrajnie ogranicza kompetencje władzy centralnej. Pokazała również innym państwom i społeczeństwom europejskim, że istnieje możliwość organizacji systemu politycznego nie wokół centralistycznego jedynowładcy.

⁵⁹⁹ C. Hill, *The English Civil War Interpreted by Marx and Engels*, „Science & Society” vol 12, no 1, 1948, s. 133.

⁶⁰⁰ Malia interpretował to jako postępowanie zgodne z traktatami Johna Locka, zob. M. Malia, *Lokomotywy*, s. 165.

Chwalebna rewolucja, rozumiana jako proces trwający kilkadziesiąt lat, była w końcu wydarzeniem, które marksiści interpretowali jako pierwszy etap obalania porządku feudalno-kapitalistycznego. Nie miała ona oczywiście aż takiego przełożenia na dzieje świata, jak rewolucja francuska czy bolszewicka, jednak z perspektywy marksistowskiej to właśnie ona otworzyła drzwi do dyskusji ustrojowo-politycznej, zwłaszcza w środowisku francuskim, w XVIII w. Z drugiej strony współcześni historycy dostrzegają w niej trwałe pierwiastki eschatologiczno-apokaliptyczne, twierdząc, że nawet w 1688 r. nie wygasły tendencje milenarystyczne, a inwazja Wilhelma na Anglię była *idealnym przykładem siedemnastowiecznej politycznej eschatologii*⁶⁰¹. Rewolucja angielska odbywała się na gruncie religijnym, w odróżnieniu od rewolucji francuskiej, która pochodziła w całości z tego świata – argumentuje Marin Malia⁶⁰². Wydaje się jednak oczywiste, że chwalebna rewolucja otworzyła, obok znacznie mniej znaczącego powstania w Niderlandach, drogę burżuazji do zmian wieku XVIII, w końcu zaś do rewolucji francuskiej. Pisał o tym Engels, argumentując, że rewolucja angielska jest bezpośrednią poprzedniczką rewolucji francuskiej i można w niej wyróżnić pierwowzory mechanizmów politycznych i społecznych obecnych później w 1789 r.⁶⁰³

Razem z postępem naukowym i industrialnym, który przyczyniał się do dławienia radykalnych ruchów religijnych, Europa XVIII w. zdolna była do wykonania, używając terminologii marksistowskiej, skoku w kierunku nowej epoki – epoki oświecenia⁶⁰⁴, w której decydującą rolę odegrały traktaty polityczne utrzymane w duchu liberalnym i prodemokratycznym oraz aktywna działalność społeczna, skutkująca ostatecznie wydarzeniami rewolucji amerykańskiej i francuskiej. Ustrój angielski pod koniec XVII i na początku XVIII w. był uznawany między innymi przez Monteskiusza (1689-1755) za najlepszy wówczas istniejący⁶⁰⁵, przede wszystkim dlatego, że Anglia oparła się tendencjom centralizacji rządowej, które ogarnęły Europę kontynentalną⁶⁰⁶. To właśnie dokonania tego wielkiego francuskiego myśliciela, skrytalizowane w opublikowanym w 1748 r. *O duchu praw*, wyznaczyły kierunek epoce oświecenia – jako dążenie do republikanizmu⁶⁰⁷. Arthur James Grant nazywał nawet podejście Monteskiusza do republikanizmu jako utopijne, zważywszy na fakt, że odwoływał

⁶⁰¹ W. Johnson, *Revelation and the Revolution of 1688-1689*, „The Historical Journal”, vol 48, no 2, 2005, s. 354.

⁶⁰² M. Malia, *Lokomotywy*, s. 216-217.

⁶⁰³ F. Engels, *The Position of England*, s. 13. Zob. również: C. Hill, *The English Civil War*, s. 135.

⁶⁰⁴ U. im Hof, *The Enlightenment*, przeł. William E. Yuill, Cambridge 1994, s. 170.

⁶⁰⁵ Chociaż można dostrzec sporą dozę ironii w wielu monteskiuszowskich opisach ustroju angielskiego, badacze zwracają uwagę na to, że Monteskiusz mógł nie być do końca szczery w swych opiniach i traktować je żartobliwie. Jako przykład przytacza się wywód Monteskiusza, że genezą konstytucyjnego ustroju angielskiego są londyńskie mgły. Zob. A. J. Grant, *Montesquieu*, [w:] *The Social & Political Ideas*, s. 118-119.

⁶⁰⁶ A. J. Grant, *Montesquieu*, s. 126.

⁶⁰⁷ F. Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge 1971, s. 43.

się do nieistniejącego wówczas wzorca, który mógł czerpać jedynie z idealizowanego antyku⁶⁰⁸. Zdaniem Monteskiusza debata pomiędzy monarchią a republiką została rozstrzygnięta właśnie w Anglii, najpierw w historii wojny domowej, później zakończonej chwalebą rewolucją⁶⁰⁹.

Monteskiusz wpływał na otaczający go świat w pierwszej połowie XVIII w. razem z wieloma innymi myślicielami, również religijnymi, dążącymi do odejścia od radykalnych, absolutystycznych i nietolerancyjnych wizji społeczeństw. Trudno jednak samego Monteskiusza nazwać członkiem rewolucyjnego francuskiego oświecenia – badacze są raczej zgodni, że nie sposób byłoby traktować go jako zwolennika rewolucji, gdyby jej dożył. Właściwie pierwsza połowa XVIII w. była okresem dyskusji, w czasie której nie dochodziło do radykalnych przemian politycznych. Powstają i rozwijają się wówczas takie koncepcja społeczeństwa, jak to oparte na prawie naturalnym oraz koncepcja społeczeństwa obywatelskiego⁶¹⁰. Dominującym poglądem we francuskim oświeceniu jest uznanie stanu natury za najbardziej przynależny człowiekowi, w odróżnieniu od życia społecznego. Za tym drugim poglądem wydaje się optował jedynie Wolter, podczas gdy cała reszta wybitnych osobowości francuskiego XVIII w. pogłębiała studia nad tym, jak idealizować stan naturalny w życiu człowieka⁶¹¹. Dopiero od lat czterdziestych i pięćdziesiątych możemy mówić o prawdziwym, politycznym, początku oświecenia. Dochodzi wtedy między innymi do likwidacji jezuitów, które to wydarzenie im Hof uznaje za „największy triumf katolickiego oświecenia”⁶¹².

W tym też okresie odradza się myślenie utopijne nienacechowane pierwiastkami religijnymi. Pierwszym, chyba zresztą najlepiej znanym przykładem utopianizmu oświeceniowego, jest dzieło Jonathana Swifta (1667-1745) *Podróże Guliwera* z 1726 r. Kilka lat przed publikacją powieści Swifta powstał również cykl książek o Robinsonie Crusoe Daniela Defoe oraz jego powieść *Kapitan Singleton*. W przypadku dzieł Defoe – historia Robinsona Crusoe jest w środowisku badaczy traktowana jako przykład utopianizmu indywidualnego, w którym jednostka tworzy idealne dla siebie miejsce do życia, trudno jej następnie pogodzić się z utratą utopii, która następuje poprzez uratowanie z „bezludnej wyspy”. W przypadku powieści o Singletonie mamy do czynienia z utopianizmem społecznym, w

⁶⁰⁸ A. J. Grant, *Montesquieu*, s. 123-124 oraz s. 125 i s. 129.

⁶⁰⁹ F. Venturi, *Utopia*, s. 46.

⁶¹⁰ U. im Hof, *The Enlightenment*, s. 183-184.

⁶¹¹ Por. J. Szacki, *Historia*, s. 98-99.

⁶¹² U. im Hof, *The Enlightenment*, s. 177.

którym społeczność piracka przedstawiona jest jako utopijna. Bohater książki następnie próbuje odtworzyć idealne społeczeństwo w swej ojczyźnie, Anglii⁶¹³.

Trudno jednak analizować dzieła Defoe'a bezpośrednio jako utopijne. Nawet powieść Swifta nie jest wyłącznie obrazem utopii – zawiera ona jednak wyraźnie przedstawione i celowo zamieszczone schematy utopijne. Baczek zwraca uwagę z jednej strony na groteskową satyrę społeczeństw europejskich, krytykowanych przez autora książki, po drugie zaś na fakt, że utopijne społeczeństwa powieści są *de facto* antyspołeczeństwami – same uważają się za idealne, stanowiąc wyraźnie zaprzeczenie, w oczach czytelnika, tego co przyszło za takie uważać⁶¹⁴. *Podróż Guliwera*, moim zdaniem, nawiązują zarówno do starych tradycji utopijnych połączonych z antyczną rzymską literaturą podróży, jak również posiadają elementy ironiczne, wyszydające gatunek utopii, genologicznie pochodzącej od Morusa.

Podróż opisują kilka ekspedycji Guliwera, który trafiał do komicznie przedstawionych egzotycznych ludów. Fundamentem dwóch pierwszych podróży (do Liliputu i Brobdingnagu) jest kontrast skali i wymiarów fizycznych. W pierwszej krainie to Guliwer jest olbrzymem, w drugiej zaś mieści się w kieszonkach gigantów. Oprócz samego, wydawałoby się humorystycznego, faktu, że na świecie, w odizolowaniu, znajdują się cywilizacje, w których wszystkie rzeczy żywe i martwe są „przeskalowane” i o wiele mniejsze lub większe od cywilizacji ludzkiej, Swift nie kryje również intencji ośmieszenia obyczajów i zachowań tubylczych ludów (choćby słynne krwawe wojny domowe o to, od której strony należy rozbijać jajko czy jak wysokie obcasy nosić). Trzecia część powieści to opis wyszydający społeczeństwo zaawansowane technologicznie, które jednak nie potrafi wykorzystać swej wiedzy w praktyce (co można potraktować jako przytyk do utopii baconowskiej⁶¹⁵). Właściwy i najbardziej rozpoznawalny opis utopii znajdziemy w części czwartej *Podróży Guliwera*, opisującej podróż do kraju Houyhnhnmów.

Houyhnhnmowie, czyli rozumne konie, są w powieści przedstawieni jako żyjący zgodnie z prawem natury, szlachetni, filozofujący zarządcy niewolników – Yahooosów, którzy w warstwie fizycznej przypominają ludzi (stąd też bohater powieści brany jest za nadzwyczajnego Yahooosa). W tym fragmencie powieści mamy do czynienia z krytyką społeczeństwa i rodzaju ludzkiego poprzez kontrast z prymitywnymi Yahooosami. Wydrapujący ostrymi pazurami klejnoty z ziemi Yahooosi biją się o nie i chowają do swoich bud, co

⁶¹³ Zob. J. H. Pearl, *Defoe and the Distance to Utopia*, wersja internetowa: <https://publicdomainreview.org/essay/defoe-and-the-distance-to-utopia/> [dostęp: 22.06.2023].

⁶¹⁴ B. Baczek, *Wyobrażenia*, s. 108.

⁶¹⁵ Por. Tamże, s. 108-109.

Houyhnhnmom przypomina opowieści Guliwera o europejskich wojnach monarchów o bogactwo⁶¹⁶. Podobieństwa widoczne są również w wielu innych zachowaniach zdziczałych Yahoosów, co prowadzi Houyhnhnmów, a i samego narratora opowieści, do smutnej konstatacji o faktycznym upadku obyczajów i życia społecznego w cywilizacji europejskiej.

Kontrastem zaś dla nieucywilizowanych Yahoosów i cywilizowanych Europejczyków są właśnie rozumne konie, które Swift przedstawia w iście platoński sposób (porównując nawet Houyhnhnma, u którego pozostawał Guliwer, do platońskiego Sokratesa). *Obdarzeni są – bowiem oni – przez Naturę wrodzoną skłonnością do wszystkich cnót i nie mają żadnego pojęcia, ani wyobrażenia o tym, czym może być zło w rozumnym stworzeniu*⁶¹⁷. Społeczeństwo rozumnych koni zorganizowane jest w sposób klasowy – istnieje rasa strażników oraz rasa sług, co jednak nie prowadzi do walki klasowej, raczej koegzystują oni w ramach harmonijnej społeczności o wymiarze komunalnym⁶¹⁸. Nie chcąc analizować tej problematyki zbyt rozlegle, stwierdzam, że Houyhnhnmowie w wielu aspektach organizacji społecznej i cechach, które uznawane są za pozytywne i pożądane, przypominają społeczeństwo z platońskiego *Państwa*. Czy jest to jednak, podobnie jak w poprzednich rozdziałach książki Swifta, obraz ironiczny, prześmiewczy, karykaturalny? Nie wydaje mi się – czwarta część dzieła poświęcona jest autentycznej krytycznej refleksji na temat stanu cywilizacji europejskiej i wskazaniu bardziej pozytywnego, choć oczywiście w wielu miejscach przerysowanego, wzorca⁶¹⁹. Zwłaszcza biorąc pod uwagę jedno z jego ostatnich słów, w których deklaruje, że jedynym celem opowieści była troska o dobro społeczne Europejczyków, *aby natchnąć i pouczyć ludzkość*⁶²⁰.

Bronisław Baczko traktuje powieść Swifta jako przykład antyutopii, czyli gatunku literackiego wyśmiewającego koncept perfekcyjnego społeczeństwa. Zwraca uwagę, że antyutopia była wyjątkiem w okresie nowożytnym i oświeceniowym i „zwyciężyła” dopiero w XX w.⁶²¹ Uważam jednak, że nie można zamknąć myśli Swifta wyłącznie w ramach krytyki dążenia do idealnego społeczeństwa. Cała podróż Guliwera jest podróżą edukacyjną, dydaktyczną, w trakcie której bohater staje się lepszym człowiekiem, mającym większe zrozumienie dla rzeczy obcych i większy dystans dla rzeczy znanych. Podobnie jak zobaczymy to w przypadku *Kandyda*, jest wysiłkiem prowadzącym po pierwsze do zrozumienia wad otaczającego świata, w którym się wychował, po drugie zaś do dostrzeżenia idealnego wzorca,

⁶¹⁶ J. Swift, *Podróże Guliwera*, przeł. Maciej Słomczyński, Wrocław 1988, s. 264-265.

⁶¹⁷ Tamże, s. 271.

⁶¹⁸ Tamże, s. 273.

⁶¹⁹ Zob. zwłaszcza tamże, s. 282-283.

⁶²⁰ Tamże, s. 297-298.

⁶²¹ B. Baczko, *Wyobrażenia*, s. 109.

ku któremu można zdążać. Schemat ten przecież widzieliśmy w całym wymiarze historii myśli utopijnej – zarówno u Platona, którego pierwszym polem rozważań jest prehistoryczna doskonałość społeczeństw i to, co doprowadziło do ich upadku, jak również u Morusa, który połowę swej *Utopii* poświęcił na krytykę współczesnego mu systemu gospodarczo-prawnego Anglii. U Swifta jednak, jak zauważał Maciej Słomczyński, akcent położony jest nie na krytykę zastanego w Europie porządku kulturowego, gospodarczego czy prawnego, ale ludzi, którzy ten porządek stanowili⁶²². Swift był i nadal jest, pisał autor tłumaczenia *Podróży Guliwera, największym i z pewnością najbardziej utalentowanym piewcą absolutnej niewiary w wielkość człowieka jako istoty społecznej*⁶²³. Centralnym aspektem zatem myśli Swifta byłaby refleksja nad tym, że to bezpośrednio od ludzi zależy w jakim ustroju, państwie przyjdzie im żyć – nie zaś od systemu, który ich ukształtował i w którym funkcjonują.

Podobne refleksje o roli jednostki w społeczeństwie znajdują się w późniejszej o trzydzieści lat powiastce filozoficznej *Kandyd* Woltera (1694-1778), opublikowanej w 1759 r. Francuski filozof krytykował bezmyślny optymizm, opisując go jako zjawisko, które nawet najlepsze szanse postawione przed jednostką zmienia w tragedię. Człowiek postawiony wobec kryzysów społecznych i politycznych niemal zawsze zmuszony jest postępować niewłaściwie, jeśli kieruje się zbytnim optymizmem i wiarą w lepszą przyszłość. Można to potraktować jako przytyk do myślenia kategoriami utopijnymi, których sam Wolter przedstawia kilka rodzajów. Pierwszym z nich, z którym zapoznajemy się już w pierwszym rozdziale, jest metoda „wmówienia sobie” lub komuś innemu tego, że żyje w raju, w utopii⁶²⁴. Młodemu bohaterowi książki to przekonanie jest zaszczepione przez filozofa-komunistę Panglossa, obłąkanego optymistę, wierzącego, że „wszystko w świecie dzieje się najlepiej”. Pangloss przekonywał również bohatera, że *dobra ziemi wspólne są wszystkim, każdy ma do nich równe prawo oraz, że ludzie są równi*⁶²⁵.

Drugi rodzaj utopii u Woltera to przedstawienie mitycznego Eldorado, do którego przybywają bohaterowie. Jest to klasyczne niemal wyobrażenie idealnego miasta, w którym wszyscy są wolni i jednomyślni, nie jest potrzebne prawo, bogactwo pochodzi od bóstwa, rządzi monarcha, a w mieście istnieje wielki pałac nauk⁶²⁶. Rola religii ograniczona jest, jak widzieliśmy również u Campanelli, do dziękowania bóstwu za dobrostan społeczeństwa. Są to wszystkie oczywiste nawiązania do utopii nowożytnych. Interesujące badania na temat recepcji

⁶²² M. Słomczyński, „Gdzie straszliwe oburzenie już nie rozszarpuje jego serca”, [w:] J. Swift, *Podróże*, s. 303.

⁶²³ Tamże, s. 304.

⁶²⁴ Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Wrocław 2022, s. 14-16.

⁶²⁵ Tamże, s. 40 oraz s. 56.

⁶²⁶ Tamże, s. 63-68.

wolterowskiego Eldorado przeprowadził William Bottiglia, który „zadał pytania” na temat utopijności Eldorado wybitnym znawcom tematu (zadanie pytań polegało nie na wywiadach lecz na uważnym wczytaniu się w poprzednio opublikowane teksty naukowe). Z jego ustaleń wynika, że piętnastu z osiemnastu analizowanych autorów zgadza się co do tego, że Wolter przedstawia idealne społeczeństwo, które nie istnieje; a aż pięciu z sześciu uznaje, że wizja Woltera może kiedyś być zrealizowana *przez całą ludzkość lub przez kilku mędrców*⁶²⁷.

Ta druga wizja utopii Woltera koreluje z trzecią, którą dostrzegam w tej powiastce. Jest ona nieco zamaskowana i autor pokazuje ją na sam koniec książki. Podróż Kandyda służy bowiem temu, aby wyzwolił się od nieszczęsnego optymizmu, który zaszczeplił mu Pangloss. Po wszystkich, często brutalnych i obrazoburczych, doświadczeniach Kandyd dochodzi do wniosku, iż idealne życie jest w zasięgu jego ręki. *Trzeba uprawiać nasz ogródek* – powie do swoich przyjaciół, a kwintesencją ostatnich wydarzeń z jego życia będzie stwierdzenie, że to fizyczna praca może go wyzwolić z optymizmu i doprowadzić do idealnego życia⁶²⁸. Zestawia to Wolter w podobieństwie do życia w Edenie, gdzie rolą człowieka było doglądanie ogródka i tak z bohaterami powiastki rozstajemy się, gdy posiadają mały kawałek ziemi, który harmonijnie doglądają. Utopia druga, Eldorado, pokazuje marzenie o ideale podczas gdy utopia trzecia pokazuje idealną rzeczywistość, możliwą do osiągnięcia współcześnie⁶²⁹. Eldorado jest rajem dla wszystkich, ogród dla niewielu; Eldorado jest zamknięte na świat; ogród jest częścią świata; obie wizje natomiast, sugeruje Wolter, dotyczą tego samego schematu myślenia – optymistycznego, które ja nazywam utopianizmem.

W kwestiach teorii polityki Wolter nigdy nie zabrał głosu w formie opublikowanego traktatu, jak czynili to inni wpływowi intelektualiści francuscy. Jego poglądy polityczne badacze odkrywają rozrzucone po pismach i listach, był autorem nieformalnego kręgu oświeceniowych intelektualistów europejskich⁶³⁰. Podobnie jak Monteskiusz Wolter był zwolennikiem angielskiego systemu republikańskiego i uważał Anglię za najlepiej zarządzane państwo w ówczesnej Europie⁶³¹. Był realistą, nie poddawał się myśleniu idealistycznemu ani o społeczeństwie, ani o polityce i prawie w państwie⁶³². Argumentował za istnieniem Najwyższego Bytu, *de facto* stworzył scjentystyczny kult rozumu. Prawo i zarządzanie państwem, jego zdaniem, powinno być uproszczone i zunifikowane – tak aby służyć zarówno

⁶²⁷ W. F. Bottiglia, *The Eldorado Episode in Candide*, „PMLA”, vol. 73, no 4, 1958, s. 339.

⁶²⁸ Wolter, *Kandyd*, s. 117.

⁶²⁹ W. F. Bottiglia, *The Eldorado*, s. 342.

⁶³⁰ I. Woloch, *Eighteenth-Century Europe. Tradition and Progress*, Nowy Jork 1982, s. 241.

⁶³¹ Tamże, s. 237; J. B. Black, *Voltaire*, [w:] *The Social & Political Ideas*, s. 144-145.

⁶³² J. B. Black, *Voltaire*, s. 153.

państwu jako jednostce politycznej, jak i poszczególnym ludziom i grupom społecznym⁶³³. Isser Woloch pisze, że nie można go, ani innych oświeceniowych myślicieli, określać jako demokratów – raczej należy mówić o nich jako o ludziach stawiających równość obywateli nad obowiązującym prawem i z tego założenia wywodzących swój dalszy światopogląd⁶³⁴. Daleko Wolterowi było także od radykalizmu rewolucyjnego – wierzył bowiem, że przemiana w państwie powinna dokonać się na szczeblu intelektualnym, nie zaś przewrocie politycznym⁶³⁵. Rewolucja jednak upomniała się o niego, przenosząc po śmierci jego zwłoki do Panteonu, gdzie spoczął obok Rousseau⁶³⁶. Minęło ponad sto lat i o tych dwóch filozofów upomniała się kolejna rewolucja, tym razem bolszewicka – tak Rousseau, jak Wolter, zostali uczczeni przez bolszewików, którzy wystawili im pomniki.

Innym aspektem myśli wolteriańskiej jest położenie akcentu w refleksji historycznej na „wielkie epoki rozwoju cywilizacji”, z argumentacją iż *chcę nie historii królów, ale historii ludzi*⁶³⁷. Wydaje się to podobnym, choć uproszczonym, schematem myślenia, które później rozwinęli marksiści – historia jako opis po pierwsze walki klasowej pomiędzy ludźmi, po drugie jako opis zmieniających się stosunków ekonomicznych, wyznaczających kolejne epoki w dziejach świata. Stosunki, które zdaniem marksistów, przez dominujący okres czasu były procesem niezależnym od ingerencji ludzkiej. Istotnym momentem w historii był czas, kiedy można uznać, że to ludzie zaczęli mieć widoczny wpływ zarówno na walkę klasową, jak i na przemiany ekonomiczne. Za ten okres można uznać oświecenie, wiek osiemnasty, który *marzył o lepszym świecie – ale nie był zadowolony wyłącznie marzeniami, był zdeterminowany by sprawić, aby marzenia stały się rzeczywistością* – pisał Ulrich im Hof⁶³⁸. Oświecenie przekształciło utopię, jako wizję ustanowienia raju na ziemi lub osiągnięcia raju po śmierci, w całkowicie *ludzkie społeczeństwo, egalitarne i wolne, zorganizowane wokół komunalnego życia dla każdego*⁶³⁹. Ogromnie przyczynili się do tego tacy myśliciele jak Étienne-Gabriel Morelly, Jean Jacques Rousseau, Louis-Sébastien Mercier, Gabriel Mably czy Thomas Spence. To w oświeceniowej idei utopijnej szukali genezy marksizmu i współczesnego komunizmu tacy badacze jak Franco Venturi, Bronisław Baczko czy Richard Nelson Coe. Nie bez przyczyny jest także to, zauważa Venturi, że najlepsze opracowania na temat komunistycznych idei

⁶³³ Tamże, s. 158.

⁶³⁴ I. Woloch, *Eighteenth-Century*, s. 240.

⁶³⁵ J. B. Black, *Voltaire*, s. 166.

⁶³⁶ Na temat kultu zmarłych filozofów po rewolucji francuskiej zob. G. H. McNeil, *The Cult of Rousseau and the French Revolution*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 6, no 2, 1945, s. 197-212.

⁶³⁷ J. Szacki, *Historia*, s. 100.

⁶³⁸ U. im Hof, *The Enlightenment*, s. 157.

⁶³⁹ F. Venturi, *Utopia*, s. 97.

oświecenia powstają w krajach socjalistycznych⁶⁴⁰ – w domyśle, badacze z tych państw szukają instynktownie korzeni ideowych ideologii, wokół których zorganizowane jest ich społeczeństwo.

Zauważyć należy, że utopianizm oświeceniowy łączyć można przede wszystkim z historią Francji – podobnie jak postulaty liberalnych reform i radykalne działania polityczne w postaci rewolucji francuskiej. Nie oznacza to oczywiście, że problematyka ta nie istniała poza Francją, jednak marksizm był przede wszystkim zainspirowany oświeceniową myślą i praktyką polityczną francuską. W Anglii przestał istnieć problem absolutyzmu i radykalizmu wyznaniowego, na półwyspie iberyjskim jeszcze nie były widoczne tak głośnie wołania o zmianę porządku państwowego, a obszar Niemiec i Włoch był zbyt podzielony politycznie, aby wykształciły się tam jedne, zyskujące należytą uwagę i poklask idee. Marksizm czerpał z doświadczenia rewolucji francuskiej, rewolucja francuska zaś – z francuskiego oświecenia, ukształtowanego przez filozofów oraz wielkie przedsięwzięcie intelektualne, jakim był ruch encyklopedystów, na czele z Denisem Diderotem (1713-1784).

Pomysł stworzenia encyklopedii wynikał przede wszystkim z przeświadczenia o uniwersalności wiedzy, prymacie rozumu oraz wierze w możliwość harmonijnego skatalogowania i koherentnego przedstawienia wszystkich obszarów życia ludzkiego i osiągnięć człowieka. Już sam ten pomysł, zdaniem niektórych badaczy, nosił znamiona myślenia utopijnego i wpisywał się w rozumowo-naukowy optymizm oświeceniowy⁶⁴¹. Była to pierwsza oddolna inicjatywa naukowa na tak wielką skalę we Francji, w których sztuka podlegała przede wszystkim zasadom królewskiego lub arystokratycznego mecenatu⁶⁴². Do powstania encyklopedii przyłożyło się wiele tysięcy osób, które wpłacały „składki” na jej powstanie (przypomina to współczesny model crowdfundingu). Encyklopedia nie miała być jedynie zbiorem różnych odniesień i generalnej wiedzy, ale wyznaczono jej cel zmienienia sposobu myślenia czytelnika⁶⁴³. Działo się to w „subtelny” sposób – nie poprzez wtłaczanie propagandy, krytykowanie czy wyśmiewanie zasad starego porządku, ale raczej poprzez ofertę realnej alternatywy myślowej. Tak na przykład działo się z Biblią, która nie było w żaden bezpośrednio sposób krytykowana – po prostu przestano powoływać się na jej autorytet w hasłach poświęconych zagadnieniom niereligijnym. Scjentyistyczna w warstwie

⁶⁴⁰ Tamże, s. 97.

⁶⁴¹ C. V. McDonald, *The Utopia of the Text: Diderot's „Encyclopedie”*, „The Eighteenth Century”, vol. 21, no 2, 1980, s. 128.

⁶⁴² I. Woloch, *Eighteenth-Century*, s. 241.

⁶⁴³ Tamże, s. 241.

metodologicznej⁶⁴⁴ chęć do stworzenia jednego, uznanego naukowo, kompendium wiedzy o świecie stała się powracającym w historii ludzkości toposem – nie byli od niej wolni bolszewicy tworzący swe wielkie encyklopedie, nie jesteśmy wolni od niej również my, korzystający z uniwersalnej Wikipedii.

Oświecenie francuskie przynosi ze sobą potężny mit społeczno-polityczny, który Jan Baszkiewicz nazywał mitem regeneracji jednostki i społeczeństwa. Historyk dziejów Francji pisał o bohaterach francuskiej rewolucji, którzy *byli przekonani, że należy przede wszystkim skupić się na kształtowaniu nowego człowieka, jeśli chce się stworzyć nowe społeczeństwo. Drogę im wskazywał Jan Jakub Rousseau*⁶⁴⁵. Regeneracja społeczna, zauważa Baszkiewicz, dokonać ma się na całości społeczeństwa przez zmianę zachodzącą w poszczególnych jednostkach. Idea regeneracji, będąca *de facto* postulatem zniszczenia starego świata i budowy na jego gruzach nowego, jest centralnym punktem rozważań społecznych Rousseau. U Baszkiewicza czytamy:

[...] regeneracja – jeśli w ogóle możliwa – wiąże się z wizją wielkiego i mądrego Ustawodawcy; regenerować człowieka i społeczeństwo to znaczy stanowić prawa przywracające sens wartościom elementarnym, zatraconym w historii ludzi, historii rosnącego zepsucia. Również i ta idea – regeneracja dokonuje się poprzez legislację – uwodzić będzie Francuzów w niezapomnianym roku 1789.⁶⁴⁶

[...] czytamy w *Umowie społecznej*, rewolucja może odrodzić społeczeństwo z popiołów – ale są to przypadki rzadkie, wręcz wyjątkowe; co więcej, raz dana jakiemuś narodowi szansa odzyskania Wolności z reguły się nie powtarza. Ignorancja ludu, korupcja elit, zderzanie się wrogich interesów, straszliwe wady instytucji politycznych, fatalne ułomności cywilizacji nowożytnej – wszystko to grodzi ludzkości ostateczną katastrofą. A jednak iskra nadziei pozostaje, regeneracja nie jest wykluczona, Rousseau pozostawia historii kruchą i niepewną szansę powrotu do prawdziwych wartości.⁶⁴⁷

Wspomniałem już wcześniej o wielkiej roli refleksji filozoficzno-politycznej nad stanem natury, który większość oświeceniowych myślicieli uznawała za właściwy człowiekowi. W tym miejscu należy bez wątpienia zwrócić uwagę na traktat *Umowa społeczna* Jean Jacquesa Rousseau (1712-1778). W jego teorii politycznej na centralnym miejscu w państwie jest ogół obywateli, uprawniony do aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym, posiadających równe prawa i obowiązki. Po raz pierwszy w historii teorii politycznej w pismach szwajcarskiego filozofa pojawiła się propozycja oddania całości władzy nad państwem w ręce

⁶⁴⁴ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 205.

⁶⁴⁵ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, s. 37.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 6.

⁶⁴⁷ Tamże, s. 10.

ludu⁶⁴⁸. Russowska koncepcja modelu politycznego może być bezpiecznie określona mianem demokracji, zorganizowanej wokół państwa prawnego-ojczyzny⁶⁴⁹. Istotnym elementem jest także oddolne zaangażowanie obywatela, w duchu monteskiuszowskiego społeczeństwa obywatelskiego, które przejawia się zarówno w traktatach politycznych Rousseau (jako model sprawowania nadzoru przez społeczeństwo nad rządem) a także choćby w *Emilu*, w którym bohaterowie oddolnie pracują nad poprawą losu wsi⁶⁵⁰. Największym zaś osiągnięciem Rousseau było bez wątpienia zaszczepienie wiary zarówno wśród intelektualistów, jak i zwykłych obywateli, w to, że to wola ludu powinna mieć decydujące znaczenie w polityce państwa i to właśnie jego uznaje się za najważniejszego filozofa, dzięki któremu możliwa była rewolucja francuska⁶⁵¹.

Rousseau przeniósł teorię polityczną i społeczne rozważania z salonów na ulice; z kręgu prawników do mas ludowych, proletariuszy⁶⁵², stał się symbolem filozofii zaangażowanej w ruch społeczny, filozofem prowadzącym masy ku wolności⁶⁵³. Nie bez przyczyny doszukuje się zatem wpływu urodzonego w Genewie myśliciela na powstanie i rozwój ruchów socjalistycznych, w tym marksizmu. Można argumentować, że russowska idea rozróżniająca pojęcia „państwa” od „suwerena” na podstawie tego, w jaki sposób zorganizowane jest sprawowanie władzy: „państwo”, gdy lud pozostaje pasywny politycznie; „suweren”, gdy lud jest aktywny politycznie – bezpośrednio krystalizuje się w marksistowskiej teorii władzy⁶⁵⁴. Podobną inspiracją dla Marks był model woli politycznej jednostki – wyłącznie wola człowieka prowadzi do aktywności politycznej, staje się motywacją do organizacji społecznej, państwowej i prawnej⁶⁵⁵. Zarówno u Rousseau, jak i Marksa, cała teoria polityki opiera się na roli ludu/proletariatu jako napędzającego powstanie, funkcjonowanie i ewolucję form państwowo-społecznych⁶⁵⁶. Istotnym elementem koncepcji szwajcarskiego filozofa jest prawzór marksistowskiej alienacji o zupełnie jednak innym wektorze – człowiek jako osoba wyalienowana z życia poprzez rozwój cywilizacji. Jednostka jest zgnieciona przez cywilizację,

⁶⁴⁸ C. H. Lincoln, *Rousseau and the French Revolution*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, vol 10, 1897, s. 58.

⁶⁴⁹ B. Baczek, *Demokracja i konserwatyzm w utopii J. J. Rousseau*, [w:] *Filozofia i utopia*, red. Bronisław Baczek, Jan Garewicz, Leszek Kołakowski, Warszawa 1964, s. 5-6.

⁶⁵⁰ Tamże, s. 12-13.

⁶⁵¹ F. J. C. Hearnshaw, *Rousseau*, [w:] *The Social & Political Ideas*, s. 170-171.

⁶⁵² Tamże, s. 171.

⁶⁵³ D. Williams, *The Influence of Rousseau on Political Opinion, 1760-95*, „The English Historical Review” vol. 48, no 191, 1933, s. 415-416.

⁶⁵⁴ N. Rotenstreich, *Between Rousseau and Marx*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 9, no 4, 1949, s. 717.

⁶⁵⁵ Tamże, s. 718.

⁶⁵⁶ Na temat związków Marksa i Rousseau por. R. Service, *Towarzysze*, s. 36.

traci swą naturalną niewinność i zachwiana zostaje jej tożsamość⁶⁵⁷. *Prawdziwym powołaniem człowieka jest jednocześnie bycie-sobą i współbycie dobrowolnie solidarne z drugim* – pisał Kołakowski⁶⁵⁸.

Myśl Rousseau określana bywa jako konserwatywna, demokratyczna, uwznioślająca oraz idylliczna – i elementy utopijne znajdujemy raczej w pozbawionych formy utopii traktatach politycznych. Tworzą one to, co naukowcy zaczęli określać jako wizję „realistycznej utopii”⁶⁵⁹. Dostrzegamy zaczerpnięte zapewne od Platona wyszczególnienie dobrego obywatela, jako posiadającego pozytywne cechy charakteru – „piękne dusze”. Rousseau prezentuje koncepcję indywidualistyczną, w której człowiek jest obiektem zainteresowania, a nie ludzie, jako zbiorowość⁶⁶⁰. Najważniejszy jest utracony stan natury, a jego opis autorstwa francuskiego filozofa, jest teoretycznym rozważaniem nad idealnym rozwiązaniem z nie do końca odkrytej przeszłości⁶⁶¹ – ten schemat myślenia nosi znamiona utopijnego. Niemożliwe, zdaniem autora *Emila* (a zobaczmy to także w przypadku rewolucyjnych utopianistów, jak Morelly i Mably) było nawrócenie ludzi z drogi skorumpowanej na drogę cnoty. Rozwiązaniem, jakie zaproponował, było pokazanie idealnego modelu, mającego zainspirować obywateli do samopoprawy⁶⁶². Głównym zaś celem *Umowy społecznej*, argumentuje Olga Stuchebrukhov, jest wskazanie modelu doskonałego społeczeństwa, poprzez metodę odzyskania przez człowieka własnej wolności przynależnej mu z natury⁶⁶³. Autorka w swym tekście udowadnia ponadto, jak wielki wpływ miała ta koncepcja francuskiego filozofa na teorię człowieka, wypracowaną przez Fiodora Dostojewskiego⁶⁶⁴.

Kolejnym kluczowym elementem, podobnie istotnym jak u Platona, jest wychowanie nowych obywateli – Rousseau uznaje się za pierwszego teoretyka nowoczesnej edukacji⁶⁶⁵ oraz jednego z prekursorów idei tworzenia nowego człowieka, nowego obywatela⁶⁶⁶. Tak w *Emilu*, jak i we wcześniejszej o trzy lata *Nowej Heloizie*, widzimy zutopizowany motyw edukacji młodego pokolenia. Podczas gdy *Emil* pokazuje utopijne wychowanie poprzez stworzenie

⁶⁵⁷ Na ten temat zob. J. Simon-Ingram, *Alienation, Individuation and Enlightenment in Rousseau's Social Theory*, „Eighteenth-Century Studies”, vol. 24, no 3, 1991, s. 315-335.

⁶⁵⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 41.

⁶⁵⁹ D. S. Siroky, H-J. Sigwart, *Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality*, „Polity”, vol. 46, no 3, 2014, s. 385.

⁶⁶⁰ J. Szacki, *Historia*, s. 105.

⁶⁶¹ Tamże, s. 107.

⁶⁶² F. Venturi, *Utopia*, s. 77.

⁶⁶³ O. Stuchebrukhov, „*Ridiculous*” *Dream versus Social Contract: Dostoevskij, Rousseau, and the Problem of Ideal Society*, „Studies in East European Thought”, vol. 59, no 1/2, 2007, s. 105.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 101-117.

⁶⁶⁵ E. Rosenow, *Rousseau's „Emile”, an Anti-Utopia*, „British Journal of Educational Studies”, vol. 28, no 3, 1980, s. 212.

⁶⁶⁶ S. Meller, *Pożegnanie*, s. 16.

pewnego rodzaju podręcznika wychowawczego, *Nowa Heloiza* zawiera w sobie refleksję na temat moralnej wyższości szczerych, pozytywnych uczuć (miłości, przyjaźni, oddania) oraz istoty, jaką odgrywa w życiu społecznym i rodzinnym proces wychowania młodego pokolenia. Saint-Preux, główny bohater *Nowej Heloizy*, jest przedstawiony jako romantyk, nieszczęśliwie zakochany w swej uczennicy Julii, który jednak przewycięża swe uczucia (podobnie jak ona) i w całości oddaje się wyższemu celowi, jakim pod koniec utworu okazuje się bycie nauczycielem jej dzieci. *Nowa Heloiza* jest istotna również z tego powodu, że jest jednym z pierwszych przykładów umieszczenia społeczności noszącej znamiona utopii w konkretnej, znanej przestrzeni geograficznej (wieś Vevey nad brzegiem Lemanu, jeziora genewskiego)⁶⁶⁷.

Elementy utopijne widzimy w powiastce *Emil*, która ukazać miała przede wszystkim to, czym powinien odznaczać się idealny człowiek, idealny obywatel. A do jego przymiotów należy między innymi podporządkowanie się woli społeczności, zatracenie siebie, swoich własnych przekonań i osobowości w kolektywie⁶⁶⁸. Trudno jednak nazwać *Emila* faktyczną powieścią utopijną, gdyż francuski filozof nie przedstawia w nim żadnej wizji bardziej perfekcyjnej organizacji społecznej, skupiając się raczej na tym, jak zorganizować wychowanie młodego człowieka, aby ten stał się bardziej perfekcyjny – zakwalifikowałbym zatem ten tok myślenia jako teoretyczna refleksja na temat utopianizmu indywidualnego. Choć, jak zwracał uwagę Eliyahu Rosenow, wizja utopijnego człowieka prowadzi Rousseau do postawienia pierwszego kroku na temat refleksji o idealnym społeczeństwie, które powinno się składać z takich idealnych Emilów⁶⁶⁹ – idealnych nowych ludzi. W *Ekonomii politycznej* i *Kontrakcie społecznym* dostrzegalne jest także zwrócenie się Rousseau w kierunku myślenia kolektywistycznego w odróżnieniu od wielu elementów myśli indywidualistycznej obecnej u niego⁶⁷⁰. *Emil* jest pierwszym traktatem od czasów platońskich, który w tak dużym stopniu wpłynął na refleksję o zaplanowanej, utylitarnej edukacji i jak się wydaje położył podstawy pod rozwijający się w XIX w. nurt myślenia pozytywnego a także na marksistowski postulat o konieczności zorganizowanej edukacji społeczeństwa. Dobrotliwego ojca z *Emila* zastąpiło jednak dobrotliwe w swych zamierzeniach państwo – scentralizowany system wychowawczo-edukacyjny. Dorobek Rousseau był na tyle szeroko interpretowany, że powoływali się na niego zarówno zwolennicy rewolucji, jak i jej przeciwnicy⁶⁷¹.

⁶⁶⁷ B. Baczek, *Wyobrażenia*, s. 108.

⁶⁶⁸ E. Rosenow, *Rousseau's „Emile”*, s. 213.

⁶⁶⁹ Tamże, s. 215-216.

⁶⁷⁰ F. J. C. Hearnshaw, *Rousseau*, s. 183.

⁶⁷¹ I. Woloch, *Eighteenth-Century*, s. 258.

Poza utopiami o charakterze edukacyjnym, dydaktycznym możemy wyróżnić również silny nurt utopianizmu rewolucyjnego – literackich przedstawień utopii, które *de facto* zabierały głos w politycznej dyskusji. Takim przypadkiem była choćby powieść Louis-Sébastien’a Mercier’a (1740-1814) *Rok 2440*, opublikowana w 1770-71 r.⁶⁷². Mówiąc o swej powieści, już po wydarzeniach rewolucji francuskiej, sam Mercier, dodajmy: uczeń Rousseau, stwierdzał: „to ja jestem prawdziwym prorokiem rewolucji, choć stwierdzam to bez szczególnej dumy”⁶⁷³. *Rok 2440* jest innowacyjnym dziełem z gatunku utopii w tym rozumieniu, że (podobnie widzieliśmy to choćby w warstwie geograficznej u Rousseau) Mercier umieszcza swą powieść nie w abstrakcyjnym wyobrażeniu rzeczywistości, w egzotycznej przestrzeni, ale w konkretnej przyszłości, prezentując jakby wizję możliwego i pożądanego rozwoju społeczno-politycznego⁶⁷⁴. Dzieło Merciera jest bez wątpienia zainspirowane z jednej strony przez francuskie, russowskie rozumienie oświecenia; z drugiej zaś przez podobne jak u Bacona i Campanelli utylitarne pojmowanie nauki i technologii oraz wolteriańską wiarę w Najwyższy Byt⁶⁷⁵. Utopia Merciera opisuje największą prawdopodobnie liczbę zainteresowań filozoficznych, technologicznych, prawnych i społecznych⁶⁷⁶ (może poza Platonem) – zupełnie jakby powstała w duchu uniwersalnego encyklopedyzmu.

Znajdziemy tam wątki bezpośrednie zaczerpnięte z poprzednich utopii, takie jak morusowska skromność i pogarda dla bogactwa⁶⁷⁷, czy platońskie marzenie o narodzie filozofów⁶⁷⁸. Obywatele futurystycznej utopii honorują autora *Państwa*, nie kryjąc się za to z pogardą wobec Arystofanesa, którego dzieła palą (o ironio!)⁶⁷⁹. Utopia została ponadto stworzona w sposób makiawellistyczno-morusowski, drogą rewolucji przez księcia-filozofa, którego głównym celem było bezpieczeństwo państwa i obywateli⁶⁸⁰. Tym co odróżnia utopię Merciera od jej poprzedników jest położenie silnego, wyraźnie oświeceniowego, akcentu na decentralizację polityczną i społeczną – mimo że społeczeństwo zostało zorganizowane wobec

⁶⁷² Oryginalny francuski tytuł powieści to *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*; edycja angielska, przetłumaczona przez Williama Hoopera w 1772 r. zmieniła tytuł, w tym rok na: *Memoirs of the Year 2500*. Używam w tekście właśnie wersji angielskiej, zamieszczonej w antologii *The Quest for Utopias*. Dyskusyjna jest także kwestia roku wydania powieści – autorzy wspomnianej antologii piszą o roku 1770, podczas gdy np. u Baczko znajdziemy informację o 1771 r.

⁶⁷³ G. Negley, J. M. Patrick, *The Quest*, s. 476.

⁶⁷⁴ B. Baczko, *Wyobrażenia*, s. 108. Dodajmy, że dzieło Mercier’a jest pierwszym, w którym zaprezentowana jest podróż w czasie w kierunku przyszłości. Zadziwiające, że ten motyw pojawił się w literaturze dopiero pod koniec XVIII w.!

⁶⁷⁵ G. Negley, J. M. Patrick, *The Quest*, s. 476-475 oraz s. 479.

⁶⁷⁶ Tamże, s. 476.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 477.

⁶⁷⁸ Tamże, s. 478.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 486.

⁶⁸⁰ Tamże, s. 490.

idei dążenia do szczęścia i życia wokół praw natury, to brak tam centralnego zarządzania⁶⁸¹. Ten ostatni aspekt, razem z nowinką w postaci wspomnianego umieszczenia utopii w temporalnej warstwie „jeszcze nie”, jest jedną z niewielu cech oryginalnych dzieła Merciera. Stanowi ono jednak kwintesencję nie tylko oświeceniowej, ale także całego ówczesnego dorobku cywilizacji europejskiej i podsumowuje niejako wątek fikcji utopijnej w warstwie literackiej⁶⁸².

W innej płaszczyźnie, już nie literacko-fikcyjnej, ale polityczno-filozoficznej, za utopijne dzieła uznaje się dorobek Étienne-Gabriela Morelly’ego (1717-1778) oraz Gabriela Mably’ego (1709-1785), którzy bezpośrednio tworzyli w duchu utopijno-rewolucyjnym oraz komunistycznym (w warstwie komunistycznej pozostawali „uczniami” Jean’a Mesliera). Obaj wywarli duży wpływ na kształt rewolucyjnej myśli w osiemnastowiecznej Francji oraz na późniejszy rozwój socjalizmu⁶⁸³. Centralnym postulatem obu tych myślicieli było wydedukowane z normatywnej teorii natury ludzkiej (czyli już nie jak u Mesliera – z komunizmu chrześcijańskiego) hasło o potrzebie wspólnoty dóbr⁶⁸⁴. Teorie Morelly’ego, Mably’ego i Rousseau sprawiły, że idea komunistyczna przestała być wyizolowanym, pojawiającym się od czasu do czasu awangardowym pomysłem filozoficznym, a stała się trwałym elementem całego nurtu intelektualnego oświecenia⁶⁸⁵. Pojawia się ponadto istotna zmiana, na którą zwrócił uwagę Durkheim – atak myślicieli kolektywizujących skierowany jest już nie wyłącznie na niesprawiedliwości społeczne, ale po raz pierwszy bezpośrednio na własność prywatną, jako źródło wszelkiego zła⁶⁸⁶. Ten atak widzimy już w pierwszych traktatach Rousseau⁶⁸⁷, później wraca ze zdwojoną siłą w dziełach rewolucyjnych utopistów. Marek Błaszke zauważał jednak, że: *realne możliwości zniesienia własności prywatnej ukazała dopiero myśl Karola Marksa*⁶⁸⁸ – myśl „marksistów przed Marksem” była zatem awangardą, niedostosowaną do współczesnych im realiów.

Morelly, którego najgłośniejszym traktatem był *Code de la nature* z 1755 r., uznawany był przez niektórych późniejszych myślicieli, takich jak François Villegardelle za przewyższającego Platona, Morusa, Campanelle, Mably’ego, Owena, Saint-Simona⁶⁸⁹. W

⁶⁸¹ Tamże, s. 491-492.

⁶⁸² Na temat utopianizmu w literaturze europejskiej zob. K. Kumar, *Utopianism*, *passim*.

⁶⁸³ C. H. Driver, *Morelly and Mably*, [w:] *The Social & Political Ideas*, s. 217. Zob. również E. Durkheim, *Socialism*, s. 80-84.

⁶⁸⁴ L. Kołakowski, *Główne*, s. 156.

⁶⁸⁵ F. Venturi, *Utopia*, s. 97; E. Durkheim, *Socialism*, s. 84.

⁶⁸⁶ E. Durkheim, *Socialism*, s. 86.

⁶⁸⁷ I. Woloch, *Eighteenth-Century*, s. 254-256.

⁶⁸⁸ M. Błaszke, *Mably. Między utopią a reformą*, Wrocław 1985, s. 248.

⁶⁸⁹ C. H. Driver, *Morelly*, s. 218.

drugim ze swych dzieł, *Bazyliadzie*, z 1753 r. przedstawił, w formie poematu, utopijny obraz orientalnego złotego wieku, w którym społeczeństwo oparte zostało na wzajemnej miłości. Z dzieł Morelly'ego wyłania się potrzeba wyemancypowania człowieka z pesymistycznych i negatywnych więzów narzuconych mu przez ówczesne prawa polityczne i gospodarcze, gdyż, argumentował Morelly, człowiek w stanie naturalnym dąży do dobra i harmonii⁶⁹⁰.

Taki sam tok myślenia przynależny był Gabrielowi Mably'emu, wierzącemu, że stan pierwotny człowieka był idealny a tysiąclecia rozwoju cywilizacyjnego cofają człowieka i społeczeństwo w rozwoju⁶⁹¹. Własność prywatna utożsamiana jest u obu myślicieli z największym złem, na podstawie którego wyrósł szereg kolejnych niesprawiedliwości, kulminujący się w postaci skostniałej i okrutnej osiemnastowiecznej monarchii francuskiej. U obu, choć w dużo większym stopniu u Mably'ego, istotne jest połączenie szybkiej akcji politycznej (rewolucji) z akcją pokoleniową, którą ma być reedukacja społeczeństwa. Reedukacja mająca pozwolić na odwrócenie procesu destrukcyjnego w społeczeństwie, na wycofanie ze złego kierunku rozwoju, który zapoczątkowała własność prywatna. Mably argumentował:

Czyż nie powinniśmy aspirować do tej szczęśliwej wspólnoty bogów, tak wychwalanej i tak żałowanej przez poetów, którą Likurg ustanowił w Sparcie, którą Platon pragnął ożywić w swojej republice, a która, z powodu deprawacji obyczajów, może być jedynie chimeryczna w rzeczywistym świecie?⁶⁹²

Widzimy zatem nawracający wątek Platona, mitologicznych złotych wieków, które pojawiają się obok, obecnych u innych autorów, marzeń o powrocie do społeczności komunalnego gminu wczesnochrześcijańskiego. Progresu jednak, nawet jeśli rozumiemy go jako zjawisko negatywne, nie sposób zupełnie anulować – przewrócenie wydarzeń historycznych musi być zapoczątkowane przez realne przewrócenie aktualnej polityki. Tu pojawia się u obu autorów postulat rewolucji, jako możliwość zatrzymania negatywnego progresu – jednak odwrócenie szkód dokonanych może być niemożliwe, z czego obaj zdawali sobie sprawę⁶⁹³. Mably wzywał: *wybierz pomiędzy rewolucją a niewolnictwem – nie ma innego wyboru!*⁶⁹⁴ Postulaty akceptujące przeprowadzenie rewolucji były jednak w oświeceniowej

⁶⁹⁰ Tamże, s. 218-226.

⁶⁹¹ Tamże, s. 237-238 oraz s. 249.

⁶⁹² Cytat za: C. H. Driver, *Morelly*, s. 243.

⁶⁹³ E. Durkheim, *Socialism*, s. 83.

⁶⁹⁴ C. H. Driver, *Morelly*, s. 246.

Francji skrajnym radykalizmem, jednak *faktycznie filozofia oświeceniowa, nawet wbrew swoim intencjom, przygotowała umysły do rewolucji*⁶⁹⁵.

Pomijam w tym miejscu cały szereg proponowanych przez Morelly'ego i Mably'ego (oraz innych ówczesnych komunistów, z których warto wspomnieć choćby Babeufa, chrześcijańskiego mesjanistę, najbardziej bodaj radykalnego komunistę okresu rewolucji⁶⁹⁶) rozwiązań legislacyjnych i społecznych – jako że nie wykroczył on *de facto* w warstwie zasadniczej poza utopijny, komunalny schemat wyznaczony już przez Platona a odrodzony w okresie nowożytnym. Obaj autorzy nie podchodzili ponadto z większą nadzieją do tego, czy rzeczywiście uda się ustanowić system komunistyczny. Sugerowali raczej, że należy skupić się na obaleniu władzy feudalnej i doprowadzić do powstania władzy o charakterze mieszanym, do monarchii republikańskiej⁶⁹⁷. Mably już w 1758 r. szkicował dokładne plany, w jaki sposób należy przeprowadzić rewolucję w aspekcie legislacyjnym – plany, które zostały później przeniesione w trakcie właściwej rewolucji francuskiej⁶⁹⁸ (czy z inspiracji Mablym czy bez niej – to pozostaje pytaniem otwartym). Marek Błaszke pisał:

Mably opowiada się nawet za koniecznością wywołania rewolucji, gdy zdławiona wolność musi sięgać po środki nadzwyczajne. Zastrzega się przy tym, że jest to środek ostateczny, podobny do amputacji, która ratuje organizm od całkowitej zagłady. [Prace Mably'ego] odegrały doniosłą rolę w przygotowaniu umysłów do rewolucji i wywarły poważny wpływ na jej przyszłych kierowników dzięki bogatej i przekonującej argumentacji, przy pomocy której autor starał się zwalczyć obawę przed wojną domową, umocnić przekonanie o prawie moralnym narodu do rewolucji [...].⁶⁹⁹

Mably'ego można zatem uznać za politycznego radykała, ograniczającego się jednak wewnętrznie przez szacunek dla stabilności państwa i rozsądek legislacyjny. Trudno właściwie byłoby znaleźć wśród francuskich myślicieli oświecenia skrajnych fanatyków, dążących wyłącznie do wywołania przewrotu bez względu na możliwy koszt dla społeczeństwa i państwa – ten radykalizm nadszedł dopiero w wieku XIX.

Rewolucja francuska była następstwem *debat i odrębnych batalii wokół jednej, jedynej idei: tej mianowicie, że władza należy do ludu*⁷⁰⁰. Była kulminacją myśli oświeceniowej –

⁶⁹⁵ M. Błaszke, *Mably. Między utopią*, s. 118.

⁶⁹⁶ Zob. M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 220-223.

⁶⁹⁷ C. H. Driver, *Morelly*, s. 246-247. Król miałby jednak w takim ustroju, według Mably'ego, rolę marionetkową, zdecydowanie mniejszą nawet od tej z ustroju angielskiego.

⁶⁹⁸ Tamże, s. 247.

⁶⁹⁹ M. Błaszke, *Mably. Między utopią*, s. 116.

⁷⁰⁰ F. Furet, *Przeszłość*, s. 102.

republikańskiej, demokratycznej, utopijnej i rewolucyjnej – i stanowiła najważniejsze, z perspektywy nauki marksistowskiej, wydarzenie w historii ludzkości aż do oczekiwanej rewolucji proletariackiej. Udowodniła że cel polityczny, jak jest obalenie całego obowiązującego systemu, jest możliwy do osiągnięcia – choćby i w krótkim jedynie okresie. Oznaczała ostateczne odejście od tezy cykliczności epok, jednocześnie dodając dowodów argumentacji o wielkich wydarzeniach, jako mechanizmach napędowych historii. Od tego momentu w historii ruchów utopijnych coraz mniejszą wagę przykłada się do tak chwalonej przez starożytnych i nowożytnych autorów edukacji społeczeństwa i do autorytarnego przejęcia władzy przez „mądrygo księcia” ze stron Machiavellego czy Morusa. Pojawia się trzecia możliwość – poruszenie ludowe, prowadzące do narzucenia woli ludu na organizm państwowy. Dwie pierwsze możliwości przewrotu politycznego – przez edukację i zmianę jednostki u władzy – krytykował Karol Marks, jako niezgodne z doktryną materialistyczną. Pisał o tym, iż jedynie praktyka rewolucyjna jest w stanie realnie doprowadzić do zmiany politycznej. Edukacja, w schemacie Marksa, nie jest do tego zdolna, gdyż ten, kto kształci, sam został wykształcony w ramach starego sposobu myślenia. Ustanowienie władzy przez księcia prowadzi zaś do tworzenia nowych podziałów i nowego systemu niesprawiedliwej władzy. *Dlatego konieczna jest rewolucja* – komentuje Mariusz Mazur – *która dokona adekwatnych zmian, włącznie z przebudową ludzkiej psychiki*⁷⁰¹.

Rewolucja francuska nie była wydarzeniem jednolitym, nie wydaje się nawet, aby można było wszystkie wydarzenia z lat 1789-1795 (czyli do okresu dyktatoratu) jedną rewolucją – raczej mieliśmy do czynienia z szeregiem mniejszych rewolucji, zwiększających stopniową swą radykalność, pośród wszechobecnego sporu politycznego, terroru i konfliktów na tle ekonomicznym. Niemniej jednak wszystkim fazom rewolucji, wszystkim jej wodzom, towarzyszyło poczucie potrzeby przebudowy społeczeństwa i jednostki, potrzeby regeneracji społecznej, o której pisał Rousseau⁷⁰². Zmiana w społeczeństwie musi dziać się na podstawie zmiany w jednostkach – aby zmienić społeczeństwo, należy zmienić obywatela. Różne stronnictwa rewolucyjne miały odmienne pomysły na to, w jaki sposób zmiana ta powinna wyglądać – od liberalnego konstytucjonalizmu monarchicznego z okresu początku rewolucji, po ścięcie króla, odrzucenie religii i proklamowanie kultu Najwyższej Istoty przez Robespiera.

Jan Baszkiewicz zauważa, że aż do 1795 r. rewolucjoniści wierzyli, że *nowego człowieka da się uformować bez wielkiego wysiłku* – że wystarczy kontakt z rewolucją,

⁷⁰¹ M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym*, s. 36.

⁷⁰² D. Priestland, *The Red Flag: A History of Communism*, Nowy Jork 2009, s. 42-43. Priestland zauważał, że to jakobini przekształcili ruską ideę regeneracji na schemat przebudowy społeczeństwa.

wolnością, aby rozpoczął się proces formacji nowej jednostki⁷⁰³. Obalenie jakobinów jednak postawiło tę koncepcję „na głowie” i wskazało kierunek odwrotny – państwo, którego dotychczas, z różnych przyczyn, społecznych, ekonomicznych, sytuacji wojennej, rewolucjoniści nie chcieli obarczać ciężarem przejęcia na siebie całości regulowania stosunków społecznych, zaczyna być postrzegane, jako konieczne w procesie tworzenia nowego człowieka⁷⁰⁴. Stefan Meller wskazywał, że podstawą do stworzenia nowego człowieka dla rewolucjonistów we Francji była dechrystianizacja, zniszczenie dorobku kulturalnego oraz słowo, które stało się wyrazem zideologizowanej rzeczywistości⁷⁰⁵. Ideologizacja zresztą, zwłaszcza w wydaniu jakobińskim, prowadzona była w kierunku polityki totalnej, odgórnego zorganizowania przez państwo nawet takich spraw jak ubiór obywateli, czemu położył kres termidor i upadek Robespierre’a.

Zapał rewolucyjny, romantyzm wewnętrzny tego wydarzenia, zawierał w sobie istotną ideę, jak zauważał Stanisław Salmonowicz, a była nią *wiara w człowieka i w jego ogromne możliwości działania. Człowiek wedle rewolucyjnej antropologii był twórcą własnego losu, prometejskim buntownikiem*⁷⁰⁶. Człowiek-rewolucjonista rozumiany był w sposób mesjanistyczny i prometejski, jako jednostka zdolna do wielkich wysiłków, do zmiany całego porządku światowego. Instrumentem działania jednostek rewolucyjnych jest zaś państwo, którego obowiązkiem, jak ogłaszał Saint-Just przed Konwentem, jest zapewnienie powszechnego szczęścia. *Rewolucja na gruzach Starego Porządku winna zrealizować ludzkie prawo do szczęścia* – streszczał poglądy Saint-Justa Salmonowicz – *Państwo winno uznać, że każdy obywatel ma prawo do szczęścia i należy mu je zapewnić*⁷⁰⁷. Zaznaczyłem już, że nie było jednego poglądu wśród rewolucjonistów na to, kim ma być nowy człowiek, idealny obywatel, idealne społeczeństwo, idealne państwo, szczęśliwy model funkcjonowania jednostki i społeczeństwa. Pewne cechy wspólne tych rozbieżnych poglądów rewolucji francuskiej wyliczał Jan Baszkiewicz:

[rewolucjoniści] pragnęli uwolnić jednostkę, zregenerować ją, przeobrazić w nowego człowieka. [...] Marzył im się nowy stan społecznej wspólnoty, uwolnionej od konfliktów, tak harmonijnej wewnętrznie, że aż beczasowej.

⁷⁰³ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, s. 62.

⁷⁰⁴ Jednocześnie Baszkiewicz wskazuje, że w tym późniejszym etapie rewolucyjnym porzucono w pewnym stopniu ideę stworzenia nowego człowieka na rzecz stworzenia „nowej elity”, zob. tamże, s. 103.

⁷⁰⁵ S. Meller, *Pożegnanie*, s. 216-217.

⁷⁰⁶ S. Salmonowicz, *Sylwetki spod gilotyny*, Warszawa 1989, s. 129-131.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 128.

[...] Uwolnieniu jednostek odpowiadałoby w tej wizji wyzwolenie całych ludów, zaś harmonia społeczności Francuzów stałaby się modelem dla solidarnej wspólnoty rodzaju ludzkiego.⁷⁰⁸

Wzór osobowy „nowego człowieka” nie był dokładnie definiowany; zmienny w czasie, odmiennie był postrzegany przez różne orientacje polityczne. Cechą tego ideału jest zawsze patriotyzm, to oczywiste. [...] Nowy człowiek będzie oczywiście fizycznie krzepki [...], musi być światły [...], jawi się jako istota w pełni „upolityczniona”, lokująca swe uczucia, przyjemności i troski, swą energię, swe działania – przede wszystkim w sferze spraw publicznych.⁷⁰⁹

Zwróćmy uwagę na te cechy, wyliczane przez polskiego historyka, które stanowią w istocie prefigurację też marksizmu, jeśli chodzi o teorię i praktykę rewolucyjną. Są to: postulat wolności osobowej i społecznej, radykalna zmiana społeczna, wspólnotowość/kolektywizm, zażegnanie konfliktów (w marksizmie – walki klas), wewnętrzna harmonia, uniwersalizacja rewolucji, przeobrażenie jej w wydarzenie światowe, w końcu zaś idea nowego człowieka postrewolucyjnego, istoty uświadomionej politycznie, zaangażowanej społecznie, gotowej by poświęcić się dla „sprawy”. Faktycznie, cały model myślenia na temat procesu rewolucyjnego Marks i Engels zapożyczali z rewolucji francuskiej, zastępując w warstwie retorycznej i ideologicznej oświecenie scjentyzmem i wiarę w sprawczość jednostki determinizmem historycznym⁷¹⁰.

Rewolucja francuska przynosi w dziejach zupełnie nowe pojęcie, jak zauważał Stefan Meller – jest nim „ojczyzna ideowa”⁷¹¹. Ojczyzną taką nie jest miejsce urodzenia, wspólnoty kulturalnej czy rodzinnej, ale to miejsce, gdzie wolność osobista człowieka jest wyrażana w odpowiedni dla niego sposób. Z tego samego schematu korzystać będzie sowiecka Rosja, stając się ojczyzną dla wszelkich działaczy ruchu komunistycznego, niezależnie od ich faktycznego pochodzenia.

Dzieci rewolucji francuskiej chętnie ulegały same przemianie, same dążyły do stawiania się nowymi ludźmi. Widzimy to w warstwie najbardziej manifestacyjnej – upowszechnieniu zmiany imion na rewolucyjne lub nawiązujące do antyku, utożsamianego wówczas z utopijnym wzorem (bardziej rzymskim, niż greckim, o czym zresztą świadczy wielki szacunek dla

⁷⁰⁸ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, s. 343.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 222. Por. także S. Meller, *Pożegnanie*, s. 221-222.

⁷¹⁰ Nie tylko dla marksizmu rewolucja francuska okazała się wielką inspiracją, można argumentować, że i dla rosyjskiego nihilizmu jej wpływ był znaczny, zwłaszcza poprzez tzw. kult ruin – postulat zniszczenia starego porządku, wyzerowania sytuacji polityczno-społecznej i na jej ruinach stworzenie nowego porządku. Poza kultem ruin występował także ruch „wściekłych”, utożsamiany w dużym stopniu z księdzem Roux – mistykiem społecznym, wierzącym, że *szczęście może zapanować z dnia na dzień, wystarczy zdemolować istniejące społeczeństwo*. Zob. S. Meller, *Pożegnanie*, s. 145.

⁷¹¹ Tamże, s. 128.

Cycerona wśród rewolucjonistów, jako wyznacznika modelu cnoty obywatelskiej⁷¹²). Pojawia się zmiana imion żyjących osób lub nadawanie imion dzieciom od odpowiedników wybitnych rewolucjonistów lub też nawiązujących do abstrakcyjnych idei, takich jak Wolność, Równość, Jedność⁷¹³. Baszkiewicz widzi w tym przejaw tej najbardziej elementarnej regeneracji – indywidualnej, która oznaczać ma odrodzenie osobiste⁷¹⁴. Z drugiej strony – państwo i gmina same odgórnie zaczynają dokonywać regeneracji społecznej, również w duchu zmiany nazw, argumentując, że zmiana otoczenia, w jakim przebywa jednostka, wspomogą zmianę samej osoby. W ten sposób następują zmiany w nazwach miast, dzielnic, ulic, regionów, ponieważ *regeneracja przestrzeni wywrze zbawienny wpływ, przyspieszy regenerację ludzi, zanurzy ich i skąpie w niewyczerpanym źródle republikańskich cnót i bohaterskich przykładów*⁷¹⁵ – z tym samym zjawiskiem do czynienia będziemy mieli w przypadku sowieckiej Rosji, a nawet w przypadku współczesnej „polityki historycznej”. Oddolna, radykalna praktyka związana ze zmianą przestrzeni publicznej oznaczała zaś niszczenie kościołów, świętych obrazów, rzeźb – czyli akty wandalizmu, z którymi nawet rewolucyjna władza próbowała bezskutecznie walczyć.

Ostatecznie, o stworzeniu nowego człowieka przez rewolucję francuską nie może być mowy w długoterminowej perspektywie, choć spadek intelektualny i ideologiczny wydarzeń rewolucyjnych odmienił zupełnie losy Europy w XIX w. Marzenie o stworzeniu nowego społeczeństwa zostało odsunięte w przyszłość, pozostało w sferze teorii i zostało przejęte przez rodzące się ruchy socjalistyczne – utopijne i socjalizm naukowy Marksa i Engelsa.

Nurty komunistyczne obecne były w trakcie rewolucji francuskiej, chociaż nie sposób mówić, by kiedykolwiek władze rewolucyjne dążyły do realizacji prefiguracji komunistycznych celów ekonomicznych, wyłożonych przez marksizm. Przykładem radykalnego ruchu, uznawanego za komunistyczny, było Sprzysiężenie Równych, z François (Gracchusem) Babeufem (1760-1797) na czele. Babuwizm był, zauważał Kołakowski, *pierwszym ogniskiem ruchu socjalistycznego* po rewolucji francuskiej, prekursorem socjalizmu utopijnego⁷¹⁶. Najważniejszym wyrazem myśli społeczno-politycznej babuwizmu jest *Manifest*

⁷¹² Stanisław Salmonowicz pisał na ten temat:

Ciceron swym instynktem społecznym, obywatelskim nadał nowy wymiar stoicyzmowi starożytności i wywarł ogromny wpływ na przywódców Rewolucji Francuskiej. [...] Republika cnoty potrzebuje, by na jej straży stali niezłomni cenzorzy. Przy takim rozumieniu autorytet polityka wywodzi się w istocie z siły jego etyki. Tak myślał Robespierre [...].

Zob. S. Salmonowicz, *Sylwetki*, s. 21-22.

⁷¹³ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, s. 123.

⁷¹⁴ Tamże, s. 124.

⁷¹⁵ Tamże, s. 132.

⁷¹⁶ L. Kołakowski, *Główne*, s. 155.

Równych, opublikowany już po termidorze, w 1796 r., którego głównym twierdzeniem jest to, że rewolucja francuska się nie zakończyła, jej dzieło należy dokończyć w duchu egalitaryzmu i komunalizmu, wyzbycia się prywatnej własności i zaprowadzenia totalnego zrównania społecznego.

W *Manifestie* znajdujemy kilka elementów prefigurujących ustalenia historyczne marksizmu – w artykule pierwszym autorzy podkreślają, że pierwotne społeczeństwa były egalitarne i kolektywne, bez prywatnej własności, z której pojawieniem się zapoczątkowana została niesprawiedliwość i nierówność⁷¹⁷. Ten pogląd widoczny jest także w rewolucyjnej pieśni Sprzysiężenia Równych – *Pieśni Równych*, w której czytamy:

Dans l'enfance du genre humain
On ne vit point d'or, point de guerre,
Point de rang, point de souverain,
Point de luxe, point de misère!
La sainte et douce égalité
Remplit la terre et la féconde:
Dans ces jours de félicité,
Le soleil luit pour tout le monde.

Tous s'aimaient, tous vivaient heureux,
Goûtant une commune aisance;
Les regrets, les débats honteux,
N'y troublaient point l'indépendance.⁷¹⁸

Artykuł drugi *Manifestu Równych* odwołuje się do prawa natury, jako społeczeństwa przypadkowego, niedoskonałego, przedlegislacyjnego, które jest wrogiem „społeczeństwa”,

⁷¹⁷ *Manifest Równych* (1796), „Nowa Krytyka” nr 43, 2019, s. 59-61.

⁷¹⁸ Tekst francuski za: R. Brécy, *La chanson Babouviste*, „Annales historiques de la Révolution française”, nr 249, 1982, s. 467. W tłumaczeniu na język polski można sens tej pieśni można oddać w następujący sposób (tłumaczenie własne):

Oto bardziej dosłowne tłumaczenie, starające się zachować sens oryginału:

W dzieciństwie rodzaju ludzkiego
Nie widziano złota, nie było wojny,
Nie było rang, nie było władców,
Nie było luksusu, nie było nędzy!
Święta i łagodna równość
Wypełniała ziemię i ją użyźniała:
W tych dniach szczęścia
Słońce dla wszystkich świeciło.

Wszyscy się kochali, wszyscy żyli szczęśliwi,
Ciesząc się wspólną dostatnością;
Żal i haniebne spory
Nie zakłócały tej niezależności.

czyli związku rządzącego się umowami. To stanowi natury przynależy równość i możliwość zwiększania wspólnego dobrobytu dzięki współdziałaniu jednostek⁷¹⁹. W artykułach 3 i 4 czytamy o tym, iż praca jest obowiązkiem każdego obywatela i korzyści z niej płynące winny być wspólne, w artykule 6 o tym, iż zagarnianie ziemi na własność jest przestępstwem społecznym, przyczyną wszelkich nierówności i konfliktów społecznych⁷²⁰. Najbardziej „treściwe” a zarazem najkrótsze są artykuły 7, 8, 10 i 11, które kolejno postulują:

Art. 7: W prawdziwym społeczeństwie nie powinno być ani bogatych, ani biednych.

Art. 8: Bogaci, którzy nie chcą wyrzec się nadmiernych bogactw na rzecz potrzebujących są wrogami ludu.

Art. 10: Celem rewolucji jest zniesienie nierówności i przywrócenie szczęścia powszechnego.

Art. 11: Rewolucja nie jest jeszcze zakończona, ponieważ bogaci pochłaniają wszystkie dobra i rządzą w sposób wyłączny, podczas gdy biedni pracują jak prawdziwi niewolnicy, cierpią nędzę i są niczym w państwie.⁷²¹

Babuwizm, jako ruch wyrażający radykalną ideologię komunistyczną, pozostawił po sobie jedynie ograniczony spadek ideowy, jednak uznawany był za jedyny wartościowy ruch społeczny przez Karola Marksa. Zarówno Marks w sferze teoretycznej, jak i Lenin w sferze praktycznej, są *wyrazicielami tego samego ducha, który dominował we Francji w czasie rewolucji francuskiej* – jak słusznie zauważał Furet⁷²². Dla Lenina zresztą rewolucja francuska stanowiła absolutną granicę zainteresowania nad historią polityczną cywilizacji europejskiej – to rewolucja była początkiem współczesnej historii i to ona przyniosła zmiany w myśleniu o kategoriach politycznych, od których nie sposób było już uciec. Rewolucja francuska zapoczątkowała ciąg historyczny, który skryształizował się w postaci przewrotu bolszewickiego w 1917 r. Badania nad faktografią i historią idei związaną z wydarzeniami rewolucyjnymi we Francji stanowią jeden z największych obszarów zainteresowań współczesnych badań historycznych. Nie jest moim celem analiza ani faktografii, ani nawet bezpośrednio idei, które wiązały się lub powstawały w trakcie rewolucji⁷²³. Mówiąc o rewolucji francuskiej chciałbym skupić się, podobnie jak w przypadku analizy chwalebnej rewolucji w Anglii, na jej wpływie na teorię i praktykę marksizmu oraz komunizmu.

⁷¹⁹ *Manifest Równych*, s. 61.

⁷²⁰ Tamże, s. 62-64.

⁷²¹ Tamże, s. 65-66.

⁷²² F. Furet, *Przeszłość*, s. 101.

⁷²³ Odsyłam w tym miejscu do opracowań: F. Furet, *The French Revolution 1770-1814*, przeł. Antonia Nevill, Oksford 1996; A. de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, przeł. John Bonner, Nowy Jork 1856; *The Oxford Handbook of the French Revolution*, red. David Andress, Oksford 2015.

Rewolucja francuska po prostu nie została dokończona. Kolejne pokolenia rewolucyjnych marzycieli stawiały więc sobie za cel doprowadzenie jej do finału – konkludował swe rozważania na ten temat Baszkiewicz, pisząc także, że rewolucja we Francji zapowiada XIX-wieczny mit *éternelle jeunesse*, wiecznej młodości, postrewolucyjnego społeczeństwa⁷²⁴. Zaznaczyłem już wcześniej, że wpływ francuskiego oświecenia na myśl rewolucyjną był ogromny zarówno w XVIII, jak i XIX w. Jest to jednak stanowisko „kontrowersyjne”, współcześnie niektórzy badacze, na przykład Simon Burrows, stwierdzają, że przypisywanie inicjowania rewolucji radykalnym filozofom było narzędziem argumentacji kontrrewolucjonistów i sama teza o filozoficznej genezie rewolucji nie jest wystarczającą odpowiedzią na ten problem⁷²⁵. Bardzo interesujący jest spór w tym temacie pomiędzy szkołą marksistowską (Georges Lefebvre, Albert Soboul i George Rudé, współcześnie np. Michel Vovelle) a szkołą „rewizjonistyczną” (Alfred Cobban, George V. Taylor, François Furet, Mona Ozouf)⁷²⁶. Marksistowska interpretacja rewolucji francuskiej (dominująca w historiografii aż do drugiej połowy XX w.) opierała się przede wszystkim na uznaniu sił ekonomicznych i produkcyjnych jako decydującego usprawiedliwienia dla wybuchu rewolucji⁷²⁷. Jakobinizm był przez „lewicową historiografię” uznawany za przodka ideowego późniejszego komunizmu i socjaldemokracji⁷²⁸. Rewolucja, według marksistów, miała być konsekwencją zwiększającej się siły politycznej burżuazji jako klasy społecznej i ekonomicznej⁷²⁹. Narracja ta zaczęła podupadać od lat siedemdziesiątych XX w. i dziś nie uznaje się w historiografii teorii o klasie burżuazyjnej oraz przyczynom społeczno-ekonomicznym jako wystarczających do wyjaśnienia genezy rewolucji⁷³⁰. Warte podkreślenia jest jednak to, że przez ponad 150 lat marksistowska interpretacja rewolucji francuskiej dominowała w analizie tej problematyki i była „oczywistą oczywistością” dla wszelkiej maści marksistowskich filozofów i działaczy politycznych.

Wyjątkowość rewolucji francuskiej w historii politycznej i społecznej cywilizacji europejskiej polegała na tym, że walka o „duszę” państwa zaczęła toczyć się już nie pomiędzy stronnictwami politycznymi albo pretendentami do tronu, ale pomiędzy klasami na gruncie posiadanych praw politycznych lub posiadanego lub nie majątku. To starcie zrodziło masowe ideologie polityczne, których zasięg wykraczał już poza wąską sferę „intelektualistów” oraz

⁷²⁴ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, s. 406 oraz s. 7.

⁷²⁵ S. Burrows, *Books, Philosophy, Enlightenment*, [w:] *The Oxford Handbook*, s. 75 oraz s. 85-86.

⁷²⁶ Por. H. Heller, *Marx, the French Revolution, and the Spectre of the Bourgeoisie*, „Science & Society”, vol. 74, no 2, 2010, s. 184-187.

⁷²⁷ S. Marzagalli, *Economic and Demographic Developments*, [w:] *The Oxford Handbook*, s. 4.

⁷²⁸ M. Rapport, *Jacobinism from Outside* [w:] *The Oxford Handbook*, s. 504.

⁷²⁹ H. Heller, *Marx*, s. 187.

⁷³⁰ L. R. Clay, *The Bourgeoisie, Capitalism, And the Origins of the French Revolution*, [w:] *The Oxford Handbook*, s. 23; H. Heller, *Marx*, s. 184-192.

arystokracji i kleru, a rozniósł się na niemal całą populację państw. Idee wolnościowe w XVIII w. były reakcją na panujący wówczas absolutyzm. Stopniowo radykalizowały się w miarę utraty nadziei na dyplomatyczne rozwiązanie problemów społecznych. Przychylam się w tym miejscu do takiej interpretacji dziejów rewolucji w XVIII i XIX w. – ich przyczynami były konflikty społeczne z jednej strony, z drugiej zaś oddolna ideologizacja społeczeństw i tworzenie wewnętrznych podziałów. Nie uznaję w całości wyjaśnień historiografii marksistowskiej za słuszne, jednak nie sposób, moim zdaniem, patrzeć na całość ruchu rewolucyjnego w osiemnastowiecznej Francji bez uwzględnienia zarówno utopijnych, republikańskich i rewolucyjnych idei, sytuacji społeczno-ekonomicznej oraz tarć politycznych. Nie ma zatem jednego trafnego wyjaśnienia tego problemu, podobnie jak nie ma jednej słusznej teorii wyjaśniającej przyczynę wybuchu rewolucji bolszewickiej.

Furet rozpoczynał swą książkę poświęconą Marksowi i rewolucji francuskiej od stwierdzenia, że zaskakujące jest to, że Marks na jej temat prawie nic nie pisał i że cała marksistowska interpretacja wydarzeń rewolucji francuskiej zaczęła się formować już po Marksie⁷³¹. W samych pismach Marksa większą rolę wydaje się odgrywać inna rewolucja we Francji – ta z 1848 r., jako prawdziwie zapoczątkowująca ruch komunistyczny (na jej temat – w następnym rozdziale). Skąd w samym twórcy socjalizmu naukowego (a również u Fryderyka Engelsa) ten dystans do wydarzenia, które wielu uznaje za najważniejsze dla teorii rewolucji marksizmu? Być może odpowiedź daje nam sam Engels, który zamieścił krótki fragment na temat rewolucji francuskiej w eseju *Socialism: Utopian and Scientific*:

Widzieliśmy, że filozofowie francuscy XVIII stulecia, którzy przygotowywali rewolucję, apelowali do rozumu jako do jedynego sędziego wyrokującego o - wszystkim, co istnieje. Miano zbudować rozumne państwo, rozumne społeczeństwo, miano bezlitośnie usunąć wszystko, co sprzeciwiało się wiecznemu rozumowi. Widzieliśmy również, że ten wieczny rozum nie był w rzeczywistości niczym innym jak wyidealizowanym rozsądkiem średniego mieszczanina, który wtedy właśnie rozwijał się w bourgeois. Toteż gdy rewolucja francuska urzeczywistniła owo rozumne społeczeństwo i rozumne państwo, wówczas nowe instytucje, aczkolwiek tak racjonalne w stosunku do poprzedniego ustroju, nie okazały się bynajmniej absolutnie rozumne. Państwo rozumu roztrzaskało się całkowicie.⁷³²

Widoczne jest zatem zwrócenie uwagi na pierwotny grzech genealogiczny rewolucji francuskiej, jako pochodnej z myśli proto-burżuazyjnej, skazanej na niepowodzenie. Engels

⁷³¹ F. Furet, *Marx et la Révolution Française*, [brak miejsca wydania] 1986, s. 7 oraz s. 13.

⁷³² F. Engels, *Socialism: Utopian*, s. 685-686. Tłumaczenie za: <https://www.marxists.org/polski/marx-engels/1880/soc-utop/4.htm> [dostęp: 17.01.2024].

pisze dalej, że obietnice oświeconych filozofów przemieniono w rozczarowujące karykatury – co jednak przyniosło i dobre owoce w postaci dalszego rozwoju, być może właściwie początku, myśli socjalistycznej w osobie socjalistów-utopistów⁷³³. Z tej perspektywy zatem rewolucja francuska, a raczej jej ostateczne niepowodzenie, jest przyczyną powstania socjalizmu, jako kolejnej próby odpowiedzi na problemy trapiące społeczeństwo.

Wzmianki Marksa i Engelsa na temat rewolucji francuskiej znajdujemy rozsiiane po ich artykułach i listach. Trudno ustalić z ich pomocą jakiś klarowny obraz tego, jak sami twórcy socjalizmu naukowego zapatrywali się na wydarzenia z Francji z końca XVIII w. Nie do przecenienia był wpływ teorii społecznej Rousseau – nie tylko w obszarze decyzyjnej woli ludu, ale także poprzez legitymizację, jaką działania rewolucyjne dają nowemu państwu⁷³⁴. Marksizm zakładał, że rewolucje są lokomotywami historii, stanowią metodę przejścia od jednej epoki do drugiej – ten pogląd również można znaleźć u Rousseau⁷³⁵. Rewolucja, wywołana przez walkę klas, jest w marksizmie główną metodą rozwoju społeczeństw i cywilizacji⁷³⁶. Engels uznawał rewolucję za walkę klasową⁷³⁷ a Marks za narodziny współczesnego rodzaju państwa⁷³⁸; *Manifest komunistyczny* głosi, że rewolucja obaliła własność feudalną na rzecz burżuazyjnej (a sama własność burżuazyjna jest największym złem, z którym ma walczyć, według autorów *Manifestu*, komunizm)⁷³⁹; w *Apelu Komitetu Centralnego do Związku Komunistów* z 1850 r. Marks i Engels stwierdzali, że burżuazja przejęła władzę w trakcie rewolucji i doprowadziła jedynie do zmiany wyzyskującego proletariatu⁷⁴⁰; w końcu w *Osiemnastym brumaire’a Ludwika Bonapartego* Marks pisał:

Zarówno bohaterowie, jak partie i masy starej rewolucji francuskiej, spełnili w rzymskim kostiumie i z rzymskimi frazesami na ustach zadanie swych czasów – uwolnienie z więzów i ustanowienie nowoczesnego *burżuazyjnego* społeczeństwa. Pierwsi zdruzgotali podłoże feudalne i skosili feudalne głowy, które na nim wyrosły. [...] Ale jakkolwiek społeczeństwo burżuazyjne jest niebohaterskie, potrzeba było bohaterstwa, poświęceń, terroru, wojny domowej i bitew narodów, aby wydać je na świat.⁷⁴¹

⁷³³ Tamże, s. 686-687.

⁷³⁴ H. Timmermann, *Jean-Jacques Rousseau and Karl Marx on Revolution and Peace*, Nonnweiler 2013, s. 23.

⁷³⁵ Tamże, s. 24.

⁷³⁶ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 13.

⁷³⁷ F. Engels, *Socialism: Utopian*, s. 689.

⁷³⁸ F. Furet, *Marx et la Révolution*, s. 35 i s. 41.

⁷³⁹ K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej. Zasady komunizmu*, [brak nazwiska tłumacza] Warszawa 1979, s. 52.

⁷⁴⁰ K. Marks F. Engels, *Apel Komitetu Centralnego*, s. 551.

⁷⁴¹ K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 621.

Dokonywał również rozróżnienia pomiędzy tym, co nazywał „rewolucjami burżuazyjnymi osiemnastego stulecia” a „rewolucjami proletariackimi”. Te pierwsze działają szybciej, mają więcej powodzeń, widoczne są efekty demokratyczne, ale *rewolucje te mają krótki żywot, szybko dobiegają swego szczytu i kociokwik na długo ogarnia społeczeństwo*⁷⁴². Rewolucje proletariackie z kolei, za które Marks uważa rewolucje dziewiętnastego stulecia, *ustawicznie same siebie krytykują, przerywają swój własny bieg, wracają do tego, co już na pozór zostało dokonane, by to samo rozpocząć od nowa*⁷⁴³. Stwierdzał również, że cel rewolucji burżuazyjnej był podobny jak feudalnego absolutyzmu – centralizacji państwa, z tą różnicą, że czyniono to w imię jedności rozumianej w sposób burżuazyjny. Skutkiem działań burżuazji był jednak, kontynuuje Marks, jeszcze większy podział społeczny i pracy⁷⁴⁴. Wszystkie dotychczasowe rewolucje, podsumowywał Marks, doskonaliły wadliwy mechanizm porządku kapitalistycznego zamiast go niszczyć⁷⁴⁵.

Wnioskiem zatem Marksa jest to, że rewolucja nie spełniała żadnych, istotnych z perspektywy socjalizmu naukowego, warunków do wykonania skoku cywilizacyjnego. Nie przekształcała nawet obowiązującego porządku a jedynie zmieniała proporcje osób, które go stanowiły – majątkowe, polityczne, społeczne. U swoich korzeni system czerpał jednak z tych samych źródeł, dzielił te same wady. Jeszcze większe znaczenie rewolucja francuska miała dla Włodzimierza Lenina i bolszewików po 1917 r., czego symbolicznym wymiarem było stawianie pomników ojcom rewolucji francuskiej, choćby Robespierre’owi. Być może rację ma Thierry Wolton uznając bolszewików za spadkobierców jakobinów, a nawet jakobinów za „protobolszewików”⁷⁴⁶.

Rewolucja francuska spełnia wszelkie przesłanki do uznania jej za pierwszy udokumentowany historycznie wysiłek całkowitej przebudowy społeczeństwa, budowy nowego idealnego wzorca, a jednocześnie odwołania się do obecnych wcześniej archetypów religijnych, o czym pisał Marcin Kula:

W Rewolucji Francuskiej – podobnie jak w komunistycznej, czy w islamskiej w Iranie – pojawiała się myśl o stworzeniu idealnego miasta [...]. W wielu rewolucjach wierzone we wszechmoc bojowników. Rewolucjoniści z 1898 r. też wierzyli, że mogą góry przenosić. Przytomniejsi wśród współczesnych kpili, że brakuje tylko jeszcze kilku dekretów, by zmienić, powiedzmy, bieg Słońca.

⁷⁴² Tamże, s. 623.

⁷⁴³ Tamże, s. 623.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 703-704.

⁷⁴⁵ Tamże, s. 704.

⁷⁴⁶ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 1: Kaci, przeł. Michał Romanek, Kraków 2021, s. 179.

Rewolucja Francuska była oświeceniowo antyreligijna [...] ale Deklarację Praw Człowieka i Obywatela spisano na tablicach kojarzących się jedynie z tablicami Mojżeszowymi.

Ci, którzy z katedry Notre Dame uczynili najpierw Świątynię Rozumu, a potem Świątynię Najwyższej Istoty jako tej, która dała ludziom rozum, nie wyszli z kręgu myślenia religijnego – nawet jeśli proponowali inną religię i nawet jeśli czynili to w celach nade wszystko taktycznych [...].

Francuscy rewolucjoniści wprowadzili parareligijny kult rozumu z Robespierrem jako najwyższym kapłanem [...]. Od ustanowienia republiki liczyli czas, Marata potraktowali jako świętego męczennika. [...]. Wszystkie kultury męczenników rewolucji „jako żywo” wywodziły się z religii, a rewolucyjne święto miało w sobie „wiele z procesji i odpustu”.

Rewolucja Francuska miała także swoje święte miejsca. Dla francuskich rewolucjonistów z 1789 r. Paryż był stolicą wolności.⁷⁴⁷

Zauważmy, że okres powstawania filozoficznych lub powieściowych utopii literackich we Francji przypada wyłącznie na okres poprzedzający rewolucję francuską. Wydaje się, że można byłoby przyjąć stwierdzenie, że gatunek utopii wymarł wraz z nadejściem wielkich zmian politycznych, aby później stopniowo się odradzać w początku XIX w., gdy te zmiany były odwracane. Można uznać to za dowód na pewną reakcyjność utopianizmu, który powstaje w opozycji do systemu politycznego, z którym nie zgadza się jednostka. Jednocześnie tuż po rewolucji zaczyna się ruch utopianizmu o odwrotnym wektorze, czyli nastawiony negatywnie do zmian wynikających z rewolucji. Ruch „kontrewolucyjny” powiązany był z ruchem „anty-oświecenia”, którego głównymi przedstawicielami byli choćby Joseph de Maistre, Edmund Burke, Isaiah Berlin czy Augustin Barruel⁷⁴⁸. Zwróćmy uwagę, że utopijny schemat myślenia zarówno w przypadku zwolenników oświecenia i rewolucji, jak również ich przeciwników, jest niemal identyczny. Wszyscy wychodzą z założenia, że zastany system polityczny jest nieidealny i że istnieje (często w przeszłości) bardziej idealna jego wersja. Wszyscy uznają, że konieczne jest działanie polityczne oraz proces wychowawczy społeczeństwa. Różne są jedynie wektory i rozłożenie akcentów (chrześcijaństwo – postęp; centralizacja – decentralizacja; władza – wolność itd.).

Utopianizm nie jest zatem ograniczony do jednej tylko ideologii – postępu, jednak ze względu na przyjęty temat pracy ograniczam się wyłącznie do analizy tego wariantu utopianizmu, jako części składowej ideologii socjalistycznych. Tym, co sprawia, że utopianizm postępowy był niemal jedynym rodzajem utopianizmu politycznego było to, że myśl utopijna

⁷⁴⁷ M. Kula, *Religiopodobny*, s. 129-130.

⁷⁴⁸ Na ten temat zob. J. Szacki, *Kontrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, Warszawa 2012.

zawsze powstaje w kontrze do zastanego porządku politycznego. Jeśli przez tysiąclecia zastanym porządkiem był system jedynowładczy, nie może dziwić fakt, że utopianizm ograniczał się do postulatów radykalnych, w dużej części komunizujących lub co najmniej komunalnych. W momencie, gdy znika czynnik wywołujący utopianizm komunizujący (czyli monarchia francuska) znika sam ten utopianizm i zostaje zastąpiony przez utopianizm o wektorze przeciwnym – co doprowadzi przecież do powstania romantyzmu. Romantyzmu, z którego *Marks przejął ideał jedności społecznej*⁷⁴⁹.

Na okres romantyzmu i początek pozytywizmu przypada także jeden z najważniejszych okresów w historii myśli utopijnej – mam w tym miejscu na myśli z jednej strony początek ruchów narodowych (jednak prowadzonych w kontrze do imperialistycznej historii, jak słusznie analizuje to Cassirer⁷⁵⁰) oraz eksperymentów utopijnych, wpierw przedstawianych teoretycznie a następnie realizowanych w praktyce. Tym pierwszym zagadnieniem, choć bez wątplenia należy je określić jako utopijne z samej natury, nie zamierzam się zajmować przede wszystkim dlatego że narodowe ruchy wyzwolenicze nie miały większego wpływu na historię marksizmu rosyjskiego (miały, oczywiście, na historię ruchów socjalistycznych w obszarach podległych Rosji, jak na przykład Polska). Tym, co ukształtowało marksizm od strony ideologicznej, były zaś właśnie teorie tzw. socjalistów utopistów, połączone z doświadczeniem praktyki rewolucji francuskiej oraz licznymi zagadnieniami ontologicznymi i metodologicznymi wywodzonymi z filozofii greckiej i Hegla.

Wiek XIX – epoka eksperymentów utopijnych

Wiek XIX, który *de facto* zaczął się dopiero w 1815 r., otrzymał w spadku ogromny bagaż pozostawiony przez wiek XVIII. Do tego bagażu należała przede wszystkim idea rewolucji i walki o wolność, jako dominanta ruchów radykalnych oraz ukonstytuowana sytuacja polityczna, w której główną rolę odgrywały zindustrializowane lub industrializujące się proto-mocarstwa światowe. Nie bez przyczyny ten okres nazywa się często epoką postępu, największego do tamtej pory rozwoju technologicznego i naukowego. Patrzenie na świat z perspektywy globalnej wypierało z czasem perspektywę lokalną czy regionalną. Znikały białe plamy na mapach oraz w podstawowym rozumieniu otaczającej rzeczywistości – poprzez rozwój kolejnych nauk. Nastrój ten sprzyjał debacie na temat wolności i praw społeczeństwa i jednostki. Powoli rodził się sejentystyczny socjalizm, choć droga do niego przebiegała przez socjalizm utopijny, etyczny, często z silnym akcentem chrześcijańskim. Martin Malia w

⁷⁴⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 1209.

⁷⁵⁰ E. Cassirer, *The Myth*, s. 184.

następujący sposób wprowadzał czytelnika w temat narodzin socjalistycznych rewolucji XIX w.:

Kształt przyszłego rozwoju społeczeństw zdefiniowały wspólnie rewolucja amerykańska i francuska. Różniąc się w szczegółach, obie uznawały, że musi zaistnieć republika oparta na zasadach liberalnych, egalitarnych i świeckich. Amerykanie doszli do niej wygodną drogą, odwracając się po prostu plecami do tradycyjnego angielskiego porządku. Francuska ścieżka okazała się bardziej wyboista – trzeba było zniszczyć dziedzictwo, sięgające głębiej niż trwająca 200 lat monarchia absolutna, do feudalnego porządku dwóch mieczy i trzech stanów. Mimo różnic oba modele wyzwolenie w oczach monarchistycznej i arystokratycznej Europy jawiły [się] jako równie obce i wywrotowe.⁷⁵¹

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na trafną uwagę Malii, która będzie miała znaczenie również w przypadku rewolucji bolszewickiej, na temat tego, co musi zrobić rewolucja, aby przejąć władzę w państwie. W przypadku rewolucji amerykańskiej (a w pewnym stopniu także angielskiej) wystarczy odwrócić się od starego porządku i budować nowy. Amerykanie mogli to robić ze względu na brak tradycyjnego porządku hierarchicznego, feudalnego i religijnego. Anglicy sto lat wcześniej mogli to zrobić ze względu na to, że rewolucja dotknęła przede wszystkim warstwę legislacyjną i osoby króla, a nie większych grup społecznych. Rewolucja francuska oraz rewolucja bolszewicka kwestionowały cały zastany porządek – nie tylko prawny i polityczny, ale także ideowy, światopoglądowy i aksjologiczny. Rewolucji francuskiej, idąc tokiem rozumowania Malii, nie można było przeprowadzić bez wyrzucania szczątków królów z grobowców i ścięcia rodziny królewskiej; rewolucji bolszewickiej zaś bez rozstrzelania cara.

Przeanalizowane powyżej przykłady myślenia utopijnego w znacznym stopniu ograniczały się do rozważań teoretycznych, a zaledwie w kilku przypadkach można mówić o mniej lub bardziej posuniętym ku realizacji planom praktyki utopijnej. Prawdziwie rewolucyjne utopie powstawały wyłącznie na papierze i w głowach myślicieli; utopijne zaś planowanie, moim zdaniem, było drugorzędne, ustępujące miejsca innym zasadom, takim jak religijność, wiara w rychłą apokalipsę czy nowatorska praktyka polityczna (w tym miejscu mówię zarówno o politycznej teorii Machiavellego i Hobbesa, jak i o eksperymencie państwa jezuickiego). Nigdy, do czasu wieku XVIII – nie licząc oczywiście prawdopodobnych zamierzeń Platona i Platonopolis – nie decydowano się na organizację społeczeństwa, która wynikałaby wyłącznie z myślenia utopijnego. Nikt jeszcze nie zakrzyknął na łamach gazet – *zmierzajmy do utopii!*,

⁷⁵¹ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 227.

zapraszając swych zwolenników do wyprawy przez Atlantyk, jak uczynił to choćby Etienne Cabet.

Wiek XIX był okresem zarówno ukształtowanym przez myślenie rewolucyjne, jak również doświadczającym licznych rewolucji. Rewolucje wieku XIX były możliwe dzięki doświadczeniu liberalnej i „burżuazyjnej” rewolucji francuskiej. Masy ludzkie, dzięki edukacji, rozwojowi technologii, wiary w rozum i szerzącym się poglądom liberalnym, uwierzyły w moc sprawczą jednostki⁷⁵². Połączmy to z ukształtowanym od końca XVII w. myśleniem kategoriami kontraktu społecznego, które eliminowało antyczne i nowożytne wzorce archaizmu społecznego oraz z industrializacją, która w znaczącym stopniu umożliwiała rozwój małych społeczności w Nowym Świecie – to wszystko przyczyniło się do tego, iż od samego początku XIX w. obserwujemy, w prasie i myśli społecznej, wzrastające tendencje do myślenia kategoriami utopijnymi. W tym okresie powstaje nauka społeczna Saint-Simona i socjologia Augusta Comte’a. Społeczeństwo staje się obiektem analizy metodami nie tylko filozoficznymi, jak czynili to oświeceniowi myśliciele, ale także zgodnymi z naukami przyrodniczymi. Zaznaczałem już na początku swej rozprawy, że utopianizm jest kwintesencją historii społecznej – w podobnym tonie, odnosząc się do historii XIX w., pisał Krishan Kumar, argumentując, że *cała „teoria społeczna” jest utopijna; „utopijna teoria społeczna” jest jedynie bardziej utopijna*⁷⁵³.

Pogląd marksizmu na socjalizm utopijny scharakteryzowałem już na samym początku tej rozprawy, powtórzę w tym miejscu jedynie, że podstawą krytyki socjalizmu utopijnego przez socjalizm naukowy było przekonanie utopistów o tym, iż zmiany społeczne możliwe są do osiągnięcia w sposób pokojowy⁷⁵⁴. Utopiści nie przewidywali konieczności przeprowadzenia rewolucji i nie uznawali koncepcji walki klas, jako metody osiągnięcia stanu idealnego. Kumar nazywa ten pogląd *utopijną niewinnością* pierwszych socjalistów⁷⁵⁵. Nie korzystali oni jeszcze z doświadczenia rewolucji francuskiej – często pozostawali nawet jej przeciwnikami. Podstawowym warunkiem przemian społecznych miała być ich oddolność i decentralizacja, nie zaś jak w przypadku rewolucji – centralizm i reforma narzucona odgórnie. Socjaliści-utopiści nie wierzyli w możliwość przeprowadzenia zmian społecznych przez lud w ramach ruchu politycznego – odchodzą oni zatem od russowskiej koncepcji oświecenia i

⁷⁵² K. Kumar, *Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities*, „Theory and Society”, vol. 19, no 1, 1990, s. 6.

⁷⁵³ Tamże, s. 3.

⁷⁵⁴ Por. również zwięzłą analizę socjalistów-utopistów autorstwa Vincenta Geoghegan’a: V. Geoghegan, *Utopianism*, s. 8-22.

⁷⁵⁵ K. Kumar, *Utopian Thought*, s. 8.

nawiązują bardziej do antycznych i nowożytnych wzorców wiary w sprawnego władcę-filozofa, który zaplanuje i zorganizuje utopię. W *Manifeście partii komunistycznej* znajdziemy fragment odnoszący się do socjalistów-utopistów, krytykujący ich za brak wiary w działanie polityczne klasy pracującej – a jednocześnie wskazujący na powielanie znanego toposu kulturowego:

[utopiści] wciąż jeszcze marzą o próbach urzeczywistnienia swych utopii społecznych, o tworzeniu poszczególnych falansterów, o zakładaniu Home colonies, o urządzeniu małej Ikarii, kieszonkowego wydania Nowej Jerozolimy.⁷⁵⁶

Według Engelsa, który w swym słynnym esej *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, charakteryzował różnicę pomiędzy dwoma odłamami socjalizmu, utopiści nie zamierzali „zbawiać” wyłącznie klasy proletariatu, ale całą ludzkość naraz⁷⁵⁷. Dla utopistów, kontynuuje Engels, socjalizm jest prawdą objawioną, rozumną i sprawiedliwą, którą wystarczy odkryć, aby zdominowała świat⁷⁵⁸. „Wczesny”, „młody” Marks jednak, jak zauważa Vincent Geoghegan, sam wyraźnie nawiązywał i tworzył w nurcie socjalizmu utopijnego – od którego oczywiście w późniejszym okresie odszedł⁷⁵⁹. Najważniejszą różnicą był scjentyzm socjalizmu naukowego. Socjalizm utopijny opierał się bardziej na wierze – często religijnej. Jak zobaczymy z analizy systemów utopijnych największych socjalistów-utopistów – w swoich rozważaniach często wracali w otwarty sposób do motywów chrześcijańskich (w tym i milenarystycznych i apokaliptycznych)⁷⁶⁰, stąd być może brała się również wiara w prawdę objawioną.

Utopistów ukształtowało zatem rozumowe i liberalne myślenie oświeceniowe (ograniczające się jednak do zagadnień wolności jednostki i społeczeństwa wobec władzy absolutnej) a także praktyka polityczna rewolucji amerykańskiej, która dała im wiarę w zdolności społeczeństwa do harmonijnej zmiany *status quo*. Nowatorskie w ich rozumieniu świata było podejście do społeczeństwa, jako organizmu, który podlega modyfikacjom i eksperymentom – nie tylko tym rozłożonym w czasie i trwającym całe wieki, ale możliwym do realizacji „tu i teraz”. Inspiracje dla tych działań były daleko wcześniejsze, niż oświecenie. W

⁷⁵⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 76-77.

⁷⁵⁷ F. Engels, *Socialism: Utopian*, s. 685.

⁷⁵⁸ Tamże, s. 693.

⁷⁵⁹ V. Geoghegan, *Utopianism*, s. 29.

⁷⁶⁰ Zob. R. Miliband, *The Politics of Robert Owen*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 15, no 2, 1954, s. 239; L. Kołakowski, *Główne*, s. 158; J. Beecher, *Fourierism and Christianity*, „Nineteenth-Century French Studies”, vol. 22, no 3/4, s. 391-403.

swojej książce o utopianizmie architektonicznym, Ruth Eaton wskazywał na platońskie korzenie rozważań o koncepcji miasta, jako miejsca harmonijnego⁷⁶¹.

Utopianistą, wywodzącym się jeszcze z okresu oświecenia, choć tworzącym bardziej w nurcie dziewiętnastowiecznego utopizmu był nieco obecnie zapomniany, ale wówczas wpływowy, filozof-amator, nauczyciel i działacz społeczny Thomas Spence (1750-1814), określany przez badaczy jako „naiwny jakobin”⁷⁶². Jeszcze przed rewolucją francuską, w 1782 r., opublikował głośne opowiadanie „fan fiction” *History of Crusonia* – wariację na temat przygód Robinsona Cruseo. W tym opowiadaniu utopijnym Spence przedstawił losy społeczności wyspy, opuszczonej przez bohatera powieści Daniela Defoe, Europejczyków i mieszkańców rdzennych, żyjących w harmonii⁷⁶³. Podstawowym postulatem społecznym Spence’a był równy podział ziemi, wprowadzenie programów socjalnych, likwidacja klasy bogatych oraz równouprawnienie polityczne i społeczne. Był również działaczem na rzecz ochrony dzieci przed wyzyskiem.

Thomas Spence wszedł ideowo w nurt dziewiętnastowiecznego socjalizmu-utopizmu przede wszystkim swoim manifestem politycznym, zatytułowanym *Constitution of Spensonia*⁷⁶⁴. Spensonia, jak opisywał ją autor, jest państwem „z krainy czarów”, położonym pomiędzy Utopią a Oceanią⁷⁶⁵. Propozycję swoich zmian politycznych i społecznych Spence oparł na oświeceniowej wierze w Najwyższy Byt i odwoływaniu się do prawa naturalnego oraz kontraktu społecznego w nurcie Rousseau. Łączył postulat życia kolektywnego i wspólnotowego z poszanowaniem prywatnej własności. Uznawał centralną rolę rządu po pierwsze w nacjonalizacji ziemi, której był bodajże najgłośniejszym brytyjskim orędownikiem, a także w zapewnieniu obywatelom „zadowolenia z naturalnych i niezbywalnych praw”, za które uznawał równość, wolność, bezpieczeństwo i własność – naturalną i zdobytą⁷⁶⁶. Nie wpisywał się w nurt rewolucyjnego utopianizmu oświecenia, krytykującego absolutnie własność prywatną i uznającą ją za główną przyczynę zła cywilizacyjnego, zamiast tego stwierdzał: *Lud Spensonian jest przekonany, że zapomnienie i pogarda dla naturalnych praw człowieka są jedynymi przyczynami zbrodni i nieszczęść na świecie*. Ruch zapoczątkowany

⁷⁶¹ R. Eaton, *Ideal Cities: Utopianism*, s. 11.

⁷⁶² T. R. Knox, *Thomas Spence: The Trumpet of Jubilee*, „Past & Present”, no 76, 1977, s. 75. Więcej na temat Spence’a zob. T. M. Parssinen, *Thomas Spence and the Origins of English Land Nationalization*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 34, no 1, 1973, s. 135-141.

⁷⁶³ Zob: <https://www.marxists.org/history/england/britdem/people/spence/crusonia/crusonia.htm#history> [dostęp: 22.9.2023].

⁷⁶⁴ Zob: <https://www.marxists.org/history/england/britdem/people/spence/spensonia/index.htm> [dostęp: 22.9.2023].

⁷⁶⁵ Utopia nawiązuje oczywiście do Morusa, Oceania – do dzieła Jamesa Harringtona, opublikowanego w 1656 r.

⁷⁶⁶ G. Negley, J. M. Patrick, *The Quest*, s. 500

przez utopijne wyobrażenia Thomasa Spence’a zrodził radykalny Committee of Public Safety, który w 1820 r. próbował dokonać zamachu na brytyjski rząd – wydarzenia te nazwano Spiskiem na ulicy Cato (Cato Street Conspiracy).

Thomas Spence był stosunkowo głośnym autorem, jednak jego wpływ na późniejszą myśl socjalistyczną wydaje się znikomy. Początek wieku dziewiętnastego jest przede wszystkim utożsamiany z teoriami i działaniami socjalistów-utopistów, podejmujących się budowy eksperymentalnych społeczności. Wywarli oni istotny wpływ na powstanie marksizmu. Za pierwszego socjalistę-utopistę uznaje się Roberta Owena (1771-1858) – angielskiego przedsiębiorcę i industrialistę. W drugiej dekadzie XIX w. stanął on na czele przędzalni bawełny w szkockim New Lanark, w którym zaprowadził rewolucyjne zasady organizacji społecznej i przemysłowej. Zarządzając przedsiębiorstwem skrócił czas pracy robotników, wprowadził dla nich możliwość preferencyjnego zakupu pożywienia, ubioru i innych ważnych artykułów⁷⁶⁷. Zakazał pracy małoletnim, wprowadził bezpłatny system opieki wychowawczej, walczył z alkoholizmem i kradzieżami – osiągnął to, podsumowywał Kołakowski, środkami pokojowymi, co państwo starało się wywalczyć metodami kar i represji⁷⁶⁸. Osiągnął to, podkreślał Engels, po prostu umieszczając ludzi w ludzkich warunkach i stosując odpowiednie metody wychowania najmłodszych⁷⁶⁹. Model zarządzania Owena w New Lanark, zdaniem Marksa, był praktycznym wynikiem nie proklamowanych jeszcze, aż do 1848 r., teorii komunistycznych⁷⁷⁰. Z wydawaną przez Owena gazetą *The New Moral World* współpracował w latach 1843-1845 Fryderyk Engels⁷⁷¹. Swoje ideały Owen przedstawiał brytyjskiemu parlamentowi, licząc na możliwość przeprowadzenia realnej zmiany w polityce państwa – te jednak okazały się w większości płonne⁷⁷². Wówczas Owen zwrócił się ku myśleniu kategoriami drastycznej reformy społecznej.

W swoich publikacjach twierdził, że jedynie wspólnie zarządzana organizacja polityczna może nazywać się cywilizowaną, że należy obalić przywileje bogatych, że należy dążyć do stworzenia epoki równości i braterstwa⁷⁷³. Uważał, że system polityczny i społeczny ludzkości został od samych podstaw „źle zaprogramowany” i dalszy rozwój zależał od

⁷⁶⁷ D. F. Carmony, J. M. Elliott, *New Harmony, Indiana: Robert Owen's Seedbed for Utopia*, „Indiana Magazine of History”, vol. 76, no 3, 1980, s. 162.

⁷⁶⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 162.

⁷⁶⁹ F. Engels, *Socialism: Utopian*, s. 691.

⁷⁷⁰ K. Marx, *Inaugural Address of the Working Men's International Association* [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 518.

⁷⁷¹ F. Engels, *The Position of England*, s. 49, przyp. 21.

⁷⁷² D. F. Carmony, J. M. Elliott, *New Harmony*, s. 163.

⁷⁷³ R. Miliband, *The Politics of Robert Owen*, s. 233-236.

korzystnej zmiany całości metod organizacji cywilizacji⁷⁷⁴. Wierzył w zorganizowane społeczności a nie w jednostki – podkreślał, że ludzi kształtował przypadek i nikt nie mógł kontrolować swego przeznaczenia, co skłaniało go ku refleksji kolektywnej⁷⁷⁵. Odrzucał w warstwie teoretycznej potrzebę istnienia religii (jego ateizm był doceniony przez Marksa⁷⁷⁶, choć Kumar argumentował, że widoczny u Owena jest „sekularny millenaryzm”⁷⁷⁷) i instytucji rodziny – wszystko to miało zostać zastąpione przez organizm państwowy lub gminny⁷⁷⁸. Wracał do platońskiego sposobu myślenia o reformie społecznej, poprzez argument, iż podstawą powinna być edukacja młodych obywateli, którym można zaszcześcić pragnienie współpracy i życzliwości dla bliźnich⁷⁷⁹. W latach dwudziestych zaczął rozważać przeniesienie się do Ameryki i budowę idealnego społeczeństwa w stanie Indiana⁷⁸⁰. Osada New Harmony, zakupiona przez Owena, stała się miejscem pierwszego eksperymentu utopijnego w Stanach Zjednoczonych. Owenizm uznano w końcu w Ameryce za synonim socjalizmu⁷⁸¹.

Owen, jak zauważają autorzy obszernego opracowania historii tej osady, „rozsądnie przyjął, że stworzenie utopii odbędzie się w dwóch krokach a nie w jednym gwałtownym skoku naprzód”⁷⁸². Owen uznał, że potrzebny jest okres przejściowy w stworzeniu idealnego społeczeństwa – zupełnie podobny tok myślenia znajdziemy w myśli Lenina, argumentującego, że naprzód należy w Rosji ustanowić kapitalizm i władzę burżuazji, aby potem stworzyć państwo komunistyczne. Co ciekawe, a co bez wątpienia wynikało z industrialistycznego podejścia Owena, brytyjski przedsiębiorca stawiał największy nacisk nie na życie kulturalne czy społeczne, ale na organizację środków produkcji i handlu⁷⁸³. Towarzyszyły temu, oczywiście, postulaty egalitarne i komunistyczne, przede wszystkim wspólna własność majątku, równość obowiązków i praw, uniwersalizacja ubioru i zasobów materialnych. W 1826 r. doszło do radykalnej reorganizacji osady, którą podzielono na odrębne obszary, w których zamieszkiwali przedstawiciele poszczególnych zawodów. Z jednej utopii zrobiło się kilka mniejszych ośrodków utopijnych, współpracujących ze sobą na przyjętych zasadach

⁷⁷⁴ J. M. Herrera, *Vision of Utopian Texas: Robert Owen's Colonization Scheme*, „The Southwestern Historical Quarterly”, vol. 116, no 4, 2013, s. 345.

⁷⁷⁵ B. J. L. Berry, *America's Utopian Experiments*, Hanover 1992, s. 61-62.

⁷⁷⁶ K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 85.

⁷⁷⁷ K. Kumar, *Utopianism*, s. 74.

⁷⁷⁸ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 61-63.

⁷⁷⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 163. Wkład Owena w kładzenie nacisku na edukację młodych podkreślał Marks w *Kapitale*: K. Marx, *Capital, Volume One* [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 412.

⁷⁸⁰ D. F. Carmony, J. M. Elliott, *New Harmony*, s. 164-166.

⁷⁸¹ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 63.

⁷⁸² D. F. Carmony, J. M. Elliott, *New Harmony*, s. 168.

⁷⁸³ Tamże, s. 171.

socjalistycznych⁷⁸⁴. New Harmony była wówczas wylęgarnią rozmaitych pomysłów na organizację życia społecznego, jednak borykała się ze skrajną nieefektywnością ekonomiczną i długami, co doprowadziło ostatecznie w 1827 r. do porzucenia projektu przez jego architekta⁷⁸⁵. System owenizmu przetrwał jednak przez dwadzieścia kolejnych lat, powstało łącznie dziewiętnaście osad, z których ostatnia upadła w 1852 r.⁷⁸⁶ Sam Owen próbował swoich sił później w porozumieniu z rządem Meksyku w Teksasie, jednak nie zdołał przekonać nikogo do swoich pomysłów⁷⁸⁷.

Podczas gdy Robert Owen przeprowadzał swe reformistyczne eksperymenty w Szkocji i planował wyjazd do Ameryki, we Francji tworzył zrażony do ruchów rewolucyjnych Charles Fourier (1772-1837). Sednem jego myśli była krytyka kapitalizmu i handlu kupieckiego, która prowadziła do wszelkich kryzysów, trapiących jego czasy⁷⁸⁸. Fourier odchodził od schematu pojmującego industrializm jako najlepsze rozwiązanie gospodarcze i społeczne (czym różnił się od pozostałych socjalistów utopistów) i przedstawiał rolnictwo jako najlepszą formę gospodarczą, wokół której możliwe jest zbudowanie harmonijnego życia społecznego⁷⁸⁹. Był autorem koncepcji falansteru, idealnej społeczności, zdolnej do religijnej transcendencji⁷⁹⁰. Fourier łączył pojęcie pracy z przyjemnością, argumentując, że przy zaaplikowaniu religijnych i utopijnych schematów myślenia konieczność pracy nie będzie obciążeniem dla jednostki, ale prowadziła do jej uszczęśliwienia i wyzwolenia⁷⁹¹.

Teoria Fouriera była skrajnie apolityczna i unikał on jakichkolwiek prób kreowania alternatywnej politycznej wizji współczesnego mu państwa utopijnego. Fourier, razem z innymi socjalistami utopijnymi, *pozostał bardziej kaznodzieją lub „wynalazcą” nowego świata*⁷⁹². W matematycznym schemacie Fouriera od momentu założenia pierwszego falansteru cały świat stanie się falansterem w przeciągu czterech lat⁷⁹³. Fourier był prawdopodobnie największym fantastą spośród socjalistów utopistów – Kołakowski zauważał, że dyskredytowało go w oczach publiki w dużym stopniu to, że próbował ukazać w pozytywnym świetle rzeczy, które sam lubił (seksualność, obżarstwo, koty, kwiaty)⁷⁹⁴. Był tak „odważny i

⁷⁸⁴ Tamże, s. 176-177.

⁷⁸⁵ Tamże, s. 178-179.

⁷⁸⁶ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 56-57.

⁷⁸⁷ Zob. J. M. Herrera, *Vision of Utopian Texas*, s. 343-356.

⁷⁸⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 167.

⁷⁸⁹ A. Yassour, *Communist and Utopia: Marx, Engels and Fourier*, „Studies in Soviet Thought”, vol. 26, no 3, 1983, s. 219.

⁷⁹⁰ P. Cembrzyńska, *Co to jest falanster?*, „Sztuka i Filozofia” no 32, 2008, s. 114.

⁷⁹¹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 168.

⁷⁹² A. Yassour, *Communist and Utopia*, s. 222.

⁷⁹³ L. Kołakowski, *Główne*, s. 168.

⁷⁹⁴ Tamże, s. 169.

oryginalny”, że nawet niektórzy z jego *najbardziej oddanych adoratorów mieli trudność z pisanem o nim bez poddawania w wątpliwość jego poczytalności*⁷⁹⁵. Na pierwszym miejscu stawiał wyzwolenie człowieka i zapewnienie mu wolności w każdym i niemal nieograniczonym aspekcie⁷⁹⁶ (czego perwersyjnym dowodem może być postulat umożliwienia zaspokojenia jednostce każdej fantazji seksualnych⁷⁹⁷).

Dla Marksa i marksizmu wpływ Fouriera był minimalny, jednak, jak odnotowywał Kołakowski, fourierowska koncepcja „niedostosowania rozwiniętych narzędzi wytwarzania do warunków ustrojowych, jako źródło wyzysku i nędzy” była inspiracją poglądów Marksa⁷⁹⁸. Największym dokonaniem Fouriera, które uznawali Marks i Engels, była jednak koncepcja historii społecznej, którą Fourier dzielił na cztery etapy ewolucji: dziką, barbarzyńską, patriarchalną i cywilizowaną⁷⁹⁹. Engels argumentował, że w XIX w. ludzkość znajduje się w ostatniej fazie wyodrębnionej przez francuskiego filozofa, chwalił go za użycie metody dialektycznej i za wprowadzenie tezy o możliwości samodestrukcji człowieka do nauk historycznych⁸⁰⁰. Sam Fourier nigdy nie przeprowadził osobiście eksperymentów utopijnych, jednak w od lat trzydziestych XIX w. aż po drugą połowę XX w. powstawały falanstery w Stanach Zjednoczonych.

Filozofem, który jest zapewne najbardziej kojarzony z ruchem socjalistów-utopistów, był Henri de Saint-Simone (1760-1825)⁸⁰¹, który gorliwie wierzył w możliwość stworzenia lepszego świata, opartego na przypominającym utopię Bacona rozwoju nauki i przemysłu. Był optymistą, spadkobiercą intelektualnym encyklopedystów, w odróżnieniu choćby od ucznia Rousseau – Fouriera. Odwoływał się do Platona, Arystotelesa, Ojców Kościoła, reformacji, Machiavellego, Bacona, Newtona, encyklopedystów...⁸⁰² Jego pomysłem była koncepcja zreformowanego i socjalistycznego społeczeństwa industrialnego – jednak, co różni go od Owena – nie interesowały go losy robotników⁸⁰³ (choć podkreślał, że państwo poradzi sobie

⁷⁹⁵ J. Beecher, *Parody and Liberation in „The New Amorous World” of Charles Fourier*, „History Workshop”, no 20, 1985, s. 125.

⁷⁹⁶ R. C. Bowles, *The Reaction of Charles Fourier to the French Revolution*, „French Historical Studies”, vol. 1, no 3, 1960, s. 348-356.

⁷⁹⁷ J. Beecher, *Parody and Liberation*, s. 126-127.

⁷⁹⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 169.

⁷⁹⁹ F. Engels, *Socialism: Utopian*, s. 690.

⁸⁰⁰ Tamże.

⁸⁰¹ Polecieć należy bardzo interesującą rozprawę Jana Eugeniusza Grabowskiego, który badał Saint-Simona jako autora myśli utopijnej już w 1936 r.: J. E. Grabowski, *Saint-Simon. Utopja – Filozofja – Industrjalizm*, Warszawa 1936; oraz fragment książki Emila Durkheima o Saint-Simonie: E. Durkheim, *Socialism*, s. 119-146.

⁸⁰² W. M. Simon, *Saint-Simon and the Idea of Progress*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 17, no 3, 1956, s. 327.

⁸⁰³ J. Szacki, *Historia*, s. 177. Według Marksa dopiero w ostatnich latach twórczości, Saint-Simone oświadczał, że wyzwolenie klasy robotniczej jest istotnym elementem reformy społecznej.

bez szlachty i kleru, ale bez klas pracujących – nie⁸⁰⁴). Według Saint-Simona zmianę należy zacząć nie od przemiany struktur klasowych i społecznych, ale od zorganizowanej reformy gospodarczej i przemysłowej, rewolucji wynalazczości, która – podobnie jak w *Nowej Atlantydzie* utoruje drogę harmonijnemu rozwojowi społecznemu w kierunku technokracji. Technokracji, która nie będzie jednak autorytarnie i centralnie zarządzać gospodarką i społeczeństwem, ale będzie strażnikiem, nadzorującym jedynie poprawne funkcjonowanie nowego systemu⁸⁰⁵.

Aby to osiągnąć, argumentował autor *Nowego chrześcijaństwa*, należy wypracować idee nauki uniwersalnej, obejmującej każdy aspekt życia człowieka i zdolnej do przewidywania kierunku rozwoju, w którym podążać ma ludzkość⁸⁰⁶. Według klasyfikacji Poppera należałoby go uznać za historycyście, Kołakowski pisał, że Saint-Simone jest ojcem modelu socjalizmu, jako wyniku historycznego procesu, że dzieje ludzkie są „stałym postępem”⁸⁰⁷. Uznawał, że ustanowienie państwa socjalistycznego jest nieuniknione – ten determinizm stanie się przecież jedną z czołowych cech marksizmu⁸⁰⁸. Walter Simon tak charakteryzował tą cechą saintsimonizmu:

Saint-Simon był nawykowo nadmiernie pewny słuszności swoich analiz. Twierdził, że to, co jego czytelnicy chcieli wiedzieć, a co on im powie, to „CO SIĘ STANIE... Wyrażę się na ten temat tak kategorycznie, jak to tylko możliwe. Powiem wam, co się stanie, jak to się stanie i kto to zrobi”. Trafność jego przewidywań wynikała z predykcyjnej mocy historii, która, praktykowana naukowo, mogła wskazywać właściwe działania społeczne, tak jak biologia mogła wskazywać właściwe działania medyczne.⁸⁰⁹

Myślę, że właśnie ten element myśli Saint-Simona jest najbardziej przynależny późniejszemu marksizmowi-leninizmowi – przeświadczenie po pierwsze o trafnym odczytaniu procesów historycznych, po drugie – w dążeniu do podjęcia działań mogących przyspieszyć i urzeczywistnić ten proces. Walter Simon kwalifikował nawet saintsimonizm jako nurt zawierający elementy eschatologiczne⁸¹⁰. Jak zauważał Jerzy Szacki – Saint-Simone był rewolucyjnym utopistą pod tym względem, iż jako pierwszy przedstawił koncepcję utopii dynamicznej, a nie statycznej; czyli takiej, która cały czas podlega zmianom, a nie jest jedynie

⁸⁰⁴ A. M. MacIver, *Saint-Simon and His Influence on Karl Marx*, „Economica”, no 6, 1922, s. 240.

⁸⁰⁵ G. Ionescu, *Saint-Simon and the Politics of Industrial Societies*, „Government and Opposition”, vol. 8, no 1, 1973, s. 31.

⁸⁰⁶ A. M. MacIver, *Saint-Simon*, s. 239.

⁸⁰⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 157-159.

⁸⁰⁸ A. M. MacIver, *Saint-Simon*, s. 243.

⁸⁰⁹ W. M. Simon, *Saint-Simon and the Idea*, s. 318.

⁸¹⁰ Tamże, s. 320-321.

raz osiągniętym niezmiennym stanem idealnym⁸¹¹. Socjalizm Saint-Simona Jan Eugeniusz Grabowski nazywa socjalizmem moralnym w odróżnieniu od socjalizmu niemieckiego, według którego kwestia społeczna ogranicza się do „kwestii żołądka”⁸¹².

Myśl Saint-Simona była silnie osadzona w duchu edukacji XVIII w.⁸¹³, pozbawiona jednak była elementów tradycyjnie rozumianych jako utopijne literacko – utopianizm Saint-Simona przypomina raczej rodzaj utopianizmu naukowego w duchu pozytywistycznym⁸¹⁴. Pozytywizm zresztą, podobnie jak teoria socjologii, były głównym kierunkiem badań jego ucznia, Augusta Comte’a⁸¹⁵. Saint-Simon był gorącym zwolennikiem istnienia jednego państwa europejskiego⁸¹⁶. W swych poglądach łączył zarówno myślenie nowoczesnego socjalizmu, jak i elementy teokratyczne i tradycjonalistyczne⁸¹⁷ – stąd wielki pluralizm poglądowy spadkobierców myślowych tego filozofa. Wierzył w ideę nauki sprawczej, mogącej odmieniać struktury społeczne oraz w zdolność organów centralnych do racjonalnego nadawania kierunku społeczeństwu. Ludzi, jako indywidua w społeczeństwie, Saint-Simone nie považał, uznając, że to „przemysłowy rząd” musi sterować „organicznym zrzeszeniem społecznym”⁸¹⁸ i wskazywać mu drogę⁸¹⁹. Mimo podzielanego przez niego poglądu utopistów o potrzebie pokojowych zmian społecznych, a nie drodze rewolucji, Saint-Simone jako pierwszy w XIX w. przedstawił podobną do późniejszej, marksistowskiej, teorię walki klasowej⁸²⁰, choć jej sednem było nawoływanie do dialogu społecznego i współpracy, a nie eliminacji jednej klasy przez drugą (ten pogląd całkowicie krytykował Grabowski, uznając, że u Saint-Simona nie znajdziemy żadnej teorii walki klasowej⁸²¹). *Żadna z przedmarksowskich doktryn – pisał Kołakowski – nie wpłynęła tak silnie na upowszechnienie idei socjalistycznych wśród warstw oświeconych*⁸²².

Amerykańska rewolucja, przeprowadzona w duchu liberalnym na często, jak zauważał Toqueville, gruncie purytańskiej mentalności mieszkańców, doprowadziła do stworzenia

⁸¹¹ J. Szacki, *Historia*, s. 180.

⁸¹² J. E. Grabowski, *Saint-Simon. Utopja*, s. 351.

⁸¹³ A. M. MacIver, *Saint-Simon*, s. 239.

⁸¹⁴ Choć odnotujmy, że w pierwszym okresie swej twórczości pisał także krótkie opisy literackie „idące śladem klasycznych utopistów: Morusa, Campanelli i innych”, zob. J. E. Grabowski, *Saint-Simon. Utopja*, s. 11.

⁸¹⁵ Na temat utopijności Comte’a, zob. B. Skarga, *Pozytywizm i utopia (przesłanki filozoficzne utopii A. Comte’a)*, [w:] *Filozofia i utopia*, s. 179-227.

⁸¹⁶ Zob. R. Swedberg, *Saint-Simon’s Vision of a United Europe*, „European Journal of Sociology”, vol. 35, no 1, 1994, s. 145-169.

⁸¹⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 160-161.

⁸¹⁸ Tamże, s. 158.

⁸¹⁹ A. M. MacIver, *Saint-Simon*, s. 240.

⁸²⁰ Tamże, s. 242.

⁸²¹ J. E. Grabowski, *Saint-Simon. Utopja*, s. 351-352.

⁸²² L. Kołakowski, *Główne*, s. 161.

społeczeństwa, w którym z jednej strony rozwijać się mogła myśl opozycyjna wobec religii, z drugiej zaś dochodziło do masowego zainteresowania radykalnymi doktrynami wiary. Pierwsze Wielkie Przebudzenie w połowie XVIII w., a zwłaszcza Drugie Wielkie Przebudzenie na początku XIX w., sprawiły, że Stany Zjednoczone stały się jednym z najbardziej religijnych państw w ówczesnym świecie – pozbawionym jednocześnie tradycji religijnej i uznanego powszechnie autorytetu hierarchicznego. W Ameryce odrodziło się dawne myślenie milenarystyczne, którego najlepszym przykładem wydaje się być historia Josepha Smitha (1805-1844) i Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (mormonów)⁸²³. Wezwani przez „proroka” jego wyznawcy wierzyli w potrzebę budowy miasta idealnego, prawdziwej, nie utopijnej, Nowej Jerozolimy, nazwanej Syjonem. Plan miasta, reguły społeczne i gospodarcze przypominają wzorce komunistyczne, jednak inspiracją dla nich były bez wątpienia odniesienia nowotestamentalne, nie zaś chęć bezpośredniego nawiązania do myśli socjalistycznej. Z drugiej zaś strony przez pewien okres historii mormońskiej można dopatrywać się w tamtej społeczności tendencji komunistycznych, czego świadectwem był Zjednoczony Zakon Enocha⁸²⁴. Jego zadaniem było nadzorowanie komunalnych sklepów, jadalni oraz ośrodków produkcji⁸²⁵. Radykalnych mormonów obowiązywała, i nadal obowiązuje, zasada zupełnego zrzeczenia się majątku na rzecz kościoła, jeśli władze kościelne o to poproszą w chwili kryzysu⁸²⁶.

Kościół mormoński był jednak zdolny zarówno do sprawnego zorganizowania instytucji publicznych i społecznych, jak również do pohamowania ferworu religijno-ideowego. Nie wymagano pełnego zrzeczenia się dóbr i nie redystrybuowana wszystkich środków produkcji, pozostawiając część wytworzonych przez poszczególne osoby dóbr. Innymi słowy – połączono komunizujące myślenie społeczne z podejściem indywidualistycznym do spraw ekonomicznych⁸²⁷. Mormońska wizja społeczeństwa utopijnego była atrakcyjna zarówno dla wielu Amerykanów, jak i Europejczyków. Nawet tych, którymi nie kierował ferwor religijny i wiara w rychłe powtórne nadejście Chrystusa. Okazało się jednak, że społeczeństwo silniej związane przez milenarystyczną wiarę, a nie idee socjalistyczne i komunistyczne, jest bardziej zdolne do przetrwania, jak widzimy w przypadku przybywających do Ameryki europejskich utopistów.

⁸²³ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 65.

⁸²⁴ Odsyłam w tym miejscu do kompleksowego opracowania na temat związków religii mormońskiej z ideologią socjalistyczną: H. Gardner, *Communism Among the Mormons*, „The Quarterly Journal of Economics”, vol. 37, no 1, 1922, s. 134-174.

⁸²⁵ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 77.

⁸²⁶ Tamże, s. 78.

⁸²⁷ Tamże, s. 69 oraz s. 78.

Jednym z europejskich myślicieli komunistycznych, których zainspirowała do przybycia do Ameryki, historia mormonów był Etienne Cabet (1788-1856)⁸²⁸. Był prawnikiem, jednocześnie studiującym wnikliwie historię rewolucji francuskiej – od samych ideałów rewolucyjnych jednak się odżegnując, podobnie jak wielu socjalistów-utopistów, wierząc, że to nie rewolucja jest drogą do przemian społecznych⁸²⁹. Był autorem, powstałej z inspiracji Morusem i dziełami Morellye’go, utopii *Voyage en Icarie* z 1839 r.⁸³⁰ W swojej publikacji przedstawił komunistycznie, centralnie i dyktatorsko zarządzane społeczeństwo, które zorganizowane było również wokół purytańskiej mentalności i światopoglądu⁸³¹. Etienne Cabet jest jednym z najważniejszych myślicieli, których można zakwalifikować jako komunistów, prasa nazywała go *chef des communistes*⁸³², a historyk Christopher Johnson stwierdzał nawet, że *Komunizm rzeczywiście był ważnym zjawiskiem w 1847 roku i nikt nie odegrał większej roli w nadaniu mu takiego znaczenia niż Cabet*⁸³³. Przyczynił się on znacznie do propagandy komunistycznych ideałów – zaznaczał Kołakowski, jednocześnie podkreślając, że nie miał większego wpływu na myśl marksistowską⁸³⁴. Sam Marks, w liście do Arnolda Ruge, uważał Cabeta za reprezentanta *komunizmu istniejącego, a nie wyobrażonego*⁸³⁵. W chwili wybuchu rewolucji we Francji w 1848 r. jego plany założenia utopijnego społeczeństwa w Ameryce były już zaawansowane (jak również agresywna kampania antycabetowska i antykomunistyczna⁸³⁶) i Francuz zdecydował się porzucić nadzieje, które mógł wiązać ze swoją ojczyzną, aby wyruszyć wraz ze swymi zwolennikami przez Atlantyk.

Cabet oprócz publikacji licznych traktatów poświęconych zagadnieniom idealnej organizacji społecznej (według Kołakowskiego: *opis szczęśliwej wyspy komunistycznej*⁸³⁷), próbował również zrealizować swój projekt utopii, zakładając społeczność Ikarianów w jedynym wówczas istniejącym mieście mormońskim – Nauvoo⁸³⁸. Zanim Cabet przybył do

⁸²⁸ Na temat Cabeta zob. C. Johnson, *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839-1851*, Nowy Jork 1974.

⁸²⁹ L. Kołakowski, *Główne...* L. Kołakowski, *Główne*, s. 179.

⁸³⁰ L. T. Roberts, *Etienne Cabet and his Voyage en Icarie, 1840*, „Utopian Studies”, vol. 2, no 1/2, 1991, s. 77 oraz B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 107.

⁸³¹ D. J. Kagay, *Icaria: An Aborted Utopia on the Texas Frontier*, „The Southwestern Historical Quarterly”, vol. 116, no 4, 2013, s. 363.

⁸³² C. Johnson, *Utopian Communism*, s. 265.

⁸³³ Tamże, s. 262.

⁸³⁴ L. Kołakowski, *Główne*, s. 180. Kołakowskiemu chodzi oczywiście przede wszystkim o filozofię polityki i gospodarki Marksa, która, jak już zaznaczałem była podobna w skutkach, ale zupełnie odmienna w sposobie osiągnięcia celu.

⁸³⁵ K. Marx, *For a Ruthless Criticism of Everything Existing* [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 13.

⁸³⁶ C. Johnson, *Utopian Communism*, s. 274-280.

⁸³⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 179.

⁸³⁸ R. P. Sutton, *Etienne Cabet and the Nauvoo Icarians: The Mormon Interface*, „The John Whitmer Historical Association Journal”, Nauvoo Conference Special Edition, 2002, s. 43-50.

Ameryki, szacuje się, że we Francji znajdowało się blisko sto tysięcy zwolenników jego teorii⁸³⁹. W 1846 r. Cabet dokonał zwrotu ku chrześcijaństwu, w eseju *Le Vrai Christianisme* deklarował, że chrześcijański Bóg jest w centrum jego idei⁸⁴⁰. Rok później gazeta *Ikarian* zaczęła wzywać wyznawców: *Allons en Icarie!*⁸⁴¹, wskazując na kierunek amerykański – Cabeta w wyborze tego kierunku zainspirował Robert Owen⁸⁴².

Ikarianie uzyskali prawo do opuszczonej przez wygnanych mormonów miejscowości Nauvoo. Cabet przypisał sobie niemal dyktatorskie prawa, jednak obiecał w przyszłości zmienić kierunek ustrojowy na elekcyjny⁸⁴³. Aby stać się Ikarianem należało po pierwsze zapłacić pokaźną sumę w amerykańskich dolarach oraz zrzec się całego swojego majątku na rzecz społeczności⁸⁴⁴. Założenia utopii Cabeta charakteryzował Brian Berry:

Nie byłoby bogatych, a wszyscy byliby zobowiązani do pracy. Podatki byłyby sprawiedliwe, a emerytury zapewnione. Produkty przemysłu byłyby równo dzielone między producentów. Wszyscy byliby zobowiązani do zawierania małżeństw, a relacje seksualne byłyby ortodoksyjne. Edukacja byłaby szeroko dostępna. Władza należałaby do większości, a kobiety miałyby prawo wyrażania swoich opinii na zgromadzeniach, choć bez prawa do głosowania.

[...]

Byłaby wolność zgromadzeń i doskonała demokracja z powszechnym prawem wyborczym. Stanowiska rządowe byłyby wybieralne, a zatem tymczasowe i odwoływalne. Wszyscy obywatele byliby wyborcami i mieli prawo do wszystkich stanowisk. Nie byłoby ani arystokracji, ani nierówności, tylko najczystsza demokracja i równość oparta na zasadach braterstwa.

[...] Obywatele byliby współwłaścicielami niepodzielnej własności zbiorowej. Zamiast wynagrodzeń istniałoby równe korzystanie z produktów pracy. Robotnicy stanowiliby naród, społeczeństwo [...] Dlatego wszyscy byliby równie szczęśliwi.⁸⁴⁵

W okresie od 1849 do 1855 r. przez Ikarię przewinęło się około dwóch tysięcy osób⁸⁴⁶. Myślenie utopijne socjalistów-utopistów rodzaju Cabeta pozbawione było antagonizmu klasowego, głoszonego później przez marksizm. Tak jak świetnie opisał to Berry, zamierzeniem Cabeta była przede wszystkim równa redystrybucja szczęścia. Ponownie potwierdza się teza, że ludzkość i wielcy myśliciele swych epok za podstawowy element ładu społecznego i sprawiedliwości uważają szczęście – przynajmniej w warstwie retorycznej. Jak

⁸³⁹ Tamże, s. 44.

⁸⁴⁰ L. T. Roberts, *Etienne Cabet and his Voyage*, s. 79.

⁸⁴¹ Tamże.

⁸⁴² R. P. Sutton, *Etienne Cabet and the Nauvoo*, s. 45; D. J. Kagay, *Icaria: An Aborted Utopia*, s. 367-368.

⁸⁴³ R. P. Sutton, *Etienne Cabet and the Nauvoo*, s. 45.

⁸⁴⁴ Tamże, s. 45-46.

⁸⁴⁵ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 108-110.

⁸⁴⁶ L. T. Roberts, *Etienne Cabet and his Voyage*, s. 80.

dowodzi praktyka – również w przypadku Cabeta – władza utopijna podlega wynaturzeniom i radykalizacji. Cabet, posiadając pełnię dyktatorskiej władzy, zaczął zakazywać kolejnych sprzecznych z chrześcijaństwem rzeczy, takich jak alkohol czy tytoń⁸⁴⁷. Rozbudował w tym celu siatkę szpiegowską, która inwigilowała życia obywateli miasta. Cabeta obalono w końcu 1856 r., w tym samym też czasie zmarł⁸⁴⁸.

Jak pokazałem wyżej, cechami wspólnymi socjalistów-utopistów, którzy publikowali i przeprowadzali społeczne eksperymenty utopijne w pierwszej połowie XIX w. były wiara w możliwość pokojowej reformy społeczeństwa, odrzucenie rewolucji i postulatów antagonizmów klasowych oraz stopniowe odchodzenie lub powracanie do sposobu myślenia kategoriami religijnymi. Socjaliści-utopiści stanowili etap pośredni, pomiędzy rozumem, industrializacją i rewolucją epoki oświecenia a dojrzałą ewolucją w kierunku poszczególnych odłamów socjalizmu: marksizmu, anarchizmu, komunizmu i innych.

Za dojrzały etap socjalizmu anglo-amerykańskiego należałoby uznać drugą połowę XIX w., kiedy porzucono niemal, nie biorąc pod uwagę mormonów, myślenie utopijne. Obecny był wtedy, w kręgach socjalistycznych, nurt ideologiczny, stworzony przez angielskich myślicieli, naukowców i teologów (Ludlowa, Maurice'a, Mansfielda, Kingsleya), którzy postulowali możliwość połączenia wartości chrześcijańskich i socjalistycznych⁸⁴⁹. Ruch chrześcijańskiego socjalizmu (inspirowany w dużym stopniu przez prace Saint-Simona⁸⁵⁰) popularny był zwłaszcza w Anglii, gdzie był jedną z ideologii stanowiących trzon Partii Pracy, oraz Stanach Zjednoczonych, gdzie w tym duchu tworzył choćby wybitny pisarz Edward Bellamy⁸⁵¹. Również Oscar Wilde w eseju z 1891 r. postulował, iż socjalizm, jako najlepsze rozwiązanie dla społeczeństwa, powinien opierać się na chrześcijaństwie⁸⁵². Chrześcijańscy socjaliści odrzucali możliwość realizacji postulatów poprzez rewolucję i komunistyczną reinterpretację socjalizmu w wydaniu Karola Marksa, określając ją jako *zimną i posiadającą niehumanitarną logikę*⁸⁵³. Trzonem ich poglądów było patronowanie harmonijnemu rozwojowi społeczeństwa, w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia, poszanowania bliźniego oraz pokojowych reform

⁸⁴⁷ B. J. L. Berry, *America's Utopian*, s. 112.

⁸⁴⁸ Tamże, s. 114.

⁸⁴⁹ C. E. Raven, *Christian Socialism: 1848-1854*, Londyn 1920; J. C. Court, *Christian Socialism: An Informal History*, Nowy Jork 1988. Korzystam w tym miejscu tylko z książki Ravena, chociaż na temat chrześcijańskiego socjalizmu w Anglii powstało wiele prac, publikowanych pod koniec XIX w. (*Nationalism and Christian Socialism* Laurence Gronlunda; *Christian Socialism in England* Arthura Woodworth; *Christian Socialism* Moritza Kaufmanna czy *Charles Kingsley & Christian Socialism* Colwyna Edwarda Vuiliama'iego).

⁸⁵⁰ G. Ionescu, *Saint-Simon*, s. 44-46.

⁸⁵¹ J. A. Dombrowski, *The Early Days of Christian Socialism in America*, Nowy Jork 1936, s. 84-96.

⁸⁵² O. Wilde, *The Soul*, s. 24.

⁸⁵³ C. E. Raven, *Christian Socialism*, s. 148 oraz s. 361.

gospodarczych. Chrześcijańscy socjaliści nie byli jednak dalecy od poglądów utopijnych, o czym świadczą słowa Maurice'a:

Pomożemy wam to osiągnąć, nie w jakimś odległym kraju, w dalekiej Utopii, ale tutaj, na waszej własnej ziemi; nie poprzez wprowadzanie was w nowe okoliczności, ale poprzez zachęcanie was do walki w i z okolicznościami, w których się znajdujecie. [...] Pomożemy wam w walce z największym wrogiem, jakiego macie – waszą własną samowolą i egoizmem... To właśnie mamy na myśli, mówiąc o chrześcijańskim socjalizmie.⁸⁵⁴

Socjalizm utopijny charakteryzował się silnym akcentem chrześcijańskim, położeniem nacisku na naukę i rozwój techniki oraz, często, tematykę osobistego, mistycznego wręcz, rozwoju jednostki. Nie bez przyczyny marksiści krytykowali socjalistów utopistów za ich fantastyczne pomysły, które zawsze w praktycznej realizacji kończyły się negatywną weryfikacją sensowności proponowanej organizacji społecznej. Jedynie ruch umiarkowany, na który zwracałem uwagę, taki jak ruch mormoński czy socjaliści chrześcijańscy, był odporny na radykalizm utopijny prowadzący prostą drogą ku upadkowi idei.

Utopianizm europejski, socjalistyczny – próba podsumowania

Chciałbym, aby odpowiedzią na przeprowadzoną przeze mnie w tym miejscu analizę różnych toposów ideowych kultury europejskiej był wniosek o istniejącym, raz silniej, raz mocniej się pojawiającym, często powracającym po wielu latach nieobecności, trendzie utopijnym, czy – jak nazywam to szerzej – utopianistycznym w kulturze Europy. Trend ten był stałym elementem krajobrazu myślowego Europejczyków od starożytności aż po czasy industrialne. Istotną granicą dla niego jest właśnie początek wieku XIX, ze względu na fakt, że oznaczał wejście cywilizacji europejskiej w okres technologiczny, naukowy, w którym społeczeństwa zaczynają przyjmować nie prymat idei, myśli czy wiary, ale prymat warunkowany postępem w rozwoju nauk ścisłych. Najważniejsze fenomeny XIX w., czyli marksizm i darwinizm, zmieniły totalnie schemat myślowy w Europie, który od tego momentu zdecydowanie opowiedział się za racjonalnością i scjentyzmem.

Chcę stwierdzić, że począwszy od antyku aż do połowy XIX w. możemy wskazać na istnienie stałych schematów myśli utopijnej, właściwie można by uznać całość tego okresu za pierwszy etap myśli utopijnej w cywilizacji. Schematy stworzone od strony kulturowej w starożytnej Grecji; politycznej w starożytnym Rzymie; i religijnej w ramach religii

⁸⁵⁴ Cytat za: tamże, s. 90.

Abrahamowych ewoluowały i zmieniały się w zależności od czasu i bieżącej sytuacji politycznej, jednak trzon myślowy pozostawał ten sam. Okres starożytny był przede wszystkim czasem formowania się uniwersalnych toposów kulturowych, z których jednym był ideał nowego społeczeństwa i nowego obywatela. Nadejście chrześcijaństwa niemalże wyeliminowało niereligijne i nie związane z doktryną chrześcijańską sposoby myślenia utopijnego w społeczeństwie. Dopiero w nowożytności możemy zaobserwować powrót do klasycznego myślenia utopijnego, które swym wpływem ogarnęło również wiek oświecenia i romantyzmu.

Wiek XIX był zwieńczeniem trwającego od końca wieku XVII procesu umierania utopii. Świat materialny, powoli odkrywany przez europejskie statki, przestawał być tajemniczy i niezbadany. Rozwój nauk wyjaśniał otaczającą ludzi rzeczywistość, oferując alternatywny sposób postrzegania rzeczywistości. Umierała jednak nadzieja na istnienie utopijnego społeczeństwa na daleko oddalonej wyspie, na znalezienie zaginionych królestw i miast ze złota. Rozpocynała się era postępu i bogacenia się społeczeństw, co przekładało się na stopniową demokratyzację i liberalizację (lub powstawanie takich postulatów) życia społecznego i politycznego. Rzeczywistość materialna wpływała na świat niematerialny, na świat stosunków społecznych i na postulaty reformistyczne. Myślenie utopijne przestało być skoncentrowane na ukazaniu absurdalnych, humorystycznych czy fikcyjnych obrazów idealnych – zaczęto umieszczać utopie już nie w warstwie fikcji ale w warstwie temporalnej i geograficznej.

Wraz z demokratyzacją myślenia rodziły się radykalne ruchy o charakterze utopijnym – już nie, jak w okresie średniowiecznym, nastawione na realizację starożytnej utopii o Królestwie Bożym (przynajmniej nie wyłącznie), ale na mniej lub bardziej laicką rekonstrukcję, regenerację form państwowych. O sprawowaniu władzy zaczęto myśleć w kategoriach twórczych, dostrzegano możliwość kształtowania społeczeństw i gospodarek w różnych kierunkach. Dzięki angielskiemu parlamentaryzmowi i francuskiej myśli oświeceniowej zaczęły powstawać zaczątki społeczeństw obywatelskich. W reakcji na niesprawiedliwe stosunki polityczno-społeczne wracano do myślenia kategoriami utopijnymi, jak choćby czynił to Monteskiusz, odwołując się do utopijnej kategorii republiki antycznej, przy projektowaniu systemu demokratycznego państwa.

Cywilizacja europejska skłaniała się ku materialistycznemu światopoglądowi już od początku okresu nowożytnego. Stopniowo odchodzono od religijnych schematów myślenia, czego kulminacyjnym momentem był oczywiście wiek XIX. Rozwój nauk sprawił, że idealistyczne podejście oraz klasyczna utopia uznane zostały za niepoważne. Powstają

wówczas nauki przyrodnicze i społeczne, na których gruncie wyrósł socjalizm naukowy, jako metoda badawcza, oraz marksizm, jako teoria społeczno-polityczna i ideologia. Antyczni, nowożytni, oświeceniowi i eksperymentalni utopianiści promowali naukę, jako instrument społeczeństwa, które już osiągnęło utopię. Marksizm odwrócił tę rolę – to nauka ma doprowadzić to utopii, walka klas i rewolucja ma zdominować harmonijne i pokojowe reformy, a demokratyczno-religijne rozumienie władzy zastąpić ma dyktatura partii komunistycznej w imieniu proletariatu.

Murray Rothbard pytał: *jaka rola przypadnie samemu Karolowi Marksowi, gdy ucieleśni się utopia komunistyczna i proletariat zyska świadomość swojej prawdziwej natury?* Otóż:

W teorii Hegłowskiej sam jej twórca miał zostać wielką postacią historyczną, osobą będącą Bogiem dla innych boskich ludzi. Marks widział siebie w centralnym miejscu historii, jako człowieka, który przyniósł światu niezbędną wiedzę o prawdziwej ludzkiej naturze i o prawach historii, pełniąc tym samym rolę „akuszerza” zmiany, która miała zakończyć proces historyczny. [...]

Tak oto Marks podążył za innymi utopijnymi socjalistami i komunistami, dla których komunizm uosabiał nadzieje na apoteozę wspólnoty gatunkowej, czyli ludzkości jako pojedynczej nowej nadistoty. Roztopiona w tym kolektywnym organizmie jednostka traciła niemal nieskończenie na znaczeniu.⁸⁵⁵

Jednostka rzeczywiście, w ramach późniejszych eksperymentów komunistycznych, okazywała się pozbawiona znaczenia. Autorytarna figura zaś, czy to był Marks, Lenin, Stalin, Mao Zedong, Pol Pot, czy wielu innych komunistycznych przywódców i watażków stawało się ucieleśnieniem siły wyższej – jeśli nie bogiem, to co najmniej prorokiem i najwyższym kapłanem w jednej osobie. Należy zwrócić w tym przypadku również uwagę na interesujący fenomen – nigdy nie udało się stworzyć komunistycznego, marksistowskiego organizmu państwowego opartego na kolektywnym zarządzie, mimo że niektórzy marksistowscy teoretycy proponowali takie rozwiązanie. Komunizm posiadał nieposkromioną tendencję do szukania rozwiązań autorytarnych i do narzucania jednomyślności. Idealnym zaś wykonawcą tych założeń może być tylko zdecydowana jednostka ze stalową wręcz wolą. Marksizm związał się zatem poprzez ten „grzech pierworodny” z autorytaryzmem.

⁸⁵⁵ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 242.

CZĘŚĆ II: NOWA METODA ROZUMIENIA
SPOŁECZEŃSTWA: MARKSIZM JAKO IDEOLOGIA
REFORMY I INŻYNIERII SPOŁECZNEJ

ROZDZIAŁ I: REWOLUCJA MARKSISTOWSKA I REWOLUCJA HISTORYCZNA

Systematyzacja rewolucji

Problemem rewolucji 1848 r. jest to, że choć zawiodła wszystkich – demokratycznych republikańców, narodowców i socjalistów – pozostawiła dziedzictwo ideologiczne o większym magnetyzmie niż ta, którą chciała naśladować, uwieńczona powodzeniem rewolucja 1789 r. Dziedzictwem tym był oczywiście marksizm. Bez niego wszystkie późniejsze ruchy polityczne w Europie, zwłaszcza zaś rewolucja rosyjska, byłyby nie do pomyślenia. – Martin Malia¹

W poprzednim rozdziale próbowałem wykazać, w jakim stopniu marksizm czerpał inspiracje z europejskiej tożsamości intelektualnej wieków poprzednich oraz wielkich wydarzeń politycznych historii europejskiej. Myśl Marksa, pisał Popper, była w ogromnym stopniu produktem epoki zdominowanej przez wstrząs rewolucji francuskiej oraz jej „odświeżenia” z 1848 r. *Marks czuł, że takiej rewolucji rozum ludzki nie zdołałby ani zaplanować, ani zainscenizować. Natomiast historyczna nauka społeczna powinna ją przewidzieć*². Rozgłos Marks zyskał przede wszystkim za sprawą wydanego jeszcze przed rewolucją lutową 1848 r. w Paryżu *Manifestu komunistycznego*. Publikacja ta otworzyła mu, i Fryderykowi Engelsowi, drogę do „sławy”, zwieńczoną w roku 1864, kiedy powstaje I Międzynarodówka, i w roku 1871, podczas Komuny Paryskiej, o której zainicjowanie był podejrzewany i oskarżany³.

Rewolucja jest zerwaniem utartego, codziennego porządku i jednocześnie obietnicą zbiorowego szczęścia w historii i dzięki historii – pisał Furet⁴. Czy jednak istnieje coś takiego jak „rewolucja”? Czy możemy zdefiniować wszelkie wydarzenia powszechnie nazywane rewolucją w ten sam sposób? Martin Malia argumentował, że jest to niemożliwe: pojęcie rewolucji tak mocno weszło do użycia w powszechnym języku i jest używane do opisu tak skrajnie różnych rzeczy, że nie sposób rewolucji w jakikolwiek sposób usystematyzować. Louis Gottschalk pisał, że ustalenie przyczyn wybuchu jednej rewolucji nie warunkuje ustalenia uniwersalnego wzorca, który można zaaplikować do jakiegokolwiek innej rewolucji⁵. Systematyzacji rewolucji podjął się sam Marks, jednak czynił to z czysto ideologicznego

¹ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 252.

² K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 94.

³ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 252.

⁴ F. Furet, *Przeszłość*, s. 46.

⁵ L. Gottschalk, *Causes of Revolution*, „The American Journal of Sociology”, vol. 50, no 1, 1944, s. 1.

punktu wyjścia. Wydaje się zatem, że bez apriorycznych założeń ideowych nie sposób w uczciwy sposób próbować definiować rewolucje w szerokim znaczeniu.

Jednocześnie naukowcy w drugiej połowie XX w. wielokrotnie próbowali przynajmniej usystematyzować rewolucje pod względem kryteriów dotyczących zagadnień, które można obiektywnie ocenić za pomocą analizy historycznej i politologicznej. Jedną z trafniejszych, moim zdaniem, prób klasyfikacji i systematyzacji rewolucji podjęli Raymond Tanter i Manus Midlarsky, którzy wyróżnili cztery typy rewolucji, opisując je ze względu na ich udział społeczny, długość, brutalność i intencje rewolucyjne. Zobrazowali to za pomocą tabeli, którą w tym miejscu zamieszczam:

Typ rewolucji	Udział ludności	Długość	Brutalność wewnętrzna (wobec społeczeństwa)	Intencje
Masowa	Duży	Długa	Wysoka	Fundamentalna zmiana struktury władzy politycznej i systemu społecznego
Przewrót rewolucyjny	Mały	Krótka lub średnia	Niska lub średnia	Fundamentalna zmiana struktury władzy politycznej oraz czasem zmiana systemu społecznego
Przewrót reformistyczny	Bardzo mały	Krótka, czasem średnia	Niska	Umiarkowane zmiany struktury władzy politycznej
Rewolucja pałacowa	Żaden	Bardzo krótka	Żadna	Bez zmian politycznych i społecznych

R. Tanter, M. Midlarsky, *A Theory of Revolution*, "The Journal of Conflict Resolution", vol. 11, no 3, 1967, s. 265.⁶

Sporządzona przez Tantera i Mildarskyego klasyfikacja dotyczy przede wszystkim politycznego charakteru rewolucji, tego jakie są rewolucyjne zamiary i jakie poparcie społeczne posiada dany bunt. Przedstawia zatem kwestie związane z organizacją, intencją i przebiegiem. Ta koncepcja może być punktem wyjścia dla moich rozważań, jako stwierdzenie, że rewolucje społeczne, które stanowiły obiekt największego zainteresowania marksizmu, są, według klasyfikacji Tantera i Midlarskyego, rewolucjami masowymi. Według autorów tabeli, takie wydarzenia niosą za sobą konieczność zmian na szczeblu politycznym i społecznym. Chciałbym uzupełnić tą definicję rewolucji masowych jako reprezentanta marksistowskich rewolucji społecznych. Uważam, że rewolucją społeczną, jak rozumieli ją marksiści, możemy nazwać wstrząs w danej społeczności, który niesie ze sobą zmiany na co najmniej dwóch

⁶ Do kategorii rewolucji masowych Tanter i Midlarsky zaliczali rewolucje: francuskie (1789, 1848, 1871), amerykańską (1776), rosyjską (1917) czy chińską (1949), do przewrótów rewolucyjnych: turecki (1919) czy nazistowski (1933), do przewrótów reformistycznych i rewolucji pałacowych zaś przede wszystkim wydarzenia z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w Ameryce Łacińskiej. Zob. R. Tanter, M. Midlarsky, *A Theory of Revolution*, „The Journal of Conflict Resolution”, vol. 11, no 3, 1967, s. 267.

z trzech pól: politycznym, ekonomicznym lub społecznym. Sama bowiem zmiana polityczna, jak choćby zmiana grupy sprawującej władzę, nie wywołuje takich skutków jak połączenie tej zmiany z przeobrażeniem społeczeństwa lub gospodarki. Podobnie sam rozwój gospodarczy nie warunkuje nazwania go rewolucją, o ile nie prowadzi do zmiany społecznej lub politycznej⁷. W ten sposób możemy mówić o rewolucjach społecznych nie tylko w kontekście przemian politycznych, ale – jak uznawali sami marksiści – również w przypadku długotrwałych procesów ekonomicznych, czyli stopniowej zmiany metod produkcji, które pociągają za sobą zmiany społeczne i polityczne. Rewolucja nie musi być zatem wydarzeniem gwałtownym, ale również rozłożonym w czasie.

„Wstrząs w danej społeczności” jest środkowym stadium rewolucji – tym najbardziej widocznym. Ostatnim jest porewolucyjna rzeczywistość, decydująca o tym, jaki kierunek przybierze nowy byt państwowy oraz o tym, czy rewolucja w ogóle okaże się skuteczna. Pierwszym zaś, chyba najważniejszym w debacie historycznej, jest czynnik kauzalny rewolucji, czyli inaczej *to co poprzedza dany rezultat i bez czego ten rezultat nie mógł się ziścić*⁸. Czynnik kauzalny (lub raczej czynniki kauzalne bowiem trudno wskazać rewolucję, która wybuchła tylko z jednego powodu) musi zatem poprzedzać rezultat, być z nim powiązany i być „wystarczający”, aby doprowadzić do rezultatu. Są to ustalenia, jak się wydaje, niepodważalne, jeśli przyjmiemy za prawdziwie twierdzenie, że nic nie dzieje się bez przyczyny, że rewolucje nie wybuchają „ot tak”, lecz są elementem większego procesu społecznego.

W tym miejscu pojawia się jednak jeszcze jeden wniosek, do którego możemy dojść, i do którego doszedł sam Marks, mianowicie ten, że rewolucje są koniecznością, wynikającą z licznych czynników kauzalnych – że są nieuniknioną odpowiedzią na nie. Jest to jednak teza oparta wyłącznie na podstawie ideologicznej, nie ma podłoża naukowego, obiektywizującego. Nie sposób także wyróżnić jednego, uniwersalnego zestawu czynników rewolucyjnych, które doprowadzałyby ostatecznie do dowolnego „wstrząsu społecznego”. Głód sam w sobie nie zawsze doprowadzał do buntów, podobnie jak represje, cenzura czy despotyczne rządy. W większości rewolucji społecznych pojawiały się te czynniki, trudno jednak stwierdzić który z nich był tym decydującym, przeważającym o wybuchu rewolty czy przez brak którego do takowego buntu nie doszło albo bunt się nie powiódł. Jest to problematyka swymi korzeniami sięgająca już pierwszego dnia rewolucji francuskiej z 1789 r. – próba odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Udzielenie jednej, uniwersalnie uznawanej, odpowiedzi na to pytanie wydaje się obecnie niemożliwe, starając się zachować obiektywną rolę analityka historii w procesie

⁷ Por. L. Gottschalk, *Causes*, s. 4.

⁸ Tamże, s. 1.

badawczym. Odpowiedzi mogą dostarczyć jedynie ideologie i teorie polityczne, które jednak trudno uznać za obiektywne i oparte na bezstronnym aparacie naukowym.

Za przyczynę lub jedną z przyczyn jakiegokolwiek rewolucji można uznać niemal każdy czynnik społeczny, który powoduje niezadowolenie części społeczeństwa lub osób sprawujących władzę. Dla marksistów główną przyczyną rewolucji, wszelkich rewolucji, był nieustanny konflikt pomiędzy metodami produkcji a prawnymi i psychologicznymi pojęciami własności⁹. Konflikt ten przejawiał się przede wszystkim w walce klas – posiadających i tych z ograniczonym prawem posiadania lub zupełnie go pozbawionych. Podobny pogląd obserwujemy u Platona, uznającego, że różnice w interesach ekonomicznych doprowadzają do fakcjonalizmu politycznego i niestabilności poleis, a bieda doprowadza do buntów społecznych¹⁰. Gottschalk uznawał za ostateczną przyczynę wszystkich rewolucji dowolny moment lub wydarzenie, które przechyla szalę sił w grze politycznej i osłabia grupę sprawującą władzę do tego stopnia, że silniejsi okazują się rewolucjoniści¹¹. Jest to wniosek ogólny, formułowany z pozycji analityka historii, i przez swą ogólność niewątpliwie prawdziwy. Podzielany, jak mi się wydaje, również przez marksistów, co widzimy w teorii skoku jakościowego, o którym będę jeszcze pisał.

Rewolucję w kontekście zmian społecznych nazywam zatem wydarzeniem lub ciągiem wydarzeń, poprzedzonym utratą wpływów przez jedną grupę na rzecz drugiej, doprowadzającym do „przetasowania” sytuacji w większym obszarze całościowego rozumienia państwa. Rozumiem, że nawet takie zdefiniowanie pojęcia rewolucji wymaga uzupełnienia, ale nie sposób go dokonać bez odgórnego, apriorycznego decydowania o charakterze danego wydarzenia „rewolucyjnego”. W marksistowskiej teorii rewolucje są wydarzeniami przełomowymi, występującymi cyklicznie w historii świata aż do momentu rewolucji proletariackiej. Wyznaczają wyraźnie różniące się od siebie okresy historyczne i często nie są traktowane jako jedno konkretne polityczne wydarzenie (tak jak wydarzenia we Francji), ale jako proces – choćby proces przekształcania społeczeństwa feudalnego w burżuazyjne w okresie nowożytnym. Z perspektywy założeń problemowych i metodologicznych mojej rozprawy, jak również z punktu widzenia marksizmu oraz bolszewizmu, istotne wydają się dwie rewolucje poprzedzające wiek XIX: angielska i francuska, przedstawione w poprzednim

⁹ Por. É. Balibar, *On the Basic Concepts of Historical Materialism*, [w:] L. Althusser, É. Balibar, *Reading Capital*, przeł. Ben Brewster, Londyn-Nowy Jork 2009, s. 248.

¹⁰ R. Tanter, M. Midlarsky, *A Theory*, s. 269.

¹¹ L. Gottschalk, *Causes*, s. 8.

rozdziale, oraz trzy rewolucje wieku XIX: lat 1830-1831, rewolucje europejskie w 1848 r. oraz Komuna Paryska z 1871 r.

Rewolucje XIX w. a marksizm

Wiek XIX to wiek ideologii, rodzących się, ewoluujących i zdobywających szerokie społeczne poparcie. Rewolucje były zarówno wynikiem wzrostu znaczenia ideologii w życiu politycznym, jak również same *polaryzowały społeczeństwa wzdłuż nowych linii podziału, które odtąd przebiegały nie między frakcjami w obrębie elity politycznej czy grupami religijnymi, ale między obozami światopoglądowymi* – pisał Jürgen Osterhammel¹². Dominującym problemem XIX stulecia była odpowiedź na to, w jakim kierunku ma podążać społeczeństwo, kraj czy świat – ideologie odpowiadały na to pytanie w sposób konkretny, przedstawiając siebie jako recepty na stworzenie lepszego świata. Myślenie utopijne wychodzi w tym czasie ze stronic traktatów politycznych i dzieł literackich a staje się procesem myślenia politycznego o współczesności.

Hannah Arendt pisała, że w myśli Marksa odżyła po raz ostatni, bezpośrednio w wymiarze utopijnym, idea stworzenia społeczeństwa bezklasowego, wywodząca się z XIX w.¹³ W poprzednim fragmencie rozprawy zaznaczałem, że rewolucja francuska z 1789 r. miała przemożny wpływ na myśl niemieckiego filozofa przede wszystkim w wymiarze sprawczości politycznej – oto ruch mas ludowych (i stojącej na jego czele „awangardy” politycznej, w postaci choćby Robespierre’a, Dantona czy Marata¹⁴) był w stanie dokonać kompletnej reorganizacji nawet najbardziej podstawowych elementów państwa. Rewolucja francuska – rozumiana jako proces przejmowania i reorganizacji państwa – nauczyła świat, że nic rzeczywiście nie jest stałe i że nawet najbardziej fundamentalnie osadzone prawa można zmienić. Jeden z bohaterów powieści Victoria Hugo *Nędznicy*, dawny rewolucjonista i członek konwentu, mówił:

Przewróciliśmy stary świat, my właśnie, i przewrócony stary świat, naczynie wszelkich nędz, stał się urną światłości [...].

¹² J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, przeł. Izabela Drozdowska-Broering, Jerzy Kałużny, Adam Peszke, Katarzyna Śliwińska, Poznań 2020, s. 686.

¹³ H. Arendt, *The Origins*, s. 143.

¹⁴ Wszyscy otrzymali oczywiście za swe dokonania pomniki od bolszewików i to już w pierwszym roku od przejścia władzy.

Obaliliśmy dawny porządek w faktach, nie mogliśmy całkowicie skruszyć go w umysłach. Nie wystarczy zniszczenie nadużyć, trzeba zmienić obyczaje. Młyna nie ma, ale wieje wiatr, co go obracał.¹⁵

Hugo, ustami bohatera swej powieści, zwraca w tym miejscu uwagę na krótkotrwałość politycznego zwycięstwa rewolucji francuskiej, a jednocześnie sygnalizuje jej ideowe zwycięstwo, przekładające się na przyszłe pokolenia. Sen o rewolucji miał trwać, sama rewolucja, mimo upadku, żyła i inspirowała kolejne pokolenia. Jak zauważał Martin Malia w przytoczonym na początku tego rozdziału cytacie – rewolucja francuska z 1789 r. utraciła na znaczeniu ideowym dopiero w wyniku wydarzeń z 1848 r. Jest to rok wyjątkowy z punktu widzenia historii rewolucji i historii idei w ogóle, gdyż dochodzi do gwałtownej zmiany orientacji – rewolucja przestaje być kojarzona z postulatami wolnościowymi, a zaczyna być synonimem walki o prawa jednostek, demokratyzację i, w niektórych przypadkach, restaurację narodową. Wiosna Ludów jest pierwszym znaczącym ruchem społecznym, w którym aktywny udział wzięły „masy robotnicze” i nowopowstające ruchy socjalistyczne i komunistyczne – była motorem napędowym do rozwoju, zdaniem Marksa, walki klas w politycznej formie¹⁶.

Uniwersalna klęska rewolucjonistów z 1848 r. postawiła ideologów komunistycznych przed problemem organizacyjnym i motywacyjnym. *Ancien Régime* wyszedł z tej walki zwycięski, zmuszony jedynie do ustępstw o charakterze lokalnym, takich jak choćby uwłaszczenie chłopów. Następne kilkanaście lat było dla Marksa i Engelsa okresem budowy pozycji w środowisku intelektualnym oraz agitacji politycznej skierowanej ku klasie robotniczej, przede wszystkim za sprawą pierwszej międzynarodowej organizacji robotniczej.

Na szerszej scenie politycznej i ideologicznej, okres od 1830 do 1871 r. możemy nazwać czasem siłowania się dwóch nurtów polityczno-ideologicznych: konserwatywnego i liberalizacyjnego. Z jednej strony swej pozycji bronił ustrój monarchiczny, z drugiej zaś liberałowie oraz przedstawiciele różnych ideologii socjalistycznych podnosili potrzebę prawdziwego zrewolucjonizowania Europy w różnych wymiarach: demokratyzacji, egalitaryzacji, dehierarchizacji i deelitizacji. Rewolucja francuska i amerykańska wzmacniały nadzieję na możliwość obalenia starego porządku, rozwój przemysłowy prowadził zaś do postępującej urbanizacji i globalizacji, co w konsekwencji oznaczało rozwój świadomości społecznej i obywatelskiej oraz upowszechnienie zainteresowania zagadnieniami politycznymi i ideowymi. Europa w 1830 r. wyszła z punktu „rewolucji” politycznej w lipcu we Francji, wyrazie sprzeciwu przeciw powrotowi do absolutyzmu, co wzniciło w wielu innych obszarach

¹⁵ V. Hugo, *Nędznicy*, t. 1, przeł. Maciej Żurowski, Warszawa 1954, s. 33.

¹⁶ K. Marx, *Wage, Labour and Capital*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 204.

europejskich „rewolucje” o charakterze narodowym. Zapoczątkowała także wzmożenie unifikacyjnych ruchów na terenach niemieckich i włoskich – kazus niemiecki był zwłaszcza dotkliwy dla Marksa i Engelsa, którzy z ogromną niechęcią podchodzili do postępowania klasy politycznej, burżuazji a także robotników w 1848 r. w Niemczech, oskarżając burżuazję o zdradę, słabość i zaprzepaszczenie szansy na reformy¹⁷.

W 1848 r. ponownie pierwszym obszarem rewolucyjnym okazała się Francja, Paryż, określany przez Kautsky’ego jako „stolica rewolucji”¹⁸. Monarchię francuską rewolucja polityczna zamieniła w republikę i okazała się jedynym skutecznym wystąpieniem przeciw monarchiom w tym roku (sama republika przetrwała jednak zaledwie cztery lata). „Wiosna Ludów” 1848 r. rozlała się po całym kontynencie, jednak nie przyniosła nigdzie oczekiwanych przez rewolucjonistów rezultatów i była ostatnim tak znaczącym międzynarodowym buntem społecznym w XIX w. Jedynym skutecznym, choć lokalnym i krótkotrwałym, przejęciem władzy przez komunistów były zaś wydarzenia marca 1871 r. w Paryżu, gdzie rewolucjonistom udało się przejąć władzę na dwa miesiące.

Wiek XIX był zatem okresem narastających napięć związanych z broniącym swych wpływów absolutystycznym lewiatanem, utożsamianym z krajami Świętego Przymierza, a masami ludowymi i inteligencją, dążącymi do przeprowadzenia radykalnych zmian politycznych i społecznych. Stanowisko marksistów było w tej sprawie oczywiste – wierząc w historycystyczną prawdę objawioną uznawali jedyny możliwy przebieg wydarzeń i usiłowali propagandowo przekonać polityków i lud do swej wiary. W liście *Do obywateli USA* władze I Międzynarodówki podkreślały, że niesprawiedliwości społeczne doprowadziły do krwawych rezultatów i dopóki nie nastąpi pełna egalitaryzacja i demokratyzacja społeczna, dopóty będzie się przelewała krew zarówno uciśnionych, jak i uciskających¹⁹.

Wiek XIX to okres działalności najwybitniejszych myślicieli socjalistycznych przed Marksem – socjalistów utopijnych: Fouriera, Cabeta, Owena i Saint-Simona. Ich poplecznikami były małe, choć radykalne w swych poglądach, grupki, które po krótkim czasie rozpadły się, zaś sami utopiści nie pozostawili po sobie żadnych znaczących następców. Rozwój socjalizmu utopijnego umożliwiła w dużym stopniu we Francji rewolucja lipcowa z 1830 r., pierwsze dziewiętnastowieczne wystąpienie burżuazji przeciw monarchii. Nie miała ona, podobnie jak następne wystąpienia przeciwko monarchiom w Europie w tym i następnym

¹⁷ K. Marx, F. Engels, *Address of the Central Committee to the Communist League*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 502.

¹⁸ K. Kautsky, *Poprzednicy*, s. 132.

¹⁹ *To the People of the United States of America*, wersja elektroniczna: <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1865/to-americans.htm> [dostęp: 22.01.2024].

roku, bezpośrednich znamion rewolucji o charakterze socjalistycznym – nie były za takie uznawane również przez marksistów.

Nie oznacza to jednak, że masy ludowe nie brały znaczącego udziału w rewolucji. Jest wręcz przeciwnie – partyjne i polityczne ugrupowania skapitulowały w momencie gdy Karol X przeprowadzał *de facto* zamach stanu. Na ulice Paryża wyszły wówczas masy paryskich robotników i studentów i przejęły władzę w stolicy Francji²⁰. Poruszenie rewolucyjne badacze uznają za porównywalne do tego z 1789 r. Dodatkowo badania nad udziałem społecznym wskazują, że nie było to bezpośrednio wystąpienie „motłochu”, jak moglibyśmy określić niewydukowanych robotników czy osoby ze świata przestępczego, ale w większości manifestujący byli tzw. wykształconymi robotnikami i rzemieślnikami²¹. Wśród ofiar i rannych dodatkowo nie było przedstawicieli średniej i wyższej klasy, co świadczy o tym, że powstanie przeprowadzone było przez bogatszą część klasy niższej – ale nie przez proletariat²². David Pinkney zauważa, że lud dążył bez wątpienia do odrodzenia jakiejś wyidealizowanej koncepcji wolności, znanej z okresu po 1789 r., jednak był zupełnie nieprzygotowany do próby przejęcia władzy, a jedyną stroną gotową do tego było stronnictwo księcia Orleanu²³. Można zatem uznać, że masy zostały wykorzystane, aby obalić starą władzę, na miejscu której ukonstytuowała się nowa władza nie różniąca się w najważniejszych kwestiach od poprzedniej. Historycy wypracowali kilka interpretacji dotyczących rewolucji lipcowej. Według jednej z nich uznaje się ją za niedokończoną rewolucję polityczną, która stanowiła preludium do wydarzeń z 1848 r.²⁴ Według drugiej interpretacji rewolucja nie była bezpośrednio reakcją na próbę zmiany politycznej dokonaną przez Karola X, ale na panujący od 1827 r. kryzys gospodarczy i ekonomiczny²⁵. Trzecia interpretacja wskazuje na pogłębiające się problemy natury społecznej: spadek przyrostu demograficznego, wzrost śmiertelności, zabójstw, samobójstw i przestępczości, w szczególności zaś znaczącą migrację do Paryża z innych regionów Francji²⁶. Stanowisko środka w tej sprawie formułowała Pamela Pilbeam, która pisała:

²⁰ D. H. Pinkney, *A New Look at the French Revolution of 1830*, „The Review of Politics”, vol. 23, no 4, 1961, s. 490.

²¹ Tenże, *The Crowd in the French Revolution of 1830*, „The American Historical Review”, vol. 70, no 1, 1964, s. 3.

²² Tamże, s. 5 oraz s. 11.

²³ Tamże, s. 16-17; tenże, *A New Look*, s. 490-491.

²⁴ Tenże, *A New Look*, s. 491.

²⁵ Na ten temat zob. P. Pilbeam, *The Economic Crisis of 1827-32 and the 1830 Revolution in Provincial France*, „The Historical Journal”, vol. 32, no 2, 1989, s. 319-338.

²⁶ Interpretacje rewolucji 1830 r. za: D. H. Pinkney, *A New Look*, s. 491-506.

Rewolucja 1830 roku była głównie wynikiem zbiegu politycznego konfliktu między szybko rosnącą liberalną większością w parlamencie a ultraroyalistycznym rządem oraz kryzysu ekonomicznego, który sprawił, że Paryż stał się niestabilny, a prowincje niespokojne z powodu demonstracji rzemieślników.²⁷

Oczywistym jest, że marksistowska interpretacja historii rewolucji 1830 r. była ściśle oparta na uznaniu roli czynników ekonomicznych. Według niej to czynniki ekonomiczne, w postaci przede wszystkim kryzysu gospodarczego lat dwudziestych, doprowadziły po pierwsze do wzrostu tendencji liberalnych w społeczeństwie (z 17 deputowanych w 1824 r. do 274 w 1830²⁸). Ten pogląd kontrowała jednak Pilbeam, jedna z największych autorytetów w kwestiach społeczno-politycznych Francji okresu rewolucyjnego, uznając, że kryzys ekonomiczny był katalizatorem jedynie dla protestujących rzemieślników, bez których, być może, rewolucja nie mogłaby się powieść, ale pozostała część społeczeństwa nie podejmowała rewolucji z przyczyn ekonomicznych²⁹. Bez wątplenia kryzys ekonomiczny nie może być uznany za jedyny czynnik, który wywołał rewolucję, zważywszy, że trwał on jeszcze przez kilka lat po rewolucji i nie doprowadzał do następnych wielkich protestów społecznych. Z punktu widzenia marksizmu była to jednak wyłącznie rewolucja liberalna i burżuazyjna, która *doprowadziła do władzy finansową arystokrację*, jak pisał Engels³⁰, *przekazała władzę z rąk właścicieli ziemskich do kapitalistów*, pisał Marks³¹. Historycy zajmujący się rewolucją wydają się zaś zgodni co do tego, że ustrój francuski przeszedł zmianę z monarchii absolutyzującej przed rewolucją ku monarchii oligarchicznej po rewolucji³².

Średniej klasie zdobycie władzy i ustanowienie „swojego króla” zabrało czterdzieści lat, od momentu uzyskania praw politycznych w rewolucji francuskiej z 1789 r. Wydarzenia z Francji 1830 r. są ponadto ważną cezurą jeżeli chodzi o definicję samej burżuazji – po raz pierwszy używano go zarówno do samookreślenia, jak i do bezpośredniego ataku na członków klasy średniej³³. Zarówno burżuazja, jak i arystokracja były wrogo nastawione do proletariatu, argumentował Marks. Według niego przejęta przez burżuazję władza posłużyła do stłumienia tendencji socjalistycznych wśród robotników i podporządkowania mas Republice³⁴. O ile

²⁷ P. Pilbeam, *The Economic Crisis*, s. 320.

²⁸ Tamże, s. 320.

²⁹ Tamże, s. 338.

³⁰ F. Engels, *The English Ten Hours Bill*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, s. 101.

³¹ K. Marx, *The Civil War in France*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 630.

³² P. Pilbeam, *Popular Violence in Provincial France After the 1830 Revolution*, „The English Historical Review”, vol. 91, no 359, 1976, s. 278.

³³ S. Gruner, *The Revolution of July 1830 and the Expression ‘Bourgeoisie’*, „The Historical Journal”, vol. 11, no 3, 1968, s. 462.

³⁴ K. Marx, *The Civil War*, s. 630.

jednak tłumiono wystąpienia protestacyjne, należy zauważyć, że okres od 1830 r. to czas wzrostu aktywności myśli socjalistycznej³⁵. W tych warunkach rozkwitał i ostatecznie podupadł socjalizm utopijny oraz powstała socjalistyczna (jeszcze nie marksistowska) teoria klas³⁶, rozumiana jako zjawisko występujące współcześnie, a nie w kontekście historycznym³⁷. Co więcej, wczesny socjalizm nie wykazywał skłonności do postrzegania konfliktu klasowego koniecznie w ramach antagonistycznej walki, dostrzegając możliwość współpracy klasowej³⁸. Rewolucja lipcowa i polipcowa rzeczywistość francuska jest zatem pierwszym krokiem socjalizmu w walce o rząd dusz – pierwszym okresem, w którym wczesny socjalizm się pojawia i zaczyna odgrywać rolę w dyskusji społecznej.

Dyskusja ta przekładała się na rosnące poparcie społeczne, zwłaszcza ludności uboższej i wielkomiejskiej, dla idei socjalistycznych. W tej rzeczywistości swe pierwsze filozoficzne i naukowe kroki stawiał Karol Marks, aktywny publicznie już od lat czterdziestych. To w tym okresie powstaje *Manifest komunistyczny*, napisany pod koniec 1847 r. i opublikowany na chwilę przed wybuchem rewolucji lutowej w Paryżu. Lektura *Manifestu* świadczy o tym, że Marks był głęboko przekonany o rychłym i nieuchronnym ogólnym kryzysie kapitalizmu, dzięki któremu proletariatus, stając na czele wszystkich klas uciskanych we wszystkich krajach (Europy), miał ustanowić radykalną demokrację, prowadzącą z kolei w krótkim czasie do zniesienia klas i do komunizmu – pisał Balibar³⁹. Wielki kryzys nadszedł bardzo szybko właśnie w postaci „Wiosny Ludów”, paneuropejskiej rewolucji 1848 r. Był to dla Marksa oczywisty argument za słusznością jego teorii i ideałów komunistycznych.

Rewolucja, która rozpętała się w 1848 r. była niezwykle i unikatowa z wielu powodów. Pisał o tym choćby Jürgen Osterhammel:

Przebieg rewolucji europejskich lat 1848-1849 był powtórzeniem tego, co wydarzyło się po wybuchu rewolucji lipcowej 1830 r. i co wtedy nie miało precedensu. Mowa tu o niezwykle szybkim szerzeniu się protestów w bardzo różnych środowiskach politycznych w wielu rejonach Europy. [...] W odróżnieniu do okresu po 1792 r. tym razem to nie wojska rewolucyjnego państwa zaniósł rewolucję do innych krajów. Działania rewolucyjne były odpowiedzią na konkretne

³⁵ D. W. Lovell, *Early French Socialism and Class Struggle*, „History of Political Thought”, vol. 9, no 2, 1988, s. 327-328.

³⁶ Mowa oczywiście o Davidzie Ricardo, od którego, według wielu krytyków, Karol Marks skopiował dużą część teorii ekonomicznej związanej z teorią klas.

³⁷ D. W. Lovell, *Early French Socialism*, s. 334.

³⁸ Tamże, s. 347.

³⁹ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. Andrzej Staron, Adam Ostolski, Zbigniew Marcin Kowalewski, Warszawa 2007, s. 12.

problemy, tym zaś, co je wywołało, były doniesienia, a często tylko pogłoski o określonych wydarzeniach.⁴⁰

Rok 1848 zdecydował o tym, który nurt socjalizmu okazał się zwycięski. „Socjalizm utopijny”, jak określali go Marks i Engels, przegrał absolutnie, zwycięska okazała się komunistyczna interpretacja myśli socjalistycznej. Socjalizm nawiązujący do chrześcijaństwa (czy też często wzywający do chrześcijańskiego odrodzenia) przegrał z ateistycznym komunizmem. Wczesny socjalizm nie przewidywał konieczności antagonistycznej walki klas, dyktatury proletariatu czy po prostu rządów autorytarnych, brutalnie eliminujących politycznych wrogów. Wystąpienia roku 1848 były *de facto* początkiem dominacji komunizmu w myśli socjalistycznej⁴¹ i mimo swej porażki ustanowiły precedens, do którego odwoływali się przez następne dziesięciolecia marksiści. Aż do czasu Komuny Paryskiej rewolucje roku 1848 były najważniejszymi wydarzeniami politycznymi dla marksistów. Poprzednie rewolucje z 1789 i 1830 r. Engels uznawał za jedynie „prototypy” właściwej rewolucji społecznej⁴². Karol Kautsky komentował:

Rewolucja [1848 r.] wykazała siłę proletariatu, a zarazem dowiodła, że socjalizm był nie tylko marzeniem kilku zapalonych literatów, lecz że zapuścił już korzenie w umysłach członków klasy najbardziej rewolucyjnej, że przestał być igraszką, a w przyszłości mógł stać się śmiertelnym orężem.⁴³

Ani Karol Marks, ani Fryderyk Engels, nie poświęcili wiele miejsca rewolucji 1830 r. Sprawa wygląda zupełnie inaczej jeśli chodzi o rewolucje 1848 r. – być może dlatego, że byli oni już wówczas aktywnie zaangażowani w działalność rewolucyjną, być może dlatego też, że wystąpienia ludowe spełniały ich definicje walki proletariatu z burżuazją. Nie zamierzam w tym miejscu rozwodzić się nad analizami historyków, dotyczącymi przyczyn wybuchu Wiosny Ludów, ta tematyka jest zdecydowanie zbyt rozległa⁴⁴. Należy jednak powtórzyć, że – podobnie jak jest z każdą rewolucją – trudno wyróżnić jeden podstawowy czynnik kauzalny jej wybuchu. Lata czterdzieste wstrząsane były przez kryzysy gospodarcze, a w latach 1845-1847 pojawiały się problemy z dostępem do żywności i ogólny kryzys agrarny⁴⁵. Czynniki materialne

⁴⁰ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku*, s. 724-725..

⁴¹ D. W. Lovell, *Early French Socialism*, s. 348.

⁴² F. Engels, *The Tactics of Social Democracy*, s. 559.

⁴³ K. Kautsky, *Poprzednicy*, s. 114.

⁴⁴ Odsyłam jednak do jednego z najnowszych opracowań tej tematyki: C. Clark, *Revolutionary Spring. Fighting for a New World 1848-1849*, Londyn 2023.

⁴⁵ H. Berger, M. Spoerer, *Economic Crises and the European Revolutions of 1848*, „The Journal of Economic History”, vol. 61, no 2, 2001, s. 293-326. Autorzy bardzo dokładnie przebadali wszelkie korelacje w krajach europejskich pomiędzy nastrojami rewolucyjnymi a takimi czynnikami jak cena zboża, wstrząsy w sektorze

towarzyszyły tym intelektualnym – wzrostowi myśli liberalnej i socjalistycznej oraz ogólnemu skostnieniu systemu monarchicznego. Trudno jednak stwierdzić, że rewolucje 1848 były „dziełem” agitatorów politycznych – raczej ci agitatorzy, w tym i Marks, wykorzystywali powstały zamęt społeczno-polityczny do forsowania swych idei.

Wyłożony w *Manifeście komunistycznym* wielki plan Karola Marksa i Fryderyka Engelsa dla Europy zakładał, że poprzez uniwersalną rewolucję proletariatu zostanie obalony postfeudalno-burżuazyjny porządek. Rewolucje 1848 r. tego zadania jednak nie spełniły i okazały się klęską praktycznej sfery ideologii komunistycznej⁴⁶. To fiasko ostatecznie doprowadziło do redefinicji istoty marksizmu, o czym pisał Balibar:

Tym boleśnieszyszy był upadek... [...] Jego skutkiem było porzucenie pojęcia „rewolucji w permanencji”, które wyrażało właśnie ideę bliskiego przejścia od społeczeństwa klasowego do społeczeństwa bezklasowego, a także odpowiadającego mu programu politycznego „dyktatury proletariatu” [...].⁴⁷

O metodologicznych pojęciach związanych z doktryną społeczną marksizmu będę jeszcze pisał – póki co cytuję Balibara, aby wskazać, jaką rolę odegrała porażka 1848 r. w kontekście idei marksistowskich. Komunistom nie udało się zrealizować swoich postulatów, nie udało się stworzyć Królestwa Bożego. Co więcej, siła odwetu starego systemu wobec nich była ogromna; według Marksa zapoczątkowała erę moralnego marazmu, przewyższającego nawet atmosferę w upadającym cesarstwie rzymskim⁴⁸.

Dochodził Marks także do bardziej ogólnego wniosku, dotyczącego ogółu rewolucji, pisząc, że *po każdej rewolucji oznaczającej postęp w walce klasowej wzrasta represyjny charakter siły państwa*⁴⁹. Nie wszystko jednak pozostało takie samo. Rewolucje 1848 r., mimo

przemysłowym i zaburzenia ekonomiczne. Wydaje mi się to jednym z trafniejszych opracowań na temat ekonomicznych zależności wybuchu rewolucji 1848 r. w Europie, a autorzy konkludowali:

Podczas gdy instytucje – mianowicie obecność lub brak represyjnego reżimu politycznego – niewiele wnoszą do wyjaśnienia samej działalności rewolucyjnej, stwierdzamy, że wywarły one znaczący wpływ na formę, jaką ta działalność przybrała. Rewolucje 1848 roku miały tendencję do bycia gwałtownymi, jeśli reżim był represyjny. Dochodzimy do wniosku, że obecność represyjnych reżimów nie wywołała wydarzeń rewolucyjnych, ale pomogła je ukształtować.

[...] Dochodzimy do wniosku, że bez kryzysu gospodarczego lat 1845-1848, który tak oczywiście zagroził dobrobytowi gospodarczemu tak wielu ludzi i całkowicie zdyskredytował ancien régime, nie byłoby krytycznej masy wspierającej te nowe idee. Dlatego żadna interpretacja europejskich rewolucji 1848 roku nie powinna pomijać krótkoterminowych czynników ekonomicznych. (s. 319-320).

⁴⁶ D. Felix, *The Dialectic of the First International and Nationalism*, „The Review of Politics”, vol. 45, no 1, 1983, s. 20.

⁴⁷ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 12-13.

⁴⁸ K. Marx, *Speech at the Anniversary of the „People’s Paper”* [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, s. 260; K. Marx, *Inaugural Address of the Working*, s. 343.

⁴⁹ K. Marx, *The Civil War*, s. 630.

że Marks nazywał je „drobnymi incydentami”, oznaczały definitywną proklamację emancypacji proletariatu i zapowiedziały tendencje rewolucyjne pozostałej części stulecia⁵⁰. Niemiecki ideolog twierdził także, że to nie wystąpienia polityczne i społeczne prowadzą w długim okresie do zmiany rzeczywistości, ale wielkie dokonania ludzkości, takie jak maszyna parowa czy elektryczność – okazały się one *nawet bardziej niebezpieczne niż obywatele Barbès, Raspail i Blanqui*⁵¹. Engels zauważał, że po 1848 r. stare reżimy zmuszone były do zmian politycznych, ustrojowych i społecznych – ci sami politycy, którzy doprowadzili do zwalczania rewolucji musieli realizować rewolucyjny testament, w wyniku czego powstały Włochy, Niemcy a także wprowadzono reformy społeczne w Anglii⁵².

W największy sposób rewolucja dotknęła, oczywiście, Francję, która ostatecznie pożegnała się z monarchicznym systemem władzy. Mimo że republika przetrwała jedynie kilka lat po 1848 r. – nigdy więcej Francja nie wróciła do modelu władzy monarchiczno-absolutystycznej. Oczywiście, Ludwik Napoleon doszedł niedługo po rewolucji do władzy poprzez zamach stanu i ogłosił się cesarzem, jednak nie był to powrót do wzorca burbońsko-orleańskiego, ale napoleońskiego, również rewolucyjnego⁵³.

Ustanowione przez Ludwika Napoleona cesarstwo próbowało, i zdecydowanie poniosło w tym klęskę, ustanowić siebie jako główną siłę polityczną na kontynencie europejskim. Ład Świątego Przymierza pozostawał w drugiej połowie XIX w., już po „Wiośnie Ludów”, jak się wydawało niezagrożony. Walka klas nie odnosiła skutków, mogłoby się wydawać, że trwała wyłącznie na papierze i w głowach marksistów. Wojna francusko-pruska, w wyniku której ostatecznie obalono cesarstwo we Francji i Komuna Paryska, powstała jako reakcja na to wydarzenie, jak pisał Balibar:

Pogrążyły Marksa w depresji, brzmiąc jak przywołanie do porządku przez „złą stronę historii”, to znaczy przez jej nieprzewidywalny bieg, regresywne skutki i straszliwe koszty ludzkie [...]. Wojna europejska zadała kłam wyobrażeniom Marksa o przewodnich siłach i podstawowych konfliktach polityki. Przynajmniej pozornie zrelatywizowała znaczenie walki klas na korzyść innych interesów i namiętności. Wybuch rewolucji proletariackiej we Francji (a nie w Anglii) przeczył „logicznemu” schematowi kryzysu, którego źródłem jest sama akumulacja kapitału.

⁵⁰ K. Marx, *Speech at the Anniversary*, s. 260. Zupełnie inaczej tę sprawę widzi Jürgen Osterhammel, który uważa, że rewolucje okresu 1789-1917 były zjawiskami zupełnie marginalnymi, z punktu widzenia globalnego, miały wyłącznie charakter europejski i nie przełożyły się na zmianę uniwersalnych zasad obowiązujących na świecie. Zob. J. Osterhammel, *Historia XIX wieku*, s. 728.

⁵¹ K. Marx, *Speech at the Anniversary*, s. 260.

⁵² F. Engels, *England in 1845 and in 1885*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, s. 388.

⁵³ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku*, s. 727.

Kłęska Komuny ujawniła dysproporcję sił i pól manewru występującą między burżuazją a proletariatem.⁵⁴

Balibar zwraca w tym miejscu uwagę przede wszystkim na fakt, że teoria Marksa przestała w pewnym momencie odpowiadać temu, co aktualnie działo się w życiu politycznym Europy. Teoria *historii, która podąża złą stroną* jest w marksizmie zagadnieniem niezwykle problematycznym. Oto idą w grzyby wszelkie przewidywania, historia wcale nie rozwija się w przewidziany sposób. Komunizm wcale nie zdobywa na znaczeniu w największej gospodarce świata, czyli Wielkiej Brytanii, idee rewolucyjne podupadają we Francji z każdą kolejną rewolucją, prawa robotnicze zaczynają być gwarantowane przez partie „burżuazyjne” i dochodzi do stopniowej poprawy sytuacji materialnej proletariatu. Francuski marksista uważał, że pod pojęciem „zła strona historii” konstituuje się dokładna odwrotność materializmu historycznego – historia nie jest deterministyczna, ale rządzi nią chaos, walka klas nie jest motorem napędowym rozwoju ludzkości ale stanowią o nim również inne czynniki i interesy.

Podstawowym założeniem, jak się okazało – błędnym – marksizmu od lat czterdziestych było to, że wraz ze wzrostem demograficznym klasy robotniczej wzrośnie również jej siła polityczna i radykalizacja, co doprowadzi do kryzysu kapitalizmu i jego spodziewanego upadku⁵⁵. Nie było jednak błędne przewidywanie, że wraz z rozwojem kapitalizmu dojdzie do wzrostu ilościowego klasy proletariackiej – ta teza możliwa jest do empirycznego udowodnienia jeszcze od czasów późnego średniowiecza i rozwoju lokalnego kapitalizmu, przede wszystkim na obszarze Niderlandów. Marksizm dostrzegł zatem słusznie, że występować będzie antagonizm pomiędzy już globalnym kapitalizmem a aspirującym do globalności proletariackim komunizmem, jednak zdecydowanie pomylił się, jeżeli chodzi o potencjał rewolucji, jej zasięg i możliwości realizacji podstawowych postulatów.

Konsekwencją wydarzeń roku 1848 była stopniowa centralizacja myśli socjalistycznej, gromadzącej się wokół marksistowskiej wizji komunizmu. Patrząc na okres Wiosny Ludów marksiści zauważali, że możliwa jest nie tylko, jak pokazały dotychczasowe rewolucje francuskie, rewolucja o charakterze lokalno-państwowym, ale także rewolucja międzynarodowa. W 1848 r. nie mogła ona jednak odnieść skutku, rozważali marksiści, ze względu na brak koordynacji działań rewolucjonistów oraz wspólnoty interesów. Tym problemom zaradzić miała I Międzynarodówka, czyli Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników. Początków tej organizacji doszukiwać się można już w roku 1862, kiedy w

⁵⁴ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 15-16.

⁵⁵ M. van der Linden, *Workers and Revolutions. A Historical Paradox*, [w:] *Worlds of Labour Turned Upside Down*, red. Pepijn Brandon, Peyman Jafari, Stefan Müller, Leiden-Boston 2021, s. 20-21.

Londynie zainaugurowano spotkania brytyjskich i francuskich przedstawicieli klasy robotniczej, związane z trwającą pół roku Międzynarodową Wystawą⁵⁶.

W 1864 r. doszło do pierwszego zebrania nowej organizacji, na które zaproszony został Marks, czujący podobno, że za tym przedsięwzięciem stoją „prawdziwe siły” (miał na myśli oczywiście siły historyczne)⁵⁷. Poglądy polityczne i ideologiczne zaproszonych przedstawicieli myśli socjalistycznej były bardzo różne, często odbiegały od proponowanego przez Marksa i Engelsa komunizmu, idąc w stronę anarchizmu. Spoiwem tej różnorodności były założenia o internacjonalizmie sprawy robotniczej, potrzebie wywalczenia przez nią pokoju, harmonii i narodowego wyzwolenia⁵⁸. Losy tej organizacji udowodniły jednak, że marksizm okazał się zdecydowanie najpotężniejszym prądem intelektualnym w ówczesnych radykalnych nurtach socjalizmu.

Przez następne lata Międzynarodówka stała się z jednej strony miejscem współpracy, dyskusji i rywalizacji rozmaitych ugrupowań socjalistycznych, z drugiej zaś metodą nacisku i wpływu komunizmu na świat. Przykładem tego działania mogą być liczne odezwy i akcje podejmowane przez władze organizacji, do których zaliczało się choćby agitowanie w sprawie robotniczej do Abrahama Lincolna, dopiero co zwycięskiego pogromcy secesji amerykańskiej, w 1865 r.:

Gratulujemy narodowi amerykańskiemu ponownego wyboru Pana znaczną większością głosów. Jeśli opór wobec Władzy Niewolnictwa był ukrytym hasłem przewodnim Pańskich pierwszych wyborów, to triumfalnym okrzykiem wojennym Pańskiego ponownego zwycięstwa jest Śmierć Niewolnictwu.

[...]

Robotnicy Europy są przekonani, że tak jak Amerykańska Wojna o Niepodległość zapoczątkowała nową erę dominacji klasy średniej, tak Amerykańska Wojna przeciw Niewolnictwu uczyni to samo dla klasy robotniczej. Uważają za znak nadchodzącej epoki to, że Abraham Lincoln, człowiek prostego pochodzenia, syn klasy pracującej, miał za zadanie poprowadzić swój kraj przez bezprecedensową walkę o wyzwolenie zniewolonej rasy i przebudowę społecznego świata.⁵⁹

⁵⁶ D. Felix, *The Dialectic*, s. 24.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ I. Prothero, *The IWMA and Industrial Conflict in England and France*, [w:] „*Arise Ye Wretched of the Earth*”: *The First International in a Global Perspective*, red. Fabrice Bensimon, Quentin Deluermoz, Jeanne Moisand, Boston 2018, s. 54.

Na temat internacjonalizmu proletariatu zob. E. Hobsbawm, *O nacjonalizmie*, przeł. Andrzej Wojtasik, Marcin Starnawski, Katarzyna Gawlicz i in., Warszawa 2022, s. 117-137.

⁵⁹ *Address of the International Working Men's Association to Abraham Lincoln, President of the United States of America*, wersja elektroniczna: <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1864/lincoln-letter.htm> [dostęp: 22.01.2024]. List został podpisany przez Karola Marksa, obok wielu innych działaczy I Międzynarodówki.

Zauważmy zatem, że władze organizacji zarówno gratulują Lincolnowi wygrania wojny domowej i reelekcji, a jednocześnie uznają ruch abolicjonistyczny w Stanach Zjednoczonych za zwiastun wyzwolenia klasy robotniczej. Co więcej, w roli zbawcy robotników próbują obsadzić samego Lincolna, który miałby przewodzić projektowi reorganizacji społecznej świata. List ten jednak traktuję jedynie jako ciekawostkę, unaoczniającą różnorodne zabiegi komunistów o uznanie międzynarodowe i walkę o własną sprawę.

Od samego początku Marks skutecznie narzucał uczestnikom swoją narrację⁶⁰. Nie udało mu się przekształcić organizacji w nową Ligę Komunistyczną, którą budował w 1847 r., ale z powodzeniem narzucił Międzynarodówce podobne cele⁶¹ (o czym świadczy podobieństwo między *Manifestem komunistycznym* a *Adresem inauguracyjnym* I Międzynarodówki⁶²). Nie była to organizacja bezpośrednio dążąca do wywołania rewolucji politycznej (radyzm stopniowano z dwóch powodów: chęci zachowania jedności frontu socjalistycznego oraz obawy represji ze strony aparatu państwowego), ale narzędzie, którym Marks posługiwał się, by po pierwsze umożliwić komunizmowi zdominowanie myśli socjalistycznej, po drugie zaś, by rozszerzyć własne wpływy w różnych środowiskach, dołączających do Międzynarodówki⁶³. Największy opór Marksowi stawiali anarchiści, zgrupowani wokół rosyjskiego emigranta Michaiła Bakunina. Organizacja oparta była przede wszystkim na współpracy intelektualistów i robotników francuskich i angielskich. Kres tej współpracy położyła klęska Komuny Paryskiej z 1871 r., co przełożyło się na stopniowe obumieranie organizacji⁶⁴.

Pierwsze komunistyczne powstanie w XIX w., które zakończyło się sukcesem, miało miejsce w Paryżu, we Francji, przeżywającej kolejny szok związany z transformacją systemu władzy – po obaleniu Napoleona III. Nie zamierzam w tym miejscu wchodzić w szczegóły osiągniętej i planowanej struktury władzy komunistycznej utopii paryskiej – badacze słusznie zauważają, że dwa miesiące to zdecydowanie zbyt krótki okres, aby móc określić szczegółowy plan działania komunistów i możliwy przyszły bieg wydarzeń. Należy jednak zwrócić uwagę na najważniejszą prawdopodobnie, z punktu widzenia rosyjskiego socjalizmu, postać, która odegrała znaczącą rolę w czasie Komuny – jest nią Louis Auguste Blanqui (1805-1881), twórca socjalistycznego nurtu blankizmu.

⁶⁰ J. Herres, *Karl Marx and the IWMA Revisited*, [w:] „*Arise Ye Wretched of the Earth*”, s. 300-301.

⁶¹ D. Felix, *The Dialectic*, s. 26.

⁶² J. Herres, *Karl Marx and the IWMA*, s. 306-307.

⁶³ J. Herres, *Karl Marx and the IWMA*, s. 303-306.

I Międzynarodówka nie była jednak pierwszą próbą internacjonalizacji stosunków robotniczych, była jednak bez wątpienia największą i jedyną skuteczną, zob. I. Prothero, *The IWMA and Industrial Conflict*, s. 58.

⁶⁴ J. Herres, *Karl Marx and the IWMA*, s. 310.

Blanqui jest właściwie synonimem dziewiętnastowiecznej francuskiej walki rewolucyjnej. Brał udział zarówno w rewolucji lipcowej, Wiośnie Ludów, jak i Komunie Paryskiej. Kilukrotnie kierował organizacjami próbującymi przejąć władzę we Francji w drodze zamachu stanu⁶⁵. Francuski działacz był twórcą doktryny „dyktatury proletariatu” oraz jednym z propagatorów hasła „walki klas”. Współcześni badacze, ale także ówcześni działacze socjalistyczni, dostrzegają ogromny wpływ blankizmu zarówno na Marksa, jak i na Lenina. Ewolucja poglądów blankistowskich miała miejsce przez cały wiek XIX, istotną rolę w lewicowej polityce Francji w okresach republiki odgrywały ugrupowania identyfikujące się z blankizmem⁶⁶. Blanqui łączył w swej ideologii zarówno poglądy socjalistów utopijnych, jak Saint-Simon’a i Fourier’a, jak również teorie wypracowane przez francuskich teoretyków ruchu związkowego⁶⁷. Jego doktrynę społeczną charakteryzował Edward Mason:

Rewolucyjna teoria Blanquiego w jej najprostszyszy zarysach może być ujęta bardzo prosto. Osiągnięcie społeczeństwa komunistycznego, idealnego porządku, musi być dziełem oświecenia. Zło naszej obecnej organizacji jest jedynie wynikiem ignorancji, podtrzymywanej i pielęgnowanej przez pewne grupy, w szczególności kościół, państwo oraz kapitalistów lub właścicieli majątku, zainteresowanych utrzymaniem swoich uprzywilejowanych pozycji. Zadaniem rewolucji, która przejmie władzę, musi być zmiażdżenie tych antyspołecznych grup na czas niezbędny do oświecenia ludu.⁶⁸

Głównym przesłaniem Blanquiego jest jednak to, że rewolucja, która ma doprowadzić do powstania komunistycznego społeczeństwa, nie może zostać przeprowadzona przez proletariatu, przez same masy ludowe. To do ludzi wykształconych, do radykalnej inteligencji, należeć ma przeprowadzenie rewolucji, kierowanie nią i tworzenie nowego społeczeństwa. Istotnym elementem jest tu czynnik konspiracyjny, rola *tajnych spisków, układania planów przewrotu i bezlitosnej eksterminacji nienawidzonych przedstawicieli władzy i całych rządów*⁶⁹. Rola ludu ograniczona jest wyłącznie do uczestniczenia w wydarzeniu rewolucyjnym i umożliwienia wąskiej grupie rewolucjonistów przejęcie władzy, z nadzieją, że władza ta zostanie wykorzystana dla ich dobra. Jako jeden z niewielu socjalistycznych myślicieli XIX w. Blanqui wyraźnie podkreślał, że to radykalna burżuazja ma kierować rewolucją socjalistyczną

⁶⁵ E. S. Mason, *Blanqui and Communism*, „Political Science Quarterly”, vol. 44, no 4, 1929, s. 498.

⁶⁶ Na ten temat zob. P. H. Hutton, *The Role of the Blanquist Party in Left-Wing Politics in France, 1879-90*, „The Journal of Modern History”, vol. 46, no 2, 1974, s. 277-295.

⁶⁷ S. Bernstein, *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, Londyn 1971, s. 64.

⁶⁸ E. S. Mason, *Blanqui*, s. 502.

⁶⁹ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1: prorok raj, przeł. Maciej Antosiewicz, Warszawa 2015, s. 61.

– z takiej burżuazji składała się zresztą zawsze większość partii blankistowskiej i popleczników tego ruchu⁷⁰.

Wpływ teorii Blanquiego jest dostrzegalny, jak już wspomniałem, w rosyjskich, zarówno narodnickich, jak i marksistowskich, ideologiach socjalistycznych. Istotny w tym wypadku wydaje się przede wszystkim wątek nie tyle ideowy, co strategiczny – rewolucja jako ruch mas ludowych pod ścisłym kierownictwem wąskiej grupy oświeconej inteligencji. Większość rosyjskich narodników wierzyła w swoją dziejową rolę, jako agitatorów idei rewolucyjnych wśród rosyjskiego chłopstwa, którym wystarczy jedynie pokierować, aby doprowadzić do ustanowienia społeczeństwa socjalistycznego. Wpływ blankizmu na bolszewizm jest nieco mniej zauważalny, z całą pewnością bolszewicy odrzucali postulat bycia prowadzonym przez radykalną burżuazję, jednak w stosunku do innych pomysłów blankizmu nie byli tak radykalnie negatywni.

Wpływ Blanquiego i wielu innych rewolucjonistów francuskich okresu 1830-1871 był znikomy, jeśli chodzi o bezpośrednie zmiany społeczno-polityczne we Francji i w Europie. Cała ta działalność pozostawiła ogromny spadek ideowy – czołowe miejsce zajmuje tu oczywiście Komuna Paryska z 1871 r. Co ciekawe – nie była to już wówczas forma działania bezkrytycznie popierana przez Marksa, któremu doświadczenie 1848 r. uświadomiło, że zbrojna akcja wobec reakcyjnych potęg europejskich może okazać się bezcelowa. Ze zbrojnego entuzjasty w 1848 r. przemienił się w sceptyka brutalnego i zmilitaryzowanego oporu klasy robotniczej. Nie publikował niemal żadnych, wspierających Komunę, manifestów i nie wygłaszał chwalcących ją wystąpień⁷¹. Doprowadziło to w końcu, po upadku Komuny Paryskiej, do kolejnej „reformy” systemu idei marksistowskich, o czym pisał Balibar:

Marks, rzecz jasna stawiał czoło sytuacji. Choć doświadczenie Komuny było tak krótkotrwałe, w geniuszu pokonanych proletariuszy potrafił dostrzec wynalazek pierwszego „rządu klasy robotniczej”, któremu zabrakło jedynie zorganizowanej siły. Tworzącym się partiom socjalistycznym przedstawił *nową* doktrynę dyktatury proletariatu, rozumianej jako rozmontowanie aparatu państwowego w „fazie przejściowej”, w której zasada komunizmu ściera się z zasadą prawa burżuazyjnego.⁷²

Teoria marksistowska ewoluuje zatem razem z rozwojem wydarzeń historycznych. Romantyczna wizja ustępuje miejsca wizji mniej atrakcyjnej, bardziej przyziemnej,

⁷⁰ E. S. Mason, *Blanqui*, s. 507-508.

⁷¹ D. Felix, *The Dialectic*, s. 37.

⁷² É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 15-16.

prowadzącej w prostej drodze do leninowskiej koncepcji partii, jako przewodniczki poczynąń rewolucjonistów co najmniej w okresie przejściowym pomiędzy przejęciem władzy a ustanowieniem komunizmu. Zwróćmy jeszcze uwagę na ostatni, istotny, element spadku ideowego Komuny paryskiej, jakim była najważniejsza pieśń komunistyczna w historii, czyli *Międzynarodówka*, opracowana pierwotnie na melodii *Marsylianki*. Jej autorem był jeden z przywódców powstania – Eugène Pottier:

Wyklęty powstań, ludu ziemi,
Powstańcie, których dręczy głód.
Myśl nowa blaski promiennymi
Dziś wiedzie nas na bój, na trud.
Przeszłości ślad dłoń nasza zmiata,
Przed ciosem niechaj tyran drży!
Ruszymy z posad bryłę świata,
Dziś niczym – jutro wszystkim my!

[...]

Dziś lud roboczy wsi i miasta
W jedności swojej stwarza moc,
Co się po ziemi wszerek rozrasta,
Jak świt, łamiący wieków noc...
Precz, darmozjadów rodzie sępi!
Czyż nie dość żeru z naszych ciał?
Gdy lud wam krwawe szpony stępi,
Dzień szczęścia będzie wiecznie trwał.⁷³

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na przewijające się przez strofy komunistycznej pieśni motywy. Po pierwsze – męczeństwo klasy robotniczej, doznającej ucisku przez stulecia dotychczasowych rządów. Po drugie – siła ideologiczna ludu. Tekst wyraźnie wskazuje, że to „myśl” prowadzi go do boju przeciw ciemnościom, przeciw tyranom, w walce o sprawiedliwość i rekompensatę, co kieruje nas do trzeciego motywu, czyli walki o nowy, wspaniały świat. Zauważmy też słowa, które pojawiają się w refrenie: *Bój to będzie ostatni / Krwawy skończy się trud, / Gdy związek nasz bratni / Ogarnie ludzki ród*, które wyraźnie wskazują na inspirację marksistowską teorią historii i rewolucji, przede wszystkim na wiarę w rewolucję proletariacką jako ostatnią w dziejach świata oraz w internacjonalizm sprawy komunistycznej.

Kolejnym konceptem Marksa, który ten odnalazł w dorobku ideowym Komuny Paryskiej, było odszukanie w patriotycznym, paryskim proletariacie pierwiastków

⁷³ Tłumaczenie Marii Markowskiej.

internacjonalistycznych i prototypu prawdziwej rewolucji proletariackiej, która mogłaby odnieść powodzenie, gdyby rozciągnięto ją poza granicę miasta – na obszar całego kraju⁷⁴. Skutkiem negatywnym zaangażowania Marksa w obronę Komuny (już po jej upadku) była denuncjacja przez świat I Międzynarodówki, którą zaczęto aktywnie oskarżać o przyczynienie się do jej wybuchu i budowanie rewolucyjnych nastojów – czego unikano przecież w latach sześćdziesiątych⁷⁵. W następnych miesiącach i latach konflikt pomiędzy komunistami, socjalistami i anarchistami w ramach organizacji wzrastał na sile i doprowadził ostatecznie do jej rozwiązania w 1876 r.⁷⁶

Historia rewolucji europejskich w XIX w., widziana z perspektywy marksizmu, obrazuje zatem dramatyczne losy intelektualne głównych ideologów komunizmu. Przede wszystkim należy odrzucić pogląd o stałości teorii marksistowskiej w najważniejszej fazie tego stulecia, czyli w latach 1847-1876. Stałymi elementami była bez wątpienia wiara w zdolność sprawczą proletariatu jako klasy mogącej doprowadzić społeczeństwo do komunizmu, różnie interpretowany determinizm dziejowy na temat możliwości wykonania skoku ku nowemu społeczeństwu oraz wiara w potrzebę uniwersalizacji i globalizacji sprawy robotniczej. Centralnym spoiwem koncepcji marksistowskiej jest teoria rewolucji – jako czynnika mającego umożliwić przejście od starego systemu do nowego. Rewolucje XIX w. nie były w żadnym przypadku rewolucjami proletariackimi, rewolucjami społecznymi. Z perspektywy Marksa stanowiły najwyżej prototypy, których nieudana implementacja do sytuacji społeczno-politycznej opóźniała upragnioną transformację ku społeczeństwu utopijnemu.

Teoria marksistowska wobec rewolucji

Marksizm jest teorią czysto historyczną, której celem jest przewidywanie przyszłego biegu wydarzeń ekonomicznych i politycznych, w szczególności zaś rewolucji – pisał Karl Popper⁷⁷. Obowiązująca do 1848 r. koncepcja rewolucji zawierała przede wszystkim teorię dążenia do wolności oraz zmiany politycznej. Od 1848 r., pisze Martin Malia, *koncepcja rewolucji w aspekcie wolności politycznej przerodziła się w pojęcie rewolucji jako dążenia do społecznej równości*⁷⁸. Socjalizm, komunizm marksistowski zaś w szczególności, najbardziej umiejętnie zawładnął dziedzictwem rewolucji 1848 r. i podporządkował sobie wszelkie

⁷⁴ D. Felix, *The Dialectic*, s. 39.

⁷⁵ Tamże, s. 41.

⁷⁶ Na ten temat zob. A. W. Gouldner, *Marx's Last Battle: Bakunin and the First International*, „Theory and Society”, vol. 11, no 6, 1982, s. 853-884.

⁷⁷ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 90.

⁷⁸ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 309.

socjologiczne i polityczne przyszłe rozważania i teorie o kolejnych rewolucjach. Socjalistyczna teoria rewolucji przeniknęła również do historiografii, która od końca XIX w. przedstawiała całość rewolucji tego wieku w duchu marksistowskim⁷⁹, czyli opartym przede wszystkim na interpretacji czynników ekonomicznych jako decydujących o wstrząsach społecznych.

Marksistowska myśl o rewolucji okazała się zatem atrakcyjna intelektualnie i stanowiła punkt wyjścia dla większości ruchów „wolnościowych”. Jednak Marks sam zajmował twarde stanowisko w sprawie fenomenu rewolucji w rozumieniu historycznym – dotychczasowe rewolucje nie były, z jego perspektywy, rewolucjami właściwymi. Marks wyróżniał dwa rodzaje rewolucji: polityczną i społeczną. Polityczna może doprowadzić jedynie do zmiany osób sprawujących władzę, podczas gdy społeczna doprowadza do zmiany stosunków ekonomicznych. W historii występowały oba te rodzaje rewolucji oddzielnie bądź łącznie. Rewolucja w myśli marksistowskiej to bezpośredni konflikt społeczny pomiędzy dwoma antagonistycznymi klasami społecznymi. Konflikt ten może być wydarzeniem jednostkowym (jak na przykład rewolucja francuska) lub rozciągniętym w czasie (jak walka klasowa w starożytnym Rzymie). Rewolucja nie może być wyłącznie pokojowa, zawsze niesie za sobą różne formy bezpośredniej walki, gdyż jej źródłem jest wyzysk jednej klasy przez drugą, w skutek czego jedyną możliwą zmianą jest narzucenie przez zwycięską klasę swej woli innym klasom. Podłożem ideologicznym rewolucji może być tak materializm, jak i idealizm – Marcin Kula wskazywał, że często można dostrzegać religijne wzorce myślenia w aktach rewolucyjnych, nie tylko w przypadku rewolucji *stricte* opartych na podłożu religijnym⁸⁰.

Marksieści analizowali przeszłość i dopatrywali się wyraźnych schematów, według których rewolucje pojawiają się, są pokonywane lub zwyciężają. W XIX w. Marks i Engels głosili konieczność i niechybność proletariackiej rewolucji, ostatniej wielkiej rewolucji w dziejach świata, która obali ustrój kapitalistyczny, opierający się na wyzysku proletariatu przez burżuazję. Nie wszyscy socjaliści podzielali te przekonania, w tym miejscu można wymienić choćby Eduarda Bernsteina, który zanegował podstawowy warunek powodzenia rewolucji socjalistycznej, jaki stawiał Karol Marks – chwiejności kapitalizmu (tzw. rewolucyjny optymizm Marksa, wyrażany w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w.). Kapitalizm, w teorii Bernsteina, nie przejawiał symptomów słabości, nie zmierzał do upadku – Bernstein zatem stał na stanowisku potrzeby stopniowego przyswajania przez socjalizm narzędzi i wartości demokratycznych, wolnościowych, pokojowego przejścia do socjalizmu. Natomiast u Marksa kapitalizm jest systemem wadliwym wewnątrz, predystynowanym ku upadkowi,

⁷⁹ Tamże, s. 311.

⁸⁰ M. Kula, *Religiopodobny*, s. 126.

czego udowodnienie było głównym zadaniem *Kapitału*. Najbardziej słynne dzieło Marksa, nad którym pracy nigdy nie dokończył, przedstawiało jedynie „pierwszy krok” analizy możliwości dojścia do nowego, komunistycznego, społeczeństwa⁸¹. Niemiecki filozof bada tam przede wszystkim wszelkie elementy ekonomiczne kapitalizmu, wskazując na to, w jaki sposób sprawiają one, że całość systemu kapitalistycznego dąży ku nieuchronnej destrukcji i przejęcia władzy przez proletariatus.

Kapitalista, w teorii Marksa, zmuszony jest do stałej walki z innymi kapitalistami. Efektem tej walki może być tylko przegrana lub proces akumulacji kapitału. Poprzez akumulację kapitału kapitalista działa na swoją szkodę, gdyż prowadzi go to do długoterminowego spadku zysków. *Kapitalistyczna akumulacja okazuje się procesem samobójczym i wewnętrznie sprzecznym, mimo iż działa ona na rzecz technicznego, ekonomicznego i historycznego postępu, którego celem jest socjalizm* – pisał Popper⁸². W wyniku rozwoju kapitalizmu dochodzi do rozwoju demograficznego klasy robotniczej oraz wzrostu rozbieżności majątkowych. Bogaci bogacą się coraz szybciej, a biedni stale biednieją. Nieuchronnie prowadzić to ma do destabilizacji kapitalizmu i, dzięki nagromadzeniu przez kapitalizm sił wytwórczych, przejściu do gospodarki socjalistycznej.

Rewolucję proletariacką można zatem rozpatrywać z dwóch perspektyw – albo aktywnego, siłowego ruchu robotniczego, albo stopniowego procesu walki o prawa robotnicze⁸³. Zakończeniem każdego z tych wariantów rewolucji proletariackiej jest oczywiście stworzenie społeczeństwa komunistycznego. Z tego powodu najważniejsza w marksizmie jest rewolucja społeczna, która doprowadza do zamiany nie tylko sprawujących władzę (czyli *de facto* zmiana zachodzi wewnątrz klasy rządzącej), ale jest jednocześnie pokonaniem klasy wyzyskującej przez wyzyskiwaną. W teorii Marksa rewolucja wywoływana jest przez czynniki ekonomiczne: *materialne warunki produkcji rosną i dojrzewają aż do chwili, gdy popadają w konflikt ze stosunkami społecznymi i prawnymi, wyrastając z nich jak ze starego ubrania* – pisał Popper⁸⁴.

⁸¹ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 144-145.

⁸² Tamże, s. 178.

⁸³ To także element szerszej dyskusji wewnątrz samego marksizmu i interpretacji myśli samego Marksa, na którą zwracają uwagę wszyscy analitycy marksizmu jako ideologii. Andrzej Walicki wyróżnia w tym temacie marksizm „naukowy” i marksizm „humanistyczny” – ten pierwszy literalnie traktuje deterministyczne prawa historii, ten drugi przypisuje go zaś wulgaryzującemu myśl Marksa Engelsowi. Według marksistów humanistycznych, a później także komunistycznych partii demokratycznych, osiągnięcie utopii zarysowanej przez Marksa możliwe jest nie tylko w ramach ostatniej rewolucji w dziejach świata. Por. A. Walicki, *Marksizm*, s. 32-33.

⁸⁴ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 117.

Po pierwsze zatem – rewolucja proletariacka ma być wydarzeniem uniwersalnym, gwałtownym, wywierającym wpływ na cały globalny system ekonomiczny i społeczny⁸⁵. Może się ona obyć bez dosłownego „gwałtu”, czyli bez siłowego przejęcia władzy, jednak taki scenariusz Marks uznawał za mało prawdopodobny. Stworzenie jednego społeczeństwa komunistycznego pociągnie za sobą natychmiastową reakcję innych społeczeństw, w których robotnicy domagać się będą tego samego i w ten sposób kapitalizm obalony zostanie w krótkim czasie na całym świecie. Rewolucja proletariacka ma wybuchnąć w przodującym w przemyśle kraju świata, tam gdzie liczba wyzyskiwanych robotników jest największa, *ergo* gdzie starcia klasowe są najostrzejsze. Rewolucja nie może mieć charakteru lokalnego czy regionalnego, jej lokalne warianty same nie są w stanie zakończyć kapitalistycznego etapu w historii świata.

Po drugie – podstawowymi założeniami dla powodzenia walki klasowej a w konsekwencji rewolucji jest społeczeństwo demokratyczne i zindustrializowana gospodarka. Są to warunki *sine qua non*. Niedostateczny rozwój przemysłu przekłada się bowiem bezpośrednio na strukturę klasową społeczeństwa, mówiąc wprost – na niską liczbę proletariuszy gotowych wesprzeć rewolucję. Brak demokracji oznacza z kolei niską świadomość klasową tych robotników oraz brak legalnych instrumentów walki politycznej i prowadzenia agitacji. Ten aspekt teorii rewolucji marksizmu okazał się chyba najbardziej wadliwy, zważywszy na fakt, że wszystkie skuteczne rewolucje komunistyczne w XX w. wybuchły w krajach zarządzanych w sposób autorytarny – takich jak Rosja, Chiny, kraje Ameryki Łacińskiej i Afryki. Richard Pipes tłumaczył ten fenomen w następujący sposób: rewolucje komunistyczne powodziły się w krajach zacofanych i rolniczych, ponieważ *nie było tego, co pozwoliłoby zapobiec rewolucji: nie było poszanowania prawa i własności prywatnej, nie było poczucia lojalności wobec własnego państwa, które stałoby na straży wolności obywatelskich i stworzyło warstwom najbardziej dotkniętym ubóstwem system opieki społecznej*⁸⁶.

Po trzecie – rewolucja jest nieoczekiwana, nie sposób przewidzieć, gdzie i kiedy się pojawi, ponieważ jest elementem historycyistycznego pojmowania dziejów świata – historia zmierza w stałej linii do rewolucji proletariackiej i prawdą objawioną jest to, że w końcu gdzieś wybuchnie. Rolą działaczy robotniczych i partii komunistycznych jest budowanie struktur, propaganda klasowa i przygotowywanie się do konfliktu⁸⁷. Rewolucja będzie autentycznym końcem historii, ostatnim etapem rozwoju społecznego, po którym nastąpi prawdziwe

⁸⁵ Zob. A. Walicki, *Marksizm*, s. 32.

⁸⁶ R. Pipes, *Komunizm*, s. 37.

⁸⁷ Por. K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 93.

„Królestwo Boże” na Ziemi. Żadna kolejna rewolucja, rozumiana jako starcie klas, nie ma prawa wydarzyć się po rewolucji proletariackiej, gdyż klasy zostaną zniesione. Przerwany zostanie heglowski schemat tezy-antytezy-syntezy. Więcej na ten temat piszę we fragmencie poświęconym metodologii społecznej marksizmu.

W tym miejscu chcę omówić dwa pierwsze wyróżnione wyżej problemy marksistowskiej teorii rewolucji, zaczynając od internacjonalności marksizmu. Socjalizm przedmarksistowski był zupełnie niezdolny do stworzenia koherentnej i zorganizowanej formacji ideologiczno-politycznej. Wielka polityka bowiem, analizy społeczne i gospodarcze pozostawały poza jego obszarem zainteresowań. Można rzecz więcej – lud, jako całość, był pozbawiony znaczenia. Brakowało zainteresowania polityką, agitacją i bezpośrednim działaniem społecznym – również w wymiarze międzynarodowym. Jako że z postulatów marksizmu wynika potrzeba zniesienia państw narodowych – internacjonalizm, wielki sojusz robotników wszystkich nacji, był podstawową cechą politycznej wizji. Ponieważ socjalizm nie powstawał w jednym tylko kraju i nie miał jednego tylko lidera czy reprezentującej go grupy politycznej, pozostawał trwałym, wciąż rosnącym w siłę, zagrożeniem. Idea sięgała poza jednego człowieka, jeden ośrodek pracy czy jeden kraj⁸⁸.

Socjalizm, jako ideologia przejęta „duchowo” przez marksizm, przestał odwoływać się do wyższych standardów etycznych, przestał być wizją intelektualistów, z której większość społeczeństwa nie była w stanie nic zrozumieć oraz, przez brak działalności politycznej, zaangażować się w działalność. Marksizm przyjął rolę reprezentanta największej, najszybciej wzrastającej w siłę demograficzną grupy społecznej, którą można było przekonać do konieczności przeprowadzenia reform, mających zagwarantować tej grupie polepszenie bytu. Marksizm zatem połączył polityczność i masowość z doktryną socjalistyczną – obecną w tradycji europejskiej od stuleci. Czerpiąc inspirację z antyku i nowożytności, dodając do siebie Rousseau i rewolucję francuską Marks i Engels obwieścili wszem i wobec, że odnaleźli klucz do zrozumienia przeszłości i wyznaczenia drogi, którą należy podążać ku przyszłości.

Przyszłością jest nowy porządek, oparty o dawną klasę robotniczą, której nie łączą żadne inne więzy poza ekonomicznymi. Narodowość czy wyznanie przestają mieć znaczenie – zwycięstwo rewolucji proletariackiej na świecie ma być końcem tak religii, jak i narodów. Trudno zatem znaleźć jakiegokolwiek odłamy socjalizmu, pozostające pod wpływem Marksa,

⁸⁸ Na zagrożenia związane z rozproszeniem organizacji robotniczych, zaprzestaniu współpracy i braku wspólnego działania Marks zwracał uwagę wielokrotnie, między innymi w 1864 r.: K. Marks, *Inauguracyjny manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 216-217.

które odwoływałyby się do idei narodowych czy religijnych. Wyjątkiem od tej zasady są komunistyczne partie niepodległościowe, obecne choćby licznie na terenie Polski.

Z liberalizmem łączy socjalizm tendencja reformistyczna; konserwatyzm i reakcjonizm stawały na stanowisku utrzymania obecnego wówczas porządku politycznego i społecznego. Historia XIX wieku to okres stałego starcia pomiędzy konserwatyzmem a liberalizmem. W systemach demokratycznych czy republikańskich cywilizacji zachodniej mieliśmy wówczas do czynienia z liberalizacją tak życia politycznego, jak i gospodarki. Konserwatyści stopniowo przegrywali bitwy z liberałami i albo byli odsuwani od władzy, albo przejmowali znaczną część liberalnych czy nawet socjalistycznych postulatów i wdrażali je w życie na swój sposób. Socjaliści wszelkich maści pozostawali na marginesie życia politycznego, jednak wraz z egalitaryzacją praw politycznych i uniwersalizacją światopoglądową udawało im się prowadzić społeczeństwo ku radykalizacji.

Poparcie nowoczesnego socjalizmu wzrastało zwłaszcza dzięki dwóm czynnikom – pierwszym był czynnik niepodległościowy, obecny choćby w Polsce i w innych obszarach, które pozostawały wówczas pod władzą obcego mocarstwa; drugim zaś czynnik ekonomiczny, spowodowany przez pogłębiające się rozwarstwienie majątkowe. W przypadku socjalizmu niepodległościowego – był on ideologią przyjmowaną przez grupy polityczne dla osiągnięcia konkretnych celów, bez konieczności szczerego zaangażowania ideologicznego. Będąc sam w sobie ruchem rewolucyjnym wobec zastanego porządku politycznego, prawnego i gospodarczego, stawał się jednocześnie sojusznikiem w, o ironio, osiągnięciu celu sprzecznego z ideami socjalistycznymi – czyli przywróceniu państwa narodowego. Sam Marks był gorącym zwolennikiem akcji niepodległościowych, przede wszystkim w obszarze „Świętego Przymierza” – w jego mowach widoczne jest odrodzenie toposu Polski jako „antemurale christianitatis”⁸⁹ wobec „rosyjskiego barbarzyństwa”:

Jedna tylko alternatywa pozostała Europie. Albo barbarzyństwo azjatyckie pod moskiewskim przywództwem zaleje ją jak lawina, albo musi ona odbudować Polskę tak, aby między nią a Azją stanęło dwadzieścia milionów bohaterów i by dzięki temu zyskała ona czas na dokonanie swego społecznego odrodzenia.⁹⁰

⁸⁹ Zwróćmy uwagę na jego określenia działań polskich wobec Rosji: *Powstanie w Warszawie ocaliło Europę przed drugą wojną antyjakobińską; raz jeszcze Polska, nieśmiertelny rycerz Europy, powstrzymała Mongołów!* K. Marks, [Przemówienie wygłoszone na wiecu polskim w Londynie 22 stycznia 1867 r.], [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1981, s. 285-286.

⁹⁰ Tamże, s. 288.

Nie mylmy jednak poparcia Marksa dla niepodległości Polski z jakimkolwiek szczególnym, emocjonalnym czy humanitarnym stosunkiem wobec państwowości i narodowości polskiej. Poparcie marksizmu dla przywrócenia Polski na mapy świata wynikało z chęci rozbicia ponapoleońskiego porządku politycznego w Europie, było krokiem do osiągnięcia wielkiego zwycięstwa w sprawie wolności całej Europy, jak czytamy w drugim punkcie rezolucji I Międzynarodówki w sprawie Polski: *wolność nie może być ustanowiona w Europie bez niepodległej Polski*⁹¹. Polska była w tej sprawie symbolem, jako że znalazła się w sytuacji rozbioru przez trzy z pięciu liczących się mocarstw europejskich – jej odrodzenie wywołałoby potężny międzynarodowy kryzys i stanowiłoby przyczynek do dezintegracji tychże mocarstw, a w konsekwencji do zwycięstwa uniwersalnej rewolucji robotniczej. Te „grupy interesu” zatem, które Marks oskarżał o utrzymywanie burżuazyjnego porządku w Europie, czyli spadkobiercy feudalizmu, konserwatyści, reakcyoniści, kapitaliści, liberałowie oraz burżuazja nie mogły z zasady popierać akcji politycznych, mających na celu rozbicie europejskich mocarstw, które w XIX w. podzieliły między siebie Europę. Ruchy niepodległościowe nie mogły zatem w XIX w. szukać oparcia w innych ideologiach niż socjalistyczne. Tylko ci, którzy chcieli totalnie zniszczyć obowiązujący porządek geopolityczny, mogli świadomie popierać powstanie państwa polskiego. Polskim zaś działaczom politycznym nie pozostawał, oprócz kolaboracji, inny rodzaj działania niż niepodległościowe, oparte o idee socjalistyczne.

W sprawie Polski Marks i Engels zabierali głos parokrotnie. Ich wypowiedzi są ilustracją metody dialektycznego myślenia oraz tłumaczenia postulatów, które miejscami wydają się wewnątrznie sprzeczne. W czasie wystąpienia w Londynie z okazji siedemnastej rocznicy powstania listopadowego przedstawiali wizję dwóch realnych sił, walczących o „duszę” Europy: sojuszu sił burżuazyjnych i sojuszu sił robotniczych⁹². Zwycięstwu sił robotniczych należy zaś podporządkować wszelkie działania i chwilowe interesy, co prowadzi do stwierdzenia, iż jedynym nastawieniem, jakie mogą przyjąć niemieckie siły demokratyczne, jest stwierdzenie o konieczności odbudowy niepodległej Polski. Polska ma być niepodległa, ponieważ wymaga tego postulat wyzwolenia narodu. Bez wyzwolenia Polski nie jest możliwe wyzwolenie Niemiec – kraj, który sam zniewala nie może być wyzwolony, powie Engels⁹³. Chwila wyzwolenia Polski będzie zaś jednocześnie ciosem dla mocarstwa niemieckiego,

⁹¹ Poland: Programme of the Tea-Party and Public Meeting, wersja elektroniczna: <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1867/poland-program.htm> [dostęp: 22.01.2024].

⁹² K. Marks, F. Engels, *Przemówienia o Polsce*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 319-320.

⁹³ Tamże, s. 320.

możliwością wyzwolenia narodu niemieckiego oraz krokiem do zwycięstwa w uniwersalnej wojnie pomiędzy proletariatem a burżuazją. Wyzwolenie Polski musi być zwycięstwem proletariatu nad burżuazją, które przyczyni się do dalszych zwycięstw, do dalszych wyzwoleń narodów, a w końcu do trwałego sojuszu państw wyzwolonych i zwycięstwa *nad konfliktami narodowościowymi i przemysłowymi, które dzielą obecnie narody*⁹⁴.

Socjalizm niepodległościowy był wspierany przez ojców marksizmu, jednak nie przypisywano mu szczególnej możliwości zbawienia ludzkości – to nie w regionach przyłączonych do wielkich mocarstw miała przecież dokonać się wielka rewolucja proletariacka. *Polskę należy wyzwalać nie w Polsce, lecz w Anglii* – powie Marks w 1847 r.⁹⁵ Wyzwolenie wszystkich narodów swoje korzenie musi mieć w rewolucji opartej na założeniach ekonomicznych, społecznych i teorii walki klas, nie zaś na sentymencie narodowym, nie opartym na żadnym doktrynerstwie ideologicznym. W teorii rewolucji Marksa i Engelsa to właśnie kolebka burżuazji, liberalizmu i industrializmu – Anglia – jest jedynym sensownym miejscem, w którym wybuchnąć może skuteczna rewolucja komunistyczna. *W Anglii* – pisał Marks w *Kapitale* – *nowoczesne społeczeństwo osiągnęło w swej strukturze ekonomicznej bezsprzecznie najrozleglejszy, najbardziej klasyczny rozwój*⁹⁶. Zagadnienia ekonomiczne i społeczne są podstawą teorii rewolucji, *rewolucja społeczna jest jedyną prawdziwą rewolucją, do której prowadzić muszą rewolucje polityczna i filozoficzna* – pisał Engels⁹⁷, stojąc równocześnie na stanowisku, że dzięki szybkiemu rozwojowi przemysłowemu Anglii nieuchronnym jest szeroki kryzys gospodarczy, prowadzący w konsekwencji do proletariackiej rewolucji, którą wydarzenia polityczne mogą jedynie opóźnić, ale nie zatrzymać⁹⁸.

Widzimy zatem, że Wielka Brytania była traktowana jako podłoże ekonomiczne dla rewolucji proletariackiej. Decydowały o tym zarówno wewnętrzne czynniki gospodarcze i demograficzne, jak również globalna hegemonia brytyjskiego systemu handlu. Marks pisał o tym w interesujący sposób, stwierdzając ponadto, że rewolucyjny duch w Anglii nie występuje – tę rolę przypisuje Francuzom. Anglicy, argumentował, mają materialne zaplecze do przeprowadzenia rewolucji społecznej, ale brakuje ich wspólnotowego ducha i rewolucyjnego ferworu⁹⁹.

⁹⁴ Tamże, s. 319.

⁹⁵ Tamże, s. 320.

⁹⁶ K. Marks, *Kapitał, Tom III. Proces produkcji kapitalistycznej jako całość*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 538.

⁹⁷ F. Engels, *The Position of England*, s. 9.

⁹⁸ Tenże, *The English Ten Hours Bill*, s. 107.

⁹⁹ K. Marx, *From the General Council to the Federal Council of French Switzerland*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, s. 354-355.

Wielka Brytania była w pewnym sensie wyjątkiem od reguł, według których rozwijały się i funkcjonowały państwa europejskie. Analitycy, w tym marksiści, przypisywali tę wyjątkowość najróżniejszym czynnikom – wynikającym z klimatu, geografii czy w końcu historii wyspy, będącej co kilkaset lat podbijaną przez kolejne ludy i rody, w efekcie czego powstała tam wielka mieszanka obyczajowo-, kulturowo-, polityczna. Wielka Brytania, a wcześniej Anglia, stanowiła zaplecze myśli liberalnej, stawiając mocny akcent na pojęcia takie jak wolność osobista jednostki i społeczeństwa. Wspominałem już, że europejscy rewolucyjniści XVIII w. patrzyli na ustrój angielski, jako na idealny wzorzec ustroju politycznego. Oświecenie w Europie przebiegało głównie pod hasłem wolnościowym, jednak, jak zauważał Martin Malia, największe wydarzenie tego okresu, czyli rewolucja francuska, wykraczała poza slogany wolnościowe – była początkiem budowania zupełnie nowego porządku politycznego, w totalnym zanegowaniu porządku dawnego¹⁰⁰. Była rewolucją polityczną z silnymi aspiracjami społecznymi, matką wszelkich XIX-wiecznych rewolucji.

Wróćmy jeszcze do kwestii marksistowskiej teorii rewolucji – widzimy, że rewolucja proletariatu musi być czynem globalnym, uniwersalnym, odciskającym swe piętno na wszystkich liczących się krajach świata. Takiego zadania nie może spełnić rewolucja robotnicza przeprowadzana w duchu niepodległościowym czy rewolucja proletariacka w państwie pozbawionym globalnej hegemonii. Wyjątkiem od tej zasady wydaje się casus Irlandii i tamtejszego ruchu niepodległościowego: Fenianów – w której tendencjach niepodległościowych Engels dopatrywał się możliwości stopniowej destabilizacji Wielkiej Brytanii i w konsekwencji rewolucji robotniczej również tam¹⁰¹.

Czynniki niepodległościowy i ekonomiczny były głównymi podporami umiarkowanych sukcesów organizacyjnych i ideologicznych, które osiągały w XIX w. kolejno I i II Międzynarodówka. W działalności międzynarodowych organizacji robotniczych zrealizowany został podstawowy postulat Marksa i Engelsa dotyczący potrzeby uniwersalnej walki partii i organizacji robotniczych. Mimo że wpływ tych organizacji był raczej symboliczny, ograniczony do funkcji perswazyjnej i organizacyjnej, wysiłki europejskich socjalistów pozwoliły na trwałe zapisać socjalizm jako doktrynę gospodarczą i społeczną obecną w życiu politycznym. Wariacje socjalizmu w ramach Międzynarodówki było oczywiście wiele i nie można stwierdzić, że był to organ zarządzany przez Marksa i Engelsa czy nawet organ

¹⁰⁰ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 307.

¹⁰¹ F. Engels, *Letters From London III [Meeting in Hyde Park]*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, s. 362. Por. J. Herres, *Karl Marx and the IWMA*, s. 309. Więcej na temat irlandzkiego zainteresowania Marksa i I Międzynarodówki zob. J. W. Boyle, *Ireland and the First International*, „Journal of British Studies”, vol. 11, no 2, 1972, s. 44-62.

marksistowski. Nie ma jednak wątpliwości, że wśród najbardziej zasłużonych jej twórców byli ci dwa niemieccy działacze, do których dziedzictwa odwoływała się później II Międzynarodówka, w której szeregach zasiadali choćby Lenin, Plechanow czy Kautsky.

Drugim z trzech wymienionych wyżej problemów dotyczących teorii rewolucji jest demokratyzacja społeczeństwa i industrializacja gospodarki. Przyglądając się historii partii i ruchów komunistycznych dostrzeżemy wyraźną tendencję do akcentowania właśnie tych dwóch zagadnień. Powszechną opinią komunistów było to, że aby móc w ogóle myśleć o proletariackiej rewolucji należy wpierw doprowadzić do stworzenia społeczeństwa burżuazyjnego, demokratycznego i kapitalistycznego. Ponieważ teoria marksistowska opiera się w ogromnym stopniu o wartości i analizy materialistyczne, nie może dziwić fakt, że to zagadnieniom gospodarki i industrializacji marksiści przypisywali największe znaczenie w przygotowaniu gruntu pod rewolucję proletariatu. Demokratyzacja społeczeństwa, walka o równość i prawa polityczne – to były ważne slogany, ale najważniejszą rolę miała industrializacja, którą Adam Ulam uznawał za trzon myśli Marksa: *Marksizm dotyczy industrializacji, a nie równości*¹⁰².

Europa w XIX w. była miejscem ścierających się skrajności. Z jednej strony trwał niespotykany do tej pory rozwój technologiczny i ekonomiczny, z roku na rok wszelkie współczynniki gospodarcze rosły. Temu wzrostowi podlegały jednak nie tylko czynniki pozytywne, ale także, co może dziwić, negatywne. Mimo rozwoju technologicznego i ekonomicznego, rozwarstwienie społeczne radykalnie wzrastało, różnica pomiędzy dochodem najbiedniejszych a najbogatszym drastycznie rosła: od trzykrotności na początku XIX stulecia aż do ośmiokrotności w 1913 r.¹⁰³ Ten trwający proces był, zdaniem autorów *Manifestu komunistycznego*, główną przyczyną powstania proletariatu jako liczącej się klasy społecznej:

Dotychczasowe drobne stany średnie [...] staczają się do szeregów proletariatu [...] dlatego, że ich drobny kapitał [...] ulega w konkurencji z większymi kapitalistami [...]. Proletariat rekrutuje się przeto z wszystkich klas ludności.¹⁰⁴
[...] wskutek postępu przemysłowego całe odłamy klasy panującej spychane są do szeregów proletariatu lub co najmniej zagrożone w swych warunkach życiowych.¹⁰⁵

¹⁰² A.B. Ulam, *The Unfinished Revolution*, Nowy Jork-Toronto 1960, s. 60.

Zauważmy jednocześnie, że błędnym, jak wykazał Karl Popper, jest utożsamianie teorii historiozoficznej marksizmu z czynnikami ekonomicznymi – rozwoju materialnego jako siły napędowej historii. Wiarę w to stwierdzenie podzielało wielu marksistów, jednak, zdaniem Poppera, świadczy to o wulgarnym wypaczeniu myśli Marksa. Marksisci po Marksie odchodzili od antypsychologicznego i antyspiskowego postrzegania przez Marksa dziejów ludzkości, zastępując je – często z powodów propagandowych – „wulgarną teorią spiskową dziejów”. Zob. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 108-109.

¹⁰³ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku*, s. 230.

¹⁰⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 44.

¹⁰⁵ Tamże, s. 47.

Burżuazja jest niezdolna do pozostawiania nadal panującą klasą społeczeństwa i do narzucania społeczeństwu warunków istnienia swej klasy jako norm prawnych. Jest niezdolna do panowania, gdyż jest niezdolna do zapewnienia swemu niewolnikowi egzystencji bodaj w ramach jego niewolnictwa, gdyż jest zmuszona spychać go do stanu, w którym musi go żywić, zamiast być przezeń żywiona.¹⁰⁶

Nie ma wątpliwości, że industrializacja i rozwój technologiczny były głównymi siłami napędowymi rozwoju gospodarek i społeczeństw oraz stymulantem zmian politycznych, ukierunkowanych w stronę egalitaryzacji. Do tego wniosku dochodził i Engels, mówiąc że solidarność polityczną proletariatu zawdzięcza maszynom, bez których nie byłoby czartyzmu, zmian politycznych i szans na zwycięstwo: *we wszystkich krajach maszyny zrównały położenie wszystkich robotników i z dnia na dzień zrównują je coraz bardziej; we wszystkich tych krajach robotnicy mają obecnie jeden wspólny cel, a mianowicie – obalenie klasy, która ich uciska*¹⁰⁷.

Zarówno liberalizm, jak i socjalizm były ideologiami czynu, ukierunkowanymi na krytykę zastanego, późnofeudalnego, konserwatywnego porządku społeczno-gospodarczego. Podstawowym zagadnieniem obu ideologii było rozwiązanie narastających problemów ekonomicznych, czyli ograniczenia negatywnych skutków gwałtownego rozwoju gospodarek narodowych. Liberalizm stawiał na podejście indywidualistyczne twierdząc, że społeczeństwo to zbiór jednostek, które wzajemnie się uzupełniają i które może funkcjonować na zasadzie sumy dodatniej (nikt nie musi stracić, aby wszyscy zyskali). W socjalizmie zaś, przede wszystkim w wydaniu marksistowskim, stosunki społeczne postrzegano jako ułożone antagonistycznie – aby jedna klasa mogła zyskać, inna musi stracić.

Liberalizm był, według interpretacji marksistowskiej, przedłużeniem i rozwinięciem ruchów burżuazyjnych, rozpoczynających swą dominację w Europie od XVII w., najpierw w Anglii, następnie we Francji – w obu krajach za sprawą rewolucji. Liberalizm obiecywał demokratyzację życia politycznego i stopniową egalitaryzację społeczną i gospodarczą, jednak, według marksistów, prowadził jedynie do zastąpienia dominacji jednej klasy przez drugą – zniesienia klasy późnofeudalnej na rzecz burżuazji. Marksizm był zaś pierwszym ruchem ideologicznym tak radykalnie zorientowanym na zreformowanie stosunków społeczno-gospodarczych – postulował zniesienie klas w całości poprzez przyjęcie zasad ustrojowo-gospodarczych, które wyeliminują zarówno konieczność, jak i faktyczność istnienia klas. Nie chodziło marksistom o to, aby proletariatu, za którego reprezentanta się uznawali, stał się w państwie klasą panującą, ale aby proletariatu, jako klasa, zniknął razem z innymi klasami

¹⁰⁶ Tamże, s. 50.

¹⁰⁷ Tychże, *Przemówienia*, s. 321.

społecznymi. Pomysł społeczeństwa bezklasowego sam w sobie wydaje się być utopią, podobnie jak inne wyobrażenia marksistów co do przyszłego, doskonałego systemu, jaki ma zapanować po ostatniej rewolucji w dziejach świata.

Proces industrializacji państwa i gospodarki nie tylko zwiastuje pojawienie się i rozwój kapitalizmu, ale oznacza również oczywisty wzrost ilościowy „klasy robotniczej”, a w kontekście teorii marksistowskiej – postęp w kulturze i nauce. Demokratyzacja to z kolei przyznanie robotnikom takich samych praw obywatelskich i wyborczych, jakimi mogłyby cieszyć się wszystkie inne klasy społeczne. Oba te zagadnienia, industrializacji i demokratyzacji, są zgodne z teorią marksizmu, która dostarczyła jednocześnie nowej interpretacji dziejów świata oraz przedstawiła sposoby wpływania na nie, zmieniania ich. Według marksistowskiej teorii historia ludzkości to ciąg zmieniających się środków produkcji oraz następujących po sobie form społecznych, które są od tych środków produkcji zależne. W naturze ludzkiej jest jednocześnie wewnętrzna potrzeba przesuwania się ku wolności – politycznej, ale również „cywilizacyjnej”, oznaczającej walkę człowieka ze środowiskiem, którą wygrać można jedynie za pomocą rozwoju nauki i technologii.

Marks oraz idący jego śladem Lenin wiążą ze sobą te dwa zagadnienia – rewolucji politycznej z rewolucją gospodarczą, twierdząc, że osiągnięcie pełnej wolności (w domyśle – socjalizmu) nie będzie możliwe bez autorytatywnej zmiany w organizacji produkcji. Skoro metoda wytwórcza jest wyznacznikiem stopnia cywilizacji, a deterministycznym powołaniem ludzi jest osiągnięcie społeczeństwa socjalistycznego, czyli najwyższego stopnia cywilizacyjnego, zagadnienia gospodarcze stają się niemal najważniejszymi długofalowymi problemami organizacji państwa w proponowanym przez marksistów ustroju. Zagadnienia społeczne pojawiają się przede wszystkim jako efekt i uzupełnienie celów gospodarczych. Wiąże się to, oczywiście, z materialistyczną metodą interpretacji dziejów. Człowiek, jako jednostka, traktowany jest przede wszystkim w kontekście przynależności klasowej i walki klas; społeczeństwo zaś, podobnie jak gospodarka, podlega deterministycznym prawidłowościom dziejów.

Marksistowska teoria rewolucji prowadzi zatem nieuchronnie ku zagadnieniu konieczności wybuchu rewolucji społecznej i przemodelowania całego systemu społeczeństwa i władzy. Wszelkie zagadnienia dotyczące kwestii społeczno-politycznych były jasno określone przez Marksa i Engelsa w formie niezmiennej doktryny utożsamianej z historycystyczną prawdą objawioną. Metodą, dzięki której Marks i Engels odkryli swe proroctwo, był materializm dialektyczny i materializm historyczny, dwie części składowe metodologii społecznej marksizmu.

ROZDZIAŁ II: METODOLOGIA SPOŁECZNA MARKSIZMU

Jeśli Hegel rozwijał panteistyczną wizję dialektyki mesjanistów chrześcijańskich, to Marks „postawił Hegla na głowie”, pracując nad ateistyczną postacią dialektyki i opierając ją nie na mistycyzmie, religii, „duchu”, idei absolutnej czy na rozumie świata, lecz na rzekomo twardym „naukowym” fundamencie materializmu filozoficznego. [...] Wbrew podkreślającej rolę „ducha” heglowskiej tradycji Marks zajął się studiami nad jakoby naukowymi prawami materii, odciskającymi w jakiś sposób swoje piętno na historii. Krótko mówiąc, dialektykę przekuł w „materializm dialektyczny historii”. [...]

Jednakże Marks, stawiając dialektykę na fundamencie materializmu i ateizmu, zrezygnował z potężnej siły sprawczej, działającej na przestrzeni dziejów: chrześcijańskiego mesjanizmu, opatrności czy też powiększającej się samoświadomości ducha świata. Gdzie zatem twórca marksizmu miałby znaleźć zamiennik owego *spiritus movens*, zredefiniowany w kategoriach „naukowego” materializmu nieuniknionych „praw historii” i zdolny do wyjaśnienia zarówno dotychczasowych dziejów, jak i kluczowej kwestii nieuchronności nadeciągającej apokaliptycznej przemiany w komunizm? Czym innym jest próba tłumaczenia zbliżającego się Armagedonu za pomocą Biblii, a czymś zgoła odmiennym dedukowanie tego rodzaju wydarzenia z rzekomo naukowego prawa. Szczegółowe opracowywanie odpowiedzi na to pytanie o siłę napędową historii miało zająć Karolowi Marksowi całe życie. – Murray Rothbard¹⁰⁸

Przystępując do analizy zagadnień związanych z dorobkiem ideowym Karola Marksa badacz stoi przed zadaniem „przebrnięcia” przez ogromny zasób źródłowy, z drugiej zaś istnieje potrzeba przesiania prawdziwych i zafałszowanych tez czy opinii formowanych na temat doktryny i metodologii marksistowskiej, przede wszystkim po śmierci Marksa, przede wszystkim w Związku Sowieckim. Nie jestem badaczem marksizmu jako systemu filozoficzno-ekonomicznego. Muszę w tej kwestii polegać na innych autorytetach – są nimi dla mnie przede wszystkim Józef Maria Bocheński oraz Leszek Kołakowski.

Pierwszym problemem, na jaki zwraca uwagę Bocheński, jest błędne przypisanie Marksowi zasług i poglądów, których w rzeczywistości nie osiągnął i nie sformułował. Marks, podkreślał Bocheński, nie był autorem teorii walki klasowej (w swych dziełach nawet nie tłumaczył, czym jest ta walka), teorii rewolucji czy definicji wartości przez pracę. Marksowi ponadto przypisuje się wiele osiągnięć, które przynależne są Engelsowi, którego *niespójny i*

¹⁰⁸ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 236-237.

mętny zespół twierdzeń niewiele ma wspólnego z myślą Marksa. Bocheński podaje w tym miejscu dwie, najważniejsze chyba w późniejszej recepcji marksistowskiej, definicje: materializmu dialektycznego i filozofii komunizmu, twierdząc, że nie pojawiają się one u Marksa¹⁰⁹. Nie ma wątpliwości, że są one obecne w marksizmie, jednak to, co dziś uznajemy za marksizm należy zdecydowanie oddzielić od myśli Marksa – tak daleko poszła bowiem sztuczna nadbudowa jego ekonomiczno-filozoficznej teorii dziejów, iż dorobiona do niej została cała masa pojęć i słów, których sam Marks nigdy bezpośrednio nie formułował.

Zwróćmy też uwagę na problem tzw. młodego Marksa. Jego najwcześniejsze pisma, w tym *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, nie były bowiem znane aż do lat dwudziestych i, nawet, trzydziestych XX w. Co jednak istotne – nigdy później Marks nie zaprzeczył swoim pierwszym poglądom. Zmiana, jaka się w nim dokonała dotyczyła raczej przeniesienia zainteresowania bezpośrednio na sprawy gospodarcze i ekonomiczne, z których najważniejszym dziełem jest bez wątpienia nieukończony czterotomowy *Kapitał*.

Możemy zatem uważać, iż marksizm to po prostu myśl Marksa. W Związku Sowieckim, a w ogóle i w późniejszych krajach komunistycznych, przyszło traktować Marksa i Engelsa niemal jako jedną osobę, jako reprezentantów jednej, identycznej myśli¹¹⁰. W ten sposób dochodzimy do wniosku, iż marksizm jest zbiorem poglądów dwóch filozofów. Z tej dwójki to Engels ma większe osiągnięcia w dziedzinie filozofii, ontologii i metodologii. Stworzył materializm dialektyczny, próbując połączyć myślenie heglowskie i materialistyczno-darwinowskie¹¹¹. W następnych dekadach po publikacjach Marksa i Engelsa, pod koniec wieku XIX, ilość samozwańczych marksistów rosła. Badacze dokonujący powierzchownej recepcji tego okresu mają zatem często tendencje do określania mianem marksizmu wszystkich przedsowieckich poglądów, które wyrosły z myśli Marksa. W końcu zaś komunizm uwidocznił się w Rosji, gdzie wprowadzony został system filozoficzny Marksa i Engelsa z reinterpretacją Lenina, zwany marksizmem-leninizmem. To kolejny sposób rozumienia tego, czym jest marksizm. Nie wspomnę już o dalszych losach tego pojęcia, licznych odnogach marksizmu sowieckiego czy zachodnioeuropejskiego. Nie sądzę, by było to istotne. Zwracam w tym miejscu uwagę na to, że marksizm... to nie Marks.

¹⁰⁹ Zob. J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 19-20 oraz s. 91.

¹¹⁰ Na ten temat zob. N. Levine, *Anthropology in the Thought of Marx and Engels*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 6, no 1/2, 1973, s. 7-26.

¹¹¹ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 92. Ciekawą interpretację wpływu heglizmu na marksizm prezentował Jerzy Braun, zwracał uwagę przede wszystkim na „grzech pierwotny” heglizmu, jakim była: *owa przewaga powszechności na indywidualnością, która zaprzeczała ważności jednostki na rzecz całości społecznej*. Zob. J. Braun, „Straszne dzieci” heglizmu, [w:] J. Braun, *Marksizm*, s. 31-39.

Tak samo moglibyśmy powiedzieć, że chrześcijaństwo, protestantyzm, makiawelizm czy utopianizm to nie (lub nie tylko) Chrystus, Luter, Machiavelli czy Morus. W pewnym momencie istnienia idei wykracza ona poza pierwotnie wyznaczone jej granice – w miarę popularności i wykształcenia się nurtów interpretacyjnych idea zaczyna żyć własnym życiem i przyjmować kształt pierwotnie niezamierzony przez autora. Słusznie zestawiał Leszek Kołakowski *casus* obarczania odpowiedzialnością Marksa za „dorobek” marksizmu z obarczaniem kultury niemieckiej „dorobkiem” nazizmu – nawet przy największej tolerancji i przychylności nie sposób nie dostrzec, że reżimy komunistyczne XX w. wyrosły z marksizmu Marksa¹¹². Zmuszony zatem jestem traktować pojęcie marksizmu nie tylko jako myśl Marksa. Dlatego też używam definicji marksizmu w sposób najbardziej adekwatny do tematu, czyli w sposób recepcji sowieckiej – jako zbiór myśli Marksa i Engelsa; a marksizm-leninizm, jako zbiór myśli marksistowskiej i leninowskiej.

Wybitność Marksa przypisuje się przede wszystkim poglądom, których nie formułował, a nie tym, które rzeczywiście tworzył. Niewielu dostrzega, że najważniejszy w całym dorobku Marksa jest jego wkład w rozwój historii społecznej, socjologii i metodologii politycznej. Dość wskazać, że poczynając od Marksa i Engelsa do dziś myślimy o społeczeństwie w kategoriach klas¹¹³. Marks w takim rozumieniu doznał wielkiej szkody ze strony swych „następców”, zwłaszcza bolszewików, którzy dokonali drastycznej reinterpretacji jego programu naukowo-filozoficznego. Bocheński zamyka ów program w trzech dominantach, które noszą jego zdaniem znamiona nie nauki, ale wiary, religii:

1. Romantyzm – ludzkość zmierza w kierunku wspaniałej przyszłości;
2. Prometeizm – wiara w człowieka, który sam wynosi się na szczyt;
3. Scjentyzm – postęp dzięki deterministycznej nauce.¹¹⁴

Zauważmy, że wiara Marksa, którą scharakteryzował Bocheński, dotyczy tego, co w mojej rozprawie nazywam historycystycznym utopianizmem politycznym: ludzkość podąża w deterministyczny sposób ku społeczeństwu utopijnemu, a postęp odbywa się dzięki naukowym prawdom objawionym. Popper komentował ten sposób rozważań Marksa:

Ta wiara w naukowe wróżbiarstwo opiera się nie tylko na samym determinizmie, ale także na pomieszaniu naukowego przewidywania, znanego nam z fizyki czy astronomii, z dalekosiężnym proroctwem historycznym [...]. Te dwa rodzaje

¹¹² L. Kołakowski, *Główne*, s. 11.

¹¹³ L. von Mises, *Socjalizm*, s. 260. Por. także: K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, s. 89.

¹¹⁴ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 28-29.

przewidywania są całkiem odmienne [...] i naukowy charakter pierwszego nie jest żadnym argumentem na korzyść naukowego charakteru drugiego.¹¹⁵

Z racji tego, że centrum rozważań niemieckiego filozofa stanowiły sprawy społeczno-gospodarcze oraz problem wyzwolenia proletariatu, powielał on dwa uniwersalne toposy myśli europejskiej: nowego człowieka i nowego społeczeństwa. Były one centralnym punktem wszystkich rozważań, które usystematyzował Marks w nowym, pierwszym dla socjalizmu, systemie filozoficznym. System ten, zauważa Martin Malia, był pochodną metafizycznej teleologii Hegla, której Marks nadał charakter socjoekonomiczny. Proletariat w marksizmie, pisze Malia, *został zdefiniowany jako wybrane naczynie filozofii, filozofii rzecz jasna heglowskiej, przekształconej przez Marksa w materializm historyczny [...]. Właśnie heglowski komponent systemu Marksa uczynił z niego system*¹¹⁶.

Nie aspiruję do roli eksperta w dziedzinie filozofii czy nawet historii idei marksistowskiej, to pole bezapelacyjnie należy do Kołakowskiego, Walickiego i Bocheńskiego. Nie będę podejmował rozważań na tematy bardziej powiązane z filozofią czy ontologią – skupić się zamierzam wyłącznie na zagadnieniach dotyczących treści odnoszących się do społeczeństwa przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Zwracam w tym miejscu uwagę na następujące zagadnienia: problem walki klas i alienacji, definiowanie proletariatu w kontrze do burżuazji, rozumienie komunizmu jako ideologii, metodologii i ustroju, a także problem nowego społeczeństwa komunistycznego oraz tego, jak należy je osiągnąć. Są to, moim zdaniem, najważniejsze punkty wyjścia do przedstawienia historii myśli społecznej marksizmu. Uważał podobnie i sam Karol Marks, który w jednym z listów wyliczał swoje „zasługi” w odkryciu następujących zjawisk:

Co się mnie tyczy, to nie przypada mi ani zasługa odkrycia istnienia klas w nowoczesnym społeczeństwie, ani zasługa odkrycia ich walki między sobą. [...] To, co ja wniosłem nowego, polegało na udowodnieniu: 1. że *istnienie klas związane jest tylko z określonymi historycznymi fazami rozwoju produkcji*; 2. że walka klas prowadzi nieuchronnie do *dyktatury proletariatu*; 3. że sama owa dyktatura jest tylko przejściem do *zniesienia wszystkich klas i do społeczeństwa bezklasowego*.¹¹⁷

Murray Rothbard, którego przytaczałem powyżej, uważa, że owym biblijnym Armagedonem, przewidzianym przez marksizm, było oczywiście przejście do komunistycznej utopii. Kolejny raz znajdujemy potwierdzenie moich ustaleń z poprzedniego rozdziału na temat

¹¹⁵ K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, s. 93.

¹¹⁶ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 257. Podkreślenie – Martin Malia.

¹¹⁷ *Listy. Marks do Józefa Weydemeyera w Nowym Jorku*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 761.

eschatologiczno-apokaliptycznego charakteru rozważań Marksa. Wszystkie trzy zjawiska „odkryte” przez niego zamykają się w tym, co Karl Popper nazwał historycyzmem jego myśli¹¹⁸. Niemiecki filozof odkrywał prawa rządzące historią i ludźmi, w żadnym miejscu jego prac nie znajdujemy krytycznej refleksji nad tymi postulatami, próby założenia, że odkryte prawdy mogły okazać się fałszywe. W tym postępowaniu Marksa i Engelsa, przynależnego raczej działaczom politycznym i ideologom, nie zaś filozofom, dopatruję się pierwszych przesłanek doktrynalności i fanatycznego dogmatyzmu wielu odłamów marksizmu.

Problem dogmatyczności marksizmu należałoby przedstawić w znacznie szerszej formie, niż zamierzam to zrobić teraz, jednak na potrzeby moich rozważań chciałbym zwrócić uwagę na fakt, iż konsekwencją doktryny marksistowskiej jest to, iż nie można z nią dyskutować. Po pierwsze, wynikało to z faktu niefalsyfikowalności tez marksistowskich, o czym pisał Robert Conquest: *teoria marksistowska była wystarczająco mglista i elastyczna, aby dało się ją dopasować do każdego tematu w stopniu zadowalającym przynajmniej jej*

¹¹⁸ W tym miejscu pozwolę sobie na zacytowanie argumentów Louisa Althussera, jednego z najważniejszych marksistowskich filozofów drugiej połowy XX w., przeciw tezie o historycyzmie Marksa (Althusser kontrował historycyistyczną interpretację teorii Marksa prezentowaną głównie przez Gramsciego, nie odnosił się bezpośrednio do Poppera):

Marksizm nie jest ani historycyzmem, ani humanizmem [...]. Marksizm jest, w jednym ruchu i na mocy unikalnego epistemologicznego przełomu, który go ustanowił, antyhumanizmem i antyhistorycyzmem. [...].

Wiemy dokładnie, w jakich okolicznościach narodziła się ta humanistyczna i historycyistyczna interpretacja Marksa, oraz jakie niedawne okoliczności ją ożywiły. Narodziła się ona z żywej reakcji przeciwko mechanicyzmowi i ekonomizmowi Drugiej Międzynarodówki, w okresie tuż przed i, przede wszystkim, w latach tuż po rewolucji 1917 roku.

[...]

Marks rzeczywiście *dokonał* w swoich pracach rozróżnienia między sobą a swoimi poprzednikami, ale – jak to bywa z losem wszystkich wynalazców – nie przemyślał *konceptji* tego rozróżnienia z taką ostrością, jaka mogłaby być pożądana; nie przemyślał teoretycznie, ani w adekwatnej i zaawansowanej formie, ani konceptji, ani teoretycznych implikacji teoretycznego kroku rewolucyjnego, który podjął. [...]

Jeśli marksizm jest absolutnym historycyzmem, to dlatego, że historyzuje nawet to, co dla heglowskiego historycyzmu było szczególnym teoretycznym i praktycznym zaprzeczeniem historii: koniec historii, nieprzekraczalną teraźniejszość Absolutnej Wiedzy. W absolutnym historycyzmie nie ma już żadnej Absolutnej Wiedzy, a tym samym nie ma końca historii.

Nie ma już żadnej uprzywilejowanej teraźniejszości, w której całość staje się widoczna i czytelna w „esencjalnej sekcji”, w której świadomość i nauka się pokrywają. Fakt, że nie ma Absolutnej Wiedzy – co czyni historycyzm *absolutnym* – oznacza, że sama Absolutna Wiedza zostaje zhistorycyzowana. [...] Niemniej jednak marksizm nie ma tej samej struktury co całość heglowska, a w szczególności zawiera różne poziomy lub instancje, które nie wyrażają się bezpośrednio nawzajem. [...] Tak zorganizowane, ich relacje wykluczają efekt zniekształcenia i dezintegracji, który w autentycznej marksistowskiej konceptji stoi w sprzeczności z tym ideologicznym odczytaniem współczesności. Dlatego projekt myślenia marksizmu jako (absolutnego) historycyzmu automatycznie wyzwała logiczną konieczną reakcję łańcuchową, która ma tendencję do redukcji i spłaszczania marksistowskiej całości w wariację na temat całości heglowskiej i która, nawet biorąc pod uwagę mniej lub bardziej retoryczne rozróżnienia, ostatecznie łagodzi, redukuje lub pomija rzeczywiste różnice między poziomami.

Fragmenty tekstu: L. Althusser, *Marxism is not a Historicism*, [w:] L. Althusser, É. Balibar, *Reading Capital*, s. 132-160.

zwolenników¹¹⁹. Drugą przyczyną jest to, że wszelka krytyka marksizmu wewnątrz marksizmu jest skazana na niepowodzenie. Jedną z takich prób podjął Jan Wacław Machajski, który w *Pracowniku umysłowym* pisał:

Proklamowanie nienaruszalności marksizmu oznaczało nienaruszalność tkwiących u jego podstaw złogów oportunistów. Reformizmowi grodziła nie tylko śmierć, ile, jak dawniej, tajemna wegetacja pod osłoną dawnych rewolucyjnych frazesów.¹²⁰

Pomijam najbardziej dogłębne i „oczywiste” wątki badania rozwoju ideowego Marksa. Jest to zagadnienie dobrze zbadane, obejmujące takie wątki jak wpływ młodoheglizmu, Bauera, Feuerbacha, Hessa czy Cieszkowskiego. Droga, którą kroczył Marks w celu odkrycia prawd objawionych socjalizmu naukowego została przeanalizowana przez wielu wybitnych marksologów – podstawowym źródłem w tym zakresie jest oczywiście dzieło Kołakowskiego¹²¹. Jednocześnie muszę zauważyć, że, według mojej wiedzy, nie podjęto do tej pory próby analizy *stricte* społecznych wyobrażeń reformistycznych teorii marksistowskiej wraz z badaniem jej pochodzenia ideowego. Dlatego też, pomijając wątki marksizmu jako systemu filozoficznego i socjalizmu naukowego jako systemu metodologicznego, uważam za stosowne odnieść się wyłącznie do podstawowych zagadnień marksizmu, które są bezpośrednio powiązane z ideą kreacji nowego społeczeństwa i nowego obywatela, jaką za pośrednictwem marksizmu przejął system sowiecki.

Mit nowego społeczeństwa i obywatela nie był niczym nowym w XIX w., jak wykazałem w poprzednim rozdziale. Wiedział o tym i sam Karol Marks, uznając, po pierwsze, że cała historia ludzkości jest procesem powstawania i ginięcia społeczeństw różnych typów, po drugie zaś, że podobnemu procesowi podlega człowiek nie tylko jako obywatel danego bytu politycznego, ale jako osoba. W pismach Marksa widoczny jest obraz już istniejącego, choć jeszcze nie do końca „uformowanego”, „uświadomionego” nowego człowieka – proletariusza. Podkreślmy, że nie mam w tym miejscu na myśli proletariatu, jako klasy, którą Marks również wyróżniał. Nie jest także to metafora. W stylistyce *Manifestu komunistycznego* jest jasno widoczne, że autorzy traktują osobę „proletariusza” jako osobny rodzaj człowieka, wytwór „starego społeczeństwa”, jednostkę „prawdziwie rewolucyjną”, gotową jednoczyć się w obaleniu starych idei i starego porządku, aby stworzyć nowy ład: *burżuazja nie tylko wykuła*

¹¹⁹ R. Conquest, *Uwagi*, s. 70.

¹²⁰ J. W. Machajski, *Pracownik umysłowy i inne pisma*, Warszawa 2015, s. 92.

¹²¹ Zob. L. Kołakowski, *Główne*, s. 52-100.

oręż, który jej niesie zagładę; stworzyła także ludzi, którzy tym orężem pokierują – nowoczesnych robotników, proletariuszy¹²².

Marksizm dostrzega zatem precedens historyczny, najbardziej dla niego ważny, jakim jest stworzenie, po pierwsze, klasy społecznej proletariatu w XVIII w., po drugie zaś, stworzenie jednostki, tworzącej tę klasę: proletariusza. Podobny zabieg nie jest widoczny w przypadku burżuazji czy feudałów, nie wydaje mi się, aby za osobny rodzaj człowieka Marks i Engels uznawali burżuja lub feudała. Pojawienie się proletariusza jest wydarzeniem przełomowym, które zapoczątkowane zostało bezpośrednio przez procesy industrializacji i mechanizacji. Ten tok myślenia widzimy już w pierwszych tekstach Marksa, choćby w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 r.:

Uproszczenie maszyny, pracy wykorzystuje się do tego, by istotę, która dopiero staje się człowiekiem, zupełnie nie ukształtowanego człowieka – *dziecko* – uczynić robotnikiem, podobnie jak robotnik stał się zaniedbanym dzieckiem. Maszyna przystosowuje się do *slabości* człowieka, by *slabego* człowieka przekształcić w maszynę.¹²³

Rozróżnienie pomiędzy proletariatem, jako klasą, a proletariuszem, jako nowym typem człowieka, wydaje mi się ważne przede wszystkim z powodu implikacji, jakie niosła ze sobą ta idea w historii ruchu socjalistycznego. Marksizm w całej swej wymowie eschatologiczno-apokaliptycznej wskazuje dokładnie etapy stworzenia nowych form społecznych i osobowych oraz, w mniejszym stopniu, praktyczny kształt, jaki mają one przybrać po zwycięstwie klasy robotniczej. Podobnie jak w przypadku wielkich teoretyków społecznych poprzednich stuleci, Marks wychodził od dwóch kroków: przedstawienia historycznego uwarunkowania rozwoju społeczeństw oraz krytyki współczesnego mu porządku polityczno-, gospodarczo-, społecznego. Sednem jego wniosków jest przede wszystkim wskazanie na istotność procesu walki klas i alienacji, wyróżnienie klasy burżuazji i proletariatu (jako motorów napędowych historii, burżuazja – motoru do czasu rewolucji francuskiej; proletariat – motor nowy), wyłożenie, na bazie historycyzmu, tezy o konieczności komunistycznej przyszłości, a w konsekwencji przedstawienie odczytanego schematu dojścia do tej przyszłości i charakteryzacja tej przyszłości. Na tych zagadnieniach skupię się w następnych fragmentach tego podrozdziału.

¹²² K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 43.

¹²³ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 101.

Żeby jednak przejść dalej, należy chwilę poświęcić dwóm najważniejszym, również w późniejszej ideologii sowieckiej, pojęciom związanym z marksizmem: materializmowi dialektycznemu i historycznemu, które stworzyły podwaliny pod komunistyczne rozumienie potrzeby reformy społecznej i metody jej przeprowadzenia.

Materializm dialektyczny i historyczny

Podstawą historiozofii, metodologii oraz podejścia do spraw politycznych, społecznych i gospodarczych w marksizmie jest materializm dialektyczny. Dialektykę, wywodzoną przez Marksa od Heraklita i Hegła, postawiono „na głowie” pozbawiając ją aspektu idealistycznego i duchowego¹²⁴. Sam Marks pisał:

Moja metoda dialektyczna jest w założeniu nie tylko różna od heglowskiej, lecz jest jej wprost przeciwna. Według Hegła proces myślenia [...] jest demiurgiem rzeczywistości, stanowiącej tylko jego zewnętrzny przejaw. Według mnie zaś, przeciwnie, zjawisko idealne nie jest niczym innym jak zjawiskiem materialnym przeniesionym do głowy ludzkiej i w niej wytworzonym.¹²⁵

Powstanie materializmu dialektycznego, który w Związku Sowieckim nazywano „diamatem”, prowadziło bezpośrednio do stworzenia materializmu historycznego, czyli sowieckiego „histmatu”. Materializm dialektyczny przynależy bardziej do dorobku filozoficznego Engelsa (choć sam nigdy nie użył tego sformułowania, stosując termin „dialektyka materialistyczna”¹²⁶), podczas gdy materializm historyczny jest dokonaniem Marksa, który nałożył zasady dialektyczne na interpretację stosunków produkcji w historii. Podstawowym założeniem dialektyki Engelsa jest to, co wyłożył w *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*:

Jeżeli przyrodę albo historię ludzkości, albo naszą własną działalność duchową poddamy badaniu myślowemu, to powstaje przed nami zrazu obraz nieskończonego splotu związków i wzajemnych oddziaływań, w którym nic nie pozostaje tym, czym

¹²⁴ Louis Althusser, jeden z najważniejszych marksistowskich filozofów drugiej połowy XX w., pisał na ten temat: *Podsumowując, problem postawiony – na czym polega „odwrócenie” heglowskiej dialektyki przez Marksa? Jaka jest specyficzna różnica, która odróżnia marksistowską dialektykę od heglowskiej? – został już rozwiązany przez marksistowską praktykę, czy to przez teoretyczną praktykę Marksa, czy przez polityczną praktykę walki klasowej. Zatem rozwiązanie tego problemu istnieje w dziełach marksizmu, ale tylko w stanie praktycznym.* L. Althusser, *For Marx*, przeł. Ben Brewster, Londyn-Nowy Jork 2005, s. 180.

¹²⁵ *Przedmowy i posłowania do I tomu „Kapitału” Karola Marksa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 302.

¹²⁶ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 6-7.

było, gdzie było, i takim, jak było, lecz wszystko się porusza, zmienia, staje się i zanika.¹²⁷

Engels mówi w tym miejscu czystym Heraklitem, stwierdza, że *wszystko płynie*, że byt i przyroda podlega nieustającym zmianom. Wszystko jest, zgodnie z darwinizmem, wynikiem procesu rozwoju materialnego. Materializm dialektyczny to najogólniejsza i wszechogarniająca nauka o całej rzeczywistości, zastępująca i jednocząca dotychczas rozproszone nauki, takie jak ontologia, metafizyka, antropologia, gnoseologia i logika (tendencja do tworzenia uniwersalnej nauki była zresztą powszechna również wśród spadkobierców Marksa, czego przykładem jest choćby tektologia Aleksandra Bogdanowa, o której później). Jest najbardziej podstawowym elementem ideologii komunistycznej i pochodzi z niego cały komunistyczny światopogląd. Józef Bocheński wyróżniał trzy główne odcinki materializmu dialektycznego: materię, dialektykę i poznanie¹²⁸.

W materializmie dialektycznym uwidocznia się monistyczne podejście Marksa do rzeczywistości¹²⁹. Wiara w materię, jako jedyny element tworzący świat, jest tam absolutną podstawą. Z materialnego, czasoprzestrzennego materiału przyrody składa się wieczny, niestworzony, niezniszczalny, nieograniczony i nieskończony świat¹³⁰. O prawach rozwoju świata przyrody oraz jego nadbudowy w postaci społeczeństwa i ducha mówi dialektyka. W najbardziej podstawowym przedstawieniu jest to stwierdzenie, że wszystko jest ze sobą powiązane, jedna rzecz wynika z drugiej i jest określana przez uniwersalne prawa. W dialektyce materialistycznej zawierają się trzy prawa: prawo sprzeczności, prawo zaprzeczenia zaprzeczenia (negacji negacji) i prawo skoków. Z prawa sprzeczności zostaje bezpośrednio wyprowadzony pogląd o antagonizmie klasowym, ale służy on interpretacji każdej, zmysłowo i umysłowo poznawalnej, rzeczy – w każdej rzeczy znajduje się bowiem wzajemna sprzeczność, która prowadzi do konfliktów antagonistycznych i nieantagonistycznych. Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia pozbawia rzeczy cech niewartościowych i zastępuje je wartościami, jest siłą napędową postępu¹³¹. W końcu zaś prawo skoków zawiera się w

¹²⁷ Za: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1880/soc-utop/5.htm> [dostęp: 21.10.2023].

¹²⁸ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 110-111.

¹²⁹ Zob. *Słownik filozofii marksistowskiej*, s. 213.

¹³⁰ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 112-114.

¹³¹ O prawie negacji negacji pisał Engels w *Anty-Duhringu* (za: https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/01.htm#12 [dostęp: 22.10.2023]):

A więc cóż to jest negacja negacji? Bardzo ogólne i właśnie dlatego tak powszechne i doniosłe prawo rozwojowe przyrody, historii i myślenia; prawo, które, jak widzimy, objawia się w świecie zwierzęcym i roślinnym, w geologii i w matematyce, w historii i filozofii [...]. Jeżeli mówię o wszystkich tych procesach, że są negacją negacji, podciągam je wszystkie razem pod to jedno prawo ruchu i właśnie dlatego pomijam osobliwości każdego szczególnego procesu. Dialektyka zaś nie jest

twierdzeniu, że zmiana jakościowa dokonuje się poprzez zmianę ilościową¹³². Z tego prawa zostaje wysunięta teoria materializmu historycznego o rozwoju społeczeństw¹³³. Wszelkie zjawiska społeczne należy bowiem, według Marksa, wyjaśniać w sposób historyczny, jako skutek zdarzeń, które zaszły poprzednio¹³⁴. Ostatnim elementem, jakim jest według Bocheńskiego poznanie, określa się podstawowe postulaty światopoglądowe i metodologiczne marksizmu, takie jak teoria prawdy, jedność teorii i praktyki, realizm i racjonalizm, nauka o praktyce i logika dialektyczna¹³⁵.

Materializm historyczny jest zatem pochodną zastosowania zasad materializmu dialektycznego do historiozofii¹³⁶. Powstaje w ten sposób materialistyczna teoria dziejów, uznawana za osobną naukę, *prawdziwie teoretyczną naukę a przez to abstrakcyjną*¹³⁷. Przez prawo skoków i zmiany ilościowe niszczy się w społeczeństwie starą jakość i ustanawia nową, w postaci rewolucji społecznej¹³⁸. Histmat jest *de facto* „teorią wszystkiego”, wyjaśniającą wszystkie zależności historyczne i, używając narzędzi diamentu, starającą się przewidzieć przyszłość. Widzieliśmy już, że od Platona funkcjonował pogląd o możliwości odczytania przyszłości patrząc w przeszłość. Marks i Engels połączyli antyczny monizm i historycyzm z chrześcijańskim milenaryzmem, apokaliptyką oraz myślą utopianistyczną, obudowując to aparatem nauk przyrodniczych, społecznych i filozofią Hegla; na tej podstawie sformułowali cały szereg definicji problemów społecznych oraz postulatów, w jaki sposób je rozwiązać.

niczym więcej jak tylko nauką o ogólnych prawach ruchu i rozwoju przyrody, społeczeństwa ludzkiego i myślenia.

¹³² Engels, ponownie w *Anty-Dühringu* przytaczał wiele dowodów prawdziwości tego prawa, przede wszystkim ze strefy nauk przyrodniczych, ale interesująca jest jego interpretacja historii wojen napoleońskich, według prawa skoków (za: https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/01.htm#12 [dostęp: 22.10.2023]):

Na zakończenie pozwolimy sobie powołać jeszcze jednego świadka na dowód przechodzenia ilości w jakość, mianowicie Napoleona. Świadek ten w następujący sposób opisuje walkę konnicy francuskiej, jeźdźców kiepskich, ale zdyscyplinowanych, z mamelukami, kawalerzystami w walce pojedynczej naówczas niewątpliwie najlepszymi, ale niezdiscyplinowanymi:

„Dwóch mameluków miało bezwarunkową przewagę nad trzema Francuzami; 100 mameluków warte 100 Francuzów; 300 Francuzów miało zazwyczaj przewagę nad 300 mamelukami; 1000 Francuzów zawsze zwyciężało 1500 mameluków”.

Zupełnie jak u Marksa suma wartości wymiennej musi osiągnąć pewną określoną choć zmienną minimalną wysokość, żeby mogła się przekształcić w kapitał, tak samo u Napoleona potrzebne jest określone minimum konnicy, żeby siła dyscypliny tkwiąca w zwartym szyku i w planowym zastosowaniu mogła się ujawnić i spotęgować aż do osiągnięcia przewagi nad większymi masami kawalerii nieregularnej, lepiej wyćwiczonej, lepiej jeżdżącej i walczącej, a co najmniej równie dzielnej. [...] Czy Napoleon nie uległ marnie w walce z Europą? Czy nie ponosił klęski za klęską? A dlaczego? Tylko dlatego, że wprowadził do taktyki kawalerii mętłą i mglistą koncepcję Hegla!

¹³³ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 114-122.

¹³⁴ K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, s. 110.

¹³⁵ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 122-124.

¹³⁶ Tamże, s. 126.

¹³⁷ É. Balibar, *On the Basic*, s. 225.

¹³⁸ J. M. Bocheński, *Lewica*, s. 130.

Teoretycznie zatem można by powiedzieć *nihil novi sub sole*, jednak widoczna jest świeżość tej idei w postaci przede wszystkim teorii walki klas jako walki politycznej o nowy wspaniały świat.

Walka klas i alienacja

Zaznaczyłem już wcześniej, że ani wprowadzenie pojęcia walki klas nie było przynależne marksistom, ani też nie podejmowali oni próby szczególniejszej charakterystyki tego zjawiska. Mimo że walka klas była podstawowym zagadnieniem całej teorii marksistowskiej – jest jakby przemilczana we wszystkich dziełach Marksa i Engelsa (von Mises zauważa, że przejęto ją bezrefleksyjnie z prac Davida Ricardo¹³⁹). Traktują oni to pojęcie jako oczywistość, a innowacją, do której sami się przyznają, jest wyznaczenie na jego podstawie schematu rozwoju społeczeństw. Była zatem walka klas w perspektywie marksistowskiej czynnikiem rozwojowym społeczeństw w perspektywie historycznej oraz najgłębszą istotą owych społeczeństw. *Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych* – pisano w *Manifestie komunistycznym*¹⁴⁰, odcinając się od panującego wówczas wśród historyków, a także w heglizmie, poglądu o dominującej roli czynnika narodowościowego¹⁴¹. Innowacją marksizmu było także odejście od pierwotnego socjalistycznego założenia o „nowości” i „współczesności” walki klas, którą pierwsi socjaliści uznawali za istniejącą od końca XVIII w., a marksizm uznał, że w całości dziejów ludzkości¹⁴². O ile przyczyną rewolucji nie są bezpośrednio stosunki ekonomiczne, to jednak są one bezpośrednim powodem procesu stale zmieniających się stosunków społecznych, które z kolei prowadzą do rewolucji społecznej. Karl Popper pisał:

Według tej teorii systemy społeczne, czyli systemy klas, zmieniają się wraz z warunkami produkcji, skoro od tych warunków zależy sposób, w jaki rządzący mogą wyzyskiwać i zwalczać rządzonych. Każdemu okresowi rozwoju ekonomicznego odpowiada szczególny system społeczny. [...] Stosunki klasowe charakteryzujące system społeczny są niezależne od woli poszczególnego człowieka. System społeczny przypomina więc ogromną maszynę, w którą jednostki wpadają i która ich przygniata.¹⁴³

¹³⁹ L. von Mises, *Socjalizm*, s. 260.

¹⁴⁰ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 34.

¹⁴¹ K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 119.

¹⁴² D. W. Lovell, *Early French Socialism*, s. 332-333.

¹⁴³ K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 121.

Podstawowy schemat myślowy Marksa w przypadku wpływu walki klas na dzieje ludzkości prezentuje się następująco: w każdej epoce historycznej istnieje klasa panująca (teza) oraz klasa uciskana (antyteza). W wyniku ich starcia, w wyniku procesu walki klas i alienacji tworzy się nowa klasa (synteza). Proces ten następnie powtarza się, gdy w następnej epoce synteza staje się tezą. Nie jest to jednak proces niekończący się – nadejście proletariatu jako zwycięskiej klasy ma unicestwić wszystkie inne klasy oraz w konsekwencji sam proletariat i stworzyć społeczeństwo bezklasowe – następuje zatem koniec historii¹⁴⁴.

W dziejach według marksizmu jedynie dwie klasy społeczne były obarczone rolą rewolucyjną: burżuazja i proletariat. Rozróżnijmy w tym miejscu pojęcie „klasy” i „stanu”, które mogą być mylnie łączone. Stanem określamy bowiem przynależność do danej grupy majątkowo-pochodzeniowej, której zmiana jest niezwykle trudna, jeśli nie niemożliwa w wielu społeczeństwach. Klasa zaś istnieje wyłącznie na szczeblu gospodarczym i nie powinna być utożsamiana z przynależnością do danego stanu. Teoria stanów jest jednak zupełnie nieantagonistyczna w swojej naturze, w odróżnieniu od teorii klas, według której wzajemne relacje klas polegają na wyzysku jednej klasy przez drugą¹⁴⁵.

Teoria klas świadczy zatem o tym, że marksistowska teoria i historia społeczna opisują rzeczywistość historyczną i aktualną w sposób antagonistyczny. Krytyczni badacze dostrzegają jednak szereg słabych cech teorii klas. Przede wszystkim, zwracał uwagę Mises, nie można mówić o klasach jako wspólnotach interesów, gdyż różni właściciele ziemscy czy różni burżuazyści mieli zupełnie inne interesy względem siebie¹⁴⁶. Co prawda dostrzega to również Marks, pisząc o tym, że burżuazja wykorzystywała proletariat nie tylko do walki z feudałami, ale także innymi odłamami burżuazji, jednak przy takim podejściu sypie się cała teoria, gdyż jej punktem wyjścia jest istnienie jednolitych klas walczących pomiędzy sobą. Nieścisłości logiczne nie zrażały jednak marksistów, przekonanych o tym, że odczytali trafnie wydarzenia historyczne i na ich podstawie mogli przewidzieć przyszłość, biorąc pod uwagę przede wszystkim rozwój gospodarczy podyktowany działalnością obu klas. Uproszczony schemat dziejowej roli burżuazji i proletariatu, według Marksa i Engelsa, można by przedstawić następująco:

1. Powstaje burżuazja, w reakcji na opresyjny system feudalny;
2. burżuazja zdobywa decydującą rolę w społeczeństwie i gospodarce;
3. powstaje proletariat, jako konsekwencja działań burżuazji;

¹⁴⁴ Por. J. Braun, *Wojna z marksizmem*, [w:] J. Braun, *Marksizm*, s. 64.

¹⁴⁵ Por. L. von Mises, *Socjalizm*, s. 260-264.

¹⁴⁶ Tamże, s. 266-267. Odrzucenie takiego sformułowania klasy (jako dzielącej wspólne interesy) prowadzi zaś, konstatuje Mises, do stwierdzenia, że społeczeństwo składa się z jednostek, nie zaś ogółu ludzi, do czego stwierdzenia, oczywiście, niezdolny był Marks.

4. burżuazja obala władzę feudalną (w warstwie polityczno-symbolicznej – rewolucja francuska; w warstwie faktycznej – zmiana stosunków produkcji w społeczeństwie);
5. (teraźniejszość dla Marksa i Engelsa) gwałtowne przyspieszenie industrializacji, globalizacji i kosmopolityzacji;
6. (od tego punktu – przyszłość dla Marksa i Engelsa) proletariat formuje się jako klasa antagonistyczna wobec burżuazji;
7. proletariat doprowadza do uniwersalnej rewolucji i przejmuje władzę od burżuazji;
8. następuje okres rządów proletariatu w starym systemie;
9. proletariat obala instytucje burżuazyjne i likwiduje klasy społeczne oraz państwa;
10. następuje skok do komunizmu, nowego społeczeństwa.

Podkreślmy zarówno wiarę marksistów w walkę klas, jako siłę napędową historii, jak również to, że przejście do kolejnych epok historycznych ma odbywać się za pomocą gwałtownych, uniwersalnych rewolucji, zastępujących jeden porządek drugim, a nie tylko poprzez zmianę osób, które rządzą w ramach tego samego systemu. Marksisci wiązali walkę klas z walką polityczną, walką o władzę w organizmie państwowym, walką o konkretne idee¹⁴⁷. W XIX w. walka klas była już utożsamiana z jednoczeniem się klasy w ramach partii politycznych. Pojawienie się burżuazji, jako siły negującej porządek feudalny, było wydarzeniem dziejowym, prowadzącym do wykonania skoku obalającego system feudalny. Do obalenia go burżuazja wykorzystała proletariat, jako narzędzie¹⁴⁸.

Pierwszym przejawem walki klas w historii, który dominował aż do wieku XIX, był kontrast pomiędzy miastem a wsią. Miasto było rozumiane jako zaprzeczenie społeczeństwa wiejskiego, uhierarchizowane, ustrukturyzowane, scentralizowane, z dużo większą świadomością polityczną. To w mieście narodzili się przodkowie obu dziejowych klas: burżuazji i proletariatu¹⁴⁹.

Świadomość klasowa w społeczeństwie jest, według marksizmu, związana wyłącznie z czynnikami materialnymi, przede wszystkim środkami produkcji, jakimi dana klasa dysponuje. Czynnikiem decydującym o oddzielaniu się jednej klasy od drugiej jest proces alienacji, który Marks rozumiał jako „moc” istniejącą w postaci uwielokrotnionej siły wytwórczej. Moc ta oddziałuje mimowolnie na jednostki i sprawia, że czują się wyobcowane. Pod pojęciem alienacji klasowej rozumiano proces ubożenia warstw społecznych w opozycji do bogacenia

¹⁴⁷ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 46.

¹⁴⁸ Tamże, *Manifest*, s. 47.

¹⁴⁹ Tychże, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, [w:] Tychże, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 233-236.

się innych części społeczeństwa. Nie ograniczano tego procesu jednak wyłącznie do spraw gospodarczych, jak czytamy choćby w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej*:

Człowiek jest w najbardziej dosłownym znaczeniu [...] nie tylko zwierzęciem społecznym, lecz co więcej, zwierzęciem, które właśnie tylko w społeczeństwie może się odosobnić.¹⁵⁰

Alienacja dokonuje się bowiem w ramach procesu walki klas i jest wynikiem działania antagonistycznego jednej klasy nad drugą. *Każda jednostka posiada władzę społeczną w postaci rzeczy – pisal Marks – odbierzcie rzeczy tę siłę społeczną, a będziecie musieli jednym ludziom oddać [tę władzę] nad drugimi*¹⁵¹. Wystąpienie przeciwko alienacji jest głównym obowiązkiem dziejowym proletariatu, który sam dzięki alienacji powstał. Zniesienie alienacji jest możliwe w procesie, w którym najpierw alienacja uczyni ludność „bezwłasnościową”, a następnie ta ludność dokona przeciw alienacji rewolucji¹⁵². Rewolucja, czyli działanie praktyczne, ma ostatecznie znieść występowanie procesu alienacji – nie zaś filozofia i teoria¹⁵³. Alienacja jest w tym rozumieniu procesem pozytywnym, gdyż prowadzi do zastąpienia jednostek lokalnych jednostkami „powszechnodziejowymi”, empirycznie uniwersalnymi. Bez tego, podkreślali Marks i Engels w *Ideologii niemieckiej*:

1. komunizm mógłby istnieć jedynie jako zjawisko lokalne, 2. same *siły* stosunków międzyludzkich nie mogłyby się rozwinąć jako siły *uniwersalne* i dlatego nie do wytrzymania [sic?], lecz pozostały swojsko-zabobonnymi „okolicznościami”, i 3. wszelkie rozszerzanie się stosunków unicestwiłoby lokalny komunizm.¹⁵⁴

Jakże ironicznie wygląda ten cytat w zestawieniu z rozwojem wypadków w państwach komunistycznych XX w.

Burżuazja i proletariat

Klasy społeczne, uwikłane w trwającą od tysiącleci walkę klas, stanowią podstawę rozumienia wszelkich stosunków społecznych, politycznych i ekonomicznych w teorii marksistowskiej. Konflikt pomiędzy burżuazją a proletariatem, przez marksistów przedstawiany jako ostateczna walka „dobra” ze „złem” jest najważniejszym momentem

¹⁵⁰ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii*, s. 22.

¹⁵¹ Tamże, s. 52.

¹⁵² K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 217.

¹⁵³ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 28.

¹⁵⁴ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 217.

„końca historii” w wydaniu marksistowskim. Te dwie klasy są ze sobą nierozzerwalnie związane, wzajemnie się potrzebują i uzupełniają, jednak pomimo tej zależności uwikłane są w stały konflikt ekonomiczny, przechodzący na pola społeczne i polityczne. Klasą rozwijającą się, najbardziej aktywną we wszelkich obszarach życia jest burżuazja. To do niej należy zadanie rozwoju państwa, społeczeństwa, gospodarki. Czyni to za pomocą opresji kierowanej wobec proletariatu, który jedynie dzięki burżuazji jest w stanie się rozwinąć. Pisał o tym Marks:

Rozwój proletariatu przemysłowego jest w ogóle uwarunkowany przez rozwój burżuazji przemysłowej. Dopiero pod jej panowaniem proletariatus uzyskuje ten rozległy narodowy byt, który może podnieść jego rewolucję do poziomu rewolucji ogólnonarodowej, dopiero pod jej panowaniem proletariatus tworzy sam te nowoczesne środki produkcji, które stają się jednocześnie środkami jego rewolucyjnego wyzwolenia. Dopiero panowanie burżuazji wyrывa materialne korzenie społeczeństwa feudalnego i wyrównuje grunt, na którym jedynie możliwa jest rewolucja proletariacka.¹⁵⁵

Burżuazją marksizm określa klasę społeczną, która obaliła porządek feudalny i doprowadziła w konsekwencji do rewolucji na różnych polach: industrialnym, ekonomicznym, częściowo społecznym i politycznym, w postaci przede wszystkim rewolucji francuskiej. Narodziny klasy burżuazji zależne są od poszczególnych bytów politycznych; o ile w Anglii jej początki można wyznaczyć już w średniowieczu, o tyle w Rosji pod koniec XIX w. Marks i Engels zastanawiali się, czy już się na pewno wykształciła. Burżuazja, podobnie jak proletariatus, ma swoją rolę dziejową w marksistowskiej interpretacji historii. Wiążą się z tą rolą takie pojęcia jak centralizacja gospodarcza, urbanizacja, kolonizacja, globalizacja czy kosmopolityzm¹⁵⁶. Gdybyśmy zamierzali przedstawić poszczególne klasy społeczne w historii, asygnując do nich określenia najbardziej charakterystyczne, to burżuazja odpowiedzialna byłaby za *cały ruch historyczny*¹⁵⁷ – jako klasa obalająca feudalizm, tworząca proletariatus i sama ulegająca proletariatusowi. Burżuazja pełni rolę pośrednią, zapowiadającą powstanie proletariatusu i doprowadzającą ostatecznie do jego zwycięstwa (*oręż, którym burżuazja powaliła feudalizm, zwraca się teraz przeciw samej burżuazji*¹⁵⁸). Burżuazja *uprościła przeciwieństwa klasowe*, podzieliła społeczeństwo na *dwa wielkie wrogie obozy, na dwie wielkie, wręcz przeciwstawne sobie klasy*¹⁵⁹.

¹⁵⁵ K. Marx, *The Class Struggles in France, 1848-1850*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 588 (tłumaczenie za: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1850/wkwf/01.htm> [dostęp: 17.01.2024]).

¹⁵⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 39-40.

¹⁵⁷ Tamże, s. 45.

¹⁵⁸ Tamże, s. 45.

¹⁵⁹ Tamże, s. 35.

Klasa feudalna, podobnie jak feudalna epoka w myśli marksistowskiej, charakteryzuje się podejściem konserwatywnym do spraw społecznych i gospodarczych. Burżuazja w takiej „układance” jest klasą rewolucyjną. Nieustannie rewolucjonizuje, przyznawali autorzy *Manifestu komunistycznego*, narzędzia produkcji, a więc całokształt stosunków społecznych¹⁶⁰. Społeczeństwo stworzone przez burżuazję jest najbardziej rozwiniętą i zróżnicowaną organizacją produkcji w historii¹⁶¹. Tej roli nie przejmuje od klasy burżuazyjnej proletariatus, którego rola ogranicza się do użycia istniejących narzędzi produkcji i systemu prawnego, aby dokonać rewolucji wyłącznie na gruncie społecznym. Zastanawiające jest także, że proletariatus nie jest nigdzie określany jako klasa, która dokona dalszego rozwoju gospodarczego czy technologicznego – rozwój ten przynależny jest burżuazji, której obalenie postawi świat, według teorii, w pewnym marazmie rozwojowym. W momencie, gdy burżuazja przejmuje w państwie władzę *walka klasowa zaczyna przybierać w praktyce i w teorii coraz wyrazistsze, coraz groźniejsze formy*¹⁶². Burżuazja ma swą rolę dziejową w procesie stworzenia nowego człowieka, proletariusza i nowej klasy – proletariatus, którego zadaniem z kolei będzie doprowadzenie do stworzenia nowego społeczeństwa. Zauważmy, że proletariatus jest dychotomiczny względem burżuazji. Dwie klasy toczą stały bój dziejowy o los świata i historii. W idei Marksa bieg historii został wyznaczony i zwycięstwo proletariatus jest oczywiste. W ten sposób Marks pojmował eschatologię i apokaliptykę swych czasów.

Karol Marks „odkrył” proletariatus jako klasę w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* z 1843 r., chociaż, co zauważał Robert Conquest: *doszedł do swych wniosków o mistycznej naturze dziejowej nowej klasy proletariackiej, zanim jeszcze zdążył zobaczyć na oczy choćby jednego prawdziwego proletariusza*¹⁶³. To w *Przyczynku* pojawia się po raz pierwszy idea emancypacji społecznej poprzez obalenie starego, burżuazyjnego porządku przez proletariatusy. W swej krytyce filozofii Hegla Marks zawarł korpus ideowy, który towarzyszył mu już przez resztę życia, wypracował podstawowe założenia historiozoficzne i społeczne. Proletariatus, jako uniwersalny reprezentant cierpienia społeczeństwa, został obdarzony dziejową misją, która doprowadzić miała do zniesienia nie tylko klasy burżuazyjnej, ale klas w ogóle, a zatem i samego proletariatus. *Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka – pisał Marks – głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem – proletariatus. [...] Kiedy dopełnią się wszystkie*

¹⁶⁰ Tamże, s. 38.

¹⁶¹ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii*, s. 43.

¹⁶² *Przedmowy i posłowie*, s. 297.

¹⁶³ R. Conquest, *Uwagi*, s. 65.

*warunki wewnętrzne, gromkie pianie galijskiego koguta obwieści dzień niemieckiego zmartwychwstania*¹⁶⁴.

Proletariat jest w marksizmie klasą uniwersalną, globalną, internacjonalistyczną. Dzięki temu, pisze Étienne Balibar, *kondensuje argumenty pozwalające Marksowi przedstawić sytuację robotnika czy raczej pracownika najemnego jak zwieńczenie całego procesu podziału pracy [...]. Pozwala również Marksowi odczytać w teraźniejszości bliskie nadejście rewolucji komunistycznej*¹⁶⁵. Proletariat, pisał Rothbard:

[...] to nie tylko zwyczajna klasa ekonomiczna, ale lud, którego przeznaczeniem jest wraz z nadejściem komunizmu zostać „klasą uniwersalną”.
Proletariat, czyli klasa najbardziej „wyobcowana” i jakoby „pozbawiona własności”, miała stać się punktem wyjścia dla zmiany.¹⁶⁶

Nie powstał on jednak wszędzie w tym samym momencie, możliwość jego powstania uwarunkowana jest, po pierwsze, postępem społeczeństwa burżuazyjnego, objawiającym się przede wszystkim w zmianie środków produkcji, po drugie zaś – przez uświadomienie nieświadomej klasy wczesnych, jeszcze niepełnych proletariuszy¹⁶⁷. Proletariat, według Engelsa, powstał w osiemnastowiecznej Anglii na skutek dziejącej się wówczas rewolucji przemysłowej¹⁶⁸. Jest *klasą społeczeństwa, która środki do życia czerpie jedynie i wyłącznie ze sprzedaży swej pracy, nie zaś z zysku od jakiegokolwiek kapitału*¹⁶⁹.

Proletariat nie walczy o siłę czy władzę polityczną. Ta jest potrzebna na pewnym etapie wykonywania skoku dziejowego, jednak ostatecznym celem proletariatu jest unicestwienie samego siebie. Sensem jego istnienia jest walka z burżuazją¹⁷⁰, rozwija się poprzez *konflikty w łonie starego społeczeństwa*¹⁷¹, nie posiada nic na własność ani w sferze materialnej, ani w sferze duchowej (rozumianej jako odziedziczone tradycyjne stosunki rodzinne, społeczne i narodowe)¹⁷². *Proletariusze nie mają nic własnego do zabezpieczenia, muszą natomiast zburzyć wszystko, co dotychczas zabezpieczało i ochraniało własność prywatną*.¹⁷³ W *Świętej rodzinie*

¹⁶⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. 1, s. 21.

¹⁶⁵ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 53-54.

¹⁶⁶ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 238.

¹⁶⁷ Taką interpretację stanowczo odrzucał Mises, twierdząc, że proletariat zrodził się w chwili powstania XIX wiecznego socjalizmu, a nie, jak twierdził Marks, już w protoindustrialnej Anglii. Zob. L. von Mises, *Socjalizm*, s. 268-269.

¹⁶⁸ F. Engels, *The Position of England*, s. 30.

¹⁶⁹ Tenże, *Zasady komunizmu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 83-84.

¹⁷⁰ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 45.

¹⁷¹ Tamże, s. 47.

¹⁷² Tamże, s. 48.

¹⁷³ Tamże, s. 49.

Marks argumentował, że *proletariat jako proletariat musi zlikwidować sam siebie, a więc zarazem znieść warunkujące go przeciwieństwo, które czyni go proletariatem – własność prywatną*¹⁷⁴. Zgodnie „ze swoim bytem”, proletariat będzie zmuszony dokonać wielkich rzeczy w historii¹⁷⁵, a metodą dokonania tego miał być Engelsowski komunizm.

Powstanie proletariatu jest jednym z kroków ku wypełnieniu komunistycznego proroctwa. Jednocześnie rozpocząć się miał proces zanikania wszystkich pozostałych klas z wyjątkiem burżuazji. Burżuazja i proletariat toczyć mają zaciętą walkę ekonomiczno-społeczną o kształt przyszłego społeczeństwa. Walka ta jest jednak przesądzona, zwycięstwo proletariatu jest oczywiste, ponieważ mówią o tym słowa proroctwa i wnioski materializmu historycznego. Proletariat wygra wojnę z burżuazją, a w konsekwencji zniszczy ostatnią klasę społeczną poza sobą. Sam stając się jedyną klasą, stworzy społeczeństwo bezklasowe (choć może trafniejsze byłoby określenie „jednoklasowe”), komunistyczne. Historycznym obowiązkiem proletariatu jest walka z burżuazją, której nie można według praw historii przegrać. Wygraną można opóźnić lub przyspieszyć – twierdził Marks, co stało się przecież podstawą późniejszych komunistycznych zbrodni, wymierzonych w przeciwników społeczeństwa komunistycznego.

Czym jest komunizm?

Jak wskazałem we wstępie rozprawy – zdefiniowanie jakiegokolwiek pojęcia powiązanego z ideologiami socjalistycznymi jest niezwykle trudne. Dotyczy to także komunizmu, rozumianego albo jako idea przewijająca się przez tysiąclecia w historii cywilizacji europejskiej, albo jako bezpośredni nurt polityczny, stworzony przez Marksa i Engelsa. Należy postawić wyraźną cezurę w definicji komunizmu – do Marksa możemy nazywać komunizmem przede wszystkim prądy ideowe, które, w naszym odczuciu, w bliższym lub dalszym stopniu prefigurowały późniejsze doświadczenia związane z komunizmem. Od Marksa mówimy już o komunizmie zdefiniowanym, zajmującym miejsce w dyskursie politycznym XIX w. Ten komunizm Andrzej Walicki charakteryzował w następujący sposób:

Komunizm był gigantyczną próbą sformułowania i urzeczywistnienia pewnej koncepcji wolności – koncepcji alternatywnej wobec liberalizmu, paradygmatycznie z nim sprzecznej, nie dającej się pogodzić z wolnością jednostki [...]. Istotą tej koncepcji była myśl o wyzwoleniu człowieka od „ślepych sił” gospodarki rynkowej,

¹⁷⁴ Tychże, *Święta rodzina czyli Krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce [fragmenty]*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 167.

¹⁷⁵ Tamże, s. 169.

o całkowitej eliminacji ładu spontanicznych przystosowań typu rynkowego i zastąpieniu go racjonalnym porządkiem wszechogarniającej, celowej organizacji.¹⁷⁶

Walicki zatem rozumie komunizm przede wszystkim jako nurt globalnego wyzwolenia ekonomicznego. Zwraca ponadto uwagę na to, w jak prosty sposób współcześni badacze i analitycy błędnie uznają rządy polityków, uznających siebie za komunistów, za w istocie komunistyczne. Walicki twierdzi, że idea komunistyczna została porzucona definitywnie na początku drugiej połowy XX w., a państwa nominalnie komunistyczne zaczęły własną drogą zmierzać ku gospodarce rynkowej i globalizacji. Możemy zatem uznać, że komunizm Marksa i Engelsa przetrwał około stu lat, z których pierwsze siedemdziesiąt wyłącznie w sferze teoretycznej. Zgadzam się z definicją komunizmu Walickiego, jako idei wyzwolenia człowieka, podporządkowującej temu celowi wszystko inne. Analizując rzeczywistość komunizmu u władzy w ten sposób możemy jasno stwierdzić, że cel ten, wyzwolenie człowieka od gospodarki rynkowej, kapitalistycznej, prywatnej, nieprzewidywalnej i niezorganizowanej centralnie, wprowadzano w państwach komunistycznych z wielkim trudem, prędko porzucano i niechętnie do niego wracano. Komunizm Marksa i Engelsa stał się zabiegiem retorycznym przywódców partyjnych, tworzących swe bardziej lub mniej krótkotrwałe kliki polityczne. Dodajmy do tego oczywisty wpływ leninizmu, po którym w postsowieckim marksizmie zostało już niewiele z oryginalnej myśli Marksa. Misja wyzwolenia ludzkości z „królestwa konieczności” zakończyła się niepowodzeniem zanim nawet się rozpoczęła.

Robert Conquest wyróżniał następujące cechy marksistowskiej idei komunistycznej: dogmatyczne widzenie świata, oparte na przekonaniu, że wypracowano ostateczne i niepodważalne zasady światopoglądowe, filozoficzne i teoretyczne; wiara w nieomyłne przywództwo polityczne i silną władzę centralną oraz konflikt jednostek i klas jako podstawowa część składowa dziejów świata¹⁷⁷. Sami autorzy marksizmu, Marks i Engels, podejmowali różne próby zdefiniowania tego, czym według nich był komunizm. Czynili to na kilku polach: 1. nauki, 2. ideologii, 3. ruchu społecznego, w końcu zaś 4. ustroju społeczno-gospodarczego. Spójrzmy na to, jak Marks i Engels definiowali te punkty:

1. Odpowiadając na zadane przez samego siebie pytania w *Zasadach komunizmu*, Engels pisał, że *komunizm jest to nauka o warunkach wyzwolenia proletariatu*¹⁷⁸. W *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* pisał ponadto, że zadaniem jego jest *zbadanie historycznego procesu ekonomicznego, z którego wyłoniły się*

¹⁷⁶ A. Walicki, *Marksizm*, s. 11.

¹⁷⁷ R. Conquest, *Uwagi*, s. 159.

¹⁷⁸ F. Engels, *Zasady*, s. 83.

*nieuchronnie te klasy [burżuazja i proletariat] oraz ich walka, i wykrycie w powstałej w ten sposób sytuacji ekonomicznej środków rozwiązania tego konfliktu.*¹⁷⁹

2. Tezy teoretyczne komunistów: *są jedynie ogólnym wyrazem rzeczywistych stosunków istniejącej walki klas, wyrazem dokonującego się na naszych oczach ruchu dziejowego. [...] Komuniści mogą zawrzeć swą teorię w jednym zwrocie: zniesienie własności prywatnej. [...] Toteż przekształcenie kapitału we własność zbiorową, należącą do wszystkich członków społeczeństwa, nie będzie przekształceniem własności osobistej we własność społeczną. Przekształceniu ulega jedynie społeczny charakter własności. Traci ona swój klasowy charakter.*¹⁸⁰
3. W Ideologii niemieckiej argumentowano, że: *komunizm jest dla nas nie stanem, który należy wprowadzić, nie ideałem, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny. [...] komunizm możliwy jest w ogóle tylko jako egzystencja o światowodziejowym charakterze.*¹⁸¹;

W Manifestie komunistycznym zaś: komuniści tym tylko różnią się od innych partii proletariackich, że z jednej strony w walkach toczonych przez proletariuszy różnych narodów podkreślają i wysuwają na czoło wspólne, niezależne od narodowości interesy całego proletariatu, z drugiej zaś strony tym, że na rozmaitych szczeblach rozwoju, przez które przechodzi walka między proletariatem a burżuazją, reprezentują stale interesy ruchu jako całości.

*W praktyce więc komuniści są najbardziej zdecydowaną, wciąż naprzód prącą częścią partii robotniczych wszystkich krajów; w teorii wyprzedzają pozostałą masę proletariatu zrozumieniem warunków, przebiegu i ogólnych wyników ruchu proletariackiego.*¹⁸²

4. W tej samej Ideologii pisano także: *komunizm [...] dokonuje przewrotu w podstawie dotąd istniejących stosunków produkcji i wymiany i po raz pierwszy świadomie traktuje wszystko żywiołowo powstałe przesłanki jako twory dotychczasowych ludzi, pozbawia je ich żywiołowości i poddaje władzy zjednoczonych jednostek. Jego urządzenie jest więc z istoty swej ekonomiczne, jest materialną realizacją warunków tego zjednoczenia; czyni warunki aktualnie istniejące warunkami owego*

¹⁷⁹ Za: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1880/soc-utop/5.htm> [dostęp: 22.10.2023].

¹⁸⁰ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 53-54.

¹⁸¹ Tychże, *Ideologia niemiecka*, s. 218.

¹⁸² Tychże, *Manifest*, s. 52.

*zjednoczenia. Ten stan rzeczy, którego twórcą jest komunizm, to właśnie realna podstawa wykluczająca wszystko, co istnieje niezależnie od jednostek, ponieważ ów stan rzeczy jest przecie niczym innym jak wytworem dotychczasowych stosunków między samymi jednostkami.*¹⁸³

*W Manifestie zaś: Komunizm nie odbiera nikomu władzy zawłaszczania produktów społecznych, odbiera tylko władzę ujarzmiania cudzej pracy za pomocą tego zawłaszczania.*¹⁸⁴

Z punktami drugim, trzecim i czwartym wiąże się bezpośrednio postulat realizacji politycznych, społecznych i gospodarczych reform w starym społeczeństwie. Dokonać się one miały, zdaniem marksistów, rękami klasy proletariatu, kierowanej oczywiście przez partię komunistyczną w zindustrializowanym społeczeństwie burżuazyjnym. Unaocznia się w tym schemacie pogląd o skoku jakościowym poprzez zmianę ilościową. Masy ludowe dokonać mają zmiany jakościowej przez swoje ilościowe zdławienie burżuazji. Stary system musi, w myśleniu historycystycznym, ulec nowemu ruchowi jeszcze politycznemu, który w zamierzeniach ma zniesienie ruchów politycznych w ogóle. W tej dziedzinie Marks pozostawił przyszłych rewolucjonistów, zwłaszcza sowieckich, z ogromnym problemem, który można określić jako dylemat przejścia do nowego społeczeństwa. Otóż proletariatus jako klasa musi obalić dawne społeczeństwo i jednocześnie doprowadzić do zniesienia wszystkich pozostałości dawnego myślenia – zniesienia klas, zniesienia polityki, zniesienia państwa. Zatem po przejęciu władzy przez proletariatus mielibyśmy do czynienia z czymś na wzór chrystusowego tysiąclecia, po końcu którego nadejdzie Królestwo Boże. Marks i Engels podkreślali:

Każda dążąca do władzy klasa – choćby nawet jej panowanie warunkowało, jak to ma miejsce z proletariatem, zniesienie całej dawnej formy społeczeństwa i w ogóle panowania – musi najpierw zdobyć władzę polityczną, aby z kolei przedstawić swój interes jako coś ogólnego: w pierwszej chwili jest ona do tego zmuszona.¹⁸⁵

Potrzebne zatem jest najpierw zdobycie władzy politycznej, za pomocą rewolucyjnego działania, następnie *wydzwignięcie proletariatus do stanowiska klasy panującej, wywalczenie demokracji*¹⁸⁶. Od momentu przejęcia władzy przez klasę proletariatus, która doprowadzi do absolutnej egalitaryzacji, deelitizacji i dehierarchizacji, liczyć można zatem okres przejściowy, w którym przeprowadzane mają być działania polityczne, mające za cel zniesienie podziału

¹⁸³ Tychże, *Ideologia niemiecka*, s. 255.

¹⁸⁴ Tychże, *Manifest*, s. 56.

¹⁸⁵ Tychże, *Ideologia niemiecka*, s. 216.

¹⁸⁶ Tychże, *Manifest*, s. 62.

klasowego. Należy podkreślić, że według pierwotnej myśli Marksa i Engelsa początek okresu przejściowego należałoby liczyć od ustanowienia uniwersalnej władzy proletariatu, nie zaś lokalnego zwycięstwa rewolucji proletariackiej. Jedno państwo w burżuazyjnym świecie nie mogło realizować dziejowej i globalnej misji komunistycznej. Dopóki kapitalizm dominował komunizm – rewolucja proletariacka nie mogła się zakończyć, trwała cały czas w warstwie globalnej, stąd wydarzenia zimnej wojny. Porzucenie idei komunistycznych, jak argumentował wcześniej Walicki, spowodowało zatem stopniowe wygaszanie konfliktu między kapitalizmem i komunizmem, antagonizm ustawał w miarę jak system komunistyczny globalizował się i zmierzał ku gospodarce rynkowej. Komunizm upadł zanim zdążył dokończyć swą rewolucję, tak jak *marksizm upadł pod ciężarem własnej krytyki*¹⁸⁷.

Monarchia konstytucyjna i republikanizm potrzebny był burżuazji, aby obalić system absolutystyczno-feudalny. Demokracja, jako instrument zdobycia władzy i rządzenia, jest potrzebna proletariatu, aby zniszczyć porządek burżuazyjny. Ustanowienie demokracji w duchu oświeceniowym było pożądaną tak przez marksizm, jak i później przez rewolucjonistów rosyjskich z Leninem na czele, ale jedynie w celu ułatwienia transformacji ku społeczeństwu bezklasowemu. Demokracja była narzędziem wykonania skoku ilościowego ku lepszej jakości. Miała być metodą uświadamiania klasy robotniczej o jej dziejowym zadaniu. Marksisci nie byli demokratami, ich celem nie było w żadnym stopniu ustanowienie społeczeństwa demokratycznego, w duchu rozumienia demokracji, jako instytucji oświeceniowej. Demokrację traktowano utylitarnie, jako element procesu budowy nowego społeczeństwa.

Widzimy, studiując założenia materializmu historycznego i teorii rewolucji w marksizmie, że pojawia się istotny problem, który możemy określić jako dylemat władzy przejściowej. Okazał się on na tyle trudny do rozwiązania przez przyszłych władców komunistycznych, że doprowadził w ostateczności do upadku systemu komunistycznego. W najbardziej oczywistym rozumieniu tego problemu – nie dało się znieść starego społeczeństwa globalnego bez obalenia całego globalnego systemu, czyli konwersji świata zachodniego na komunistyczną modłę. Marks i Engels ulegali w tym miejscu temu samemu utopijnemu schematowi myślenia, który ostatecznie sfalsyfikował tezy Fourier'a. Przypomnijmy, że ten francuski socjalista-utopista wierzył, że po powstaniu pierwszego falansteru cały świat stanie się falansterem w ciągu kilku lat. Tezę tę stworzył za pomocą matematycznych obliczeń. W ten sam błąd myślowy wpadli marksisci poprzez wiarę w uniwersalną rewolucję proletariatu, w to, że wystarczy wybuch rewolucji w jednym kraju, aby rewolucja rozlała się na cały

¹⁸⁷ R. Conquest, *Uwagi*, s. 78.

zglobalizowany świat zachodni¹⁸⁸. W fantazyjnym i utopijnym myśleniu nakreślili wyraźne instrukcje doprowadzenia do stworzenia nowego społeczeństwa po przejęciu władzy.

Co ciekawe jednak – klarowna dla marksistów była tylko część przyszłości. Odkryli oni schemat dziejowy i kroki, jakie należy podjąć, by obalić system burżuazyjny¹⁸⁹. Niewiadomym pozostawała dla nich jednak sprawa, wydawałoby się, najbardziej oczywista, czyli to, jakie ma być nowe społeczeństwo przyszłości. W liście do Arnolda Ruggego Marks pisał:

Nie ma wątpliwości co do pytania „skąd”, to tym więcej zamętu wywołuje pytanie „dokąd”. [...] nie ma sprecyzowanego zdania o tym, jaka powinna być przyszłość. Z drugiej strony, na tym właśnie polega przewaga nowego kierunku, że nie proponujemy w sposób dogmatyczny antycypować przyszłości, lecz chcemy dopiero poprzez krytykę starego świata odkryć nowy.¹⁹⁰

List ten obrazuje schemat myślowy Marksa – nowy świat jest absolutną negacją świata starego, a przynajmniej tych jego elementów, które uznawano za niesprawiedliwe, niemoralne, nieuczciwe. To kolejne założenie utopijne. Świat proletariuszy ma być odpowiedzią na krytykę negatywnych stron świata starego, ma być ich zaprzeczeniem, ma być, używając terminologii fizycznej, anty-światem, światem-zaprzeczeniem, światem-odwrotnością. Ten schemat myślenia będzie jednym z głównych obiektów krytyki wobec marksizmu, któremu zarzucano wiarę w magiczne zdolności socjalizmu naukowego i działania klasy proletariackiej do naprawiania zła. Pisał o tym Robert Conquest:

Absurdalne jest również mgliste wyobrażenie, że wszystkie problemy zostaną rozwiązane, a przynajmniej, że wszelkie tragedie zostaną złagodzone lub całkowicie usunięte. André Malraux spytał pewnego komunistę, który opisywał idealny świat przyszłości: „A co z człowiekiem, którego przejedzie tramwaj?”. Odpowiedź brzmiała: „Przyszły system transportu będzie tak doskonały, że wypadki będą niemożliwe”. Przykład absurdalny, lecz nawet mniej skrajne przejawy tego rodzaju utopijnej mentalności są świadectwem, by zacytować T.S. Eliota (*The Rock*) dążenia do „systemów tak doskonałych, że żaden człowiek by im nie sprostał”.¹⁹¹

Odkrywanie nowego świata na podstawach wyznaczonych przez materializm dialektyczny i historyczny, było zajęciem, któremu nie poświęcano zbyt wiele uwagi. Nawet w przededniu rewolucji rosyjskiej Lenin nie poświęcał w swych rozważaniach niemal żadnej

¹⁸⁸ F. Engels, *Zasady*, s. 102.

¹⁸⁹ Por. M. Mazur, S. Ligierski, *Cywilizacja komunizmu*, s. 13-17.

¹⁹⁰ *Listy. Marks do Arnolda Ruggego w Dreźnie* (1843 r.), [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 729-730.

¹⁹¹ R. Conquest, *Uwagi*, s. 62.

uwagi temu, jak ma wyglądać system społeczny po urzeczywistnieniu postulatów Marksa i Engelsa. Tym, co próbowano jednak realizować były postulaty teoretyczne marksizmu w kwestii dotyczącej tego, jak stworzyć nowe społeczeństwo – jakie kroki wykonać, by dojść do utopii. W *Programie erfurckim* opracowanym m.in. przez Karla Kautsky'ego czytamy:

Socjalizm nie zwiastuje proletarjatowi nieszczęścia, lecz jest dlań dobrą nowiną, nową ewangelją. Proletariat czerpie z niego nowe życie, nowe siły, zapał i nadzieję.¹⁹²

Jak stworzyć nowe społeczeństwo?

Karl Popper wyróżniał trzy „kroki” Marksa w badaniach nad możliwością osiągnięcia społeczeństwa komunistycznego. Pierwszym krokiem, o którym już wspominałem, była analiza „chwiejności kapitalizmu”, drugim – przedstawienie nieuniknioności rewolucji społecznej (o rozróżnieniu między rewolucją społeczną oraz polityczną również pisałem wcześniej) oraz trzeci krok – dojście do wniosku historyczystycznego o ostatnim elemencie rozwoju społecznego – społeczeństwa socjalistycznego, bezklasowego. Popper pisał:

W pierwszym kroku swego rozumowania Marks analizuje metodę kapitalistycznej produkcji. Odnajduje w niej tendencję do wzrostu wydajności pracy, związaną zarówno z udoskonaleniami technicznymi, jak i z tym, co nazywa wzrastającą akumulacją środków produkcji. Wychodząc z tego założenia, dochodzi do wniosku, że w dziedzinie stosunków społecznych między klasami tendencja ta musi prowadzić do akumulacji coraz większej ilości bogactwa w coraz mniejszej ilości rąk, to znaczy, że powstanie tendencja do wzrostu bogactwa i nędzy [...].

W drugim kroku argumentacji wynik pierwszego kroku przyjmuje się milcząco. Wyciąga się z niego dwa wnioski: pierwszy, że wszystkie klasy z wyjątkiem małej rządzącej burżuazji i ogromnej wyzyskiwanej klasy robotniczej muszą zniknąć lub utracić wszelkie znaczenie; drugi, że wzrastające napięcie pomiędzy dwiema klasami musi prowadzić do rewolucji społecznej [...].

W trzecim kroku wnioski drugiego są także milcząco przyjęte, zaś ostateczny wniosek brzmi, że po zwycięstwie robotników nad burżuazją społeczeństwo będzie się składało tylko z jednej klasy. Będzie to zatem społeczeństwo bezklasowe, społeczeństwo bez wyzysku, to znaczy socjalizm.¹⁹³

Austriacki filozof przedstawia zatem ciąg analizy badawczej, metodę socjalizmu naukowego. Jego istoty Marks nie wyłożył w jednym tylko dziele, ale rozproszył na przestrzeni

¹⁹² K. Kautsky, *Zasady socjalizmu (Program Erfurcki)*, [brak nazwiska tłumacza], Warszawa 1907, s. 163.

¹⁹³ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 145-146. Podkreślenia – Karl Popper.

wielu pism – których ważnym uzupełnieniem są oczywiście również teorie Engelsa. W inny sposób opisywał ten sam proces Martin Malia:

Ujęte w skrócie, socjologiczne aspekty formującego się wówczas systemu, zasadzają się na tym, że podział pracy, ukształtowany w toku ludzkich starań, aby wydrzeć przyrodzie dobra niezbędne do życia, prowadzi do odczłowieczającej nierówności klasowej, a będący jej konsekwencją wyzysk człowieka przez człowieka wytwarza w końcu u robotników „rewolucyjną” świadomość, stając się przyczyną wybuchu, którego kulminacją był egalitarny „komunizm”.¹⁹⁴

W tym miejscu chcę się skupić na metodologii socjalizmu naukowego, która poprzez determinizm, materializm oraz apokaliptyczność doprowadziła ojców marksizmu do osiągnięcia prostych, bezkrytycznie przyjmowanych wniosków. Świat zależności społecznych i ekonomicznych jest, według marksizmu, niesłychanie prosty. Jego zrozumienie dostępne jest wszystkim akceptującym teorię socjalizmu naukowego, przede wszystkim materializmu historycznego. Świat to jedno wielkie pole bitwy, na którym od tysiącleci ścierają się dwaj przeciwnicy – wyzyskujący i wyzyskiwani. Historyczne proroctwo Marksa spełnia chyba wszystkie wymagania, jakie stawialibyśmy proroctwu religijnemu¹⁹⁵, w końcu, jak pisał Kołakowski *Marks był w równej mierze uczonym, co prorokiem religijnym*¹⁹⁶. Opiera się na bycie wyższym – tę rolę pełni deterministyczny, stały i niezmienny postęp społeczno-ekonomiczny. Adresowane jest do „maluczkich” – do wyzyskiwanych, cierpiących, prześladowanych. Ujawniło się za pomocą objawienia – materializmu historycznego. Przewiduje lepszy świat poprzez zniszczenie świata starego – za pomocą walki klas i rewolucji. W warstwie psychologicznej zaś, pisze Popper, jest elementem myślenia życzeniowego i utopijnego (w mojej terminologii: utopianizmu) – *jest ucieczką w przyszły raj od tego, za co jesteśmy tu i teraz odpowiedzialni. Skutecznie uzupełnia wizję tego raju, akcentując bezsilność jednostki w obliczu występujących obecnie przytłaczających demonicznych sił ekonomii*¹⁹⁷. Wolton dodawał także:

Za naukowym alibi odnajdujemy wielkie kategorie, które są podstawą większości religii: piekło teraźniejszości (wyzysk kapitalistyczny), odkupiciela (klasę robotniczą), ziemię obiecaną (komunizm).¹⁹⁸

¹⁹⁴ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 255.

¹⁹⁵ Por. A. Walicki, *Marksizm*, s. 26-27.

¹⁹⁶ L. Kołakowski, *Główne*, s. 724.

¹⁹⁷ K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 149.

¹⁹⁸ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 1: Kaci, s. 73.

Religijne myślenie marksizmu prowadzi jednak, według Jana Wacława Machajskiego do skutków zupełnie odwrotnych. Zamiast wyzwolenia wiedzie do dalszej niewoli, zamiast do walki prowadzi do stagnacji, zamiast do skruszenia ustroju burżuazyjnego – do jego wzmocnienia. W *Pracowniku umysłowym* czytamy:

Jak chrześcijaństwo, które nie buduje królestwa niebieskiego na ziemi, tylko umacnia i uświęca grabieżczy ustrój, tak samo socjalistyczne wyznanie wiary nie stwarza socjalistycznego raj, tylko przyczynia się do burżuazyjnego postępu, do narodzin nowych, młodych klas rządzących, których niedostatek wezwał socjalistów na barykady.¹⁹⁹

Podkreślmy jeszcze raz ten podstawowy antynaukowy i *de facto* religijny błąd marksizmu – socjalizm naukowy nie służy temu, aby zdiagnozować problemy społeczne i zaproponować ich rozwiązanie, ale temu, aby odszukać prawdę objawioną, z którą nie sposób dyskutować²⁰⁰. Tak jak nie można było dyskutować z prorocstwami Daniela, Izajasza czy Ezechiela – tak nie sposób podejmować sporu z prorocstwem materializmu historycznego. Wizja świata jest ustalona i wiecznie obowiązująca – tak w połowie wieku XIX, jak i pod koniec wieku XX, kiedy komunistyczna Rosja nieskutecznie będzie próbowała wydostać się z religijnych oków narzuconych przez Marksa i Engelsa.

Marks podejmował zatem religijne analizy zależności dziejów historycznych, przykryte płaszczem naukowości. Stworzenie nowego społeczeństwa było odpowiednikiem boskiej obietnicy nowego Jeruzalem. Początkiem procesu budowy tejże utopii miała być rewolucja proletariacka, jako kulminacja rozciągniętej przez wieki walki klas. Rewolucja bezpośrednio prowadziła do tworzenia nowego społeczeństwa. Zaznaczmy w tym miejscu, że słowo „tworzenie” może nie być w pełni odpowiednie, zważywszy na fakt, że według marksizmu wszelkie próby inżynierii społecznej były bezcelowe. Nowe społeczeństwo nie będzie stworzone przez ludzi, ponieważ zostało już zaprojektowane przez prawa historii odkryte metodą socjalizmu naukowego. Jak widzieliśmy w liście do Rugego – marksiści uznają, że to, co jest złe w starym świecie stanie się dobre w nowym świecie, należy tylko zrozumieć, co jest tym złym elementem, a następnie zamienić go na element dobry. Moglibyśmy zatem mówić o

¹⁹⁹ J. W. Machajski, *Pracownik*, s. 298.

²⁰⁰ Zauważmy w tym miejscu, że i za czasów aktywności Marksa i Engelsa, i później, ich tezy były zajadłe krytykowane i podważane nawet przez środowiska I i II Międzynarodówki. W tym miejscu chodzi mi wyłącznie o spadkobierców Marksa i Engelsa bezkrytycznie podchodzących do jego teorii. W takiej układance bezkrytycznymi spadkobiercami byłiby Plechanow i Lenin, a krytycznymi Kautsky i Bernstein. Sednem jednak wydaje się to, jak pisał Robert Service, że radykalni zwolennicy Marksa *chcieli trwać w swej wierze w marksizm*. Por. R. Service, *Towarzysze*, s. 53-57.

pomyśle na osiągnięcie nowego, komunistycznego społeczeństwa poprzez odczytanie historycznego procesu i dopasowanie działań rządzących do deterministycznych oczekiwań²⁰¹.

Próby stworzenia komunistycznego społeczeństwa podejmowano, pisał Engels, od wieków; niemiecki filozof zauważał jednak istniejący konflikt wewnętrzny w ludziach na linii pragnienia postępu a zarazem strachu przed nim. Postęp *jest rewolucyjny, niebezpieczny*, wyzwala ponadto w człowieku podejmującym prawne decyzje strach, ujawniający się w licznych procedurach, zabezpieczeniach prawnych, mających hamować postęp²⁰². Stąd przekonanie o konieczności zupełnego obalenia starego systemu politycznego, nie zaś podejmowania prób jego reformy. Człowiek, jednostka i społeczeństwo, musi pozbyć się tego strachu przed postępow, przed słusznym, w mniemaniu marksizmu, działaniem, aby móc się wyzwolić. Przeszkody, zastawione przez przestraszonych strażników dawnego porządku, należy usunąć, aby doprowadzić historię społeczną tam, dokąd ma zmierzać. Teoria społeczeństwa w marksizmie jest oparta na zasadach dialektycznych, przede wszystkim zaś na założeniu, że społeczeństwo podlega historycznemu procesowi, podobnemu do sił natury. Pisał o tym Engels w *Anty-Dühringu*:

Siły społeczne, podobnie jak siły natury, działają ślepo, gwałtownie, niszcząco – dopóki ich nie poznamy i nie zaczniemy liczyć się z nimi. Ale skoro tylko poznamy te siły, pojmimy ich działanie, ich kierunki, ich skutki, będziemy mogli coraz bardziej podporządkowywać je swojej woli i osiągać za ich pomocą swoje cele.²⁰³

Proces powstawania nowych społeczeństw trwa przez całą historię ludzkości i aż do XIX w., twierdzą marksiści, odbywał się w dużym stopniu niezależności od intencji jednostek. Nie odkryto jeszcze praw rządzących społeczeństwem, tak samo jak nie zrozumiano i nie ujarzmiono wcześniej sił natury. Dopiero metoda socjalizmu naukowego otworzyła marksistom oczy i wskazała ostateczny cel, do którego zmierza historia ludzkości – do rewolucji proletariatu i zniesienia podziałów klasowych. Aby to osiągnąć potrzebne jest jednoczesne posiadanie przez państwo dominacji politycznej i ekonomicznej supremacji²⁰⁴.

Wskazałem już wyżej, że pierwszym krokiem proletariatu w celu wykonania skoku dziejowego, miało być ustanowienie demokracji. Tym krokiem, według autorów *Manifestu komunistycznego* proletariat miał *wyrwać z rąk burżuazji cały kapitał, scentralizować wszystkie*

²⁰¹ Por. K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 122-123.

²⁰² F. Engels, *The Position of England*, s. 43.

²⁰³ Za: https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/03.htm#01 [dostęp: 22.10.2023].

²⁰⁴ K. Marks, *The Chartists*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Articles on Britain*, s. 118.

*narzędzia produkcji w ręku państwa i możliwie szybko zwiększyć masę sił wytwórczych*²⁰⁵. Podobnie na gruncie gospodarczym: nie przewidywano możliwości zniesienia własności prywatnej od razu, postulowano stopniowe przekształcanie społeczeństwa w kierunku komunistycznym²⁰⁶. Od samego początku przewidywano, że nie dokona się to w sposób łagodny; zaznaczano, że użyte zostaną *despotyczne wtargnięcia w prawo własności i w burżuazyjne stosunki produkcji*²⁰⁷. Wywalczenie demokracji jest początkiem skoku przejścia do nowego społeczeństwa. Krok ten ma być „czynem narodów panujących, dokonany za jednym zamachem i równocześnie”²⁰⁸ – widzimy zatem postulat uniwersalności i globalności rewolucji proletariackiej, jako ultimatywnego wymogu powodzenia przejścia w komunizm. Zgodnie z prawem negacji negacji proletariat ma znieść sam siebie – *aby osobowość swą zrealizować, musi znieść swój dotychczasowy warunek egzystencji [...] – pracę [...] i musi to państwo obalić, by utorować drogę dla swej osobowości*²⁰⁹.

W *Manifestie partii komunistycznej* i w *Zasadach komunizmu* Engelsa przedstawiono ściśle zasady postępowania proletariatu po osiągnięciu demokracji i przejęciu władzy w strukturach starego społeczeństwa. W obu tych dziełach pojawiają się następujące punkty (dodajmy, że dotyczyły one krajów zaawansowanych w rozwoju gospodarczym, co podkreślali autorzy postulatów):

1. Wywłaszczenie własności ziemskiej i użycie renty gruntowej na wydatki państwowe.
2. Wysoka progresja podatkowa.
3. Zniesienie prawa dziedziczenia.
4. Konfiskata własności wszystkich emigrantów i buntowników.
5. Scentralizowanie kredytu w rękach państwa poprzez bank narodowy o kapitale państwowym i o wyłącznym monopolu.
6. Scentralizowanie środków transportu w rękach państwa.
7. Zwiększenie liczby fabryk państwowych [...].
8. Jednaki przymus pracy dla wszystkich, utworzenie armii przemysłowych, zwłaszcza dla rolnictwa.
9. Zespolenie rolnictwa i przemysłu [...], usunięcie przeciwieństwa między miastem a wsią.

²⁰⁵ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 62.

²⁰⁶ F. Engels, *Zasady*, s. 99.

²⁰⁷ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 62.

²⁰⁸ Tychże, *Ideologia niemiecka*, s. 217-218.

²⁰⁹ Tamże, s. 262.

10. Publiczne i bezpłatne wychowanie wszystkich dzieci²¹⁰. [*od chwili, gdy mogą obejść się bez opieki macierzyńskiej* – dodawał Engels w *Zasadach*²¹¹] Zniesienie pracy faktycznej dzieci w jej dzisiejszej postaci. Połączenie wychowania z produkcją materialną²¹².

W *Zasadach komunizmu* Fryderyk Engels dodawał jeszcze następujące postulaty:

1. Wzniesienie w majątkach narodowych wielkich pałaców jako wspólnych mieszkań dla zrzeszeń obywateli, które będą zajmować się zarówno przemysłem, jak i rolnictwem i łączyć w sobie będą dobre strony życia zarówno miejskiego, jak i wiejskiego, wolne od jednostronności i wad jednego i drugiego.
2. Zburzenie wszystkich niezdrowych i urągających elementarnym wymogom mieszkań i dzielnic miejskich.
3. Jednakowe prawo dziedziczenia dla ślubnych i nieślubnych dzieci.²¹³

Podkreślmy, że postulaty te formułowane były wyłącznie w sposób teoretyczny i w oparciu o metodologię socjalizmu naukowego, przede wszystkim materializmu historycznego. W postulatach marksistów wyróżnić możemy następujące tendencje dotyczące pierwszego etapu skoku ku komunizmowi: centralizacja, kolektywizacja, egalitaryzacja, deelitizacja i industrializacja – wszystko to dokonane metodą autorytarną. Państwo ma w tym okresie przejąć odpowiedzialność za wszelkie obszary produkcji, komunikacji, ekonomii i wychowania w społeczeństwie i gospodarce. Wraz ze zwycięstwem proletariatu stopniowo zanikać będą państwa narodowe²¹⁴, a sama rewolucja komunistyczna *w swym przebiegu przyniesie również najradzykalniejsze zerwanie z tradycyjnymi ideami*²¹⁵.

Jednak nie jest to jeszcze stan komunizmu, stan utopii, ale stan pośredni, który ma jedynie prowadzić do apokalipsy w postaci przejścia do społeczeństwa komunistycznego. Przejście to uwarunkowane będzie całkowitym zniesieniem starego systemu – zniesieniem narodów, klas, polityki. Przyjrzyjmy się zatem nielicznym opisom komunistycznej utopii, którą przedstawili Marks i Engels.

²¹⁰ Na temat teorii marksistowskiej wobec edukacji zob. S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility in the Soviet Union 1921-1934*, Cambridge 1979, s. 4-10. Głównym wnioskiem marksizmu, jak dedukuje Fitzpatrick, wydaje się położenie akcentu na nauczanie równocześnie wielu zawodów technicznych, tak aby w razie potrzeby, wykształcony człowiek mógł zmienić swój zawód. Miało chronić to również przed problemami, które pojawiłyby się w przypadku zapaści na zapotrzebowanie danego zawodu.

²¹¹ F. Engels, *Zasady*, s. 100.

²¹² K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 62-63.

²¹³ F. Engels, *Zasady*, s. 100-101.

²¹⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 59-60.

²¹⁵ Tamże, s. 61.

Nowe społeczeństwo

- Marksa czytałeś?
- Nie, towarzyszu Czepurny.
- A należy czytać. Historia już się skończyła, a ty nawet tego nie zauważyłeś. – Andrzej Płatonow²¹⁶

Sednem historiozofii systemu marksistowskiego jest sformułowanie praw dotyczących następowania po sobie konkretnych epok w dziejach ludzkości. Leszek Kołakowski w następujący sposób opisywał marksistowską interpretację przyszłych wydarzeń historycznych:

Dla Marksa ludzkość miała zstąpić do piekieł kapitalizmu, aby przygotować sobie przyszłe zbawienie; dominacja maszyn i pieniądza nad żywymi osobnikami ludzkimi przysięga rychło warunki samozagłady i przywróci ludziom wszystkie wartości uśmiercone przez kapitalizm.²¹⁷

Kołakowski trafnie zauważał, że w myśli Marksa kapitalizm jest z jednej strony najważniejszym okresem historycznym, ponieważ bez niego nie sposób osiągnąć zbawienia, z drugiej strony jest jednak okresem, o którym ludzkość prędko zapomni i zniszczy wszystko, co zostało przez kapitalizm stworzone. Ludzkość zatem sama musi wtrącić siebie do więzienia, do piekła, aby następnie siebie uwolnić, trafić do raju.

System prawny i polityczny, rozumiany jako całość instytucji państwowych oraz wszelkie reguły, relacje i zależności, jest, według Marksa, nadbudową stosunków ekonomicznych²¹⁸. Zgodnie z teorią walki klas – władza polityczna jest jedynie przejawem opresji jednej klasy nad drugą i dopóki klasy same w sobie nie zostaną zniesione władza polityczna nie może wyzwolić się od tego uciskowego schematu. Państwo traktowane jest zatem jako instrument walki klasowej, *ergo* – państwo jest elementem zbędnym po zniesieniu klas. Głównym celem komunistów było zniesienie wszelkich przejawów społeczeństwa starego, przemiana ta miała dokonywać się stopniowo wraz z wdrażaniem reform, przedstawionych w poprzednim fragmencie tekstu. Wszystko to służyć miało jednemu, wielkiemu, głównemu celowi – wyzwoleniu klasy robotniczej, które – jak ujęto w statucie I Międzynarodówki – *musi być dziełem samej klasy robotniczej, nie jest walką o przywileje klasowe i monopole, lecz walką o równe prawa i obowiązki oraz zniesienie wszelkiego panowania klasowego*²¹⁹. W tymże statucie uznawano, że dzieło to musi mieć charakter

²¹⁶ A. Płatonow, *Czewengur*, s. 176.

²¹⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 621.

²¹⁸ K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, s. 126.

²¹⁹ K. Marks, *Tymczasowy statut Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1981, s. 219.

międzynarodowy, a dotychczasowy brak powodzenia w wyzwoleniu robotników wynikał z rozproszenia organizacji, braku skoordynowanego działania i regionalizacji akcji robotniczych.

Realizacja postulatów marksistowskich postrzegana była, i jest współcześnie, przez wielu badaczy jako myślenie utopijne, niemożliwe do realizacji, o czym mówił Martin Malia:

Najistotniejszą wewnętrzną sprzecznością marksizmu jest natomiast stosunek utopijnego celu i instrumentalnego programu nakreślony dla jego realizacji; w przeciwieństwie do samej utopii większość punktów tego programu da się zrealizować. [...]

[...] wielu komentatorów [...] [utrzymywało], jakoby Marks w przeciwieństwie do socjalistów „utopijnych” nie przedstawił wizji przyszłości, a tylko „naukową” znajomość praw historycznych. Powodem tej dziwnej ślepoty jest oczywiście to, że gdy Stalin stosując masową przemoc wprowadził w życie ten właśnie program, wielu ludzi Zachodu ochłodziło w swych sympatiach, albo woląc wierzyć, że jakiś inny bolszewik byłby w stanie zbudować lepszy socjalizm, albo też woląc odczytywać marksistowską doktrynę tylko jako krytykę społeczeństwa kapitalistycznego [...].

[...] w Marksowskim systemie jest tak dużo sprzeczności, że nigdy nie mógłby zostać zrealizowany w pełni.²²⁰

Amerykański historyk zwraca uwagę na utopijność nie tylko metody Marksa, ale także wniosków, do których dochodził niemiecki filozof. Już samo uznanie wyzwolenia ludzkości za główny cel rewolucyjnego, komunistycznego ruchu politycznego ewidentnie nawiązuje do utopijnych marzeń millenarystów. Ludzkość miała zostać wyzwolona, przez co rozumiano wyzwolenie części ludzkości – klasy robotniczej. Ten postulat wolności świadczył o tym, jak udowadniał Andrzej Walicki, że marksizm był ideologią wolności, mającym hasła o wolności na ustach, a jednak znacznie odmiennie rozumiejącym czym ta wolność jest, niż pozostałe spektrum klasy politycznej. Pojęcie wolności utożsamiano ze słowem komunizm, jedynie w społeczeństwie komunistycznym jej osiągnięcie było możliwe. Wyzwolenie społeczeństwa miało być najważniejszym dziejowym wydarzeniem. Wywalczenie wolności nie jest jednak wyłącznie dziełem procesów historycznych, ale także działalności samej klasy robotniczej, która musi dążyć do własnego wyzwolenia. Jest to zaczątek, stwierdzał dalej Walicki, myśli totalitarnej, której nie da się odseparować od sedna poglądów marksistowskich. *Totalitaryzm był produktem ubocznym dążenia do wolności* – pisał wybitny sowietolog²²¹. Wyzwolenie klasy robotniczej było związane z rewolucją społeczną i poprzedzało dalsze starania na rzecz wprowadzenia nowego systemu stosunków społecznych, o czym pisali Marks i Engels:

²²⁰ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 259.

²²¹ A. Walicki, *Marksizm*, s. 19.

Wyzwolenie klasy uciśnionej zakłada więc nieodzowne utworzenie nowego społeczeństwa [...], które wykluczy klasy i ich antagonizm; nie będzie już też wówczas władzy politycznej w sensie ścisłym, ponieważ władza polityczna jest to właśnie oficjalny wyraz antagonizmu klas w społeczeństwie obywatelskim. – pisał Marks w *Nędzy filozofii*²²²

Gdy nie będzie już żadnej klasy społecznej do uciskania, gdy z usunięciem panowania klasowego i walki o egzystencję indywidualną, związanej z dotychczasową anarchią produkcji, zostaną też usunięte wynikające stąd konflikty i gwałty – z tą chwilą nie będzie już kogo uciskać i niepotrzebna stanie się specjalna władza represyjna, państwo. [...]

Możliwość zapewnienia przez produkcję społeczną wszystkim członkom społeczeństwa egzystencji nie tylko materialnie całkowicie wystarczającej i z każdym dniem dostatniejszej, ale również gwarantującej im pełnię swobodnego rozwoju i zastosowania ich zdolności fizycznych i duchowych – możliwość taka istnieje teraz po raz pierwszy, ale *naprawdę istnieje*. – pisał Engels w *Anty-Dühringu*²²³

Wyzwolenie z więzów klasowych, konieczności walki klas, alienacji i antagonizmu klasowego. Wyzwolenie od religii, polityki, własności prywatnej i pieniądza. W nowym społeczeństwie *władza publiczna utraci swój charakter polityczny*, rozumiany jako przemoc jednej klasy nad drugą²²⁴. Nowe społeczeństwo powinno być zorganizowane jako zrzeszenie, *w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem rozwoju wszystkich*²²⁵. Zniszczenie burżuazyjnego schematu rodziny, modelu wychowawczego i zastąpienie go wychowaniem społecznym²²⁶. Wyzwolenie zatem dotyczy więzów zmysłowych. Dopiero po likwidacji problemów materialnych nowe społeczeństwo otworzy się na rozwój człowieka. Rozwój bowiem proletariusza możliwy jest wyłącznie „w łonie społeczeństwa komunistycznego” – *jedynego społeczeństwa, w którym samorodny i wolny rozwój jednostek nie jest frazesem, rozwój ten jest uwarunkowany właśnie istniejącą między nimi więzią*²²⁷. Rozwój powiązany jest oczywiście z pracą, której komunizm nie ma wyeliminować, ale sprawić, że jej organizacja będzie służyć robotnikom. *Praca nagromadzona jest tylko środkiem do rozszerzania, wzbogacania, wznoszenia na wyższy poziom procesu życiowego robotników*²²⁸.

Najistotniejszym elementem ekonomicznym i gospodarczym w idealnym społeczeństwie komunistycznym jest centralizacja, skupienie środków produkcji w rękę

²²² K. Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 317.

²²³ Za: https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/03.htm#01 [dostęp: 22.10.2023].

²²⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 62.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ Tamże, s. 57-58.

²²⁷ Tychże, *Ideologia niemiecka*, s. 275.

²²⁸ Tychże, *Manifest*, s. 59.

państwa (idea wzięta od Hegla, u którego centralizacji dokonuje państwo narodowe²²⁹) reprezentującego robotników. Nowe społeczeństwo winno mieć scentralizowany system pracy, zarządzania nią. Zagarnie możliwość prowadzenia przemysłu i wszystkich gałęzi wytwórczości *i odda je w ręce całego społeczeństwa. [...] Zniesie [...] zatem konkurencję i na jej miejsce powoła do życia zrzeszenie*²³⁰. Centralizacja będzie, pisał Engels, niemal magiczną odpowiedzią – wystarczy, że państwo i robotnicy przejmą totalną władzę w sferze przemysłu i wszystkie problemy gospodarcze znikną. Można je rozwiązać, podkreślał Engels, tylko za pomocą jednego działania – rewolucji proletariatu²³¹.

Centralne zarządzanie gospodarką, jako metoda na zażegnanie wszelkich problemów w sektorze przemysłowym, wydaje się sama w sobie już utopijną myślą. Należy do sfery wiary, bowiem opiera się wyłącznie na osobistym przekonaniu o mocy sprawczej tak zarządzanej gospodarki. Nie tylko nie mieli marksiści empirycznych dowodów na poparcie swych tez, ale opierali je o ustalone przez samych siebie, również niepoparte empirycznymi dowodami, prawa rządzące historią i rozwojem społeczeństw. *Marksizm* – pisał Jan Wacław Machajski – *dowodził, że sam historyczny moment, same prawa rządzące społeczeństwem, od ludzi niezależne i stojące ponad nimi – zaiste, socjalistyczna opatrność – skazując burżuazyjne społeczeństwo na słabość i zgubę, umożliwiają zarazem wyzwolenie z niewoli całego świata*²³². Doprawdy, trzeba było ogromnej wiary, aby zostać marksistą.

Centralizacja dotyczyć ma nie tylko przemysłu, ale także własności prywatnej:

Własność prywatna musi być więc również zniesiona, a na jej miejsce wprowadzone będzie wspólne użytkowanie wszystkich narzędzi produkcji oraz podział wszystkich produktów na podstawie wspólnego porozumienia, czyli nastąpi tak zwana wspólnota dóbr.²³³

Centralizacja gospodarcza i komunalizacja własności ma prowadzić do ustania kryzysów ekonomicznych, zaniku nędzy i drastycznego wzrostu produkcji, za którym nie będzie mogła nadążyć konsumpcja. Ten nadmiar ma zaspokoić potrzeby ogółu i jednocześnie tworzyć nowe potrzeby, co sprawi, że *zbyteczny stanie się podział społeczeństwa na różne, wrogie sobie klasy*.²³⁴ Do kosza wyrzucona zostanie jakakolwiek tradycyjna organizacja również na szczeblu rodziny. Relacje pomiędzy kobietą a mężczyzną mają stać się wyłącznie

²²⁹ H. Arendt, *The Origins*, s. 249.

²³⁰ F. Engels, *Zasady*, s. 95.

²³¹ Tenże, *The English Ten Hours Bill*, s. 108.

²³² J. W. Machajski, *Pracownik*, s. 295.

²³³ F. Engels, *Zasady*, s. 96.

²³⁴ Tamże, s. 103.

prywatne, dzieci powinny być chowane przez społeczeństwo w ramach powszechnego systemu wychowawczego, a wszelki rodzaj zależności ma być zniesiony. Zależności zarówno żony od męża, jak również dzieci od rodziców²³⁵. Nie będzie wspólnej własności żon, o co komunistów oskarżali ich krytycy – wręcz przeciwnie, argumentowali Marks i Engels, wspólna własność żon będzie zniesiona poprzez likwidację oficjalnej, nieoficjalnej i prywatnej prostytucji. Różnica pomiędzy życiem na wsi a mieście zniknie, każdy otrzyma ten sam dostęp do usług społecznych i będzie podlegał temu samemu systemowi wychowawczemu. System ten będzie zaprojektowany w sposób utylitarny, aby *pozwolić młodym ludziom szybko opanować cały system produkcji, dać im możliwość przechodzenia po kolei od jednej gałęzi produkcji do drugiej, zgodnie z tym, jak ich do tego pobudzą potrzeby społeczeństwa lub własne zdolności*²³⁶.

Innymi słowy – wszystko ma się w takim państwie powodzić, ma być perfekcyjnie zorganizowane i zarządzane, a obywatele mają żyć w dostatku. Jak jednak, mogli pytać krytycy, osiągnąć to wszystko – tak wielki przewrót społeczny wymagałby od proletariatu ogromnego wysiłku moralnego i założenia, że nie będzie dążył, po otrzymaniu władzy politycznej, do stania się nową klasą uciskającą. Popper uznawał to za jeden z bardziej prawdopodobnych scenariuszy zwieńczenia rewolucji – w kraju bezklasowym powstanie nowa klasa, nowa arystokracja, nowa burżuazja²³⁷. Taką wizję nowej klasowości w społeczeństwie komunistycznym przedstawiali przecież i George Orwell, i Milovan Đilas. W dystopiach, kreślonych w dużym stopniu jako krytyka czy przestroga przed władzą komunistyczną, przejawiał się strach przed możliwością osiągnięcia utopii, którą komuniści proponowali. Utopia komunistyczna była utopią manicheistyczną, czarno-białą, gdzie dobro i zło są jasno oddzielone i zdefiniowane, gdzie obowiązują deterministyczne prawa historii, usprawiedliwiające każde poczynanie rządzących i prowadzące ich ku świetlanej przyszłości. Murray Rothbard pisał nawet o marksistowskiej „magicznej różdźce” jako proponowanym narzędziu na rozwiązanie wszystkich problemów:

[...] Na to Marks odpowiadał tak, jak to często czynił w innych miejscach, czyli zasłaniając się mistycyzmem „dialektyki”, będącej jak magiczna różdżka. Jedno machnięcie nią miało sprawić, że system społeczny nieuchronnie zmieni się we własną zwycięską negację i wznieśnie się ponad siebie. Co więcej, w tym konkretnym przypadku całkowite zło [...] przemienić się miało cudownie w całkowite dobro, krainę mlekiem i miodem płynącą, w której nie ma już podziału pracy i innych form alienacji.²³⁸

²³⁵ Tamże, s. 106.

²³⁶ Tamże, s. 104-105.

²³⁷ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 147.

²³⁸ M. N. Rothbard, *Karol Marks – komunista*, s. 240.

Proroctwo marksistowskie o nowym społeczeństwie jest w zupełności religijne i, jak zauważa Marcin Kula, prowadzi bezpośrednio ku wizji biblijnego raju: *podobieństwo wizji zrealizowanego komunizmu i wizji raju było intelektualnym owocem odwiecznych marzeń ludzi o życiu bez muzu – marzeń, które z założenia nie mogą mieć daty realizacji, gdyż zostałyby przekreślone jako marzenia*²³⁹. Błędu późniejszych komunistów sowieckich zapowiadających, że w przeciągu określonego czasu kraj osiągnie socjalistyczną utopię, nie popełniał Marks. Marks był deterministą, wierzył gorąco w przewidywalny rozwój wypadków historycznych i w ostateczne zwycięstwo socjalizmu. Nie ośmielał się jednak nigdy określać czasu nadejścia ostatniego etapu rozwoju ludzkości. Znajdziemy w jego pismach i przemówieniach liczne sformułowania retoryczne, stwierdzające, że ze względu na wzrost niezadowolenia społecznego rewolucja nastąpi „niedługo”, jednak nie próbował on wyznaczać konkretnych dat – zarówno rewolucji, jak i późniejszego rozwoju społeczeństwa bezklasowego.

Z drugiej jednak strony Marcin Kula stwierdzał: *fanatyzm komunistyczny mógł być podobny do ewentualnego fanatyzmu religijnego nie dlatego, że ta ideologia była podobna do religii, ale dlatego, że wszelkie fanatyzmy są do siebie podobne*²⁴⁰. Polski historyk pisał w tym miejscu przede wszystkim o późniejszych działaniach władz komunistycznych, odwołujących się w pewnym stopniu do wzorców religijnych, jednak uważam, że i tę uwagę można rozciągnąć na całość myśli marksistowskiej. Nie była ona religijna, ponieważ naśladowała religię, czy starała się stać religią. Marksizm, komunizm, leninizm, bolszewizm wyrosły z jednego pnia kulturowego dawnej Europy – judaistycznej, chrześcijańskiej, greko-rzymskiej, nowożytnej i oświeconej. Tożsamość intelektualna marksizmu powielala w takim samym stopniu wzorce dawnej Europy, jak architektura sowiecka wykorzystywała dawne toposy architektoniczne (Kula zwraca uwagę na podobną dominację PKiN oraz średniowiecznych katedr). Myśl marksistowska, plan marksistów i komunistów, był elementem szerszego, uniwersalnego, trwającego od tysiącleci planu ludzkości na stworzenie lepszej przyszłości.

Yuri Slezkine podsumowywał swoją analizę marksizmu, jako eschatologiczno-apokaliptycznego ruchu ideowego, pisząc, że *niewiele spośród apokaliptycznych chiliastów dożywa obiecanego Armagedonu, nie mówiąc już o millennium. Nie spotkało to na przykład Izajasza, Jezusa, Mahometa, Karola Marksa i większości z ich uczniów*²⁴¹.

²³⁹ M. Kula, *Religiopodobny*, s. 116-117.

²⁴⁰ Tamże, s. 117.

²⁴¹ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 130.

ROZDZIAŁ III: SOCJALIZM W ROSJI

Rozpoczynając ten fragment pracy chciałbym zaznaczyć pokrótce, w jaki sposób dokonywałem selekcji tematów związanych z historią rosyjskiej, częściowo także europejskiej, ewolucji idei socjalistycznych w XIX wieku. Podstawowe kryterium jest retrospektywne, to znaczy – najistotniejsze są te wątki i te postaci, które odegrały rolę w kształtowaniu się sowieckiej Rosji lub znacząco oddziaływały na nastroje ideowe wśród działaczy politycznych okresu 1917-1929. Z tego punktu widzenia absolutnie podstawowym zagadnieniem jest oczywiście twórczość i działalność Włodzimierza Lenina. Istotne będzie ustalenie po pierwsze *credo* jego myśli politycznej, ale także tego, co ją ukształtowało, nader wszystko zaś w jaki sposób leninizm rzeczywiście był kontynuacją albo też zaprzeczeniem marksizmu. Przy analizie dorobku Lenina należy zwrócić uwagę na trzy podstawowe wątki: narodnictwa rosyjskiego, marksizmu Jerzego Plechanowa i ortodoksji marksistowskiej Karola Kautsky'ego.

Drugim zagadnieniem istotnym dla sytuacji z lat 1917-1929 jest tradycja rosyjska i wątek rosyjskiej, nie marksistowskiej drogi do socjalizmu. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na historię filozofii rosyjskiej, zaczynając od konfliktu okcydentalistów i słowianofili, przez Hercena i rewolucyjnych demokratów, na terrorystach narodnickich, nihilistach i legalnych narodnikach skończywszy.

Trzecim zagadnieniem jest rewolucyjny ferment rosyjski z drugiej połowy XIX w., utożsamiany przede wszystkim z próbami zamachów na cara, a następnie z działalnością rewolucyjną, w końcu zaś rewolucją 1905 r. Związane z nim są programy partii politycznych oraz organizacji społecznych i rewolucyjnych.

Ostatnim zagadnieniem, jakie wyróżniam, jest rodząca się od XIX w. utopijna myśl w kulturze rosyjskiej, reprezentowana tak przez utopie literackie (choćby u Czernyszewskiego czy Bogdanowa), jak i przez wiarę rewolucjonistów w stworzenie lepszego świata po rewolucji.

Spoiwem tych czterech dominant jest tematyka mojej rozprawy – czyli różne drogi prowadzące do osiągnięcia nowego społeczeństwa i stworzenia nowego człowieka. W przypadku poszczególnych myślicieli i grup politycznych zagadnienia te mogą być mniej lub bardziej eksponowane. Nie jest moim celem charakterystyka całości ruchu marksistowskiego czy socjalistycznego w Rosji, podobnie jak wchodzenie w zagadnienia niezwiązane bezpośrednio z procesem budowy nowego społeczeństwa i nowego człowieka. Centralnymi zagadnieniami pozostają problemy rewolucji oraz kształtu przyszłego państwa i społeczeństwa.

Specyfika rosyjskiej sytuacji politycznej, społecznej i gospodarczej

Rosja, jako rozumiany z wielkoruskiego, XIX-wiecznego, punktu widzenia obszar, od średniowiecza znajdowała się w wyraźnej izolacji od europejskiej myśli społecznej, religijnej i politycznej. Słuszne wydają się argumenty, iż obszary najpierw określane jako ruskie, później zjednoczone pod przewodnictwem Moskwy i Rosji, stworzyły odrębny model cywilizacyjny i, poprzez kolaż rozmaitych elementów z różnych systemów władzy, wykształciły unikalny, choć zupełnie odtwórczy w detalach model polityczny. Obszary ruskie pozbawione były niemal całkowicie wpływu Europy Zachodniej, w zamian za to silnymi czynnikami modelującymi kształt społeczeństw i państw ruskich były elementy skandynawskie, bizantyjskie i mongolskie. Nie zamierzam w tym miejscu przeprowadzać „ekshumacji” Rosji, jako bytu politycznego i dociekać, który z tych elementów zadecydował o rozwoju konkretnych wydarzeń polityczno-społecznych. Ważne jednak wydaje mi się stwierdzenie, że obszary ruskie pozostawały odizolowane od reszty Europy – zarówno pod względem politycznym i ideowym, jak również geograficznie czy klimatycznie²⁴². Stąd też bierze się specyfika ruskich społeczności, jeśli porównamy je z tymi centralno- i zachodnioeuropejskimi.

Skrótowo można przedstawić historię społeczno-polityczną Rosji w trzech punktach: silna władza centralna, duża rola religii w społeczeństwie i wewnętrzny opór przeciwko zmianom w jakiegokolwiek dziedzinie życia, nauki i wiary. Pierwsze stwierdzenie ma korzenie w syntezie bizantyjskiego i mongolskiego modelu władzy; drugie sięga do wzorców ortodoksji bizantyjskiej; trzecie zaś wydaje się konsekwencją dwóch poprzednich. W tych warunkach, połączonych ze wspomnianą izolacją cywilizacyjną na niemal każdym szczeblu oraz poczuciu otoczenia przez wrogów (chanaty muzułmańskie na wschodzie i południu oraz Rzeczypospolita na zachodzie, a także wrogowie niepolityczny – klimat, zalesienie, ogromne przestrzenie dzielące strefy zurbanizowane), większość innowacji politycznych i społecznych była zupełnie nieskuteczna w warunkach rosyjskich. Zauważyć można także słabą pozycję wewnętrznie powstających ruchów i myśli „innowacyjnych” a raczej opieranie się na idei adaptacji wzorca, sprawdzonego na Zachodzie – dotyczy to tak technologii, jak i kultury materialnej czy dorobku umysłowego.

Rosja stała się w XIX w. synonimem państwa reakcyjnego, zacofanego, absolutystycznego i obrońcy konserwatywnego porządku świata. Zapoczątkowane przez Piotra Wielkiego otwarcie na świat w niewielkim zaledwie stopniu pozwoliło na zmianę wewnętrzną

²⁴² Z tym stwierdzeniem nie zgadza się część historyków, przede wszystkim rosyjskich, jak na przykład Borys Kagarlicki, który pisał: *Rosja nigdy nie była krajem odizolowanym od reszty świata*. Zob. B. Kagarlicki, *Imperium peryferii. Rosja i system światowy*, przeł. Łukasz Leonkiewicz i Beata Szulęcka, Warszawa 2012, s. 27.

w społeczeństwie. Reformy zawsze dotyczyły wyłącznie klasy rządzącej. W historiografii dominuje światopogląd, że reformy Piotra Wielkiego miały na celu bezpośrednio modernizację Rosji na wzór państw zachodnich. Z taką oceną nie zgadzał się Mikołaj Czernyszewski, według którego jedynym obszarem, którym Piotr Wielki był zainteresowany w kontekście modernizacji, było wojsko. Reformy piotrowe, według Czernyszewskiego, dotyczyły przekształcenia Rosji w państwo militarystyczne i, pisał dalej wybitny filozof, były inspiracją dla kolejnych władców Rosji, próbujących rozwinąć dzieło swego poprzednika²⁴³. Autorzy monografii *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki* zwracali uwagę na elementy utopijne w podejmowanych za czasów Piotra reformach:

W kulturze rewolucyjnej ów imperatyw występuje jako konsekwencja myślenia utopijnego, nakazującego usuwać wszelkie przeszkody na drodze do realizacji woli człowieka, zwłaszcza przeszkody o charakterze naturalnym. Imperatyw ten przejawiał się zresztą wcześniej, od epoki Piotrowej. Jego odbiciem były chociażby proste, geometryczne arterie komunikacyjne Petersburga, których twórcy zdawali się nie zauważać naturalnych przeszkód, chociażby rzek. Zresztą i one zostały ujarzmione poprzez regulację brzegów.²⁴⁴

Nie sposób zaprzeczyć, że od rządów Piotra Wielkiego w Rosji miały miejsce reformy – choćby marginalne. Reformy te, podobnie jak w innych przypadkach krajów europejskich, rodziły dwa rodzaje buntów: pierwszy – reakcyjny, krótkotrwały, skierowany przeciwko zmianom i drugi – radykalny, stopniowo przybierający na sile pogląd, że reformy są nie dość zaawansowane i należy je przyspieszyć. W ten sposób powstała w Rosji XIX w. inteligencja opozycyjna wobec caratu – liberalna, demokratyczna i socjalistyczna, odgrywająca coraz większą rolę w kreowaniu nastrojów społecznych. Imperium nie było w stanie sprostać wyzwaniom wieku i poradzić sobie z modernizacją, globalizacją i ideologizacją społeczeństwa.

Rosja była zatem krajem skrajności, w którym sentymenty demokratyzacyjne i niepodległościowe przez cały XIX w. jedynie wzbierały na sile i podkopywały autorytet chwiejącej się władzy monarchicznej. Rozumienie Rosji jako obszaru skrajności, gdzie ścierał się porządek tradycjonalistyczny i reformistyczny, najlepiej obrazuje analiza XIX-wiecznej kultury rosyjskiej. Rosyjski filozof, Mikołaj Łoski pisał o ówczesnej kulturze:

Kultura rosyjska XIX i początków XX wieku ma znaczenie ogólnoświatowe. Należy zauważyć, że kultura narodowa staje się znana w całym świecie jedynie wtedy, gdy

²⁴³ M. Czernyszewski, *O przyczynach upadku Rzymu*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. Wiera Bieńkowska, Kazimierz Błeszyński, Warszawa 1961, s. 426-432.

²⁴⁴ E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków 2016, s. 53.

rozwinęte przez nią wartości stają się dziedzictwem całej ludzkości. Poprzednio znaczenie światowe miała kultura starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu. W czasach obecnych takie znaczenie mają kultury angielska, francuska, niemiecka i amerykańska. Kultura rosyjska w tej postaci, w jakiej istniała do wybuchu rewolucji rosyjskiej, bez wątpienia także ma światowe znaczenie.²⁴⁵

Jednocześnie Łoski zaznacza, że fenomen kultury rosyjskiej, a co za tym idzie filozofii rosyjskiej jest zjawiskiem nowym, powstałym dopiero w XIX w., *gdy państwo rosyjskie miało już tysiącletnią historię*. Ta „tysiącletnia historia” Rosji jest zagadnieniem problematycznym, przede wszystkim przez fakt, że Rosja, jako byt polityczny, nie istniała ani tysiąc, ani nawet pięćset lat temu. Mamy w tym miejscu do czynienia z problemem spadkobiercy dawnej kultury ruskiej, która wykształciła w okresie średniowiecza kilka ośrodków władzy, pretendujących do bycia najważniejszą siłą polityczną na terytorium współczesnej Rosji. Takimi siłami były Kijów, Moskwa, Nowogród i wiele mniejszych księstw ruskich. Współczesna dla nas, dla Łoskiego, a także dla Marksa i Lenina Rosja była zjawiskiem stosunkowo nowym, wywodzącym się z księstwa moskiewskiego, które osiągnęło dominację nad ziemiami ruskimi w XVI w. a swój model polityczny wykształciła w pełni dopiero za czasów Piotra I.

Obszary ruskie przed Piotrem pozbawione były czynników warunkujących silny rozwój kulturalny i intelektualny, podobny do tego na Zachodzie. Leszek Kołakowski zauważał:

Słabość miast, nikła rola kupiectwa i handlu – okoliczności te utrudniały przez wieki powstanie niezależnej kultury intelektualnej. Emancypacja intelektualistów, wykształcenie się umiejętności logicznych, sprawności w rozumowaniu i dyskusji, zamiłowanie do abstrakcyjnych analiz – wszystko to są osobliwości kultury miejskiej, związane z rozkwitem handlu. Utrwalenie się przewagi Moskwy i ruina Nowogrodu zahamowały skutecznie rozwój kultury miejskiej, a prawosławie przyczyniło się do izolacji Rosji od Zachodu. [...] rywalizacja między władzą świecką i duchową, która w Europie przyczyniła się waleń do rozwoju kulturowego, w Rosji prawie nie istniała: Kościół zidentyfikował się z państwem i przekazał mu zwierzchnictwo nad życiem kulturalnym. Zarazem przekazał Rosji jako organizmowi politycznemu – własny mesjanizm religijny.²⁴⁶

Rosja nie przeszła zatem podobnej do Europy Zachodniej drogi kulturalno-intelektualnej, obce jej były takie prądy jak sceptycyzm czy relatywizm, scholastyczna teoria argumentów, nauki logiczne i analityczne czy teoria definiowania pojęć. Rosja weszła w życie intelektualne Europy jako nowicjusz w epoce oświecenia i na swój sposób poszczególni władcy próbowali albo podpiąć Rosję pod oświeceniowy nurt, albo też go zatrzymać. Otworzenie Rosji

²⁴⁵ M. Łoski, *Filozofia rosyjska*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2000, s. 5.

²⁴⁶ L. Kołakowski, *Główne*, s. 609.

na świat sprawiło, że wyższe warstwy społeczeństwa zaczęły stopniowo przyswajać zachodnie wzorce. Upłynąć musiało sto lat, gdy w pierwszej połowie XIX w. pojawiły się pierwsze, autonomicznie rosyjskie, nurty filozoficzne, nie ograniczające się do egzegezy prawosławia.

Próba wyjścia naprzeciw zmianom w świecie, które zachodziły także w niewielkim stopniu w Rosji, był cykl reform, zapoczątkowany przez nowego cara Aleksandra II w 1855 r. Po raz pierwszy w historii Rosji podjęto próbę całościowej zmiany systemu, co jednak, przez konflikty interesów między carem a możnymi, okazało się wyjątkowo trudne. Reformy były konsekwencją przegranej wojny krymskiej i stwarzały wrażenie, że Rosja dąży do modernizacji zarówno przemysłowej, jak i społeczno-prawnej. Klęska wojenna pokazała, że izolacjonistyczna i reakcyjna postawa Imperium Rosyjskiego jest niemożliwa do kontynuacji. Unaoczniał się także fakt, że ekonomiczny system Rosji był w dalszej mierze nie do utrzymania; dowodów, że praca najemna przewyższa pod względem wydajności pracę przymusową było wystarczająco dużo, by jednym z pierwszych kierunków reformy Rosji stało się uwłaszczenie chłopstwa i zniesienie poddaństwa. W historiografii światowej i rosyjskiej zwykło się ten okres nazywać czasem wielkich reform, choć, jak zauważa Larissa Zakharova, w Związku Sowieckim nazwę tę porzucono na rzecz określenia „reformy burżuazyjne”²⁴⁷. Rosyjska historyk zwraca także uwagę na fakt, że reformy w Rosji nie były oddolne, nie powstały na skutek presji społecznej, było dokładnie odwrotnie; to państwo odgórnie narzucało społeczeństwu nowe zasady, ku zadowoleniu niektórych²⁴⁸. Michaił Heller określał reformy Aleksandra II mianem „odgórnej rewolucji”, uważał ponadto, że są niedopracowanym wynikiem kompromisu pomiędzy carem a szlachtą²⁴⁹.

Reforma uwłaszczeniowa z 1861 r. powstała na szczycie władzy rosyjskiej i nie była tak silnie popierana wśród władz regionalnych, przekonanych wciąż, że uwłaszczenie chłopstwa doprowadzi do większej szkody, niż pożytku²⁵⁰. Wola Aleksandra była jednak prawem i, mimo ścierania się ze sobą różnych stronnictw, edykt uwłaszczeniowy zaczął wchodzić w życie i zmieniać stopniowo kształt społeczno-gospodarczy Imperium Rosyjskiego. Chłopi otrzymali w nim możliwość posiadania ziemi na własność lub dzierżawienia jej od właściciela, zniesiony został obowiązek pańszczyzny, chłopów objęto niektórymi prawami obywatelskimi oraz zapoczątkowano reformę strukturalną całego społeczeństwa, które od tej

²⁴⁷ L. Zakharova, *Autocracy and the Reforms of 1861-1874 in Russia*, [w:] *Russia's Great Reforms 1855-1881*, red. Ben Eklof, John Bushnell, Larissa Zakharova, Bloomington-Indianapolis 1994, s. 19.

²⁴⁸ Tamże, s. 20.

²⁴⁹ M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. Eugeniusz Melech i Tadeusz Kaczmarek, Warszawa 2002, s. 587-589.

²⁵⁰ D. Field, *The Year of Jubilee*, [w:] *Russia's Great Reforms*, s. 40.

pory trudno nazywać już czysto feudalnym. W obwieszczeniu Aleksandra czytamy między innymi:

Na mocy tych nowych przepisów chłopci pańszczyźniani otrzymają w odpowiednim czasie pełne prawa wolnych mieszkańców wsi. Właściciele ziemscy, zachowując prawo własności do wszystkich należących do nich gruntów, przyznają chłopom, w zamian za ustalone obowiązki, stałe użytkowanie ich zagród [...].

[...]

Jednocześnie [chłopci] otrzymują prawo do wykupu swoich zagród i, za zgodą właścicieli, mogą nabywać na własność grunty polne i inne grunty przydzielone im do stałego użytkowania. Wraz z nabyciem określonej ilości ziemi chłopci zostaną uwolnieni od zobowiązań wobec właścicieli za zakupioną ziemię i wejdą w stan wolnego chłopstwa.

[...]

A teraz oczekujemy z nadzieją, że chłopci pańszczyźniani zrozumieją i z wdzięcznością przyjmą tę ważną darowiznę uczynioną przez szlachtę na rzecz poprawy ich życia w nowej przyszłości, która się przed nimi otwiera.²⁵¹

Reforma uwłaszczeniowa była, panuje co do tego chyba uniwersalna zgoda historyków, krokiem w dobrym kierunku dla Rosji, jednak widoczna jest w niej siła nie tylko tendencji liberalizacyjnych w państwie, ale także tych przeciwnych. Chłopci, nominalnie zwolnieni od dawnych obowiązków i zależności, musieli przebyć długą i ciężką drogę, aby jednostkowo przejść do stanu wolnego chłopstwa. Sytuacja poszczególnych chłopów zależała nie tylko od ich własnych zdolności czy ambicji, ale także od tego, z jakim właścicielem mieli do czynienia i od innych czynników gospodarczych czy rolnych. Chłopci pozostawali odizolowani od reszty społeczeństwa i nadal przywiązani do ziemi²⁵².

Engels dopatrywał się w tej pogarszającej sytuacji rosyjskiego chłopstwa podstaw do rewolucji społecznej, która jednak niekoniecznie musiała spełniać marksistowskie warunki rewolucji socjalistycznej. Jej funkcją mogłoby być zadanie ciosu łaadowi tworzonemu przez mocarstwa, a zatrzymać ją mogły wojna albo zbyt szybki wybuch rewolucji²⁵³.

²⁵¹ Tekst rosyjski za: <http://schoolart.narod.ru/1861.html> [dostęp: 29.2.2024], tłumaczenie własne.

²⁵² R. Pipes, *Rosja carów*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2006, s. 169-172.

²⁵³ F. Engels, *On Social Relations in Russia*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 674-675. Engels pisał:

Chłopci – biorąc ich pod uwagę jako całość – zostali przez reformę postawieni w najbardziej nędznej i całkowicie nie do przyjęcia pozycji. Nie tylko, że największa i najlepsza część ich ziemi została im odebrana, przez co w wszystkich żyznych częściach kraju ziemia chłopska jest zbyt mała – w rosyjskich warunkach rolniczych – aby mogli na niej utrzymać się. Nie tylko obciążono ich nadmierną ceną za tę ziemię, wypłaconą im przez państwo, za którą teraz muszą płacić odsetki i raty kapitałowe. Nie tylko prawie cały ciężar podatku gruntowego spoczywa na nich, podczas gdy szlachta uchodzi prawie bezkosztowo [...]. Najistotniejszą konsekwencją tej „reformy” były nowe obciążenia podatkowe dla chłopów. Państwo zatrzymało swoje dochody w całości, ale przerzuciło dużą część swoich wydatków na prowincje i powiaty, które nałożyły nowe podatki, aby je pokryć [...].

Reforma uwłaszczeniowa Aleksandra II przyniosła jednak, jak ustalili Andrei Markevich i Ekaterina Zhuravskaya, dobre skutki gospodarcze – zarówno dotyczące produkcji rolnej, jak i rozwoju przemysłu w kraju²⁵⁴. Zrodziła jednocześnie falę niezadowolenia wśród niektórych chłopów oraz liberalnej inteligencji (nazywanej „ultrapostępowcami” lub „niecierpliwcami”²⁵⁵), która wkrótce z nurtu rewolucyjno-demokratycznego stała się inteligencją narodnicką, o której będę pisał dalej. Niezaprzeczalnym wydaje się jednak wpływ reform Aleksandra II na zmianę modelu gospodarczego Rosji – stawiała ona wówczas pierwsze kroki na drodze do industrializacji, choć do końca stulecia pozostawała krajem zacofanym.

Tendencje rewolucyjne, socjalistyczne i marksistowskie w Rosji

Mówienie o Rosji w kontekście socjalistycznym i marksistowskim wydawało się zapewne w XIX w. rzeczą niepoważną. Jeśli istniał kraj, który marksizm traktował jako ostatecznego wroga, zaprzeczenie wszelkich socjalistycznych ideałów – była nim właśnie Rosja. Paradoksalnie – ideologie socjalistyczne w Rosji rozwijały się tam chyba najszybciej w Europie, mimo ogromnych represji, które spadały na przeciwników caratu. Może wydawać się to dziwne, zważywszy na niski stopień industrializacji, edukacji i demokratyzacji w Rosji – jednak wynika to, moim zdaniem, z faktu, że Rosja nie była wyłącznie krajem zacofanym, ale i również rozwiniętym w niektórych obszarach. Niewielu było w Rosji „intelektualistów”, jednak ci wybitni wykraczali poza rosyjskie granice i bez wątpienia znajdowali się w czołówce najbardziej wpływowych intelektualistów europejskich. Pierwszą próbą dla filozofii rosyjskiej XIX w. była „egzegeza” Hegla dokonywana przez dwie ścierające się grupy interesu: słowianofili²⁵⁶ i okcydentalistów²⁵⁷.

Słowianofilstwo było *wariantem filozofii romantycznej w jej opozycji przeciwko oświeceniu, racjonalizmowi, liberalizmowi i kosmopolityzmowi*, która szukała legitymizacji dla rosyjskiego samowładztwa i roszczeń cerkwi do jedyne go prawowitego odłamu chrześcijaństwa²⁵⁸. Słowianofile idealizowali rosyjską kulturę oraz historię, wskazując, że Rosja powinna koncentrować się na wspieraniu własnej cywilizacji, promować ją i odrzucać wzorce zachodnie. Okcydentaliści zaś *byli przekonani, że Rosja powinna uczyć się od Zachodu*

²⁵⁴ A. Markevich, E. Zhuravskaya, *The Economic Effects of the Abolition of Serfdom: Evidence from the Russian Empire*, „The American Economic Review”, vol. 108, no 4-5, 2018, s. 1077-1079 oraz s. 1093-1106.

²⁵⁵ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 601.

²⁵⁶ Więcej na temat słowianofilstwa zob. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 141-173.

²⁵⁷ Więcej na temat okcydentalistów zob. tamże, s. 201-226.

²⁵⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 610.

*i przejść te same co Zachód etapy rozwoju*²⁵⁹. Okcydentalizm był wyrazem umiłowania zasad liberalnych, z przekonaniem, iż tylko „droga zachodnia” może wydobyć Rosję z zacofania i martwoty kulturalnej²⁶⁰. To w podziale XIX-wiecznym, na słowianofilów i okcydentalistów obrazuje się po raz pierwszy dylemat, który Rosja, Związek Sowiecki i ponownie „demokratyczna” Rosja będą rozpatrywać – czy Rosja winna być hegemonem, tworzącym osobną cywilizację, czy też jej miejsce przynależy w kulturze zachodniej. Przejawiało się to również w tendencjach geopolitycznych obu stronnictw – słowianofile dążyli do unifikacji narodów słowiańskich w Europie pod przewodnictwem Rosji – jedyne niepodległego państwa słowiańskiego. Okcydentaliści zaś pragnęli podążać oświeceniową drogą zachodniej Europy w kierunku demokratyzacji, egalitaryzacji i aktywnego wspierania nauki. To spośród okcydentalistów wywodzili się przede wszystkim liberałowie i socjaliści rosyjscy. Leszek Kołakowski podkreślał, że obie szkoły filozoficzne swymi korzeniami sięgają niemieckiego idealizmu Hegla²⁶¹.

Okcydentalizm i słowianofilstwo były trendami krótkotrwałymi, jeśli chodzi o zainteresowanie społeczne. Nie dotyczyły bezpośrednio zagadnień społecznych poza ugruntowanymi z góry przekonaniami: słowianofilów o tym, że społeczeństwo rosyjskie jest wzorem idealnym i powinno być naśladowane przez resztę Europy²⁶²; oraz okcydentalistów, twierdzących, że rosyjski model społeczny jest największą wadą systemu, której należy się bezwzględnie pozbyć na rzecz modelu zachodniego. Jednocześnie nurty te przenikały się wzajemnie, na co zwracał uwagę Czernyszewski: *proszę się uważnie przyjrzeć najbardziej zażartemu okcydentaliście, bardzo często okazuje się słowianofilem*²⁶³. W połowie XIX w.

²⁵⁹ M. Łoski, *Filozofia*, s. 50.

²⁶⁰ L. Kołakowski, *Główne*, s. 611.

²⁶¹ Tamże.

²⁶² W bardzo obrazowy sposób przedstawiał słowianofili Czernyszewski:

Spojrzą na byle głupstwo w Rosji i okazuje się, że jest to rzecz wspaniała i niezwykle pożyteczna dla ożywienia ginącej Europy. Ktoś zapewnia, że naród ma doskonały zwyczaj pokornego znoszenia wszelkich krzywd, Europa Zachodnia zaś ginie z braku tej chwalebnej cechy, uratujmy ją ucząc takiej samej pokory. Ktoś inny twierdzi, że umiemy pić i bawić się, Europa Zachodnia powinna nauczyć się od nas hulania, to jest bijatyk w knajpach i tłuczenia szkła w szynkach, a zostanie uratowana od zagłady. Jeszcze inny wnika głębiej w życie ludu i z domowego ogniska, tj. z glinianego pieca kurnej izby, wynosi inny skarb: bicie żon przez mężów, bicie synów przez ojców (i na odwrót, bicie ojców przez synów, gdy ojcowie się zestarzelili), wydawanie córek za mąż i żenienie synów na rozkaz rodziców, bez pytania o zgodę tych, którzy się żenią i wychodzą za mąż; te stosunki rodzinne mają być ideałem dla Europy Zachodniej, która dzięki nim zostanie uratowana. Wreszcie ktoś zachwyca się długością naszej surowej zimy i twierdzi, że Europa Zachodnia osłabła z braku wielkich mrozów; pod tym jednak względem niepodobna jej dopomóc, toteż zwolennik tej teorii otwarcie głosi, że nic Europy nie uratuje.

Osobiście uważam, że i dziś wiele można zyskać, chcąc zrozumieć współczesną Rosję, jeśli zaczniemy studiować słowianofilstwo. Zob. M. Czernyszewski, *O przyczynach upadku Rzymu*, s. 475-476.

²⁶³ Tamże, s. 472.

nurty okcydentalny i słowianfilski próbował połączyć w warstwie ideologicznej Aleksander Hercen (1813-1870), jeden z prominentnych twórców ruchu rewolucyjno-demokratycznego.

Hercen był, jak pisał Kołakowski, *pierwszym w Rosji wybitnym rzecznikiem „trzeciego rozwiązania”, w którym było miejsce na swoistą, niekapitalistyczną drogę Rosji ku wyzwoleniu społecznemu i zarazem na wartości wypracowane przez liberalizm zachodni*²⁶⁴. Było to dla polskiego badacza marksizmu największym dokonaniem tego rosyjskiego filozofa, które otworzyło drogę inteligencji rosyjskiej do postulatów rewolucji ludowej. Drogą do rosyjskiego socjalizmu miała być tradycyjna rosyjska wspólnota gminna – ten postulat przejmie później Czernyszewski i narodnicy, opierając na gminowładztwie całość przewidywanego ustroju przyszłej, socjalistycznej Rosji. Kołakowski stroni jednak od nazywania Hercena rewolucjonistą, raczej dostrzega fakt, że na jego myśl powoływały się różne organizacje i nurty ideowe – od liberalnych, przez socjalistów i rewolucjonistów, aż po marksistów²⁶⁵.

Hercen widział zbawienie dla Rosji w chłopstwie, w rosyjskiej wsi, której przypisywał mesjańską rolę w dziejach państwa²⁶⁶. Rosyjska wieś miała być symbolem starej Rosji, która swe korzenie brała sprzed ingerencji absolutyzmu zachodniego i powstania caratu. Gminowładztwo było rozwiązaniem zarówno tradycyjnym, przyswojonym już przez społeczeństwo, jak również rewolucyjnym, gdyby oprzeć na nim całość stosunków gospodarczych, a w konsekwencji także politycznych w kraju. *Krótko mówiąc* – pisał Figes – *wspólnota [gminna] dawała Rosji szansę bezpośredniego przejścia do socjalizmu, bez wcześniejszego doświadczenia bolesnych skutków kapitalizmu*²⁶⁷. W konsekwencji jedyna rewolucja, którą należy zdaniem Hercena popierać, powinna opierać się na warstwie chłopskiej oraz powinna dążyć do obalenia w Rosji despotycznych wzorców władzy politycznej i promowania wzorców rodzimych, utożsamianych z gminowładztwem.

Słowiofile i okcydentaliści swe dysputy prowadzili na uniwersytetach, można ich określić inteligencją uniwersytecką, filozoficzną, profesorską. Rosja zrodziła jednak również inny ruch intelektualny, który charakteryzował Michaił Heller:

Słowo „inteligencja” miało inny sens. Określano nim warstwę społeczną, która, jak twierdził radykalny krytyk literacki Dmitrij Pisariew (1840-1868), jest siłą napędową historii. Inteligencję stanowili raznoczyńcy, którzy połączyli się ze „skruszonymi szlachcicami”, poczuwającymi się do „winy” wobec narodu dziećmi obszarników. Wykształcenie nie było niezbędnym atrybutem inteligenta. Był nim na

²⁶⁴ L. Kołakowski, *Główne*, s. 612.

²⁶⁵ Tamże, s. 613.

²⁶⁶ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 158.

²⁶⁷ Tamże, s. 158.

przykład student, który nie ukończył studiów. Fiodor Dostojewski czy Lew Tolstoj nie byli zaliczani do inteligencji. Nie tylko dlatego, że tego nie chcieli, ale i z powodu ich reakcyjnych poglądów. Inteligencja uważała się za „zakon duchowy”, który poświęcił życie dla sprawy wyzwolenia narodu, do czego była bezwzględnie konieczna rewolucja.²⁶⁸

Michail Heller pisze o „raznocyńcach”, czyli o *warstwie społecznej, która zaczęła formować się w latach pięćdziesiątych*, w skład której wchodziły rewolucyjne dzieci ze średnio zamożnej warstwy, którzy zdobyli rewolucyjne poglądy na uniwersytetach²⁶⁹. Byli jedyną grupą w połowie XIX w. otwarcie dążącą do rewolucji i położyli podwaliny pod późniejszą myśl rewolucyjną. Z raznocyńców swe korzenie brała przede wszystkim myśl narodnicka.

Nowe tendencje filozoficzne, nowe ideały społeczne czy nowe ruchy polityczne posiadały jednak w Rosji potężnego przeciwnika, jakim był carat, niezdolny i nieskłonny do wykonania jakiegokolwiek znaczącej reformy dotyczącej bezpośrednio władzy politycznej. Władza centralna Rosji reprezentowała stary porządek, była najbardziej reakcyjnym, tradycjonalistycznym, zacofanym krajem pod względem panującego tam ustroju politycznego i światopoglądu. Dodatkowo Rosja była krajem w dominującym stopniu agrarnym, opartym na feudalnych zależnościach i często średniowiecznych jeszcze stosunkach pomiędzy ludnością wiejską a władzą. Wszystkie te czynniki sprawiały, że o Rosji w kontekście możliwej rewolucji proletariatu nie można było nawet teoretycznie myśleć. Rewolucja proletariacka, według marksizmu, możliwa była jedynie na terytorium Rosji, jeśli jej podbudową byłyby ruchy nacjonalistyczne, niepodległościowe. W tym miejscu należy, oczywiście, dodać, że Marks w latach osiemdziesiątych, w liście do Wieri Zasulicz, wyraził pogląd, iż schemat transformacji od feudalizmu przez kapitalizm do socjalizmu nie musi być obowiązujący w każdym społeczeństwie. W przypadku Rosji Marks widział szansę na rozwój socjalizmu z podłoża agrarnego, choć zastrzegał, że nie jest w stanie przewidzieć rozwoju wypadków w Rosji²⁷⁰. Jednocześnie Marks uważał, że nie wszystkie kraje muszą dojść do ery społeczeństwa socjalistycznego drogą rewolucji, wyjęte spod tego warunku miały być kraje wysoko uprzemysłowione²⁷¹.

Nie powstrzymywało to jednak rosyjskich socjalistów przed planowaniem ustanowienia władzy proletariackiej na całym terytorium Imperium Rosyjskiego. Ruch ten,

²⁶⁸ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 599.

²⁶⁹ Tamże, s. 598-599. Raznocyńcy byli jednak również ustanowioną „klasą” społeczną już od XVII w.

²⁷⁰ Zob. R.W. Service, *Lenin: a Biography*, Londyn 2000, s. 88; M. Liebman, *Leninism under Lenin*, przeł. Brian Pearce, Londyn 1980, s. 73.

²⁷¹ M. Djilas, *Nowa klasa*, przeł. Aleksander Lisowski, Warszawa 1981, s. 13.

parcie rosyjskich intelektualistów ku socjalizmowi, zauważali Marks i Engels w 1882 r., pisząc w przedmowie do rosyjskiego wydania *Manifestu komunistycznego*:

W Rosji jednak, obok rosnących w zawrotnym tempie elementów kapitalistycznych i rozwijającej się dopiero burżuazyjnej własności ziemskiej, widzimy większą część ziemi we wspólnym władaniu chłopów. Powstaje więc pytanie: czy rosyjska obszczina [...] może przejść bezpośrednio w wyższą, komunistyczną formę wspólnego władania? Czy też, przeciwnie, musi wprawdzie przeżyć ten sam proces rozkładu, jaki obserwujemy w rozwoju historycznym Zachodu?

Jedyna możliwa w chwili obecnej odpowiedź na to jest następująca: jeżeli rewolucja rosyjska będzie sygnałem rewolucji proletariackiej na Zachodzie, tak że obie się nawzajem uzupełnią, to dzisiejsze rosyjskie wspólne władanie ziemią może się stać punktem wyjścia rozwoju komunistycznego.²⁷²

W powyższym cytacie widzimy jedną, jedyną „jaskółkę” dla rewolucji rosyjskiej – wspólne, gminne władanie ziemią, czyli rosyjskie gminowładztwo, jedyny, unikalny dla Rosji model społeczny, wykształcony w późnośredniowiecznym Nowogrodzie²⁷³. Gminowładztwo było obiektem zażartych ataków i obrony zarówno zwolenników tradycjonalizmu, jak i postępowców. Niektórzy widzieli w nim prymitywną formę zarządzania ziemią, którą należy zastąpić modelem własności prywatnej. Inni byli dumni z tradycji rosyjskiej i twierdzili, że gminowładztwo należy pozostawić w takiej formie, w jakiej istnieje lub wprowadzić do niego drobne zmiany. Ostatnia grupa, której reprezentantem był Czernyszewski, twierdziła, że gminowładztwo owszem, jest modelem prymitywnym, ale – argumentował rosyjski filozof – prawa postępu historycznego dyktują, że model najbardziej prymitywny i najbardziej zaawansowany są niemal takie same, *ergo* – gminowładztwo jest modelem przyszłego społeczeństwa²⁷⁴. Poglądy Czernyszewskiego na tę i inne kwestie będę przedstawiał dalej, w tym momencie wróćmy do problemu marksizmu a Rosji.

W myśli marksistowskiej zatem, podobnie jak to miało miejsce w przypadku analizowanej wcześniej sytuacji z niepodległością Polski, rosyjska rewolucja proletariacka, miała sens jedynie w połączeniu z rewolucją globalną. Autorzy *Manifestu* trafnie odgadywali,

²⁷² K. Marks, F. Engels, *[Przedmowa do wydania rosyjskiego [Manifestu komunistycznego] z roku 1882, [w:] K. Marks, F. Engels, Dzieła wybrane, t. 1, s. 325.*

²⁷³ Pojęcie „gminowładztwa” wprowadził do języka polskiego Joachim Lelewel, dotyczyło ono jednak ustroju Polski w średniowieczu i ta definicja podawana jest w słownikach. Autorzy przekładów rosyjskich słowianofili i narodników, czyli autorów znajdujących uznanie dla gminowładztwa, używali tego terminu, aby określić rosyjski ustrój społeczny. Na temat gminowładztwa Lelewela zob. np. E. Podolan, *Gminowładztwo Lelewela czy feudalizm Karamzina – ustrój panujący na obszarze Rusi w średniowieczu*, „In Gremium”, t. 2, Zielona Góra 2008, s. 109-116. Por. E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, *Rosja*, s. 20.

²⁷⁴ W obronie gminowładztwa i swej tezy o podobieństwie modeli najbardziej prymitywnych i najbardziej zaawansowanych występował Czernyszewski w artykule: M. Czernyszewski, *Krytyka uprzedzeń filozoficznych przeciwko gminnemu władaniu ziemią*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 218-278.

że komunizm w jednym kraju, marginalnym z ich punktu widzenia jeśli chodzi o udział w globalnym handlu, wpływie politycznym czy rozwoju przemysłu, nie może doprowadzić do przewidywanej rewolucji na skalę światową. Innymi słowy – kazali rosyjskim rewolucjonistom czekać na sprzyjającą okazję ku rozpoczęciu rewolucji w całej Europie. Okazja taka oczywiście nadarzyła się w trakcie pierwszej wojny światowej, rewolucję rozpoczęto w wielu miejscach Europy, według przewidywań Marksa, jednak utrzymać władzę komunistom udało się jedynie w Rosji. Trudno zatem uznać, że Marks w zupełności mylił się co do Rosji, wręcz przeciwnie – miał rację twierdząc, że rewolucja w samej Rosji, bez uzupełnienia ze strony pomyślnej rewolucji na Zachodzie, nie doprowadzi do rozwoju komunizmu.

Rosyjscy socjaliści przygotowywali grunt pod przeprowadzenie rewolucji przez siedemdziesiąt lat przed przewrotem październikowym w 1917 r. Ich działalność była jednak w dużym stopniu oparta na antypatii wobec systemu carskiego, nie zaś na potrzebie walki o interesy klasy robotniczej. Klasy, która w Rosji nie stanowiła znaczącej siły społecznej. Nic zatem dziwnego, że rosyjski socjalizm w dużym stopniu oparł swe postulaty o hasła wywodzące się z walki z systemem feudalnym o prawa chłopów. Sojusz robotniczo-chłopski był hasłem niemal endemicznym dla Rosji. Marksizm nauczał, że proletariat może doprowadzić do rewolucji wyłącznie w społeczeństwie burżuazyjnym, stąd wieloletnie rozważania między innymi Lenina na temat tego, jak doprowadzić najpierw do rewolucji burżuazyjnej i stworzenia rosyjskiego kapitalizmu, a następnie do przejęcia w Rosji kapitalistycznej władzy przez robotników. Nie mogło być to zadanie łatwe – Lenin i inni musieli stać się orędownikami znienawidzonego kapitalizmu, aby móc ten kapitalizm obalać. Według materializmu historycznego to rolę burżuazji było bowiem obalenie feudalizmu, nie zaś robotników. Wyjścia z tego problemu szukał Czernyszewski i narodnicy, argumentujący, że możliwe jest przejście z systemu agrarnego ku socjalistycznemu. Socjalizm marksistowski znajduje się jednak od samego początku w więzieniu doktrynerskich i fundamentalistycznych założeń, które stanowić będą przeszkodę w prowadzeniu komunistycznej polityki.

Rewolucyjny ruch w Rosji był zatem, w przestrzeni społecznej, przede wszystkim antydespotyczny, nie zaś ideologiczny. Ruch ten tworzyły na przestrzeni XIX w. postacie lokalnego i europejskiego formatu. Do największych teoretyków rewolucjonizmu w ówczesnej Rosji należą bez wątpienia dwaj anarchiści, nihiliści – Michaił Bakunin i Sergiusz Nieczajew. Anarchizm, jako najbardziej skrajna forma ideologii socjalistycznych jeśli chodzi o koncepcję państwa, był w pewnym momencie dominującym prądem socjalistycznym w kilku krajach

europejskich, w tym i w Rosji. Nihilizm, który Wolton nazywał „zapowiedzią bolszewizmu”²⁷⁵, z kolei należy uznać za manifest radykalnego buntu, przeciwko przeszłości, tradycji i zastanej sytuacji społecznej. Pojęcie to wprowadził do rosyjskiego słownika Iwan Turgieniew w powieści *Ojcowie i dzieci*. Tamtejszy nihilista, Bazarow mawiał: *duch burzenia jest duchem tworzenia*²⁷⁶. Nihilizm bezpośrednio wiąże się z praktyką rewolucyjną i otwiera drogę myśli rosyjskiej ku radykalnemu marksizmowi, bolszewizmowi. Nihiliści czerpią obficie z tzw. kultu ruin, idei z czasów rewolucji francuskiej, głoszącej, że *jeśli stary świat chyli się ku ruinie, to uzasadniona staje się nadzieja, że oznaczać to może początek zmiany dekoracji do zupełnie nowego spektaklu: na ruinach dawnego ładu powstaną nowe struktury*²⁷⁷. Najgłośniejsze rosyjskie rewolucyjne dzieła anarchistyczno-nihilistyczne to *Rewolucyjny katechizm* Bakunina z 1866 r. i *Katechizm rewolucjonisty* Nieczajewa z 1869 r.

Bakunin (1814-1876), dawny uczestnik okcydentalistycznego Kółka Stankiewicza, które do kultury intelektualnej Rosji wprowadziło m.in. Hegla i idealizm niemiecki, uznawany jest za najwybitniejszego obok Proudhona anarchistę europejskiego. Uważa się go także za ojca rosyjskiego nihilizmu. Swe młode lata spędził na badaniu Hegla, wychodził właśnie od heglowskiej interpretacji rzeczywistości, próbując przestawić ją na model konserwatywny²⁷⁸. Odejście od konserwatyzmu w pierwszej połowie lat czterdziestych skierowało go na drogę rewolucyjną, głosił wiarę w potrzebę zniszczenia starego świata, by powstać mógł nowy – zniszczenie równało się w jego ideach działaniu twórczemu²⁷⁹. Uznawał, że *intelektualne wyzwolenie osoby jest możliwe jedynie na bazie ateizmu i materializmu, natomiast wyzwolenie społeczne i ekonomiczne osiągalne jest za pomocą rozwiązań głoszonych przez socjalizm*²⁸⁰.

Bakunin był uczestnikiem I Międzynarodówki i największym konkurentem Marksa. Nieczajew (1847-1882), młodszy o trzydzieści lat od swego mistrza Bakunina, również był członkiem tej organizacji. Oba katechizmy uznawane są za jedne z najważniejszych dzieł rewolucyjnych w Imperium Rosyjskim. Podczas gdy katechizm Bakunina jest bardziej deklaracją programową ruchu anarchistyczno-kolektywistycznego, katechizm Nieczajewa dotyczył spraw działalności rewolucyjnych, podejmowanych przez samych rewolucjonistów.

Wspomniałem już, że podstawowym manifestem Bakunina było nihilistyczne niszczenie starego świata w imię budowy nowego – ten sam postulat widzimy u Dymitra

²⁷⁵ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 1: Kaci, s. 79.

²⁷⁶ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 599.

²⁷⁷ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, s. 16.

²⁷⁸ M. Łoski, *Filozofia*, s. 66.

²⁷⁹ Tamże, s. 67.

²⁸⁰ Tamże.

Pisariewa (1840-1868), o którym wspominał w swych rozważaniach o inteligencji rosyjskiej Michaił Heller. Pisariew był orędownikiem scjentystyczno-materialistycznej utopii socjalistycznej, która powstać miała na gruzach dawnego porządku. Program Pisariewa opisywał Heller: *co można rozbić, trzeba rozbijać: co wytrzyma uderzenie, jest coś warte, co się rozleci na drobne kawałki, jest nic niewarte*²⁸¹. Myśl Pisariewa miała wpływ na przedrewolucyjnego Lenina, który odnosił się do jego postulatów w swej książce *Co robić?* Zarówno Bakunin, jak i Pisariew (dodajmy do tej listy jeszcze Czernyszewskiego) byli nihilistami, wiążącymi zniszczenie z budową czegoś nowego.

Od tego schematu odchodził jednak Nieczajew, który reprezentował skrajną formę nihilizmu i blankizmu²⁸². Michał Kacprzak uznawał nawet, że Nieczajew był człowiekiem, *który do ostatecznych konsekwencji doprowadził negację w imię nicości*²⁸³. Był pierwszym rosyjskim teoretykiem rewolucji nie wywodzącym się z inteligencji, ale z klas niższych. Według Lenina teorie Nieczajewa były wykładnią dla konspiracyjnej działalności rewolucyjnej²⁸⁴. Rosyjski nihilizm charakteryzuje się podejściem ściśle materialistycznym, a przez opozycję wobec skostniałego ustroju monarchicznego – rewolucyjnością. Rewolucjonizm ten posunięty został wielokrotnie do form radykalnego wyrzeczenia się samego siebie, odrzucenia współczucia dla siebie i sobie współczesnych *w imię walki o lepszego, nowego człowieka, który ma pojawić się jutro*²⁸⁵.

Z perspektywy bolszewizmu anarchizm nie miał znaczenia jako wzorzec budowy przyszłego społeczeństwa. W tej kwestii korzenie ideowe Lenina sięgają bezpośrednio Karola Marksa, który z anarchistami pokroju Bakunina i Proudhona nie był w stanie się porozumieć. Dorobek anarchistów i nihilistów, związanych z ruchem anarchistycznym, nie jest istotny z punktu widzenia ewolucji w kierunku bolszewizmu i myśli leninowskiej, ale jest ważny ze względu na analizę tendencji rewolucyjnych ówczesnej Rosji, które ukształtowały również pokolenie bolszewików. Od lat sześćdziesiątych XIX w. dominującym poglądem w rewolucyjnych ideologiach rosyjskich stawał się właśnie nihilizm, na którego gruncie wyrosli narodnicy, Czernyszewski i Dobrolubow. Kwintesencją rewolucyjnego nihilizmu były zaś oba, przytoczone wyżej, katechizmy, które omówię przed przejściem do analizy bardziej konkretnych form filozoficznego nurtu socjalistycznego postępu.

²⁸¹ M. Heller, *Historia Imperium*, s.599.

²⁸² Por. D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 61.

²⁸³ M. C. Kacprzak, *Rosyjski nihilizm lat sześćdziesiątych XIX wieku (Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew) i jego krytyczna recepcja u Dostojewskiego i w „Drogowskazach”*, [niepublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski], 2013, Repozytorium UW, s. 10.

²⁸⁴ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 156.

²⁸⁵ M. C. Kacprzak, *Rosyjski nihilizm*, s. 14.

Nihilizm był buntem ludzi młodych, buntem pokolenia, któremu umożliwiono dotknięcie alternatywnej rzeczywistości i którym zawładnął postulat stworzenia nowego świata na ruinach starego. Nihiliści widzieli rewolucję podobnie jak Karol Marks, mimo że bez wątplenia nie byli inspirowani dziełami niemieckiego komunisty. Rewolucja ma w nihilizmie dziejową rolę, jednak nie jest ona obarczona mistycznym pierwiastkiem historyczystycznym. Jest aktywnym buntem, sprzeciwem grupy niezadowolonych wobec grup aktywnie sprawujących władzę w starym systemie. Rewolucja nihilistyczna musi opierać się na aktywności rewolucyjnej, stąd w pismach nihilistów tak ważną rolę obdarzony jest rewolucjonista, jako osoba, wyrzekająca się samego siebie w imię realizacji ideału.

Według Fryderyka Engelsa działalność ruchów anarchistycznych, przede wszystkim związanych z Bakuninem opierała się na następującym schemacie: propagandy, działalności terrorystycznej i organizacji. Dopiero zaś, gdy większość robotników znalazłaby się po stronie rewolucjonistów, możliwe byłoby obalenie dotychczasowych władz i zastąpienie ich organizacją międzynarodową²⁸⁶. W Bakuninowskiej wizji przejęcia władzy, zauważa Engels, najbardziej istotny jest czynnik propagandowy, przekonanie do sprawy rewolucyjnej większości sił robotniczych i dopiero wtedy podjęcie działań mających na celu bezpośrednie, radykalne i natychmiastowe przejęcie całości władzy. Dostrzec przy tym można różnicę pomiędzy Bakuninem a marksistami, którzy wielokrotnie marginalizowali znaczenie bezpośredniego poparcia ludności wobec sprawy rewolucyjnej. Według marksizmu rewolucja wybuchnąć może nawet bez znaczącego, większościowego poparcia ludności – nie jest to czynnik absolutnie wymagany do wywołania i powodzenia rewolucji.

W *Katechizmie rewolucyjnym* Bakunin, jak już wspomniałem, zawierał podstawową interpretację kwestii moralnych, państwowych i społecznych²⁸⁷. Pierwszym punktem *Katechizmu* było wyznanie wiary w nieistnienie *pozaziemskiego osobowego boga* i zastąpienie go *szacunkiem i miłością do ludzi*. Kult religijny należy zastąpić scjentystyczną organizacją społeczeństwa, ze szczególnym podkreśleniem roli rozumu, sumienia oraz indywidualnej i zbiorowej wolności, jako mechanizmu tworzącego ład na świecie. *Wolność każdego człowieka ziści się wtedy, kiedy ludzie będą sobie równi* – pisał Bakunin uznając, że jedyną moralną podstawą dla społeczeństwa jest właśnie wolność wykluczająca centralne, autorytatywne zarządzanie społeczeństwem. Ta wolność dotyczy nie tylko społeczeństwa, ale też gospodarki, która powinna być organizowana w sposób oddolny.

²⁸⁶ F. Engels, *Versus the Anarchists*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 729.

²⁸⁷ Wszystkie następne cytaty z *Katechizmu rewolucyjnego* podaję za: <https://pl.anarchistlibraries.net/library/mikhail-bakunin-katechizm-rewolucyjny> [dostęp: 22.02.2024].

Przyszła wizja ładu politycznego na świecie, według Bakunina, powinna opierać się na zdecentralizowanych społeczeństwach niepodlegających bezpośrednio żadnej autorytatywnej władzy międzynarodowej, ale współpracujących ze sobą w oparciu o podobne ideały. Wewnątrz narodów Bakunin postulował absolutną demokratyzację, egalitaryzację i likwidację jakichkolwiek podziałów wewnętrznych, uwzględniając w tym zrównanie praw kobiet i mężczyzn. Podstawą ładu narodowego powinna być *wewnętrzna reorganizacja każdego kraju z absolutną wolnością pojedynczego człowieka, produkcyjnych stowarzyszeń i komun jako punkt wyjściowy i podstawowy*. Zdecentralizowane gminy posiadałyby więcej możliwości przemocy prawnej niż centralny organizm państwowy – to ich zadaniem miało być nadzorowanie przestrzegania systemowych mechanizmów. *Żadna władza nie ma prawa wtrącać się w wewnętrzne życie gminy, jej działania, zarządzanie i administrację* – pisał Bakunin, postulując ustrój oparty na prowincjonalnych federacjach państwowych.

W nowym świecie federacja państw wyzwolonych toczyć ma stałą walkę z państwami reakcyjnymi, opierającymi się wolnościowym ideałom. Walce z reakcją służyć ma międzynarodowa organizacja, posiadająca swój parlament, sąd i komitet kierowniczy. Ma ona stać na straży nie tylko walki z reakcją, ale także gwarantować autonomię poszczególnych narodów i pełnić rolę policjanta, uniemożliwiającego narodom prowadzenie wojen, podbojów i wprowadzania antywolnościowych praktyk, takich jak paszporty, cła czy granice.

W kwestiach bezpośrednio dotyczących organizacji społecznej Bakunin postulował egalitaryzację obywatelską, jednak z zachowaniem poszanowania dla różnic intelektualnych, moralnych i fizycznych, które *nie są złem, a raczej tworzą bogactwo ludzkości*. Równość ma polegać na tym, że każda jednostka znajduje, od momentu przyjścia na świat, takie same środki do rozwoju w społeczeństwie. Zlikwidować należy prawo dziedziczości, z wyłączeniem dziedziczenia środków przeznaczonych do wychowania i nauki publicznej. Pracę społeczeństwa należy oprzeć na modelu pracy stowarzyszonej, organizowanej oddolnie. W sprawie własności gruntów Bakunin zajmował stanowisko środka – podkreślał, że ziemia jest własnością wszystkich, ale *będzie w posiadaniu tych, którzy ją uprawiają*. Zlikwidowaniu ulec ma tradycyjny wzorzec małżeństwa i rodziny, jednak nie zastępuje go, tak jak w marksizmie, wychowanie dziecka przez społeczeństwo (które odpowiada za jego wychowanie), ale dziecko należy do *siebie samego i swej przyszłej wolności*.

Bakunin nie przedstawiał konkretnych działań rewolucyjnych, stwierdzał jednak, podobnie jak marksiści, że po wprowadzeniu zasad jego katechizmu w *cywilizowanym świecie nie będzie więcej różnych rewolucji, a tylko jedna uniwersalna, tak jak istnieje tylko jedna europejska i światowa reakcja*. Świat winien zjednoczyć się w imię walki z reakcją, w imię

usunięcia jarzma boskiego (reprezentowanego przez religię) i ludzkiego (reprezentowanego przez wyzyskujące klasy społeczne: arystokrację i burżuazję).

Katechizm rewolucyjny Bakunina dotyczy zatem przede wszystkim zasad programowych nowego świata i nowego społeczeństwa. Niewiele w nim mowy o tym, jak to marzenie należy urzeczywistnić i w jaki sposób wyglądać ma proces tworzenia utopijnej rzeczywistości. W drugim katechizmie, znacznie krótszym, nazwanym przez Bakunina *Katechizmem narodowym*, rosyjski anarchista poruszał nieco dokładniej kwestię rewolucji społecznej²⁸⁸. Definiował ją jako podstawowy warunek osiągnięcia wolności i równości politycznej. Zaznaczał, że jej *zasięg i głębokość* będą odmienne w każdym kraju, w zależności od jego aktualnej sytuacji politycznej i *poziomu rewolucyjnego rozwoju*. Wyróżniał jednak kilka zasad, które powinny być w ramach rewolucji społecznej uniwersalnie przestrzegane, między innymi – wspólność ziemi, której owoce należą jednak do tych, którzy ją uprawiają; obowiązek pracy na rzecz społeczeństwa; ograniczenie praw politycznych do klasy robotniczej; terror rewolucyjny powinien być ograniczony do pierwszego etapu rewolucji i skierowany nie ku ludziom, ale ku *antyspołecznym instytucjom, od których zależy władza i przywileje*. W *Katechizmie narodowym* Bakunin precyzował nieco przebieg rewolucji społecznej, stwierdzając, że musi ona zostać wywołana przez konspiracyjną, tajną, globalną organizację rewolucyjną i zacząć się ma od niszczenia dotychczasowych instytucji, organizacji, kościołów, parlamentów, trybunałów, administracji, banków, uniwersytetów, innymi słowy *wszystkiego, co tworzy tkankę państwa*. Widzimy w tym nihilistyczny pogląd Bakunina na możliwość budowy lepszej przyszłości. *Państwo musi być całkowicie zniszczone i zostać uznane za bankruta, nie tylko finansowego, ale nawet bardziej politycznego, biurokratycznego, militarne (włączając w to siły policyjne)* – pisał dalej.

Dwa lata po wydaniu *Katechizmu* Bakunin, wspólnie z Mikołajem Żukowskim, opublikował *Nasz program*, w którym przedstawił wizję potrzebnych reform, dzieląc je na trzy etapy: wyzwolenia umysłowego, wyzwolenia społeczno-ekonomicznego i wyzwolenia politycznego. Zanim dojdzie do działań bardziej rewolucyjnych, argumentowali autorzy, należało skupić się na materialistyczno-ateistycznej *emancypacji umysłowej*, utożsamianej głównie z walką przeciwko religii i idealizmowi, które stanowią podporę despotyzmu. W kolejnym kroku, *wyzwoleniu ludu pod względem społeczno-ekonomicznym*, autorzy postulowali walkę z historycznym procesem, który doprowadził do niewolnictwa oraz walki klas poprzez zniesienie prawa dziedziczności, egalitaryzacji kobiet i mężczyzn oraz zniesienia

²⁸⁸ Wszystkie następne cytaty z *Katechizmu narodowego* podaję za: <https://pl.anarchistlibraries.net/library/mikhail-bakunin-katechizm-narodowy> [dostęp: 22.02.2024].

instytucji małżeństwa²⁸⁹. Te trzy etapy miały zagwarantować stopniowe przejście ku społeczeństwu wyzwolonemu. Ustanowienie tego społeczeństwa, po przeprowadzeniu niezbędnych zmian w umysłowości ludu oraz w sytuacji społeczno-ekonomicznej, umożliwiłoby osiągnięcie ostatniego stadium reform, czyli reform ustroju politycznego, którego idealnym wzorcem byłaby *federacja wolnych arteli robotniczych*²⁹⁰.

Bakunin dał zatem wizję anarchistycznego społeczeństwa i modelu dojścia przez rewolucjonistów do władzy, a w konsekwencji zlikwidowania dotychczasowych instytucji państwowych i społecznych. *W imię wyzwolenia politycznego pragniemy przede wszystkim definitywnego zburzenia państwa* – pisali autorzy *Naszego programu*²⁹¹. Wspomniany wyżej jego „uczeń”, Sergiusz Nieczajew, przyjmował znacznie bardziej radykalne stanowisko.

W *Katechizmie rewolucjonisty* Nieczajew poświęcił uwagę przede wszystkim rewolucjonistę jako jednostce walczącej o wielką sprawę²⁹². Swój tekst Nieczajew zaczynał od sformułowania: *Rewolucjonista – to człowiek stracony, pochłonięty jedyną i wyłączną sprawą, jedyną myślą, jedyną namiętnością – rewolucją*. Rosyjski nihilista zaznacza, że w jego mniemaniu rewolucjonista zrywa wszelkie więzy ze starym społeczeństwem, stając się jego absolutnym wrogiem, dążącym do bezwarunkowego zniszczenia wszelkich jego przejawów. Rewolucjonista traktować ma utylitarnie rzeczywistość – nic, co nie służy rewolucji, nie jest dla niego przydatne, *zna tylko jedną naukę, jest nią nauka zniszczenia*, której celem jest *jak najszybsze i najpełniejsze zniszczenie podłego świata*. Natura rewolucjonisty wykluczać ma romantyzm, uczciwość, sentymenty, emocjonalność, kieruje się chłodnym wyrachowaniem i kalkulacją zysków i strat w sprawie rewolucji.

Podstawowym zadaniem rewolucjonisty, według Nieczajewa, jest dążenie do destrukcji oświeceniowego świata. Powinien odrzucić wszelkie związki społeczne, rodzinne, przyjacielskie i uczuciowe, tak aby nic nie mogło *powstrzymać jego ręki*. Powinien działać w konspiracji, ukrywać przed społeczeństwem to, kim jest w istocie, powinien infiltrować instytucje państwowe dążąc do ich zniszczenia. Sprawa rewolucyjna wymaga, zdaniem Nieczajewa, podzielenie społeczeństwa na kilka kategorii. Pierwszą są ci, których bezapelacyjnie skazać należy na śmierć – ci, którzy najbardziej szkodzą sprawie rewolucyjnej, *tak aby numery wcześniejsze likwidowane były przed numerami dalszymi*. Drugim należy

²⁸⁹ M. A. Bakunin, N. I. Żukowski, *Nasz program*, przeł. Janina Walicka [w:] *Filozofia społeczna narodziła się rosyjskiego*, t. 2, przeł. Janina Walicka, Bolesław Wścieklica, Maria Wawrykowa i in., Warszawa 1965, s. 37.

²⁹⁰ Tamże, s. 38.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Wszystkie następne cytaty z *Katechizmu rewolucjonisty* podaję za: <https://pl.anarchistlibraries.net/library/siergiej-nieczajew-katechizm-rewolucjonisty> [dostęp: 22.02.2024].

chwilowo darować życie, *aby szeregiem swych niehumanitarnych postępów doprowadzili lud do nieuchronnego buntu*. Trzecia kategoria, czyli *wysoko postawione bydło*, służy wykorzystaniu przez sprawę rewolucyjną i zrobieniu z nich niewolników, którzy swymi wpływami, związkami i bogactwem *staną się niewyczerpaną skarbnicą i wydatną pomocą dla różnych przedsięwzięć rewolucyjnych*. Z czwartą kategorią – liberałami i osobami niepublicznymi – można konspirować, aby stopniowo przeciągać ich na sprawę rewolucyjną. Piątą kategorią są doktrynerzy, konspiratorzy i rewolucjoniści, których należy popychać do przodu i zachęcać do działalności rewolucyjnej. Szóstą kategorią są kobiety, które, w zależności od nastawienia, należy traktować jak mężczyzn trzeciej, czwartej lub piątej kategorii lub, jeśli są doprawdy rewolucyjne, jak największy skarb, *bez pomocy którego nie możemy się obejść*.

Nieczajew niewiele miejsca poświęcał na przedstawienie jakiegokolwiek idealnego wzorca przyszłego społeczeństwa i świata. Rolą rewolucjonistów nie jest bowiem walka o nowy świat, ale o zniszczenie starego – jest to zauważalna różnica, rewolucjonista nie działa w interesie prawdy, uczciwości czy ładu, ale wręcz przeciwnie – jest sługą zniszczenia. *Nasza sprawa to wielkie, pełne, powszechne i bezlitosne zniszczenie* – pisał. *Zjednoczyć ten świat w jedną niezwykłą, wszechniszczącą siłę - oto cała nasza organizacja, konspiracja, zadanie* – tymi słowami kończył swój *Katechizm*. To najsłynniejsze dzieło Nieczajewa – zauważał Paul Avrich – było jednocześnie najbardziej radykalną wersją europejskiego nihilizmu, mimo że powieślało mniej radykalne wzorce obecne zarówno w nihilizmie rosyjskim, jak i europejskim²⁹³. W spuściznie ideowej zachowało się jednak to dzieło Nieczajewa, pisał Orlando Figes, jako podstawa norm postępowania partii bolszewickiej – w równym stopniu przejęto Marksą i Nieczajewa, uznaje brytyjski historyk²⁹⁴.

Nieczajew uciekł z Rosji i spotkał Bakunina na Zachodzie. Wspólnie wydali kilka manifestów, skierowanych do młodzieży rosyjskiej, którą zachęcali do działania rewolucyjnego i wzburzenia społecznego²⁹⁵. Powrót młodego nihilisty do Rosji był krótkotrwały, oprócz prowadzenia w kraju agitacji rewolucyjnej dopuścił się morderstwa swego współnika Iwana Iwanowa, został zatrzymany i osądzony w procesie pokazowym, który miał na celu skompromitowanie rosyjskich rewolucjonistów (co nie odniosło jednak pożądanego przez władzę skutku)²⁹⁶. Należy podkreślić jednak, że oba katechizmy – Bakunina z 1866 r. i Nieczajewa z 1869 r. – znacznie się od siebie różnią; więcej: nie mają ze sobą nic, poza

²⁹³ P. Avrich, *Bakunin & Nechaev*, Londyn 1974, s. 11.

²⁹⁴ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 156.

²⁹⁵ P. Avrich, *Bakunin*, s. 10.

²⁹⁶ M. Kuplowski, *Ideologia narodnictwa a literatura rosyjska w latach 1870-1890*, Warszawa-Kraków 1986, s. 11.

podobieństwa tytułów, podobnego. Bakunin postulował umiarkowane niszczenie starego świata, mniej nawet, jak się wydaje, radykalne od wersji marksistowskiej, wyłącznie w celu budowy czegoś – jego zdaniem – lepszego. Nieczajew zaś postuluje zniszczenie dla samego zniszczenia, nie interesuje go przyszłość, a wyłącznie jakiś odwet pokrzywdzonych na krzywdzicielach. Bakunin jest wyznawcą ładu, Nieczajew – chaosu. Społeczeństwo u Bakunina zorganizowane winno być na wzorec anarchistyczno-libertariański, u Nieczajewa zaś – autorytarny. Te niemożliwe do pogodzenia stanowiska doprowadziły w końcu do konfliktu i rozstania dwóch ideologów, którzy dawniej uznawali się za przyjaciół²⁹⁷.

Bakunin, który jako pierwszy przetłumaczył *Manifest komunistyczny* na język rosyjski, i Nieczajew nie byli traktowani przez marksistów jako reprezentanci komunizmu – poglądy Bakunina Engels w słynnym eseju przeciw anarchistom określał jako mieszaninę proudhonizmu i komunizmu²⁹⁸, w której to nie konkretna klasa jest synonimem zła, ale państwo samo w sobie. Obalenie kapitalizmu nie wymaga, według Bakunina, zniszczenia klasy kapitalistycznej, ale wyłącznie zniszczenia państwa, w którym klasa kapitalistyczna rządzi. Engels odpowiadał na to: *Zlikwidujcie kapitał, koncentrację wszystkich środków produkcji w rękach nielicznych, a państwo upadnie samo*. Bez wcześniejszej rewolucji społecznej obalania państwa jest, kontynuował Engels, bezsensowne²⁹⁹. Marks krytykował Bakunina, twierdząc, że ten w ogóle nie rozumie teorii rewolucji społecznej, że posługuje się jedynie frazesami politycznymi³⁰⁰. Marks krytykował też, czemu trudno się dziwić, program decentralizacji państwa, argumentując, że jest to fikcja polityczna, której nie da się pogodzić z socjalistycznymi ideałami³⁰¹. Krytyce podlegał także postulat Bakunina o wstrzymaniu się od działań rewolucyjnych na rzecz skoordynowanej konspiracji międzynarodowej – porównywano to do czekania na nadejścia sądu ostatecznego³⁰².

W warunkach rosyjskich agitacja rewolucyjna przejawiała się przede wszystkim w wariacie Nieczajewa, to jest konspiracyjnej działalności, która miała na celu nie budowę struktur umożliwiających przejęcie władzy, ale raczej działanie, które dziś określilibyśmy terrorystycznym. Rewolucyjna działalność rosyjskich buntowników ograniczała się w drugiej połowie XIX w. do przeprowadzania zamachów na cara i na poszczególnych wyższych urzędników reżimu. Claudia Verhoeven określała te wydarzenia jako odwrócenie tradycyjnych

²⁹⁷ P. Avrich, *Bakunin*, s. 20.

²⁹⁸ Marks określał zaś Bakunina jako człowieka, który przetłumaczył Proudhona na barbarzyński dialekt tatarski. *After the Revolution: Marx Debates Bakunin*, [w:] *The Marx-Engels Reader*, s. 547.

²⁹⁹ F. Engels, *Versus the Anarchists*, s. 728-729.

³⁰⁰ Tamże, s. 544.

³⁰¹ Tamże, s. 544-545.

³⁰² Tamże, s. 547.

tendencji rewolucyjnych – w przypadku rosyjskim to nie ruch masowy powodował rewolucję, ale rozpoczynana ona była poprzez eliminację najważniejszych osób dotychczasowej władzy, co w przypadku klasycznych rewolucji miało miejsce na końcu³⁰³. Doszło zatem do zmiany akcentów rewolucyjnych – działalność terrorystyczna, nihilistyczna chęć likwidacji wszelkich oznak starego systemu, stała się od lat sześćdziesiątych wyznacznikiem rewolucyjności w Rosji. Zobaczymy to także w przypadku organizacji narodnickich, znanych ze swych terrorystycznych działań.

Nowi ludzie i społeczeństwo utopijne Mikołaja Czernyszewskiego

Najbardziej wpływowym intelektualistą rosyjskim, nihilistycznym socjalistą, rewolucyjnym demokratą, był Mikołaj Czernyszewski (1828-1889), autor najważniejszej prawdopodobnie dla późniejszego bolszewizmu i samego Lenina książki *Co robić?*, wydanej w 1863 r. Przez narodników Czernyszewski uznawany był za „duchowego ojca”³⁰⁴, Michaił Heller nazywał go „wodzem nowych ludzi”³⁰⁵, Andrzej Walicki zaś kwalifikował go jako pioniera nurtu materializmu antropologicznego³⁰⁶. Czernyszewski głosił uznanie dla wolności politycznej, o wiele bardziej autentyczne, niż w przypadku Marksa i Engelsa, którzy traktowali to pojęcie wyłącznie utylitarnie, jako metodę doprowadzenia do wybuchu rewolucji³⁰⁷. Grzegorz Przebinda pisał o Czernyszewskim, że nigdy nie był stanowczym rewolucjonistą, ale stanowczym demokratą, mimo iż niekiedy przedstawiał *romantyczne wizje rewolucyjne*³⁰⁸.

Późniejsze, przeważnie sowieckie, interpretacje myśli Czernyszewskiego utożsamiały go z nurtem myśli marksistowskiej. Nie jest to jednak pogląd prawdziwy. Autor *Co robić?*, mimo że na pewnym etapie życia identyfikował się z wartościami radykalnymi – socjalistycznymi i komunistycznymi – w swoich pracach ani nie wspominał o marksizmie, ani też nie prezentował podobnego światopoglądu. Nieco na siłę doszukiwać się można wśród jego myśli podobnych do marksistowskich postulatów teoretycznych, jak na przykład to, że postęp jest powiązany ze zmianą ilościową, a nie jakościową³⁰⁹.

Czernyszewski był myślicielem rosyjskim i nie zaznaczam tego, aby podkreślić jego narodowość, ale wskazać, że jego myśl nie jest, jak w przypadku marksizmu, uniwersalna.

³⁰³ C. Verhoeven, *Time of Terror, Terror of Time. On the Impatience of Russian Revolutionary Terrorism (Early 1860s – Early 1880s)*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, vol. 58, no 2, 2010, s. 257.

³⁰⁴ A. Walicki, *Marksizm*, s. 44.

³⁰⁵ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 602.

³⁰⁶ A. Walicki, *Wstęp do przekładu: Materializm „antropologiczny” Mikołaja Czernyszewskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. VII-LI.

³⁰⁷ A. Walicki, *Marksizm*, s. 44.

³⁰⁸ G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996, s. 13.

³⁰⁹ Tamże, s. 14-15 oraz s. 24.

Wielokrotnie w pismach i dzienniku podkreślał, że chciałby się przysłużyć narodowi rosyjskiemu, chciałby doprowadzić do jego odnowy politycznej i społecznej. Był nihilistą, uważał, że stary porządek i stary system należy obalić i zachować z niego tylko te elementy, które spełnią ściśle określone w jego teorii wymogi. Był niewulgarnym materialistą, dawnym zagorzałym chrześcijaninem i saint-simonistą. Nie wierzył, by rewolucja sama w sobie była wartością dodaną, wierzył jednak, że jedną z metod osiągnięcia szczęścia powszechnego może być ta zapoczątkowana przez wydarzenia rewolucyjne. Nie przypisywał jednak ani rewolucji, ani jakiegokolwiek interpretacji metafizycznej, dziejowej roli w kształtowaniu historii i polityki.

Był w końcu Czernyszewski rzecznikiem niższych warstw społecznych, wyrażającym wielokrotnie zaniepokojenie tragicznym stanem moralnym, ekonomicznym i intelektualnym społeczeństwa rosyjskiego. Nie tworzył jednak w związku z tym żadnej koherentnej teorii politycznej – interpretował raczej rzeczywistość wskazując na to, że aby odmienić społeczeństwo należy zacząć, w nurcie pozytywistycznym, od zmiany na szczeblu poszczególnych jednostek. Ludzie, jako osoby, w jego wyobrażeniu przynależni są dwóm głównym „gatunkom” – ludziom dobrym i złym. Ludzie źli, przedpotopowi, nieuczciwi – różne nazwy na ten gatunek stosował rosyjski filozof – dominowali i dominują wciąż rzeczywistość polityczną. W stopniowym wzroście ilościowym ludzi dobrych Czernyszewski upatrywał szansy na zmianę sytuacji społeczno-politycznej.

Jego droga jako działacza społecznego i filozofa może służyć również za świadectwo rozwoju inteligencji europejskiej i rosyjskiej w tamtym czasie. Świetnym świadectwem tego jest jego dziennik, którego wyjątki z lat 1848-1853 zostały przetłumaczone i opublikowane po polsku. Widzimy tam ewolucję Czernyszewskiego – od nurtu saint-simonowskiego „nowego chrześcijaństwa”, gorliwej wiary w Chrystusa i przeświadczenia, że najlepszym rozwiązaniem politycznym jest władza absolutna troszcząca się o klasy niższe; aż po antyrelijnego filozofa, samookreślającego się jako socjalista/komunista, głoszącego, że największym jego marzeniem jest jak najrychlejsza rewolucja i zniszczenie dotychczasowego systemu rządów.

Mając dwadzieścia lat Czernyszewski pisał sam o sobie i swoich ambicjach:

Bóg raczy wiedzieć, może będę kimś w rodzaju Hegla albo Platona, albo Kopernika, jednym słowem, człowiekiem, który tworzy zdecydowanie nowy kierunek, kierunek, co nigdy nie zaginie; człowiekiem, który sam jeden odkryje tyle, iż trzeba będzie setek utalentowanych lub nawet genialnych ludzi, aby idee przez niego wypowiedziane zastosować wszędzie tam, gdzie mogą być zastosowane; człowiekiem, w którym znajduje wyraz cywilizacja kilku poprzednich wieków jako

ogromna przesłanka, z której on wyciąga konkluzje mogącą zająć całe stulecia, stworzyć początek nowego kierunku ludzkości...³¹⁰

W młodzińskich zapisach widzimy także pierwotną fascynację Heglem, którego później, po dokładniejszej lekturze, stanowczo odrzucił, stwierdzając, że nie ma tam nic ciekawego. Wychodził w 1848 r. od stwierdzania, że w *sprawie ostatecznych celów ludzkości stałem się zdecydowanym zwolennikiem socjalistów, komunistów oraz skrajnych republikańców*³¹¹. O idealnym systemie politycznym pisał wówczas:

Zaczynam sądzić, że republika jest słuszną, jedyną godną człowieka dojrzałego formą rządów i że oczywiście jest to ostateczna forma ustroju państwa. [...] nie ma nic zgubniejszego dla klasy niższej i w ogóle klas niższych, od panowania jednej klasy nad drugą. Nienawisć z zasady [...] do wszelkiego rodzaju arystokracji, do istoty tego systemu rządzenia, a nie do jego formy – takie jest obecnie moje głębokie przekonanie [...]. Sądzę zatem, że jedyną, możliwie najdoskonalszą formą władzy jest dyktatura albo jeszcze lepiej dziedziczna monarchia absolutna, ale taka, która rozumie swoje posłannictwo i wiem, że powinna stać ponad wszystkimi klasami i że została stworzona właściwie dla opieki nad uciemiężonymi; uciemiężeni zaś to niższa klasa, rolnicy i robotnicy, monarchia powinna szczerze dbać o nich, kierować nimi i bronić ich interesów.³¹²

Nie sposób nie posądzać wydarzeń „Wiosny Ludów” o radykalizowanie się młodego studenta³¹³. Co ciekawe Czernyszewski nigdzie nie odnosił się ani do teorii marksistowskich, ani żadnych publikacji czy manifestów komunistycznych. Jego zainteresowania naukowe dotyczyły przede wszystkim nauk przyrodniczych, literatury i filozofii. W lekturach młodego studenta pod koniec lat czterdziestych widzimy cały przegląd myśli socjalistycznej i różnych wariantów heglizmu – bezpośrednio o Marksie i marksizmie nie ma ani słowa. Zaledwie rok później, w 1849 r., Czernyszewski określa się już precyzyjniej: jako *czerwony republikańsin i socjalista*. Twierdzi, że gdyby otrzymał władzę w Rosji:

ogłosiłbym natychmiast uwolnienie chłopów, zwolniłbym przeszło połowę wojska, jeśli nie od razu to bardzo prędko, ograniczyłbym w miarę możliwości władzę administracyjną i w ogóle rządową, szczególnie pomniejszych urzędników [...]; jak najwięcej oświaty, nauki, szkół. I chyba postarałbym się zapewnić prawa polityczne kobietom.³¹⁴

³¹⁰ M. Czernyszewski, *Dziennik*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 391.

³¹¹ Tamże, s. 388.

³¹² Tamże, s. 386-387.

³¹³ Por. M. Łoski, *Filozofia*, s. 68.

³¹⁴ Tamże, s. 424.

Widzimy zatem przejście od silnej władzy dbającej o „maluczkich” do osłabienia mechanizmów centralnych na rzecz decentralizacji, edukacji i stopniowej demokratyzacji. W późniejszych szkicach Czernyszewski pisał, że biurokracja i armia są elementami upadającego systemu feudalnego, które należy w istotny sposób ograniczyć³¹⁵. Przedstawiał również negatywne skutki złej władzy centralnej na życie gospodarcze, ale także moralny dobrostan obywateli; administracja centralna *tlumi moralną energię narodu*, co w połączeniu z ubóstwem, również wynikającym ze złej administracji, powoduje zastój myśli i postępu narodowego³¹⁶. Wyróżniał siłę hamulcową dla rozwoju Rosji – był nim „azjatyzm”, który przejawiał się przede wszystkim w braku poszanowania prawa przez organy centralne³¹⁷. Swoje nadzieje na rozwój społeczny charakteryzował w 1849 r. w następujący sposób:

zniweczenie proletariackości i w ogóle wszelkiej nędzy materialnej; wszyscy będą mogli żyć przynajmniej tak, jak teraz żyją ludzie mający dochodu rocznego piętnaście do dwudziestu tysięcy rubli³¹⁸, a zostanie to urzeczywistnione dzięki maszynom.³¹⁹

Największy radykalizm osiąga Czernyszewski w roku 1850, kiedy deklaruje się już nie tylko jako socjalista/komunista w kwestii idealnego systemu politycznego, ale także jako gorliwy zwolennik rewolucji. Odchodzi radykalnie od wcześniejszego postulatu o dobrotliwym władcy absolutnym i, zwracając się bezpośrednio do monarchy, pisze w dzienniku:

Tak więc, mówię teraz: zgiń, im prędzej, tym lepiej; niech nieprzygotowany naród uzyska prawa, w walce szybciej zdobędzie przygotowanie; dopóki ty nie padniesz, naród nie ma możliwości przygotowania się, ponieważ przeszkadzasz rozwojowi umysłowemu nawet klas średnich. Klasy niższe skazałeś na straszliwy ucisk, na

³¹⁵ Tenże, *O przyczynach upadku Rzymu*, s. 479.

³¹⁶ Tenże, *Zabobon a zasady logiki* [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 315.

³¹⁷ Tamże, s. 300-301.

³¹⁸ W tym postulatcie ujawnia się skrajny utopianizm Czernyszewskiego, wierzącego w 1849 r., że wszyscy ludzie mogliby żyć na poziomie osób z uposażeniem rocznym na poziomie co najmniej piętnastu tysięcy rubli. W 1853 r. rosyjski robotnik, zatrudniony na budowie zarabiał zaledwie pół rubla dziennie, co oznacza, że zarabiał maksymalnie 180 rubli rocznie! Czernyszewski chciałby zatem, by ludzie zarabiali dziennie około 40 rubli, czyli 80 razy więcej niż współczesny mu robotnik. Dla porównania w ówczesnej Anglii i Stanach Zjednoczonych robotnicy zarabiali odpowiednio dwukrotnie i czterokrotnie więcej, zatem nawet na standardy połowy XIX w. Czernyszewski marzył o sytuacji po prostu niemożliwej do osiągnięcia nie tylko w Rosji, ale i na świecie. Urzeczywistnienie tego marzenia dzięki maszynom również było absurdalne, zważywszy, że we wspomnianych wyżej krajach maszyny i industrializacja były już zupełnie powszechne.

Zob. R. C. Allen, E. Khaustova, *Russian Real Wages Before and After 1917: in Global Perspective*, tabela 2, s. 16 oraz tabela 4, s. 18, wersja elektroniczna za: <https://nyuad.nyu.edu/content/dam/nyuad/academics/divisions/social-science/working-papers/2017/0003.pdf> [dostęp: 11.03.2024].

³¹⁹ M. Czernyszewski, *Dziennik*, s. 425.

wyzysk przez klasy średnie, nie mają możliwości poczuć się ludźmi mającymi ludzkie prawa.³²⁰

Wyraża także wyczekiwanie i pragnienie nadejścia wydarzeń rewolucyjnych:

Oto, co myślę o Rosji: nieodparte oczekiwanie bliskiej rewolucji i pragnienie jej. Chociaż wiem, że przez długi, może nawet bardzo długi czas nic dobrego z tego nie wyniknie, że może wzrośnie tylko ucisk itd. – cóż to szkodzi? [...] Niechaj wstrząsają mną konwulsje – wiem, że bez konwulsji nigdy nie ma w historii ani jednego kroku naprzód.³²¹

Czernyszewski pragnął wówczas rewolucji i czuł, że nadchodziła. Podkreślmy jednak, że w późniejszych jego pracach nie widać wielkiego sentymentu rewolucyjnego i bezpośredniego nawoływania do wybuchu rewolucji. Słusznie lub niesłusznie jego głośna powieść *Co robić?* interpretowana będzie jako wezwanie do działania rewolucyjnego, jednak jest to raczej rozważanie teoretyczne na temat tego, w jaki sposób ludzie powinni się zmienić, aby zmienić cały system społeczny.

Pisząc o teoriach Saint-Simona (którego poglądy przestał wraz z wiekiem podzielać³²²) zauważał Czernyszewski, że co prawda nie spełniła się jego nadzieja na „odrodzenie społeczeństwa” według zasad jego własnej doktryny, ale że jednak *społeczeństwo z każdym dniem coraz silniej dąży do wypełnienia [tego] zadania*³²³. Rewolucjonizm francuski uznawał zresztą Czernyszewski za najlepszą formę polityczną, widoczna jest jego fascynacja kulturą i myślą polityczną rewolucjonistów francuskich.

Najważniejszą sprawą dla Czernyszewskiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych była sprawa chłopska – w niej to widział największą przyczynę zastoju cywilizacyjnego Rosji i możliwość jej rozwoju, jeśli sprawa chłopska zostanie rozwiązana. Reformy, po niepowodzeniu wojny krymskiej, były jego zdaniem konieczne i słusznie władza zamierzała je podjąć; wojna *ujawniła bankructwo całego dotychczasowego porządku rzeczy* – pisał Czernyszewski w jednym z listów bez adresu, kierowanych *de facto* do cara Rosji³²⁴. Bardzo negatywnie oceniał same starania Aleksandra II o reformę systemu agrarnego i próbę

³²⁰ Tamże, s. 427.

³²¹ Tamże, s. 428-429.

³²² Tenże, *Monarchia lipcowa*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 373.

³²³ Tamże, s. 323.

³²⁴ Tenże, *Listy bez adresu*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 193. Zob. A. Walicki, *Rosyjska filozofia*, przyp. 2, s. 298.

zniesienia poddaństwa chłopstwa. Wyliczał problemy związane z niedostatecznie radykalnymi reformami proponowanymi przez carat i wskazywał, że zrodzą one nowe konflikty³²⁵.

Charakteryzując ogół poglądów już dojrzałego politycznie Czernyszewskiego należy go określić jako postępowca, w pewnym stopniu zapewne spadkobiercę okcydentalizmu – widoczne to jest zwłaszcza, gdy spojrzymy na niektóre jego zapiski, jak na przykład:

Opinia publiczna Europy [Zachodniej] dąży do materialnego i moralnego polepszenia bytu jednostki i społeczeństwa, czyż mamy walczyć z tym dążeniem? Czy mamy dowodzić, że ludzkość powinna strzec resztek średniowiecza i przywracać te wszystkie niedole, które zostały usunięte przez postęp?³²⁶

Nie sposób jednak uznać Czernyszewskiego za okcydentalistę, dość wyraźnie wyrażał się na temat tego, że współczesny mu stan społeczny Europy Zachodniej nie jest ani idealny, ani nawet nie należy go oceniać wyłącznie pozytywnie. Uważał jednak, że Rosja może wiele elementów z systemów zachodnich zapożyczyć³²⁷. Czernyszewski utożsamiał postęp z dobrem narodowym; pisał, że w najlepszym interesie wszystkich postępowców, jak również losów państwa, jest wielki sojusz sił postępowych, w celu walki z siłami tradycjonalizmu³²⁸. Jednocześnie oskarżał środowiska postępowe w Rosji o to, że za postępowe uważają te poglądy, które są już od dawna nieaktualne za Zachodzie³²⁹. Odrzucał argument o upadku Zachodu i kontrował go w następujący sposób:

Tak, coś rzeczywiście dogorywa na Zachodzie, tym czymś jest feudalizm i system oligarchiczny. Siły stanu średniego natomiast dopiero się rozwijają i wiele, bardzo wiele ulepszeń dokona w życiu Zachodu ten jeden stan, który wprowadził już tyle zmian.³³⁰

Jednocześnie, uznając rolę burżuazji, czyli stanu średniego, w tworzeniu nowej epoki w dziejach Europy, Czernyszewski zwracał uwagę na stan niższy, jako ten, który jeszcze nie miał okazji wykazania się twórczą działalnością:

Stan wyższy i stan średni stanowią tylko nieznaczną część każdego narodu, masy ludowe natomiast nie brały jeszcze w żadnym kraju czynnego, samodzielnego

³²⁵ M. Czernyszewski, *Listy*, s. 202-203.

³²⁶ Tenże, *Narodowy brak rozumu*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 155-156.

³²⁷ Tenże, *O przyczynach upadku Rzymu*, s. 472.

³²⁸ Tenże, *Kwiatki polemiczne*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 56.

³²⁹ Tenże, *Dzieła T. N. Granowskiego*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 70.

³³⁰ Tenże, *Apologia obłąkanego*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 438.

udziału w historii. To nowy element, ogromnie różny od tamtych; element ten dopiero się przygotowuje do wkroczenia na arenę historii.³³¹

Zatem postęp, w myśli Czernyszewskiego, należy utożsamiać z działalnością klasy średniej obecnie oraz klasy niższej w przyszłości. Odrzucał tezy o „końcu historii” twierdząc, że *nowe życie dopiero się rodzi* – co oznacza, że nowy system polityczny, nowa rzeczywistość, w końcu zaś nowy świat – wszystko jest jeszcze przed ludzkością³³². W innym esej stwierdzał zaś, że do tej pory, od niepamiętnych czasów masy ludowe trwały w „niemowlęcym śnie”³³³. Stan średni zaś przejął władzę w niektórych krajach zaledwie od niedawna, co świadczy o tym, że siły polityczne stanu średniego nie zdążyły się jeszcze wyczerpać, jak to miało miejsce z systemem feudalnym, a siły stanu niższego w ogóle nie miały okazji się zrodzić³³⁴.

W pismach Czernyszewskiego widoczne jest przez cały okres jego twórczości to umiłowanie klas niższych, które często łączy się z przeświadczeniem o tym, że pozostawienie tychże klas bez pomocy inteligencji przyniesie zgubne skutki. Czernyszewski nie ufał masom ludowym, nie twierdził, że one same wiedzą najlepiej, jak zorganizować życie – przeciwnie, to ludzie oświeceni powinni podyktować masom, w jaki sposób najlepiej funkcjonować, czyniąc to oczywiście z nastawieniem humanistycznym. W jednym z listów bez adresata pisał:

Sądzimy, że lud jest ciemny, pełen ordynarnych przesądów i ślepej nienawiści do tych, którzy wyrzekli się jego prostackich zwyczajów; nie czyni on żadnej różnicy między ludźmi noszącymi niemiecki strój; potraktowałby ich wszystkich jednakowo: nie oszczędzi ani naszej nauki, ani naszej poezji, ani naszej sztuki i nie cofnie się przed zniszczeniem całej naszej cywilizacji.

Dlatego my również jesteśmy przeciwni, by lud spróbował wyzwolić się spod wszelkiej kurateli i zajął się swoimi sprawami.³³⁵

Pochylmy się na chwilę nad interesującymi wnioskami Czernyszewskiego, które sformułował na temat systemów politycznych i społecznych. Jego przekonaniem było mianowicie, że najbardziej prymitywna i najbardziej zaawansowana forma wszystkich rzeczy są niemal takie same. Wskazywał na przykłady przyrodoznawcze, ale stosował ten pogląd także do spraw społecznych. W ten sposób kontrował przeciwników rosyjskiego gminowładztwa, twierdzących, że jest to najbardziej zacofana forma własności i należy ją znieść na rzecz własności prywatnej. Czernyszewski zaś argumentował, że gminowładztwo jest najbardziej

³³¹ Tamże.

³³² Tamże, s. 439.

³³³ Tenże, *O przyczynach upadku Rzymu*, s. 478.

³³⁴ Tamże, s. 479.

³³⁵ Tenże, *Listy*, s. 189.

zacołane, ale z praw historii wynika, iż będzie też najbardziej zaawansowane, więc zamiast je likwidować należy dążyć do jego udoskonalenia i pominąć krok pośredni, jakim byłoby przejście od gminowładztwa do własności prywatnej³³⁶. W poglądzie na temat gminowładztwa i możliwości pominięcia etapu kapitalistycznego w rozwoju Rosji unaocznia się, zauważał Walicki, narodnicki element w myśli Czernyszewskiego³³⁷.

Przebinda podsumowywał tok rozważań Czernyszewskiego w następujący sposób:

Wszystko co było (teza), po okresie zaprzeczenia (antyteza), powróci w niezmienionej formie (synteza). Tym sposobem, fakt, że wspólnota gminna jest instytucją pierwotną świadczy o tym, iż ma ona swe odpowiednie miejsce także w ludzkiej przyszłości.³³⁸

Czernyszewski pisał, że *cały ustrój społeczny dąży do powrotu [...] do jednolitej struktury*, z której w historii wyodrębniały się poszczególne zróżnicowania ustrojowe³³⁹. Za przykład tego zjawiska podawał sytuację administracji społecznej – w stopniu pierwotnym była skrajnie zdecentralizowana, następnie przez tysiąclecia następowała jej stopniowa, coraz radykalniejsza centralizacja, a najwyższą i najdoskonalszą formę, w mniemaniu Czernyszewskiego, osiągnęła znów zdecentralizowana wersja administracji w wydaniu amerykańskim i szwajcarskim³⁴⁰. Taką zasadę można wyprowadzić na temat każdej innej instytucji społecznej, argumentował autor *Co robić?*. Podsumowywał to następująco:

Umyślnie przedstawiliśmy przebieg tego zjawiska dość szczegółowo, żeby podkreślić całkowitą przeciwstawnosć przyczyn, przywracających pierwotną formę na końcu rozwoju, a przyczyn, od których zależało jej istnienie na początku rozwoju. Osiągając wielką intensywnosć te same okoliczności, które będąc mniej intensywne były wrogie pierwotnej formie, przeistaczają się w nieodparty bodziec do jej przywrócenia.³⁴¹

Dla Czernyszewskiego i dla rosyjskich nihilistów była ta metoda argumentem za niektórymi postulatami związanymi z anarchistyczną i komunistyczną wizją socjalistycznego rozwoju społeczeństw. Doskonale obrazuje to sytuacja przedsiębiorstwa Wiery Pawłowny, głównej bohaterki powieści *Co robić?*, które zorganizowane zostało w sposób rewolucyjny. O samej powieści będę jeszcze pisał w innym kontekście, teraz zwróćmy uwagę na sytuację tego

³³⁶ Tenże, *Uprzedzenia przeciw gminnemu władaniu ziemią*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 273.

³³⁷ A. Walicki, *Rosyjska filozofia*, s. 296.

³³⁸ G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski*, s. 30-31.

³³⁹ M. Czernyszewski, *Uprzedzenia*, s. 241.

³⁴⁰ Tamże, s. 242-243.

³⁴¹ Tamże, s. 248.

przedsiębiorstwa – pracowni tkackiej. Wiera Pawłowna decyduje się na jej założenie według rewolucyjnego modelu, na który składają się następujące cechy:

1. sama pracuje wraz z zatrudnionymi robotnikami;
2. przejrzyście informuje robotnice na temat stanu finansów przedsiębiorstwa;
3. zyski z pracy przeznaczane są nie na wynagrodzenie Wiery, ale na rozwój szwalni oraz rozdysponowywane pomiędzy robotnice;
4. robotnice współdecydują o strategii pracowni;
5. wokół pracowni zostaje zorganizowane życie społeczne: robotnice przeprowadzają się blisko siebie, opiekują się swymi dziećmi i rodzicami, wspólnie dokonują zakupów produktów spożywczych;
6. wprowadzona zostaje do szwalni misja edukacyjna – w trakcie pracy robotnic „profesorowie” prowadzą wykłady czy czytają robotnicom³⁴².

Czernyszewski jasno wskazuje zatem na idealny model ekonomiczny drobnych przedsiębiorców, którzy za jego pomocą stają się jednocześnie zaangażowanymi społecznikami, krzewiącymi oświeceniowe idee wśród ludu. Oczywiście jest, że w powieści eksperyment kończy się wielkim sukcesem, który po kilku latach pracy szwalni podsumowywała jedna z pobocznych postaci:

Zamiast ubóstwa – dostatek, zamiast brudu – nie tylko schludność, ale nawet pewien luksus w pokojach, zamiast nieokrzesań – dość wysoki stopień wykształcenia. Na to wszystko składają się dwie przyczyny: z jednej strony zwiększony dochód szwaczek, z drugiej – rozsądna i oszczędna gospodarka zarobionym groszem.³⁴³

Recepta Czernyszewskiego wydaje się jasna – właściciel kapitału powinien pozbyć się ambicji wzbogacania się kosztem pracy robotników. Jeśli tego się wyrzeknie, jeśli przestanie wyłącznie pomnażać swój majątek, doprowadzi nie tylko do wzrostu majątności swych robotników, ale także do ich doskonalenia umysłowego i społecznego. Postulat ten formułował zresztą Czernyszewski nie tylko w formie fikcji literackiej, ale także w jednym z esejów:

Jeśli społeczeństwo dysponuje takimi środkami, że po zaspokojeniu wszystkich uzasadnionych potrzeb każdego człowieka pozostaje nadwyżka, to niech rozdzieli tę nadwyżkę według zasad, jakie mu się będą podobały; a więc może rozdać ją według zdolności albo wyników pracy, albo jakiejś innej zasady, korzystniejszej z punktu widzenia powszechnego dobrobytu; przede wszystkim jednak każdy człowiek ma prawo do zaspokojenia swych ludzkich potrzeb; społeczeństwo istnieje tylko

³⁴² Tenże, *Co robić?*, przeł. Jerzy Brzęczkowski, Warszawa 1951, s. 201-204.

³⁴³ Tamże, s. 453.

dlatego, że się zakłada, iż jest niezbędne, aby zapewnić każdemu ze swych członków całkowite zaspokojenie ludzkich potrzeb.³⁴⁴

Miejsce pracy zastępuje zatem w tej rewolucyjnej idei Czernyszewskiego całość życia społecznego. Podobnie jak w formie prymitywnego rozwoju społeczeństwa – praca jest podstawowym miejscem, w którym człowiek spędza czas i to wokół niej powstaje reszta potrzebnych instytucji. Cały świat takiej robotnicy kurczy się do małej przestrzeni, w której znajduje się wszystko, co tylko mogłoby jej być potrzebne – praca, przyjaciele, rodzina, wyżywienie, rozrywka. Czyż nie w ten sam sposób zorganizowane będą, przynajmniej w teorii, osiedla mieszkaniowe w komunistycznych państwach XX w.? Czernyszewski uznaje to niewątpliwie za idealny model, za ów najwyższy stopień rozwoju, o którym pisał w eseju, że *zgadza się pod względem formy z punktem wyjścia tego rozwoju*³⁴⁵.

Teoria Czernyszewskiego na temat rozwoju społeczeństw nie wymagała jednak, aby społeczeństwo przechodziło przez kolejne szczeble rozwoju. Analizując sytuację rosyjską, autor zwracał uwagę na to, że *społeczeństwo może przechodzić bezpośrednio z najniższego szczebla na najwyższy, omijając pośrednie momenty logiczne*³⁴⁶ – ten schemat myślenia dostrzeżemy później w rozważaniach rosyjskich marksistów i poczynaniach samych bolszewików na temat tego, czy możliwe jest ustanowienie komunizmu w społeczeństwie, które nie przeszło epoki kapitalizmu.

Analizując już bezpośrednio sytuację Rosji Czernyszewski nie był zbyt wielkim optymistą. Mimo że w czwartym śnie Wiery Pawłownej widzimy rysy utopii, która powstała w „Nowej Rosji”, jest tam wyraźnie zaznaczone, że ta wizja utopijna jest odległa i wiele pracy i trudu czeka obecne oraz przyszłe pokolenia, aby ją urzeczywistnić. Utopia Czernyszewskiego zawarta w śnie głównej bohaterki *Co robić?* jest intrygującą wariacją tego toposu. Nie sposób jej przedstawić nie pochylając się wcześniej nad poprzedzającymi ją elementami rozwoju głównej bohaterki i jej sytuacji.

Powieść *Co robić?* nosi podtytuł „Z opowiadań o nowych ludziach” – co Walicki utożsamiał z opowieścią o *najlepszej części demokratycznych raznoczyńców lat sześćdziesiątych*³⁴⁷. Przez dekady rządziła ona umysłami młodych rewolucjonistów³⁴⁸. Zaczytywali się w niej bolszewicy; Marks, aby ją przeczytać, nauczył się języka rosyjskiego³⁴⁹,

³⁴⁴ Tenże, *Monarchia*, s. 347.

³⁴⁵ Tenże, *Uprzedzenia*, s. 272.

³⁴⁶ Tamże, s. 273.

³⁴⁷ A. Walicki, *Rosyjska filozofia*, s. 280.

³⁴⁸ Tamże, s. 281 oraz 299.

³⁴⁹ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 154.

uwielbiał ją Lenin; najgorliwszego rewolucjonistę, Rachmietowa, chciał naśladować Lew Trocki³⁵⁰. Przedstawiono w niej walkę pomiędzy dwoma rodzajami ludzi – tradycyjnymi Rosjanami (utożsamianymi głównie przez rodziców głównych bohaterów) oraz nowymi Rosjanami, do których zalicza się wspomniana Wiera Pawłowna, ale także jej dwóch mężów: Łopuchow i Kirsanow oraz adorator Storiecznikow, a także słynny rewolucjonista Rachmietow. Wiera Pawłowna pochodzi raczej z uboższej warstwy średniej społeczeństwa, jest wykształcona, mówi w językach obcych, daje lekcje gry na fortepianie. Intrygą jej matki jest wydanie jej za bogatego młodego oficera, Storiecznikowa, który, szczęśliwie się składa, zakochał się w Wierze. Ta jednak stanowczo odrzuca jego zaloty i znajduje się w sytuacji bez wyjścia – presja ze strony adoratora i matki jest ogromna. Wierę ratuje z tej sytuacji odczytany w zachodniej filozofii student medycyny Łopuchow³⁵¹. Aranżuje jej ucieczkę z domu i bierze z nią ślub. Wiera uświadamia sobie w końcu, że ten pomógł jej (metaforycznie) „uciec z piwnicy” i uwolnić się z indywidualnego paraliżu, a w swoim pierwszym śnie, wizji emancypacji kobiet z tradycyjnego porządku społecznego, widzi nawet, że ona sama pomaga innym kobietom w ucieczce³⁵².

Wiera i Łopuchow są przedstawiani przez Czernyszewskiego nie jako rewolucjoniści, ale socjaliści utopijni pokroju Fouriera i Owena (pod których wpływem pozostawał także sam autor)³⁵³. Jedynym rewolucjonistą w powieści wydaje się przyjaciel Łopuchowa – Rachmietow, asceta, odludek, inteligent, zapewne narodnik lub zwolennik Nieczajewa. Dla bolszewików był najważniejszym bohaterem książki, o czym pisał Orlando Figes:

Najbardziej heroiczny z bohaterów pozytywnych był Rachmietow [...]. Ów monolityczny tytan, który miał służyć za wzorzec całemu pokoleniu rewolucjonistów, wyrzeka się wszystkich życiowych przyjemności, ażeby zahartować swą nadludzką wolę i stać się nieczuły na ludzkie cierpienie, które nieuchronnie przysporzy nadchodząca rewolucja. Jest purytański i ascetyczny: pewnego raz kładzie się nawet na łożu usianym gwoździami, by stłumić swój popęd seksualny. Ćwiczy ciało, gimnastykując się i podnosząc ciężary. Jada wyłącznie surowe steki. W podobny sposób ćwiczy umysł, dniami i nocami, bez końca czytając „wyłącznie to, co niezbędne” (teksty polityczne i naukowe), póki nie przyswoi sobie mądrości i wiedzy ludzkości. Dopiero wówczas rewolucyjny bohater wyrusza z misją „pracy dla dobra ludu”. [...]

³⁵⁰ M. C. Kacprzak, *Rosyjski nihilizm*, przyp. 208, s. 84.

³⁵¹ Który zresztą zakochał się w Wierze w momencie, w którym powiedziała ona, że wierzy w możliwość takiego urządzenia społeczeństwa, by zniknęła bieda. M. Czernyszewski, *Co robić?*, s. 82.

³⁵² Mówi o tym fragment powieści zatytułowany „Pierwszy sen Wieroczek”, jest on *de facto* manifestacją pragnienia emancypacji kobiet. Zauważmy także, że pierwszy Wiery Pawłowej nosi tytuł snu „Wieroczek”, a następne trzy snów „Wiery”.

³⁵³ G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski*, s. 68.

Lenin, którego ascetyczny tryb życia był niepokojąco podobny do życia Rachmietowa, pewnego lata przeczytał tę powieść pięciokrotnie. Przyznał później, że jej lektura przesądziła o przeciągnięciu go na stronę rewolucji. [...] Rachmietow ze swoją nadludzką siłą woli i bezinteresownym poświęceniem sprawie był doskonałym wzorcem dla bolszewików.

Bohater Czernyszewskiego był także źródłem inspiracji dla nihilistycznych studentów [...]. Przemawiał do nich jego ascetyzm, wiara w naukę oraz odrzucenie dawnego porządku moralnego.³⁵⁴

Zauważmy, że Czernyszewski nie zawarł w swej powieści jednego tylko wzorca „nowego człowieka”. Nie zawarł on tam także żadnego wzorca idealnego. Przedstawił wiele nowych postaw społecznych, które rodziły się w okresie pisania przez niego powieści. Pokazał zatem wielu nowych ludzi, których łączyła jedna tylko rzecz – brak zgody na obecną sytuację społeczną w Rosji i dążenie do jej zmiany.

Konflikt na linii nowi-starzy Rosjanie dostrzegają sami bohaterowie powieści. Matka Wiery otwarcie mówi o tym, że tylko ludziom złym jest dobrze na świecie i że nowe porządki, które chcą wprowadzić nowi ludzie zlikwidują nieuczciwość i wyzysk starego systemu. Jednocześnie podkreśla, że ludzie starego porządku nie mają wyjścia, muszą żyć według starych zasad, ponieważ nowego porządku jeszcze faktycznie nie ma – pozostaje on w sferze idei³⁵⁵. Ilość dobrych/nowych ludzi jednak rośnie, mówi narrator-autor powieści – *kiedyś porządnym ludzi było zbyt mało, a z czasem ludzie porządni będą stanowić całość społeczeństwa*³⁵⁶. Ten nowy typ człowieka pojawił się w Rosji niedawno, powie autor, jeszcze za czasów młodości Czernyszewskiego go nie było³⁵⁷. Nazywał ich „dzielnymi ludźmi”, których wyróżnia to, że *nie robią podłości, nie tchórzą, mają zwykle uczciwe przekonania, starają się według nich postępować i tyle*³⁵⁸. We współczesnej Czernyszewskiemu Rosji, jak sam stwierdzał, zaczynają się oni pojawiać, choć – *na jednego człowieka współczesnego wypada dziesięciu, jeśli nie więcej, ludzi przedpotopowych*³⁵⁹. Gdy jednak ludzie współcześni, dzielni, nowi staną się większością:

³⁵⁴ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 153-154.

³⁵⁵ M. Czernyszewski, *Co robić?*, s. 30

³⁵⁶ Tamże, s. 68.

³⁵⁷ Tamże, s. 224

³⁵⁸ Tamże, s. 350.

³⁵⁹ Tamże, s. 410.

Wtedy wszystkiego co dobre będzie więcej, a wszystko dobre będzie lepsze [...].
Wszyscy ludzie tacy będą i z trudem będą rozumieć, że istniały czasy, kiedy
uważano go uważano za typ odrębny, a nie za wspólną naturę wszystkich ludzi.³⁶⁰

Po ucieczce z domu rodzinnego Wiera podejmuje się budowy wspomnianego już przedsięwzięcia, które okazuje się jednocześnie wielkim sukcesem i wielkim zagrożeniem dla tradycyjnego porządku. Niezadowoleni przedstawiciele „starych Rosjan” uważają je za rewolucyjne i niebezpieczne, dążą do jego stłamszenia (co się po części udaje). Powieść Czernyszewskiego przedstawia bohaterkę tragiczną, prawdziwą *femme fatale*, która stopniowo zdaje sobie sprawę z tego, że nie pokochała swego męża Łopuchowa jako człowieka, tylko jako wybawiciela. Uświadamia sobie to w trzecim śnie, po którym następuje rozpad ich małżeństwa, a sama Wiera wiąże się z przyjacielem męża – Kirsanowem. Cała powieść pełna jest romantycznych i społecznych intryg bez większego znaczenia dla moich rozważań. Ogromne znaczenie ma za to „czwarty sen Wiery”, w którym Czernyszewski wyłożył swoją utopijną wizję społeczeństwa. Autorzy książki *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki* nazywają ten sen manifestem *radikalnego modelowania przyszłości*, w którym bohaterka *rozpoznaje kształty przyszłego wszechświatowego egalitarnego ustroju powszechnej szczęśliwości*³⁶¹.

Grzegorz Przebinda stwierdzał, że senna wizja utopii Wiery Pawłowny odpowiada bezpośrednio gospodarczym traktatom Czernyszewskiego, jedyna różnica, jaka pomiędzy nimi zachodzi, to ta o charakterze ilościowym³⁶². Przedstawione w marzeniu sennym stosunki gospodarcze i ekonomiczne odpowiadają socjalistycznym, zdecentralizowanym wizjom przyszłego społeczeństwa. Nowinką jednak, jak mi się wydaje, jest egalitarna i feministyczna wręcz narracja na temat przyszłego społeczeństwa³⁶³. Czernyszewski wskazuje, że historia ludzkości podzielona jest na etapy, cztery królestwa, zależne od pozycji kobiety w społeczeństwie.

Na początku nie było królestwa, ludzie byli jak zwierzęta. *Przestali być zwierzętami, kiedy mężczyzna zaczął cenić w kobiecie piękno* – mówi Świetlista Królowa do Wiery, co zapoczątkowało panowanie królestwa Astarty³⁶⁴. Człowiek zaczął się wówczas szybko rozwijać, a im bardziej się rozwijał, tym bardziej cenił piękno kobiety. Mężczyzna rozwijał się, kobieta zaś nie, kobieta *widziała w sobie jedynie wspaniałą klejnot*, który należał do mężczyzny. Było to królestwo greckiej bogini piękna Afrodyty. Następnym etapem ludzkości

³⁶⁰ Tamże, s. 225.

³⁶¹ E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, *Rosja*, s. 259.

³⁶² G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski*, s. 39.

³⁶³ Dalszy opis królestw za: M. Czernyszewski, *Co robić?*, s. 422-423.

³⁶⁴ Astarte to fenicka i kanaanejska bogini wojny, seksualności, piękna i łowów.

był moment narodzin świadomości kobiety, która przestała chcieć być wykorzystywana przez mężczyznę. Za swój bunt została zniewolona przez mężczyzn i powstało „smutne królestwo dziewicy” (oczywiste nawiązanie do chrześcijaństwa)³⁶⁵. Ostatnim królestwem, które dopiero nadchodzi, jest królestwo Świetlistej Pięknej, której rolą jest zastąpienie wszystkich poprzednich królowych, *one znikną, ja jedna będę panować nad całym światem*. Nie trzeba chyba dodawać, że ową Świetlistą Piękną jest sama Wiera Pawłowna.

Świetlista Piękna jest manifestem Czernyszewskiego na temat idealnej wizji ludzkości. Droga do niej jest równouprawnienie i harmonijna współpraca obydwu płci. Czernyszewski bezpośrednio używa słowa równouprawnienie argumentując, że dojście do ostatniego królestwa nie tylko zastąpi wszelkie poprzednie, ale także udoskonali to, co było wcześniej, nada nowe, lepsze znaczenie kształtowi stosunków społecznych i indywidualnych. *Dlatego też – mówi Świetlista Piękna – jeśli chcesz jednym słowem wyrazić, czym jestem, to słowem tym będzie – równouprawnienie*³⁶⁶. O tym samym pisał zresztą Czernyszewski w jednym z esejów, wzywając do poszanowania kobiet i ich emancypacji³⁶⁷.

Należy zatem nazwać bez wątpienia utopię Czernyszewskiego utopią feministyczną, utopią kobiecą, utopią równouprawnienia, dzięki któremu dokona się postęp technologiczny i społeczny ludzkości. Jest to kolejne zastosowanie jego zasady o powrocie do dawnych form w udoskonalonym kształcie – skoro wspólnota pierwotna opierała się na, w mniemaniu Czernyszewskiego, harmonijnej współpracy plemiennej kobiet i mężczyzn (a nawet, dodajmy, na kulcie kobiety, jak wykazują to badania – pierwotne stosunki ludzkie oparte były na zasadach matriarchatu³⁶⁸), to w ten sam sposób winna być zorganizowana przyszłość ludzkości. Przechodząc jednak do przedstawienia konkretów związanych z utopią Czernyszewskiego w czwartym śnie Wiery muszę stwierdzić, że nie jest on pod innymi względami tak oryginalny. Mamy tam wizję ziemi obfitującej w plony, przyjaznego klimatu, rozwoju urbanistycznego i życia w ogólnym luksusie. Ludzkość nie wyrzekła się pracy, przebiega ona jednak w sposób o wiele bardziej przyjazny i akceptowalny dla całości społeczeństwa. Nastąpiła dla wszystkich *wieczna wiosna i lato, wieczna radość*³⁶⁹.

³⁶⁵ W innym miejscu powieści główni bohaterowie dyskutują również na ten temat i dochodzą do wniosku, że przemoc mężczyzny wobec kobiety doprowadziła do umniejszenia jej znaczenia w społeczeństwie, mimo że pod żadnym względem kobieta nie odstaje od mężczyzny. M. Czernyszewski, *Co robić?*, s. 390.

³⁶⁶ Tamże, 427.

³⁶⁷ Tenże, *Kwiatki*, s. 33-35.

³⁶⁸ Na ten temat zob. S. Pembroke, *Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 30, 1967, s. 1-35.

³⁶⁹ M. Czernyszewski, *Co robić?*, s. 432.

Wspomniałem już wyżej, że utopia Czernyszewskiego osadzona jest w konkretnym miejscu – w Nowej Rosji, jednak w niekonkretnym czasie. Utopię stworzono *nie w ciągu roku ani dziesięciu lat, ale stopniowo*³⁷⁰. Jest wynikiem pracy wielu pokoleń, wynikiem postępu, obarczonego przez Czernyszewskiego dziejową rolą. Postęp jest siłą dokładnie przeciwną zgubnemu „zacofaniu”, które, zdaniem filozofa, dominuje w umysłach większości społeczeństwa. *Zacofanie – to stały los większości*, pisał Czernyszewski, dodając jednak, że *nie należy jednak wnioskować stąd, że takie stosunki istnieć będą zawsze*³⁷¹. Należy zatem do postępu dążyć, dążyć do utopii. Wizja Czernyszewskiego pokazuje, że nawet w zacofanej Rosji możliwe jest osiągnięcie szczęścia powszechnego. Kiedy sen się kończy, Wiera Pawłowna już *zna przyszłość*. Wie, że jest *jasna, jest wspaniała*³⁷², chciałoby się rzec bolszewicką nowomową – świetlista.

Widzimy zatem u Czernyszewskiego elementy myślenia utopijnego (choć, jak zauważał Przebinda, utopijność nie jest utopią w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale raczej marzycielską sublimacją doktryny społeczno-ekonomicznej autora³⁷³). Widzimy, że wiązał wizję postępu społecznego z nawrotem do prymitywnych form społeczno-gospodarczych. Widzimy w końcu, że sam postęp społeczny możliwy jest dzięki przyjęciu postulatów egalitaryzacji i komunalizacji społeczeństwa oraz gospodarki. Andrzej Walicki w rozważaniach społecznych Czernyszewskiego dostrzega wręcz emanację wizji stworzenia Królestwa Bożego na Ziemi, z tym że stopniowo filozof dochodzi do zrozumienia, że *w tym królestwie Bóg byłby niepotrzebny, że byłoby to królestwo ludzkiego rozumu*³⁷⁴. Pisał o tym także Marcin Zwiercan:

Owo „królestwo boże bez Boga” składać się miało z ludzi nowego typu – z *rozumnych egoistów*, których zaistnienie byłoby możliwe dzięki teoriom zawartym przez postrzegającego siebie jako potencjalnego zbawcę ludzkości Czernyszewskiego w „biblii” *Co robić?*. Koncepcje te miały na nowo wyjaśniać sens i cel życia ludzkiego, którym nie kieruje idea nadrzędna (Bóg), i które nie przynależą do żadnego większego porządku – człowiek to nie istota duchowa, lecz mechanizm, proces biologiczny. Tym, co czyni ten twór przyrody wyjątkowym, jest wszakże rozum, za sprawą którego ludzka istota dąży do zaspokojenia własnych pragnień

³⁷⁰ Tamże, s. 435.

³⁷¹ Tenże, *Rozwój starożytnych teorii filozoficznych*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 380.

³⁷² Tenże, *Co robić?*, s. 439.

³⁷³ G. Przebinda, *Co robić? N. Czernyszewskiego. Próba „nierewolucyjnej” interpretacji*, „Przegląd Rusycystyczny”, vol. 170, no 2, 2020, s. 53.

³⁷⁴ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. XII.

oraz osiągnięcia wolności, ograniczanej w Rosji przez samodzierżawie oraz religię.³⁷⁵

Takie były główne dążenia polityczno-społeczne Czernyszewskiego, o których zresztą sam pisał w kontekście utopijnego myślenia, stwierdzając, że *pierwsze przejawy nowych dążeń społecznych noszą zawsze piętno entuzjazmu i marzycielstwa, tak że mają więcej wspólnego z poezją niż z poważną nauką*³⁷⁶. Głównym pytaniem powieści jest jednak tytułowe „co robić?”. Czernyszewski nieśmiało zadaje to pytanie, nawiązując pośrednio do swych licznych pism, w których zastanawiał się, jak zmienić bezpośrednią naturę ludzką, w jaki sposób sprawić, aby *ludzie stali się dobrymi, aby ludzie niedobrzy stali się rzadkością*, pisał Przebinda³⁷⁷. Odpowiedzi Czernyszewski udziela wielokrotnie – zaspokojenie materialnych potrzeb doprowadzi do poprawy bytu społecznego³⁷⁸. Widzimy to na przykładzie robotnic z zakładu Wiery Pawłowej, widzimy to w rozważaniach rosyjskiego filozofa: ubóstwo jest przyczyną wszystkich problemów społecznych we współczesnych mu społecznościach³⁷⁹.

„Biblia” Czernyszewskiego oraz całość jego społecznego zaangażowania w obronę gminowładztwa i emancypacji obywatelskiej umożliwiły narodziny nowego ruchu społecznego, pozostającego pod pewną inspiracją autora *Co robić?*, jednak idącego w znacznie bardziej skrajnym kierunku. Mowa w tym miejscu oczywiście o ideologiach narodnickich i powiązanych z nimi organizacjach terrorystycznych. Zrodziło się pokolenie „Rachmietowów”, skłonnych urzeczywistniać radykalne postulaty bohaterów z powieści obyczajowo-społecznej Czernyszewskiego. Ludwik Bazyłow twierdził, że dzieło Czernyszewskiego *czytano wszędzie, unoszono się zachwytem i starano się naśladować bohaterów*³⁸⁰. Kołakowski zaś dodawał: *dzieło to wychowywać miało, i wychowywało istotnie, rewolucyjną młodzież w duchu ascezy, powagi, oddania sprawie ludu, pogardy dla konwencji obyczajowych starego społeczeństwa*³⁸¹.

Terroryzm, propaganda, agitacja i legalna działalność narodnicka

Rewolucyjna młodzież Rosji w XIX w. przechodziła kilka „faz” przynależności ideologicznej, zmieniającej się z pokolenia na pokolenia. Dawny podział na słowianofili i okcydentalistów przestał wystarczać; rodziły się ruchy radykalne rewolucyjnych demokratów,

³⁷⁵ M. Zwiercan, *Idea nowego człowieka w kulturze rosyjskiej*, [niepublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Jagielloński], 2012, Repozytorium UJ, s. 34.

³⁷⁶ M. Czernyszewski, *Monarchia*, s. 323.

³⁷⁷ G. Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski*, s. 25.

³⁷⁸ M. Czernyszewski, *Dzieła T. N. Granowskiego*, s.66.

³⁷⁹ Tenże, *Zabobon*, s. 307.

³⁸⁰ L. Bazyłow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986, s. 504.

³⁸¹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 614.

a następnie wielka grupa, zbiorowo nazywana narodnikami³⁸². Presja na władze rosła, rosły także oczekiwania wykształconej części społeczeństwa, związane z próbami ogólnych reform społecznych. Ich fiasko przyczyniało się do wzrostu nastrojów rewolucyjnych, a brak możliwości ich demokratycznego wyrażania sprzyjał rozwojowi rewolucyjnego terroryzmu, który, jak wskazywała Verhoeven, zdominował bunt społeczny w Rosji w okresie od wczesnych lat sześćdziesiątych do wczesnych lat osiemdziesiątych XIX w.³⁸³ Najważniejsze wydarzenia tych lat to oczywiście udane i nieudane zamachy na carów, poczynając od zamachu na Aleksandra II, dokonanego przez Dmitra Karakozowa w 1866 r. Niedoszły carobójca pozostawił list skierowany do „przyjaciół-robotników”. Pisał w nim:

Zdecydowałem się zniszczyć przekłętą Cara i zginąć za moich ukochanych braci...

Jeśli mi się powiedzie, zginę z myślą, że przez swoją śmierć zrobiłem coś dobrego dla mego serdecznego przyjaciela – rosyjskiego chłopca.

Jeśli mi się nie powiedzie, inni pójdą moją drogą. Tam, gdzie zawiodę, oni odniosą sukces i moja śmierć będzie dla nich przykładem i inspiracją.³⁸⁴

Przykład Karakozowa, a także literacki wzór Rachmietowa, zainspirował w dużym stopniu Nieczajewa, dla którego wydarzenie to stało się początkiem historycznego postępu w Rosji³⁸⁵. Nieczajew snuł wizję zorganizowanej siatki rewolucyjnej, która powinna doprowadzić do ogarniającej całe państwo rewolucji w Rosji do roku 1870³⁸⁶. Verhoeven opisuje wzrastające rewolucyjne nastroje w Rosji jako element „rewolucyjnej niecierpliwości”, poczucia, że czas jest tracony, że niedługo umknie okazja na wywołanie rewolucji i obalenie caratu. Rewolucjoniści ówczesni nie byli jednak marksistami, trudno nawet powiedzieć, by mieli jeden, koherentny program. Ich myślenie nie wykraczało poza postulat doprowadzenia do rewolucji i obalenia caratu. Odrzucając romantyzm, sami stawali się w pewnym stopniu

³⁸² Zwróćmy w tym miejscu uwagę, że pojęcie „narodnictwa”, podobnie jak wcześniej pojęcie „socjalistów-utopistów” używane przez Marksa, aby grupowo krytykować Saint-Simona, Owena czy Fouriera, zostało stworzone na potrzeby walki politycznej. Jest zatem sztucznym zgrupowaniem wielu osób, które posiadały rozmaite poglądy i pozostawały ze sobą często w sporze. Wymyślenie nazwy przeciwnikom politycznym jest standardowym zabiegiem marksistów – zapoczątkowanym przez Marksa, kontynuowanym później w przypadku narodników przez Struwego, a do perfekcji opracowanym przez Lenina. Richard Pipes pisał na ten temat:

Nigdy nie było żadnego ruchu „narodników” o spójnej teorii i strategii, tak jak na Zachodzie nie było nigdy niczego, co można by zidentyfikować jako „utopijny socjalizm”: oba te terminy zostały wprowadzone przez Marksa i jego uczniów w celu zdyskredytowania rywalizujących z nimi ruchów socjalistycznych.

Zob. R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na lewicy*, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa 2016, s. 38.

³⁸³ C. Verhoeven, *Time of Terror*, s. 258.

³⁸⁴ Cytat za: <https://www.executedtoday.com/2012/09/15/1866-dmitry-karakozov/> [dostęp: 22.02.2024].

³⁸⁵ C. Verhoeven, *Time of Terror*, s. 258.

³⁸⁶ Tamże.

romantykami i utopistami wierzącymi, że wystarczy ten jeden ruch konspiracji rewolucyjnej, aby odmienić rzeczywistość i zmienić ją automatycznie w coś lepszego.

Powstawały wówczas w Rosji grupy mniej i bardziej radykalne. Najbardziej radykalnym przejawem rewolucjonizmu byli oczywiście ci, którzy poszli śladem Karakozowa. Zaledwie pół roku później Polak, Antoni Berezowski, próbował zastrzelić Aleksandra II w Paryżu, w imię niepodległości Polski, nie zaś bezpośrednio z inspiracji ideologicznych. Terroryzm jednak pozostawał terroryzmem; pamiętajmy, że rewolucyjno-nihilistyczne idee nie musiały być bezpośrednio powiązane z ideologią socjalistyczną, o której choćby w katechizmie Nieczajewa nie było ani słowa. Kolejny carobójca objawił się w 1879 r., był nim działacz Narodnej Woli³⁸⁷ Aleksandr Sołowiew. Sołowiew zamierzał przekonać do carobójstwa innych działaczy rewolucyjnych organizacji, przede wszystkich tych związanych z Jerzym Plechanowem, jednak odcięli się oni wyraźnie od jego planów. Sołowiew chybił strzelając do Aleksandra II. W tym samym roku Narodnaja Wola podjęła kolejną próbę carobójstwa, tym razem próbując wysadzić pociąg, którym poruszała się rodzina carska. Wybuch się powiódł, jednak wysadzono nie ten wagon, którym poruszał się car. W następnym roku kolejną próbę podjął inny działacz Narodnej Woli, Stiepan Chałturin, jednak i jemu carobójstwo się nie udało. Największym „sukcesem” terrorystów był skuteczny zamach na Aleksandra II, w marcu 1881 r., przeprowadzony przez grupę buntowników z Narodnej Woli. W kolejnych latach kilka pomniejszych prób carobójstwa było podejmowanych przez terrorystów z tej organizacji. W jednej z tych prób uczestniczył brat Włodzimierza Lenina – Aleksandr Uljanow. Według Michaiła Hellera rosnące „zainteresowanie” carobójstwem Rosja zawdzięcza zabójstwu Abrahama Lincolna z 1865 r.³⁸⁸, choć zauważyć należy, że aż czternaście lat dzieli to wydarzenie od prób zamachu na Aleksandra II.

Udany zamach na cara Aleksandra II wywołał falę, w zasadzie mało skutecznych, represji wobec skrajnych organizacji. Przywódców Narodnej Woli postawiono pod sąd i skazano. Proces budził kontrowersje zarówno w Rosji, jak i w Europie, gdzie odbił się głośnym echem i wzbudził oburzenie dużej części europejskiej inteligencji. Najjaskrawszym tego dowodem jest list, jaki Victor Hugo napisał do cara Aleksandra III w sprawie procesu:

Coś nowego i niezwykłego się dzieje. Despotyzm i nihilizm toczą walkę. Walka zła przeciw złu – to pojedynek mroku. Tylko czasami błyskawica rozświecila ten mrok:

³⁸⁷ Więcej na temat Woli Ludu, zob. R. Pipes, *Zamachowcy i zdrajcy. Z dziejów terroru w carskiej Rosji*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2011, s. 142-148.

³⁸⁸ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 608.

na chwilę ukazuje się światło, by znów ustąpić ciemności. Straszny obraz! Cywilizacja musi przyjść z pomocą.

W tej chwili obraz wygląda następująco: bezgraniczna ciemność, a pośród niej istoty ludzkie, spośród których dwie kobiety (dwie kobiety!) zostały skazane na karę śmierci; inne skazane na zesłanie do tego rosyjskiego więzienia, które nazywa się Syberia. Za co? Po co te szubienice, po co te katorgi? Grupa ludzi ogłasza się „najwyższym trybunałem”. Kto zasiada na ich posiedzeniach? Nikt. Bez publiczności? Tak! Komu składają sprawozdania? Nikomu. W gazetach ani słowa. Jakie są dowody? Żadne. Kto oskarża, kto broni? Nie wiadomo. Jakim kodeksem się posługują? Żadnym. Na jakie prawa się powołują? Na wszystkie i na żadne. Jaki wyrok wydaje ten sąd? Dziesięć osób skazanych na karę śmierci! Ale czy to wszyscy?

Niech kolejny rosyjski rząd się strzeże! Nie boi się on innej, podobnej sobie władzy, nie ma powodu, żeby obawiać się legalnego systemu państwowego, innej władzy czy siły politycznej. Tak! Ale powinien obawiać się pierwszej napotkanej osoby, każdego przechodnia, głosu domagającego się miłosierdzia. Pojedynczy głos – to nikt, to cały świat, to nieskończoność bez imienia. Usłyszcie ten głos – usłyszcie „przebaczenie!”. W mroku wołam o miłosierdzie. Proszę o miłosierdzie dla ludu u cara, w przeciwnym przypadku proszę o miłosierdzie dla cara u Boga.³⁸⁹

Reakcja władzy na kolejne zamachy uwidocznia z jednej strony jej bezsilność, z drugiej zaś słabnącą stopniowo pozycję i rozpadający się system zarządzania imperium. Odkładanie lub ignorowanie przez stulecia reform systemowych sprawiło, że nie dało się zmienić rosyjskiego systemu politycznego, zachowując jednocześnie jego jedyny filar – pozycję cara. Stąd wzrost ruchów rewolucyjnych świadomych, że w swej naturze system rosyjski jest niereformowalny, o ile reformy nie dotkną najwyższej władzy państwowej. Stąd zatem działalność terrorystyczna, ale także liczne organizacje o bardziej umiarkowanej orientacji na aktywność polityczną, akcentujące jednocześnie potrzebę działalności rewolucyjno-terrorystycznej i refleksji nad późniejszym kształtem społeczeństwa. Taką organizacją była narodnicka Ziemia i Wola. Podzielała ona schematy działalności terrorystycznej, twierdząc w swych programie, że jedynie przemoc przyniesie zmianę, co oznacza potrzebę terroryzmu obecnie, a rewolucji w przyszłości³⁹⁰. Ziemia i Wola zdecydowanie poparła zamach przeprowadzony przez Wierę Zasulicz, która posłużyła za inspirację dla licznych kolejnych działaczy narodnickich, przeprowadzających zamachy na urzędników średniego i niskiego szczebla w Rosji.

Narodnictwo rosyjskie było silnym, prawdopodobnie najsilniejszym, ruchem socjalistycznym w Rosji w XIX w. Określenia tego używa się często zbiorczo, określając nim

³⁸⁹ Cytat za: <http://www.hrono.ru/dokum/1800dok/188203pro20.html> [dostęp: 01.03.2024], tłumaczenie własne.

³⁹⁰ C. Verhoeven, *Time of Terror*, s. 260.

wszelki ruch radykalny, który rozwinął się w Rosji po 1861 r., w którego skład wchodził zarówno rewolucjoniści, jak i reformiści³⁹¹. Etymologia nazwy nie dotyczy jednak pojęcia „narod” i „lud”, jako że – jak pisał Bazyłow: *narodnictwo rosyjskie było rewolucyjnym nurtem społecznym, który rozwinął swą teorię i wytworzył różne praktyczne formy działania w trosce o dobro ludu rosyjskiego, przede wszystkim chłopstwa*³⁹². Genezą ich powstania była reforma uwłaszczeniowa, która znosiła poddaństwo chłopów, nadając im wolność osobistą, ale jednocześnie wprowadzała *olbrzymie kwoty wykupu, przekraczające ich możliwości płatnicze*³⁹³. Andrzej Walicki pisał o nich jako o najgorliwszych czytelnikach Marks i Engelsa, którzy dokonywali specyficznej egzegezy pism marksistowskich. Uznali, że instytucje państw demokratycznych są jedynie manifestacją siły panowania burżuazji, stąd nie należało walczyć o ich wprowadzenie, nawet jako formy sprzeciwu wobec caratu i próby obalenia feudalnego systemu³⁹⁴. Marks, pisał Walicki, dystansował się od tych idei, ponieważ rozwój społeczeństwa socjalistycznego mógł być dokonany wyłącznie w ramach społeczeństwa burżuazyjnego, nie zaś feudalnego. Marks dowodził nawet, że *rządy parlamentarne, aczkolwiek stworzone przez burżuazję, mogą stać się narzędziem socjalistów*³⁹⁵.

Inne stanowisko zajmował w sprawie inspiracji marksistowskich dla narodnictwa Leszek Kołakowski, twierdząc że *większość narodnickich teoretyków zetknęła się z marksizmem i większość przyjmowała pewne jego składniki, chociaż nikt się za marksistę nie uważał*³⁹⁶. Obaj badacze, Walicki i Kołakowski, różnili się ponadto w interpretacji tego, czy narodnictwo stanowiło jeden ruch ideowy, czy też należy tego określenia używać dla nazwania różnych, niekoniecznie ze sobą ściśle związanych ruchów, czego zwolennikiem był Kołakowski. W każdym wypadku należy pamiętać, jak pisał Pipes, że: *termin „narodnictwo” używany w swobodny sposób to nie termin naukowy, lecz polemiczny, ukuty w ogniu walk między dwiema frakcjami politycznymi o wpływ na opinię publiczną*³⁹⁷. Przychyłam się do opinii Pipes’a, jednocześnie jednak z braku lepszego, uznanego przez historyków, określenia na ten endemiczny dla Rosji, agrarno-socjalistyczno-marksistowski ruch ideowy pozostanę przy używaniu sformułowania „narodnicy”.

Narodnictwo zrodziło, jak wspomniałem, radykałów i reformatorów, szczególnym zaś zainteresowaniem cieszyło się w latach siedemdziesiątych, choć pierwsze organizacje

³⁹¹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 616.

³⁹² L. Bazyłow, *Historia Rosji*, t. 2, Warszawa 1985, s. 329.

³⁹³ M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa*, s. 7.

³⁹⁴ A. Walicki, *Marksizm*, s. 43.

³⁹⁵ Tamże.

³⁹⁶ L. Kołakowski, *Główne*, s. 616. Za jedyne narodnika-marksistę Kołakowski uważał Danielsona.

³⁹⁷ R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na lewicy*, s. 87.

narodnickie, takie jak Ziemia i Wola, powstały już na początku lat sześćdziesiątych. Wtedy to nurty rewolucyjne zapoczątkowane teoretycznie i terrorystycznie przez rewolucyjnych demokratów w latach sześćdziesiątych w *środkach uniwersyteckich pod wpływem zachodnich socjalistycznych i anarchistycznych doktryn*³⁹⁸, zaczęły szybko się rozwijać. W 1879 r. powstały dwa silne ugrupowania narodnickie: radykalna, terrorystyczna Wola Ludu oraz zwolennicy propagandy z organizacji Czarny Podział³⁹⁹. Działacze „umiarkowani” próbowali swych sił w ramach „pracy organicznej”, jednak prędko zorientowali się, że jest ona bezcelowa – że chłopci wcale nie marzą o zmianie systemu, ale o staniu się jego częścią, o własnym awansie⁴⁰⁰. Dochodziło także do przypadków donoszenia przez chłopów policji na narodników, którzy próbowali ich „oświecić”⁴⁰¹. Ta „wielka wędrówka w lud”, jak ją nazywano⁴⁰², miała miejsce w latach 1873-1874 i składała się z dwóch grup narodnickich: bakuninistów (czyli zwolenników Michaiła Bakunina, buntu społecznego) i ławrystów (czyli zwolenników Piotra Ławrowa, propagandy społecznej)⁴⁰³. Kupłowski w następujący sposób opisywał uczestników tej wędrówki:

Bakuniniści stanowili liczniejszą grupę, byli romantykami ruchu, odwoływali się do emocji, instynktów ludu. Wierzyli Bakuninowi, że rosyjski chłop [w] każdej chwili gotów jest do buntu, szli więc w lud, aby go „buntować” [...]. Ławrystów było mniej i jakkolwiek podzielali oni powszechny romantyczny entuzjizm, bliżsi byli „oświeceniowemu” dziedzictwu lat sześćdziesiątych. Szli w lud z pokojową propagandą rewolucji, pragnąc przygotować go w ten sposób do przyszłej, nie żywiołowej, lecz świadomie socjalistycznej rewolucji.⁴⁰⁴

Od początku zorganizowanej działalności narodników stali oni zatem przed kwestią tego, czy należy realizować swą politykę w sposób propagandy socjalistycznej, czy też walki politycznej⁴⁰⁵. Dylemat – pisał Kołakowski – polegał na tym:

że „walka polityczna” oznaczała praktycznie walkę o swobody konstytucyjne i w ogólności o przekształcenie Rosji w duchu zachodniego liberalizmu. Ideały socjalistyczne narodników zdawały się nie do pogodzenia z tym programem: jeśli

³⁹⁸ Tenże, *Komunizm*, s. 38.

³⁹⁹ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 606.

⁴⁰⁰ R. Pipes, *Komunizm*, s. 38.

⁴⁰¹ M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa*, s. 55.

⁴⁰² Innego określenia używał Heller, pisząc o „wyprawie na wieś”, M. Heller, *Historia Imperium*, s. 604.

⁴⁰³ M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa*, s. 9.

⁴⁰⁴ Tamże.

⁴⁰⁵ Więcej na ten temat, zob. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003.

system liberalny i parlamentarny zostanie w Rosji zaszczipiony, wówczas perspektywa socjalizmu przesunie się w nieokreśloną przyszłość.⁴⁰⁶

„Wędrówka w lud” okazała się jednak porażką i wywołała falę rozczarowań wśród młodych działaczy, którzy w latach siedemdziesiątych porzucili trend rewolucyjny, a z drugiej strony – wzrost determinacji największych radykałów, dążących do wstrząsu społecznego. Tym wstrząsem miało być carobójstwo, którego próby przedstawiałem już wcześniej. Michaił Heller pisał wręcz o „polowaniu” na cara, którego podjęła się Wola i Lud na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych⁴⁰⁷. Udałe zabójstwo Aleksandra II w 1881 r. nie spełniło jednak oczekiwań rewolucjonistów. *Zamiast pobudzić ludzi do działania przeciwko caratowi, wywołało powszechną odrazę i skompromitowało na jakiś czas rewolucyjne metody działania* – pisał Pipes⁴⁰⁸. Stąd też, jak zobaczymy w przypadku Lenina, jego młodzieńcza legenda dotycząca odżegnywania się od drogi terrorystycznej, a skierowania się raczej w stronę działalności bezpośrednio rewolucyjnej w duchu marksistowskim.

Narodnictwo, nazywane przez późniejszych badaczy „chłopskim socjalizmem” czy „chłopską demokracją”, korzystało z myśli marksistowskiej w tych jej fragmentach, które odpowiadały samym narodnikom. Leszek Kołakowski zauważał, że:

Pisarze narodniccy chętnie korzystali z autorytetu Marksa, lecz w sposób wybitnie selektywny. Wszystkie teksty Marksa, które podkreślały niszczyielskie wyniki kapitalistycznej akumulacji, wyzysk, nędzę i degradację duchową, a także antyludzkie skutki rozwiniętego podziału pracy, budziły oczywiście ich sympatię. Przystawiali sobie także te składniki marksizmu, które służyły demaskowaniu „formalnej” demokracji, wolności politycznych i w ogólności całej liberalnej nadbudowy wolnokonkurencyjnego kapitalizmu. Odrzucali natomiast Marksowską teorię, o ile zakładała ona, że kapitalizm jest olbrzymim postępem historycznym i że wyzwolenie ludzkości pracującej musi być poprzedzone przez rozwój technologiczny i społeczny, który kapitalizm przyniósł.⁴⁰⁹

Do najważniejszych myślicieli narodnickich, w różnych okresach jego istnienia i z różnym nastawieniem dotyczącym rewolucji i kształtu przyszłego społeczeństwa, należeli Piotr Kropotkin, Piotr Ławrow, Nikołaj Michajłowski, Piotr Tkaczow, Wasyl Woroncow i Nikołaj Danielson. Często jako narodnika traktuje się też Jerzego Plechanowa, którego należy raczej zaliczyć jako filozofa marksistowskiego. Plechanow należał w pierwszym okresie działalności

⁴⁰⁶ L. Kołakowski, *Główne*, s. 625.

⁴⁰⁷ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 606.

⁴⁰⁸ R. Pipes, *Komunizm*, s. 39.

⁴⁰⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 618.

do grup narodnickich, jednak jego przywiązanie do myśli Marksa było o wiele silniejsze, niż narodników-socjalistów. Nie jest moim zamierzeniem charakteryzować całość myśli narodnickiej ani też przedstawiać szczegółowo poszczególnych teoretyków – zwrócę raczej uwagę na te aspekty, które związane były najściślej z marksizmem, przyszłym leninizmem i pomysłem autorskim narodników na nową organizację społeczną. Być może dlatego, że nie stworzono jednego, koherentnego programu narodnictwa rosyjskiego, uległo ono szybkiemu rozpadowi i zaczęło nawracać się masowo, jak pisał Machajski, na marksizm⁴¹⁰.

Zacznę od próby przedstawienia konkretnych postulatów programowych narodników. Wyróżnijmy kilka cech wspólnych, które znajdują się we wszystkich programach narodnickich:

1. antydespotyzm (likwidacja poddaństwa, wprowadzenie wolności politycznej, osobistej i wolności słowa i myśli);
2. decentralizacja administracyjna, polityczna i wojskowa;
3. oparcie podstaw państwa na systemie agrarnym;
4. postulaty socjalistyczne: egalitaryzacji, deelitizacji i komunalizacji życia społeczno-gospodarczego;
5. rosyjska droga dojścia do socjalizmu (w tym miejscu dochodzi jednak do niewielkich rozbieżności pomiędzy narodnikami-marksistami a narodnikami-socjalistami, marksiści uważali, że Rosja winna przejść drogę rozwoju podobną do tej europejskiej, socjaliści zaś wierzyli, że Rosja może pójść w innym kierunku).

Jak każda myśl polityczna, tak samo myśl narodnicka prezentowała pewien idealny wzorzec przyszłego ustroju polityczno-społecznego. Najbardziej znanym twórcą utopianizmu narodnickiego jest bez wątpienia Piotr Kropotkin (1842-1921), kontynuator myśli Bakunina, który jednak skupił się w zdecydowanie większym stopniu nad wyobrażeniem przyszłego społeczeństwa socjalistycznego⁴¹¹. Podstawową zasadą przyszłego społeczeństwa socjalistycznego ma być przeobrażenie stosunków ekonomicznych w oparciu o zasadę „każdemu według potrzeb”, co skutkowałoby redukcją czasu pracy do zaledwie 5 godzin dziennie, czterokrotnym wzrostem wydajności przemysłowej i rolniczej oraz organizacją pracy w modelu anarchistyczno-gminnym⁴¹². Walicki zwraca także uwagę na najbardziej utopijne wyobrażenie rosyjskiego narodnika, którym było jego podejście do rewolucji. Rewolucja, jak za dotknięciem magicznej różdżki, miałaby sprawić, że nieuczciwi staną się uczciwi, nieudziałający system zacznie uszczęśliwiać pokrzywdzonych i powstanie spontaniczne

⁴¹⁰ J. W. Machajski, *Pracownik*, s. 303.

⁴¹¹ A. Walicki, *Rosyjska filozofia*, s. 410 oraz s. 417.

⁴¹² Tamże, s. 418.

poczucie sprawiedliwości, zmieniające całą naturę ludzką⁴¹³. W jednym z artykułów otwarcie przyznaje się Kropotkin do formułowania tez o społeczeństwie idealnym, utopijnym:

[...] w ideale możemy wyrazić nasze nadzieje, dążenia i cele, niezależnie od praktycznych ograniczeń, niezależnie od stopnia realizacji, jaki osiągniemy, ten zaś stopień realizacji określony zostanie przyczynami czysto zewnętrznymi. [...] Przez ideał rozumiemy tak urządzenie społeczeństwa, którego postęp oparty jest nie na walce ludzi z ludźmi, ale na walce ludzi z przyrodą [tu – wyraźny wpływ Marksa]. [...] socjaliści współcześni dążą do równości:
pod względem praw do pracy,
pod względem pracy (pod względem obowiązku pracy),
pod względem sposobów kształcenia się,
pod względem praw i obowiązków społecznych [...],
pod względem uzdolnień [...].
[...] dochodzimy do negowania w przyszłym upragnionym ustroju wszelkiej własności osobistej, wszelkiej własności spółkowej, udziałowej lub akcyjnej, artelowej itp.⁴¹⁴

Kropotkin wskazywał, jak czyniło to zresztą wielu innych narodnickich myślicieli, że obecnie najidealniejszą formą ustrojową jest model federalno-republikański, obecny w Szwajcarii i Stanach Zjednoczonych, oznaczający dużą samodzielność gminy, autonomiczną pozycję jednostki, posiadającej rozmaite prawa i wolności obywatelskie⁴¹⁵. Dominującym elementem myśli narodnickiej jest sprzeciw wobec caratu, wobec władcy absolutnego, który nie ma ze swoim ludem nic wspólnego. Głośny postulat w tej sprawie wnosili autorzy manifestu *Do młodego pokolenia*, Nikołaj Szełgunow i Michaił Michajłow:

Nie potrzeba nam cara, imperatora, pomazańca bożego, nie potrzeba płaszcza z gronostajów kryjącego dziedziczne niedołęstwo; chcemy mieć nad sobą zwykłego śmiertelnika, człowieka ziemi, rozumiejącego życie i lud, który go obrał. Potrzebny jest nam nie imperator, pomazany olejami w soborze Uspeńskim, lecz starszyna, którego się wybiera i który otrzymuje za swą służbę wynagrodzenie.⁴¹⁶

Narodnicy z partii „Ziemia i Wolność” argumentowali w połowie lat siedemdziesiątych, że reformy ustrojowe winny być przeprowadzone w następujący sposób: *przejście całej ziemi do rąk wiejskiego stanu pracującego*, rozbięcie Imperium Rosyjskiego na części zgodne z

⁴¹³ Tamże, s. 421.

⁴¹⁴ P. A. Kropotkin, *W sprawie rozpatrzenia ideału przyszłego ustroju*, przeł. Bolesław Wścieklica, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, przeł. Janina Walicka, Bolesław Wścieklica, Maria Wawrykowa i in., Warszawa 1965, s. 39-43.

⁴¹⁵ Tamże, s. 56.

⁴¹⁶ N. W. Szełgunow, M. L. Michajłow, *Do młodego pokolenia*, przeł. Janina Walicka [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, s. 11.

narodowościami oraz oparcie ustroju nowego państwa na samorządzie gminnym⁴¹⁷. Deklarowano ustrój anarchistyczno-kolektywistyczny, jako model idealny (wyraźny wpływ Bakunina)⁴¹⁸. Ustrój republikański chcieli jednak narodnicy zorganizować na sposób socjalistyczny. Wierzano gorliwie w ideały socjalistyczne, utożsamiane głównie z socjalizmem utopijnym pierwszej połowy XIX w., co widzieliśmy także w omawianej wczesnej powieści Czernyszewskiego. Socjalizm miał zapanować tak na szczycie władzy politycznej, jak i oddolnie, w ramach wolnych zrzeszeń robotniczych i zdecentralizowanego systemu produkcji. Socjalizm utożsamiano z największym dobrodziejstwem ludzkości:

Socjalizm jest najwyższą z form powszechnego, ogólnoludzkiego szczęścia, stworzonych kiedykolwiek przez rozum ludzki. Nie istnieje dlań ani płeć, ani wiek, ani religia, ani naród, ani klasy, ani stany! Wszystkich zaprasza na cudowną ucztę życia, wszystkim daje tyle pokoju, wolności, szczęścia, ile kto może unieść!⁴¹⁹

Ustrój socjalistyczny przyszłej Rosji zapewnić ma zatem spełnienie przede wszystkim wszelkich zmysłowych potrzeb ludności – pisał o tym także Piotr Ławrow⁴²⁰. Jednocześnie, jak argumentowała duża część narodników, socjalizm nie musi powstać w Rosji w ramach marksistowskiej teorii walki klas i praw historycznych (co świadczy jasno o odwołaniu do przedmarksowskiego socjalizmu). Szejgunow i Michajłow pisali:

Czemuż to Rosja nie miałaby stworzyć u siebie czegoś jeszcze innego, nie znanego nawet w Ameryce? Nie tylko możemy to zrobić, ale wręcz powinniśmy.

[...]

Jesteśmy narodem zapóźnionym, i w tym sensie nasze zbawienie. Winniśmy błogosławić los, że nie żyliśmy życiem Europy. Jej klęski, jej sytuacje bez wyjścia – to lekcja dla nas. Nie chcemy jej proletariatu, jej arystokracji, jej zasady państwowej i jej imperatorskiej władzy.⁴²¹

W tych programowych łamach zamykam rozważania na temat korpusu ideowego narodnictwa rosyjskiego. Należy stwierdzić, że narodnictwo nie było tylko ruchem ideologii socjalistycznej, ale przede wszystkim manifestem sprzeciwu inteligencji wobec despotyzmu i sposobem szukania alternatywnych metod władzy politycznej. Dylemat, przed jakim stali

⁴¹⁷ Program partii „Ziemia i Wolność”, przeł. Janina Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, s. 116.

⁴¹⁸ Tamże, s. 117.

⁴¹⁹ S. Stiepiak-Krawczyński, Program czasopisma „Ziemia i Wola”, przeł. Janina Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, s. 111.

⁴²⁰ P. Ł. Ławrow, *Naprzód! Nasz program*, przeł. Janina Walicka [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, s. 82.

⁴²¹ N. W. Szejgunow, M. L. Michajłow, *Do młodego pokolenia*, s. 17 oraz s. 19.

narodnicy, dotyczył tego, czy należy dopuszczać do rozwoju stosunków społeczno-politycznych w Rosji w takim samym kierunku, w jakim podążała Europa Zachodnia, czy też trzeba zaproponować rosyjską drogę do socjalizmu, opartą na tradycyjnych, rosyjskich wartościach własności gminnej. Dominującym poglądem w dyskusji był postulat wzmacniania gminowładztwa, zniesienia wielkich własności ziemskich i wprowadzenia przepisów prawnych egalitaryzujących szanse, prawa i wolności społeczne. Niemal wszyscy narodnicy przewidywali potrzebę rewolucji, różnili się co do tego, kiedy należy przeprowadzić ten bunt społeczny. Najbardziej radykalni byli oczywiście skrajni nihiliści, spadkobiercy Nieczajewa i późniejsi terroryści, dążący do zniszczenia systemu „tu i teraz”, a myślenia nad przyszłością dopiero później. „Najłagodniejsi” narodnicy odsuwali dyskusję o rewolucji uznając, że społeczeństwo musi najpierw zostać wewnętrznie i społecznie wyzwolone, aby dokonać zamachu na instytucje władzy. Kropotkin pisał: *niemożliwa jest żadna rewolucja, jeżeli potrzeby jej nie odczuwa sam lud*, dodając jeszcze, że jeśli rewolucja oprze się na ferworze rewolucyjnym nielicznej grupy intelektualistów nie przyniesie oczekiwanych owoców⁴²². Uzależnienie działań rewolucjonistów od nastrojów ludowych uznawano także za istotne w *Programie czasopisma „Ziemia i Wola”*:

Rewolucje są dziełem mas ludowych. Przygotowuje je historia. Rewolucjoniści niczego nie są w stanie naprawić. Mogą być tylko *narzędziami* historii, wyrazicielami dążeń ludowych. Rola ich polega tylko na tym, ażeby organizując lud w imię jego dążeń i zagrzewając go do walki o ich urzeczywistnienie, przyczyniali się do przyspieszenia owego procesu rewolucyjnego, który wedle niezmiennych praw natury dokonuje się w danych okresie.⁴²³

Podobne tezy zawierano w programie „Ziemi i Wolności”, w którym opisano „dwa główne zadania”, przed którymi stoją rosyjskie siły socjalistyczno-rewolucyjne. Były nimi po pierwsze pomoc w organizacji *elementów niezadowolenia* wśród ludu oraz osłabianie potęgi państwa⁴²⁴. Na przeciwnym biegunie w tych poglądach stało choćby środowisko zorganizowane wokół Piotra Tkaczowa, który w programie pisma postulował: *nie propaganda powinna poprzedzać dokonany siłą przewrót, lecz przeciwnie, dokonanie przewrotu powinno poprzedzać propagandę*⁴²⁵. W swoim ostatnim etapie istnienia rosyjskie, tzw. legalne, narodnictwo zupełnie odżegnywało się od postulatów rewolucyjnych. Ideolodzy, np.

⁴²² P. A. Kropotkin, *W sprawie*, s. 65.

⁴²³ S. Stiepiak-Krawczyński, *Program czasopisma*, s. 108.

⁴²⁴ *Program partii „Ziemia i Wolność”*, s. 120.

⁴²⁵ P. N. Tkaczow, *Program czasopisma „Nabat”*, przeł. Maria Wawrykowa, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, s. 98.

Woroncow i Danielson, uznawani często za najwierniejszych ideom Marksa, postulowali jednocześnie dojście do gospodarki socjalistycznej drogą centralnych reform, przeprowadzanych nawet przez carat. Legalne narodnictwo znajdowało się pod szczególnym atakiem Lenina, który nawiązywał bardziej do narodnickiej tradycji konspiracji i propagandy – odżegnując się zarówno od terroryzmu, jak i działalności legalnej.

Obok programu społecznego, formułowanego przez teoretyków polityki, filozofów i działaczy społecznych, funkcjonowała i cieszyła się dużą popularnością również literatura narodnicka, powstająca przede wszystkim w latach 1870-1890⁴²⁶. Niekoniecznie była ona bezpośrednio powiązana z ideologią narodnictwa, była zróżnicowana, jednak podstawowym jej elementem było genologiczne nawiązanie do socjalizmu utopijnego w jego chłopskiej, agrarnej interpretacji. Teoretycy narodnictwa nie byli jednocześnie pisarzami narodnickimi. Literatura była zatem instrumentem osobnym, powstającym obok wewnątrzrosyjskiej ideologii i sama miała charakter wewnętrzny, bez oddziaływania na literackie prądy światowe. Okres narodnictwa był bodajże pierwszym w historii Rosji, gdy cały nurt literacki staje się narzędziem walki ideowej konkretnego ruchu politycznego, przynajmniej na taką skalę. Nie miała ona jednak wyłącznie funkcji ideologicznej, podobnie jak inna literatura rosyjska i światowa tego stulecia była płaszczyzną przedstawienia konkretnych problemów społecznych, zwłaszcza dotyczących sytuacji wsi po uwłaszczeniu roku 1861.

Literatura narodnicka miała funkcję kontrastową wobec teorii narodnickiej. Teoria mówiła o możliwym, przyszłym, idyllicznym życiu wsi rosyjskiej. Literatura przedstawiała aktualne problemy, pokazując w jakiej nędzy – materialnej i intelektualnej – pogrążone jest chłopstwo rosyjskie. Wspólnym postulatem, czy raczej wnioskiem, do którego zarówno literaci, jak i teoretycy dochodzili, było to, że należy popierać postulaty wspólnoty gminnej, czyli wspólnego uprawiania i czerpania dochodów z ziemi. Narodniccy pisarze widzieli w chłopstwie główną siłę społeczną przemian w Rosji⁴²⁷. Od strony teoretyczno-literackiej, narodniccy literaci zawierali w swych dziełach elementy publicystyczno-dokumentalne, dążyli ku wiarygodności kreowanej wizji wsi i skupiali się na analizie socjologiczno-społecznej⁴²⁸.

Monika Grącka przedstawiała w następujący sposób relacje pomiędzy pisarzami a teoretykami narodnictwa:

⁴²⁶ Polskie studium na ten temat wykonał Mikołaj Kupłowski: M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa...*

⁴²⁷ M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa*, s. 65.

⁴²⁸ M. Grącka, *Nacechowanie propagandowe a gatunek literacki na przykładzie szkicu narodnickiego w twórczości Nikołaja N. Złatowratskiego*, „Linguodidactica”, tom XIV, 2010, s. 59.

Niezaprzeczalnym pozostaje fakt, iż pisarze narodnicy starali się uczynić ze swojego pisarstwa rzetelny dokument społecznych i kulturowych przemian czasów w jakich przyszło im żyć i tworzyć [...], a ich zaangażowanie ideologiczne kształtowało sens literackiego przekazu. [...]

Ideologia narodnicka zdeterminowała w zasadzie tematykę literatury związanej z ruchem, czyniąc z niej służebnicę problematyki wiejskiej. Miała ona przekazywać czytelnikowi autentyzm wsi rosyjskiej w okresie powłaszczeniowym, w dobie wzmoczonej kapitalizacji kraju i głębokich przemian cywilizacyjnych, koncentrując się na postaci chłopca i jego nobilitacji.⁴²⁹

Narodnicką interpretację gminowładztwa i sytuacji chłopów rosyjskich wyłożył w eseju *Wiejska wspólnota gminna* Afanazy Szczapow (1830-1876), *myśliciel mniejszego kalibru, ale pod wieloma względami niezmiernie interesujący, a przy tym bardzo popularny* – pisał Walicki, dodając, że jego prace legły u podstaw narodnictwa⁴³⁰. Jako jeden z wcześniejszych teoretyków narodnictwa, Szczapow nie był teoretykiem walki społecznej przeciw systemowi kapitalistycznemu, ale przeciw despotyzmowi i zaborczości władzy centralnej. Wywodził się z ruchu rewolucyjnego demokratyzmu i uznawał, że w idealnym rosyjskim ustroju instytucje demokratyczne, zachodnie będą potrzebne. Wierzył w starego „ducha wolności” drzemącego w tradycji rosyjskiej, przede wszystkim zaś w systemie gminnym, o którym pisał:

Stary, niezniszczalny, odwieczny mir chłopski, ostoja całego świata rosyjskiego, jest praosnową i prawzorem naszego samorządowego rozwoju. W dawno minionych czasach swobodnieludowej twórczości historycznej lud nasz samodzielnie, wspólnymi, heroicznymi siłami, zbudował ustrój na ludowo-gminnym, ziemskim fundamencie rad ludowych i ludowego samorządu. W czasach tych lud wychowywał się w duchu miru: duch miru zrosł się z jego naturą, przeniknął całą jego egzystencję, stał się żywą, płodną zasadą, twórczą siłą całego naszego samorozwoju. Oto czemu tak żywotny jest mir, tak długowieczny. Mir – rdzeń, ośnoga, fundament architektoniczny swobodnieludowej wiecowej samorządności ziemskiej – pozostał, ocalał, przeszedł nienaruszony przez wszystkie burzliwe epoki naszej historii.⁴³¹

Całość życia społecznego ówczesnej Rosji powinna być, zdaniem Szczapowa, zorganizowana na wzór owego „prostackiego, nieokrzesanego” wiejskiego miru, który miałby być odpowiedzią na wszelkie problemy cywilizacyjne i instytucjonalne, dręczące państwo i lud.

⁴²⁹ Tamże, s. 54-55.

⁴³⁰ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, przeł. Janina Walicka, Maria Wawrykova, Stanisław Halbersztadt i in., Warszawa 1965, s. XVI-XVII.

⁴³¹ A. P. Szczapow, *Wiejska wspólnota gminna*, przeł. Janina Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. 9.

Wiejski mir uwolni, konkludował Szczapow, społeczną inicjatywę, jednomyślność, zgodność, energiczne działanie i możliwość rozwiązywania wszelkich problemów⁴³².

Myśl narodnicka rodzi się zatem z sentymentalnej podróży do mitycznego ustroju społecznego, w którym panował powszechny ład, zgoda, porządek i jednomyślność. Ów złoty wiek został zniszczony przez kolejnych władców Rosji, pragnących przekształcić państwo w absolutną monarchię, której poddani byli własnością rządzących i bogaczy. Utopijna wizja Szczapowa była romantycznym westchnieniem do tego, co było dawniej i dalece odbiegała od filozoficznych, ekonomicznych i politycznych rozważań innych narodników, których konkluzja pozostawała jednak identyczna – to w rosyjskim chłopstwie i w wiejskiej samorządności należy upatrywać zbawienia narodu.

Zdecydowanie najbardziej znanym, i zapewne najbardziej wpływowym, działaczem narodnickim był Mikołaj Michajłowski (1842-1904), przeciwnik rewolucyjnego działania politycznego⁴³³, o którego poglądach Andrzej Walicki pisał:

[...] koncepcje socjologiczne i historiozoficzne N. K. Michajłowskiego zajmują miejsce szczególne. Były one niewątpliwie najbardziej rozbudowanym uzasadnieniem teoretycznym retrospektywnej utopii, stanowiącej w tym czy w innym stopniu stały komponent wszystkich wariantów narodnictwa.⁴³⁴

Walicki zwraca zatem uwagę na to, że utopia narodnicka, reprezentowana przez Szczapowa, Michajłowskiego i całą resztę tego szerokiego nurtu ideologicznego, dotyczyła przeszłości – była retrospektywna – działała zatem na tej samej zasadzie co mit „złotych wieków” w kulturze greckiej i europejskiej. Jednocześnie jest utopią stworzoną przez człowieka wykształconego – Walicki nazywa ją zatem „chłopsko-inteligencką”⁴³⁵. Narodnicy widzieli idealny wzorzec w przeszłości, na tej samej zasadzie operował przecież Czernyszewski. Michajłowski i inni narodniccy filozofowie nie podzielali radykalnej wizji Czernyszewskiego, jednak w ich poglądzie na temat gminowładztwa znaleźć można podobne tendencje myślowe.

Retrospektywna utopia, którą charakteryzuje Walicki, stała się *wytyczną programu przeobrażeń gospodarczych*, który pierwotnie – w koncepcji Michajłowskiego, a później także „legalnych narodników”, mógłby realizować nawet rząd carski, w dalszych latach jednak Michajłowski zdecydowanie opowiedział się już za rewolucyjną implementacją swego

⁴³² Tamże, s. 18-19.

⁴³³ L. Bazyłow, *Historia Rosji*, t. 2, s. 335 oraz L. Kołakowski, *Główne*, s. 620.

⁴³⁴ A. Walicki, *Narodnicka utopia Mikołaja Michajłowskiego*, [w:] *Filozofia i utopia*, s. 267.

⁴³⁵ Tamże, s. 305.

programu⁴³⁶. Autorami tej utopii mają być nowi ludzie, ludzie najwyższego typu – nie przystosowujący się do panujących warunków społecznych i przyrodniczych, ale przystosowujący je do siebie⁴³⁷. Łoski pisał o tych nowych ludziach Michajłowskiego:

Ideał Michajłowskiego to całościowo i wszechstronnie rozwinięta osoba. Społeczeństwo powinno składać się z takich indywiduów, które są zdolne do wzajemnego zrozumienia, wzajemnego szacunku i wspólnych wysiłków celem osiągnięcia szczęścia. [...]

Społeczeństwo „stara się podporządkować i rozbić osobę”. Przemienia człowieka z oddzielnej osoby w swój własny organ. [...] Takie jest źródło obojętności, nawet wrogości, a w końcu utraty szczęścia. Pragnąc uniknąć takich niepożądanych następstw „osoba podporządkowując się temuż prawu rozwoju, walczy, lub w skrajnym wypadku powinna walczyć, o swoją indywidualność, o samodzielność i wszechstronność swojego ja”.⁴³⁸

Nowi ludzie, ludzie oświeceni, ludzie empatyczni, serdeczni i społeczni – to ideał Michajłowskiego. Ci ludzie nie powinni skupiać się na rewolucji; zdaniem filozofa rewolucja jest w Rosji nieskuteczna, ponieważ reforma praw robotniczych w Imperium musi polegać jedynie na zagwarantowaniu praw robotnikom, nie zaś na siłowym przekazaniu robotnikom narzędzi produkcji⁴³⁹. Pierwszym dla Rosji krokiem jest, według niego, oczywiście *prawne usankcjonowanie wspólnoty gminnej*⁴⁴⁰. Państwo stoi przed wyborem – albo gminowładztwo, albo wielki przemysł: jedno nie może istnieć obok drugiego, *jedno będzie musiało ustąpić*⁴⁴¹.

W wizji Michajłowskiego rosyjska inteligencja i wyższe warstwy miały do spłacenia wiekowy dług, zaciągnięty wobec rosyjskiego chłopstwa. Kierując słowa do Fiodora Dostojewskiego, Michajłowski argumentował:

A teraz powiem panu, p. Dostojewski, jak patrzą na sprawę inni *citoyen* 'owie [...]. Myśmy zrozumieli [...] że ogólnoludzką prawdę i ogólnoludzkie ideały mogliśmy poznać tylko za cenę wiekowych cierpień ludu. Nie jesteśmy winni, że tak się stało, nie jesteśmy również winni temu, że wychowaliśmy się kosztem tych cierpień, podobnie jak barwny, pachnący kwiat nie jest winien, że pochłania najlepsze soki rośliny. Przyjmując jednak jako coś fatalnego tę przekazaną nam przez przeszłość rolę kwiatu, nie chcemy jej w przyszłości. [...] doszliśmy do wniosku, że jesteśmy

⁴³⁶ Tamże, s. 292-293.

⁴³⁷ Tamże, s. 298.

⁴³⁸ M. Łoski, *Filozofia rosyjska*, s. 75-76.

⁴³⁹ N. K. Michajłowski, *Kwestia robotnicza w Europie i w Rosji*, przeł. Janina Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. 598.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 600.

⁴⁴¹ Tamże.

dłużnikami ludu. [...] Możemy się spierać o rozmiary długu, o sposoby jego uiszczenia, ale dług ten ciąży na naszym sumieniu i chcemy go zwrócić.⁴⁴²

Całe zaangażowanie inteligencji narodnickiej, w wizji Michajłowskiego, jest i powinno być ukierunkowane na spłatę zadłużenia wobec ciemniejszego rosyjskiego chłopu. Reformy społeczne i polityczne nie powinny bezpośrednio służyć interesom państwa, ale interesom ludu – nie rozszerzaniu władzy warstw wyższych nad niższymi, ale zrównywaniem praw i szans wszystkich mieszkańców Rosji⁴⁴³. Michajłowski, pomimo otwartego przyznawania się do poglądów socjalistycznych (a nawet utożsamiania ich z tradycyjnym sposobem życia społecznego w Rosji⁴⁴⁴), był chyba najbardziej zaangażowanym w krytykę i polemikę z marksizmem narodnikiem⁴⁴⁵. Jednak ponieważ nie był związany ani z ruchem rewolucyjnym, ani z ideologią marksistowską, jego rola dla przyszłych myślicieli bolszewickich jest znikoma.

O ile Michajłowski odżegnywał się od działań rewolucyjnych, tworząc jakby pokojową wizję albo reform odgórných, albo konstrukcji modelu na zasadach zachodnich, kolejni narodniczy myśliciele stawiali coraz śmielsze kroki w kierunku rewolucji i terroryzmu. Umiarkowanym rewolucjonistą był Piotr Ławrow (1823-1900) i to przez ten pryzmat powinniśmy rozpatrywać jego teorie społeczno-polityczne. Był, jak pisał Mikołaj Łoski, deterministą oddanym sprawie rewolucji; wierzył, że dzięki rosyjskiemu systemowi gminnemu rewolucja społeczna ma szansę, jako pierwsza na świecie, wydarzyć się właśnie w Rosji⁴⁴⁶. Pisał, że *według wszelkiego prawdopodobieństwa droga rewolucji jest nieunikniona dla zapewnienia Rosji lepszej przyszłości*, jednocześnie jednak odkładając bezpośrednie dążenia rewolucyjne na okres późniejszy⁴⁴⁷. Radykalna inteligencja i rewolucjoniści nie powinni uszczęśliwiać ludu „na siłę”, zmiana rewolucyjna powinna dokonać się „nie tylko w imię szczęścia ludu, nie tylko dla ludu, lecz i poprzez lud”⁴⁴⁸. Jednocześnie ludzie wykształceni, pochodzący z wyższych warstw społecznych, mają do spłacenia wobec ludu dług, zaciągnięty przez stulecia poddaństwa i wyzysku klasowego⁴⁴⁹ – motyw spłaty będzie silny zarówno w działalności społecznej rosyjskiej inteligencji, jak również w ówczesnej literaturze⁴⁵⁰.

⁴⁴² N. K. Michajłowski, *Odpowiedź Dostojewskiemu*, przeł. Janina Walicka, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. 590.

⁴⁴³ Tamże, s. 594-595.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 595.

⁴⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Główne*, s. 620-621.

⁴⁴⁶ M. Łoski, *Filozofia rosyjska*, s. 73-74.

⁴⁴⁷ P. Ł. Ławrow, *Naprzód!*, s. 86.

⁴⁴⁸ Tamże, s. 82-83.

⁴⁴⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 618.

⁴⁵⁰ M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa*, s. 14-15.

Teoria Ławrowa, pisał Kołakowski, zakładała, że rosyjska inteligencja jest nośnikiem rewolucyjnego i socjalistycznego sentymentu – którego zupełnie pozbawiony jest rosyjski chłop⁴⁵¹. Zadaniem inteligencji jest edukacja i kierowanie chłopstwem, aby podążało drogą socjalistycznej rewolucji. To właśnie zasługą Ławrowa, a także Bakunina, było wzbudzenie w młodzieży rosyjskiej sentymentu do wsi i dążenia do odpłacenia za wieki win wobec rosyjskiego chłopca. Wędrówka w lud była efektem głośnego nawoływania tych dwóch rosyjskich filozofów – jednak przyniosła, jak wspominałem, marne skutki⁴⁵². Orlando Figes cytował w swojej książce list jednego z wiejskich agitatorów do Ławrowa: *nie możemy zmienić myślenia nawet jednego spośród sześciu setek chłopów*, jednocześnie zaznaczającego, że należy zmienić taktykę – od agitacji ku drodze rewolucyjnej⁴⁵³.

Socjalizm był utożsamiany przez Ławrowa z postępem, jednak ten postęp nie jest, jak wielu ówczesnych uważało, rzeczą pewną i konieczną. Według Ławrowa nie istnieją prawa historyczne, a wydarzenia historyczne *są zawsze indywidualne i niepowtarzalne* – pisał Walicki⁴⁵⁴. Poszczególne jednostki nadają sens wydarzeniom historycznym i to dzięki ich analizie możliwe jest określenie zasad, którymi kierować się powinno społeczeństwo w swoim rozwoju. Rozwój społeczny zaś jest dla Ławrowa synonimem socjalizmu, który osiągnąć można wytrwałą pracą, której pierwszym etapem jest agitacja i reformy.

Według Ławrowa były dwa zagadnienia, nad którymi rewolucjoniści powinni się skupić: zagadnienie socjalne i polityczne, z tym, że polityczne jest zupełnie podporządkowane socjalnemu. W zagadnieniu socjalnym zawiera się organizacja zrzeszeń robotniczych, prężna agitacja i propaganda ideologiczna, stopniowe przekonywanie klas niższych do poparcia socjalistycznych postulatów⁴⁵⁵. Zagadnienie polityczne staje się istotne w momencie, gdy realizacja zagadnienia socjalnego doprowadzi do rozpadu państwa, co jest jednak, jak podkreśla Ławrow *daleką przyszłością, ideałem społecznym, który trzeba stale mieć przed oczami, nie łudząc się wszelako nadzieją na możliwość jego realizacji dziś lub jutro...*⁴⁵⁶

Reformy społeczne według Ławrowa nie są zjawiskiem powszechnym w historii ludzkości. Pojawiają się wyłącznie, *gdy rozwój ekonomiczny jest nieznaczny, władza słaba, powszechny bezład, powszechny brak bezpieczeństwa, brak pewności jutra* stają się obecne i

⁴⁵¹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 619.

⁴⁵² Tamże.

⁴⁵³ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 161.

⁴⁵⁴ A. Walicki, *Rosyjska filozofia*, s. 350.

⁴⁵⁵ P. Ł. Ławrow, *Naprzód!*, s. 77-78.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 80.

dominujące w społeczeństwie⁴⁵⁷. W takich momentach historycznych społeczeństwo może podążyć drogą reform, jednak jest to droga trudna, niechętnie obierana. Alternatywą dla drogi reform jest droga rewolucji, jednak jest ona niebezpieczna i niepewna w momentach nie kryzysowych⁴⁵⁸. Stąd też bierze źródło postulat Ławrowa, aby najpierw doprowadzić do osłabienia państwa, stworzenia warunków dla reform, które następnie albo można podjąć, albo wejść na drogę rewolucji. Reformy zaś powinny być skoncentrowane przede wszystkim na oddaniu systemowi gminnemu i chłopstwu decydującej roli w państwie⁴⁵⁹.

W *Listach historycznych* Ławrow przedstawiał ponadto swą bogatą interpretację dziejów ludzkości i zależności, jakie zachodzą w stosunkach jej rozwoju społecznego. Przyznawał on największe znaczenie dziejowe partii socjalistyczno-rewolucyjnej, która *nadaje kierunek walce i zespała wysiłki poszczególnych ludzi w jedną całość*⁴⁶⁰. Uznawał, że rewolucja socjalna jest nieunikniona, a sam socjalizm, jako teoria społeczna, oznacza *powszechną współpracę na rzecz powszechnego rozwoju oraz stopniowe rozciągnięcie tej współpracy na całą ludzkość*⁴⁶¹. Uznawał istnienie walki klas w interpretacji marksistowskiej, zaznaczał, że dopóki walka istnieje nie może dojść do żadnego socjalistycznego rozwoju indywidualnego czy społecznego⁴⁶².

Widzieliśmy zatem do tej pory narodnicką myśl działalności legalnej, propagandystyczno-rewolucyjnej, teraz zaś przyszła pora na najbardziej jaskrawy przykład narodnickiego rewolucjonizmu, na narodnickiego „poprzednika Lenina”⁴⁶³, na „jakobina wśród narodników”⁴⁶⁴ – Piotra Tkaczowa (1844-1886). W jego teorii rewolucja społeczna zajmuje najważniejsze miejsce – doprowadzenie do niej jest głównym obowiązkiem działaczy socjalistycznych, rewolucja wykracza poza pojęcia polityczne, a staje się pracą rewolucjonisty – *rewolucjonista nie przygotowuje, lecz „robi” rewolucję* – pisał Tkaczow w *Programie czasopisma „Nabat”*⁴⁶⁵. Andrzej Walicki stwierdzał, że Tkaczow *był poprzednikiem Lenina nie jako jakobin po prostu, lecz jako jakobiński komunista, jako ogniwo łączące rosyjski ruch rewolucyjny z komunizmem Babeufa*⁴⁶⁶.

⁴⁵⁷ Tenże, *Nieuchronność rewolucji socjalnej*, przeł. Janina Walicka [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. 217.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 219-220.

⁴⁵⁹ M. Kupłowski, *Ideologia narodnictwa*, s. 16.

⁴⁶⁰ P. Ł. Ławrow, *Listy historyczne*, przeł. Stanisław Halbersztadt, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. 137.

⁴⁶¹ Tenże, *Nieuchronność rewolucji*, s. 208.

⁴⁶² Tamże, s. 209.

⁴⁶³ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 558.

⁴⁶⁴ A. Walicki, *Marksizm*, s. 278-279.

⁴⁶⁵ P. N. Tkaczow, *Program czasopisma*, s. 91.

⁴⁶⁶ A. Walicki, *Marksizm*, s. 279.

Rewolucja w myśli Tkaczowa jest siłą twórczą; Tkaczow nie jest zatem skrajnym nihilistą, jednak tego nihilizmu oczekiwał od nierewolucyjnego chłopstwa, argumentując, że skoro nie jest „pozytywną” siłą rewolucyjną, to *może ma on znaczenie jako siła burzycielska, jako siła rewolucyjnej negacji?*⁴⁶⁷. Rewolucyjne zaangażowanie ludu kończy się w momencie zburzenia ostatniej instytucji despotyzmu, wówczas lud traci znaczenie rewolucyjne⁴⁶⁸. Swoje środowisko określał wyłącznie jako rewolucyjne; głównym jego zadaniem jest „bić na alarm, wzywać do rewolucji”. Ponieważ lud nie może sam się zbawić – zaangażowanie społeczne intelektualistów i rewolucjonistów jest konieczne, aby nim kierować⁴⁶⁹. Odcinał się od moralizatorskich, marzycielskich, utopijnych postulatów, zwłaszcza zagranicznych rewolucjonistów, odrzucając jednoznacznie wszelkie społeczne teorie i rozmyślenia, zarzucając emigracji rosyjskiej, że swymi utopiami psuje młodzież rosyjską⁴⁷⁰. Według Michaiła Hellera Tkaczow był „jednym z twórców ideologii nowego człowieka” i wywarł największy wpływ na myśl Lenina, jeśli chodzi o rosyjskich narodników⁴⁷¹.

W myśli Tkaczowa naczelnym zadaniem, jakie stoi przed przyszłym społeczeństwem, jest osiągnięcie równości. Równość równa się, jego zdaniem, bezrządowi, a zatem w społeczeństwie egalitarnym jedyną akceptowalną formą władzy musi być anarchia⁴⁷². Ustanowienie anarchii, czy ogólniej – wprowadzenie zmian politycznych – nie może być zatem dziełem rewolucji, ale dopiero wydarzeń porewolucyjnych. Zadaniem rewolucji jest doprowadzenie do egalitaryzacji społecznej, która z kolei doprowadzi do transformacji ustrojowej⁴⁷³. Przebieg rewolucji Tkaczow wyobrażał sobie w następujący sposób:

Ponieważ jednak we współczesnych społeczeństwach w ogóle, a w Rosji w szczególności, siła materialna skupia się we władzy państwowej, przeto prawdziwa rewolucja – rzeczywista metamorfoza siły moralnej w siłę materialną – może być dokonana tylko pod warunkiem zdobycia przez rewolucjonistów władzy państwowej; innymi słowy, najbliższy bezpośredni cel rewolucji powinien polegać na opanowaniu władzy państwowej i przekształceniu istniejącego państwa konserwatywnego w państwo rewolucyjne.⁴⁷⁴

⁴⁶⁷ P. N. Tkaczow, *Lud a rewolucja*, przeł. Maria Wawrykowa, [w:] *Filozofia społeczna narodu rosyjskiego*, t. 1, s. 388.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 390.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 393.

⁴⁷⁰ Tenże, *Program czasopisma*, s. 91-92.

⁴⁷¹ M. Heller, *Historia Imperium*, s. 590 oraz s. 601.

⁴⁷² P. N. Tkaczow, *Program czasopisma*, s. 93.

⁴⁷³ Tamże, s. 94.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 95.

Przeprowadzenie rewolucji jest koniecznością ze względu na krytyczne stadium, w jakim znalazła się Rosja. Lud pozbawiony jest siły rewolucyjnej, mogącej zmienić system społeczny, zatem to do mniejszości rewolucyjnej należy zadanie walki w imię i dla ludu – należy to uczynić jak najszybciej⁴⁷⁵. Powstałe w wyniku działań rewolucyjnych „państwo rewolucyjne” będzie miało przed sobą sześć najważniejszych zadań: komunalizację gospodarki w duchu gminowładztwa; likwidację prywatnej własności; wprowadzenie nowych instytucji społecznych w duchu „braterskiej miłości i solidarności”; usunięcie nierówności społecznych; likwidację instytucji rodziny oraz rozwoju samorządu gminnego⁴⁷⁶.

Tkaczow, podobnie jak inni socjaliści, owładnięty był wizją istniejącego kierunku historycznego rozwoju społeczeństw. W jego interpretacji kierunek ten przedstawiał się następująco: zanik różnorodności na rzecz jednorodności oraz ustępowanie specjalizacji na rzecz uniwersalizacji. Ten przełom osiągnięty został, pisał Tkaczow, dzięki mechanizacji gospodarki, *cud ten jest dziełem maszyny* – podsumowywał⁴⁷⁷. Społeczeństwo posiada określony z góry cel, jest nim oczywiście socjalizm. Rozwój społeczny zmierza w kierunku socjalizmu, jednak wrogowie postępu aktywnie powstrzymują ten ruch. W tym miejscu potrzebna jest akcja rewolucyjna, aby umożliwić społeczeństwu właściwy rozwój – rewolucjonista pełni wręcz rolę lekarza społecznego. Tkaczow pisał:

Społeczeństwo popada w sprzeczność samo ze sobą. Powstało po to, by przyczynić się do urzeczywistnienia życiowych celów swych członków, nie jest w stanie dopomóc jednemu jednostkom w dążeniu do realizacji tych celów, by nie przeciwdziałać jednocześnie innym w takim samym dążeniu.⁴⁷⁸

Celem społecznym jest absolutna równość indywidualności oraz doprowadzenie do zaspokojenia wszystkich podstawowych potrzeb członków wspólnoty: *by potrzeby wszystkich i każdego z osobna były w harmonii ze środkami ich zaspokojenia*⁴⁷⁹. Za postępowe, pozytywne, słuszne należy uznawać to, co przybliży społeczeństwo ku takiemu stanowi. Z tej zasady można wydedukować idealny dla Rosji ustrój społeczny, którym jest:

samorządna wspólnota gminna, podporządkowanie jednostki gromadzie, prawo prywatnego użytkowania, ale bynajmniej nie prywatnego posiadania ziemi,

⁴⁷⁵ Tenże, *Lud a rewolucja*, s. 394.

⁴⁷⁶ Tenże, *Program czasopisma*, s. 99.

⁴⁷⁷ Tenże, *Co to jest partia postępu?*, przeł. Maria Wawrykowa, [w:] *Filozofia społeczna narodziła się w Rosji*, t. 1, s. 312-313.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 331.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 335.

wzajemna poręka, braterska solidarność wszystkich członków gminy, a więc jest to ideał o wyraźnym zabarwieniu komunistycznym.⁴⁸⁰

Sprzeciwia się Tkaczow także pogładowi, że Rosja powinna pójść drogą rozwoju Europy Zachodniej – doprowadzi do, jak twierdził, do uśmiercenia gminowładztwa. Rosja stała w jego myśli przed wyborem, w którą stronę pójdzie, w którą stronę należy rozwinąć gminowładztwo. Dopuszczał możliwość zarówno rozwoju w kierunku kapitalizmu zachodniego, jak i rewolucyjnego komunizmu⁴⁸¹. Rewolucję należy przeprowadzać zanim kapitalizm zawładnie Rosją, gdyż wtedy Rosja będzie zmuszona pójść zgubną drogą Europy Zachodniej, zamiast obrać własny kierunek ku społeczeństwu socjalistycznemu⁴⁸².

Leszek Kołakowski w następujący sposób podsumowywał teorie Tkaczowa:

Jego komunizm jest prostacki i pozbawiony jakichkolwiek walorów teoretycznych. Jednakże Tkaczew jest głównie odpowiedzialny w Rosji za wypracowanie idei scentralizowanej i zdyscyplinowanej partii jako prekursora leninizmu w tym właśnie punkcie. [...] Lenin zaś, choć odnosił się do narodnictwa, zwłaszcza późnego, z najwyższą pogardą, wielce cenił organizacyjne tradycje narodnickiej konspiracji.⁴⁸³

Teorie Tkaczowa i wielu pomniejszych teoretyków rewolucji narodnictwa razem z praktyką działalności terrorystycznej ugrupowań narodnickich są naczelnym przykładem przemarksistowskiego ruchu rewolucyjnego w Rosji. W latach dziewięćdziesiątych popularność zaczęły jednak osiągać narodnickie teorie o kooperacji państwa z ruchem społecznym narodnictwa – tzw. legalne narodnictwo, którego przedstawicielami byli choćby Wasyl Woroncow (1847-1918) i Nikołaj Danielson (1844-1918). Walicki przedstawiał ich, jako uznających konieczność industrializacji, ale dowodzących jednocześnie, że w Rosji niemożliwe jest powtórzenie klasycznego rozwoju kapitalistycznego⁴⁸⁴. Legalne narodnictwo było końcowym etapem narodnictwa z lat dziewięćdziesiątych, odżegnywało się od poglądów rewolucyjnych i opierało się w dużym stopniu na propagowaniu potrzeby ekonomicznej reformy państwa⁴⁸⁵. Reprezentowali oni, pisała Teresa Kostrzewa, liberalny nurt narodnictwa rosyjskiego, wspólnie *bronili interesów drobnych producentów, usiłowali ocalić przed zagładą rosyjski przemysł ludowy i wspólnotę gminną wierząc, że będzie można przekształcić je*

⁴⁸⁰ Tenże, *Lud a rewolucja*, s. 385.

⁴⁸¹ Tamże, s. 386.

⁴⁸² L. Kołakowski, *Główne*, s. 623.

⁴⁸³ Tamże.

⁴⁸⁴ A. Walicki, *Marksizm*, s. 243, przyp. 2; A. Walicki, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków 2013, s. 168.

⁴⁸⁵ Tenże, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. CI.

*bezpośrednio w uspołecznioną, przemysłowo-rolniczą produkcję socjalistyczną*⁴⁸⁶. Ich zdaniem kapitalizm jest niepożądany i niemożliwy w Rosji⁴⁸⁷, Rosja nie może podążyć drogą Zachodu, ponieważ nie da sobie rady w globalnym handlu kapitalistycznym i nie zdoła stworzyć wewnętrznego rynku kapitalistycznego. *Idąc drogą kapitalistyczną nie stworzymy u siebie wysoko rozwiniętego przemysłu maszynowego. Brak nam rynku zagranicznego na nasze produkty, a zbyt w kraju jest tak nieznaczny, że nie może stać się podstawą konkurencji* – konkludował Woroncow w *Losach kapitalizmu w Rosji*⁴⁸⁸. Rosja kapitalistyczna cierpiałaby z powodu wad kapitalizmu, a nie czerpała związanych z nim korzyści⁴⁸⁹. Mający Rozwój kapitalizmu odbywał się w Rosji wyłącznie pod patronatem państwa i bez niego, argumentowali „legalni narodnicy”, prędko by się zakończył⁴⁹⁰. Szansą na umiarkowany rozwój gospodarki, przypominający nieco rozwój protekcyjnych gospodarek zachodnich, miał być kapitalizm państwowy – Woroncow miał odwagę nawet apelować o to do reżimu carskiego⁴⁹¹. Ów kapitalizm państwowy charakteryzował Kołakowski:

Woroncow propagował tedy rodzaj socjalizmu państwowego pod zwierzchnictwem carskiego rządu; marksiści, oczywiście, wyszydali ten pomysł, który wszakże [...] nie jest odległy od zasad, wprowadzonych przez Lenina w epoce NEP-u.⁴⁹²

Kapitalizm państwowy w wizji Woroncowa, pisał Walicki, miał być dokonaniem dowolnego centralnego rządu, nieważne czy carskiego, liberalnego czy socjalistycznego, i miał polegać na nacjonalizacji i następnie artelizacji przedsiębiorstw⁴⁹³. Organizacja artelowa, gminna ma za zadanie objąć także przemysł maszynowy i *przejsć pod zarządek państwa* – co jest, pisał Woroncow, naturalnym biegiem wypadków i jedynie krótkowzroczność działaczy politycznych skłania ich do podejmowania działania przeciwnego⁴⁹⁴. Socjalizm Woroncowa był „uspołecznioną produkcją ludową”, opartą w dużym stopniu na gminowładztwie i kapitalizmie państwowym⁴⁹⁵. W tym aspekcie Woroncow i Danielson różnili się nieznacznie –

⁴⁸⁶ T. Kostrzewa, *Poglądy ekonomiczne Mikołaja Danielsona (N-Ona)*, „Acta Universitatis Lodziensis” Folia Oeconomica, vol. 6, 1981, s. 181-182.

⁴⁸⁷ Danielson dopuszczał momentami możliwość rozwoju kapitalizmu w Rosji, jednak wielkim kosztem gospodarki i społeczeństwa, zatem uważał go za zupełnie nieracjonalne posunięcie. Zob. A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. XCVII.

⁴⁸⁸ W. Woroncow, *Losy kapitalizmu w Rosji*, przeł. Bolesław Wścieklica, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, s. 417.

⁴⁸⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 624-625.

⁴⁹⁰ T. Kostrzewa, *Poglądy ekonomiczne Mikołaja Danielsona*, s. 189.

⁴⁹¹ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. LXXXVIII.

⁴⁹² L. Kołakowski, *Główne*, s. 625.

⁴⁹³ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. XCIV.

⁴⁹⁴ W. Woroncow, *Losy kapitalizmu*, s. 422.

⁴⁹⁵ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. XCV.

Danielson widział raczej socjalizm jako ustrój społeczno-gospodarczy programowany oddolnie, nie zaś przez centralny aparat państwowy⁴⁹⁶.

Gminowładztwo było, według Woroncowa i Danielsona, najważniejszym elementem rosyjskiej gospodarki i to w oparciu o nie należałoby rozwinąć gospodarkę całego kraju⁴⁹⁷. Jednocześnie, w odróżnieniu od wielu narodników, uznawali, że największą potrzebą gospodarki jest industrializacja i wierzyli, że można jej dokonać w oparciu o rosyjski model gospodarki gminnej⁴⁹⁸. Teorie „legalnych narodników” stawiały marksistów rosyjskich przed wyzwaniem ich obalenia, przede wszystkim zaś przed postulatem, iż niemożliwe jest wykształcenie w Rosji wewnętrznego rynku kapitalistycznego. Kołakowski zauważa, że w latach dziewięćdziesiątych wszyscy rosyjscy marksiści, z Plechanowem i Leninem na czele, zajmowali się tym problemem⁴⁹⁹. Koncepcje „legalnych narodników”, zwłaszcza Danielsona, były ostro krytykowane choćby przez Różę Luksemburg, która uznawała je za zupełnie utopijne – przede wszystkim zaś krytykowała pogląd, że gminowładztwo może uchronić Rosję przed kapitalizmem zachodnim i zapewnić alternatywną drogę rozwoju gospodarczego⁵⁰⁰.

Legalni narodnicy na takie zarzuty odpowiadali... potwierdzeniem. Jak czytamy w tekście Woroncowa:

Ale czyż to wszystko nie jest utopią? – powie czytelnik. Czy sprawa ulegnie poprawie z chwilą przejścia przedsiębiorstw w ręce państwa? Czy kierownikami ich staną się ludzie utalentowani, zdolni do zorganizowania produkcji zgodnie z wszystkimi zasadami techniki? Czy administracja przedsiębiorstw będzie troszczyła się o pomyślność robotnika, czy – wręcz przeciwnie – nie zacznie odbierać mu kęs po kęsie w celu nabicia sobie kabzy? Czy tym sposobem proces akumulacji kapitału nie zmieni zewnętrznej tylko powłoki, a urzędnik okradający skarb państwa nie zajmie miejsca dzisiejszego przemysłowca?

Tak jest, czytelniku! Gdyby jutro spełniło się to, co projektujemy, to wyszłoby na pewno na twoje. [...]

Reorganizacja przemysłu, o której mowa, wtedy przejawia swe dobroczynne skutki, gdy zmieni się kierunek naszego życia społecznego, gdy powszechne uznanie zyska sobie pogląd, iż kierownictwo kapitału i związane z tym przywileje stanowią w życiu rosyjskim zło i że kraj może osiągnąć postępy tylko po usunięciu więzi krępujących przejawy działalności ludu i przy ścisłym przestrzeganiu przez instytucje społeczne zasady pożytku pracującej ludności, zasady, której nie zaciemniałyby żadne inne mniej lub więcej czcigodne formułki. Wtedy znajdują się również ludzie, których dziś

⁴⁹⁶ Tenże, *Rosyjska filozofia*, s. 630.

⁴⁹⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 625.

⁴⁹⁸ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, s. XC.

⁴⁹⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 625.

⁵⁰⁰ R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału*, za: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1913/accumulation-capital/ch20.htm> [dostęp: 22.03.2024].

brak – uczciwi i utalentowani działacze, którym można będzie powierzyć przeistoczenie naszej produkcji kapitalistycznej w państwową i artelową.⁵⁰¹

Zwróćmy uwagę, że w powyżej zacytowanej wypowiedzi Woroncow mówi „czystym Czernyszewskim” – odwołując się do nadejścia nowych ludzi, którzy doprowadzą społeczeństwo do osiągnięcia modelu idealnego.

Narodnicy wierzyli, że przyszła historia Rosji może być w sposób decydujący ukształtowana przez różne czynniki, o których pisał Kołakowski: wpływ ideałów moralnych oświeconej elity (Michajłowski), socjalistyczne wychowanie ludu pod przewodnictwem inteligencji (Ławrow) czy wolę rewolucyjną zorganizowaną w partię (Tkaczow)⁵⁰². Późniejsi „legalni narodnicy” związani byłiby ideowo bardziej z Michajłowskim, twarzą jednak stając na stanowisku, że pożądana jest kierownicza rola państwa w zaprowadzaniu reform. Do tych wszystkich charakterystyk dodajmy podzielane przez wszystkich narodników kulturowe toposy wywodzone z myśli Czernyszewskiego – poczucie potrzeby powstania nowego człowieka, który doprowadzi ludzkość do ostatecznego szczęścia. Widzimy zatem, że myśl narodnicka była zróżnicowana; narodnictwo przedstawiało różne poglądy na rewolucję, zaangażowanie państwa w reformy, rolę inteligencji i możliwość przeprowadzenia zmian przez lud. Wspólną częścią była wspomniana wizja nowych ludzi w nowym społeczeństwie oraz retrospektywna chłopsko-inteligencka utopia – będąca jedyną nadzieją narodnickich myślicieli na możliwość reformy Rosji nie według zachodniego standardu.

Narodnictwo okresu „legalnego” było jednak już u schyłku swej potęgi, wielokrotne niepowodzenia praktyki rewolucyjnej i terrorystycznej oraz liczne represje ze strony aparatu państwa stopniowo osłabiały pozycję narodnictwa. W końcu zaś nadchodząca zmiana pokoleniowa zmyła narodnictwo z pejzażu ideologicznego przedrewolucyjnej Rosji. W latach dziewięćdziesiątych, jak zauważał Pipes, w rosyjskim narodnictwie doszło do rozłamu, spowodowanego głównie przez ataki Piotra Struwego na Danielsona. Rozłam ten jednak nie dotyczył sporu na linii „nowe”-„stare”, ale konfliktu wewnętrznego – pomiędzy grupami *mającymi odmienne koncepcje marksizmu*⁵⁰³. To, co utożsamiamy z „narodnictwem” ustąpiło miejsca socjaldemokracji, głównie zaś Plechanowowi, buntownicznemu Struwegowi i Leninowi. Ci zaś myśliciele literalnie interpretowali Marksa i Engelsa, zwłaszcza ich koncepcję rozwoju dziejowego, która oznaczała nieuniknione wprowadzenie gospodarki kapitalistycznej.

⁵⁰¹ W. Woroncow, *Losy kapitalizmu*, s. 424-425.

⁵⁰² L. Kołakowski, *Główne*, s. 623.

⁵⁰³ R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na lewicy*, s. 98.

Marksizm socjaldemokratyczny w Rosji: od ortodoksji do bogotwórstwa

Polityka europejska po okresie rewolucji, zakończonym wydarzeniami Komuny Paryskiej, coraz bardziej dystansowała się od ferworu rewolucyjnego – dotyczyło to także socjalistów i marksistów, którzy przestali gorliwie domagać się natychmiastowej rewolucji, a skupili się, jak pisał Furet, na dążeniu do przyspieszenia ekonomicznego upadku kapitalizmu i politycznego upadku reakcjonizmu⁵⁰⁴. W przypadku Rosji tendencje rewolucyjne przygaszały przede wszystkim za sprawą topniejącego ruchu anarchistycznego i tracącego swe wpływy narodnictwa. Miejsce tych ruchów zaczął wypełniać socjaldemokratyzm.

Marksizm okresu II Międzynarodówki, funkcjonującej w latach 1889-1916, oparty był na Engelsowskim doprecyzowaniu myśli Marksa, zwłaszcza w warstwie czynnika historycznej konieczności komunizmu⁵⁰⁵. Pojęcie konieczności przestano jednak utożsamiać z historycyzmem teorii Marksa – komunizm nie był już „koniecznym”, czyli oczywistym i nieuniknionym, stadium w rozwoju ludzkości, ale stał się koniecznością rozumianą jako *jedyna możliwość dalszego rozwoju*⁵⁰⁶. Alternatywą dla socjalizmu jest nie tylko marazm, ale wręcz upadek cywilizacji, co podkreślano także w *Programie erfurckim* – dokumencie programowym socjaldemokracji niemieckiej. Nowa interpretacja „konieczności historycznej” komunizmu przynależna była całej marksistowskiej socjaldemokracji europejskiej trzech ostatnich dekad XIX w. Za najważniejszych jej uczestników należy uznać członków II Międzynarodówki: Jerzego Plechanowa, Karola Kautsky’ego i Włodzimierza Lenina. W ramach tej organizacji działała Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza Rosji, zrzeszająca tak bolszewików, jak i mieniszewików: Lenina, Plechanowa, Akselroda, Martowa, Zasulich i Trockiego.

Za najważniejszą postać w drugim międzynarodowym zrzeszeniu robotniczym należy uznać Karla Kautsky’ego (1854-1938), *głównego twórcę i niejako wcielenie marksistowskiej ortodoksji*⁵⁰⁷, który pod koniec życia Engelsa był z nim blisko związany. Priestland pisał nawet, że jeśli uznać, że Engels stworzył „marksistowski kościół” (w rozumieniu skonsolidowanej grupy polityków międzynarodowych), to Kautsky’ego należy uznać za jego pierwszego papieża⁵⁰⁸. Myśliciele II Międzynarodówki są z jednej strony uczniami Marksa i Engelsa, z drugiej zaś jednak jest to pokolenie, które w zupełności odeszło od Hegla, na którym wyrosli autorzy *Manifestu komunistycznego*. W zamian przyjęli przede wszystkim socjoekonomiczny darwinizm i ewolucjonizm. Kautsky, określany przez Fureta jako „najwyższy kapłan II

⁵⁰⁴ F. Furet, *Przeszłość*, s. 34.

⁵⁰⁵ A. Walicki, *Marksizm*, s. 202.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 205.

⁵⁰⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 381.

⁵⁰⁸ D. Priestland, *The Red Flag*, s. 109.

Międzynarodówki”⁵⁰⁹, pragnął stworzenia wariantu marksizmu ograniczającego się do nauk i teorii społecznych. Walicki określał go pozytywistycznym marksizmem. Jerzy Plechanow zaś, jako jeden z niewielu uczestników II Międzynarodówki, dążył do kontynuacji Engelsowskiego prądu intelektualnego i przekształcenia marksizmu we „wszechogarniającą filozofię”, co wywarło zgubny wpływ na losy marksizmu w Rosji⁵¹⁰.

Karl Kautsky zasłynął również jako analityk historii ruchów komunistycznych – badał *Utopię* Tomasza Morusa oraz „poprzedników współczesnego socjalizmu”. Stał na czele nowej interpretacji pojęcia konieczności osiągnięcia komunizmu, pozbawiając, jak twierdzili krytycy, marksistowską teorię historii uzasadnienia sensowności dziejów⁵¹¹. Kautsky odchodził często w warstwie retorycznej od bezpośredniej wymowy komunistycznej i marksistowskiej, nazywając choćby ruch, który współtworzył, demokracją społeczną⁵¹². Teorie Kautsky’ego nie pozbawione były jednak wymiaru przyszłościowego; w najgłośniejszym dziele, komentarzu do *Programu erfurckiego*, zawarte zostało przedstawienie socjalistycznego społeczeństwa przyszłości. Podstawowym warunkiem rozwoju społecznego, pisał Kautsky, jest rezygnacja z własności prywatnej: *społeczeństwo ma pozbyć się tego zgubnego brzemienia, ażeby wolne i pokrzepione na siłach, mogło dalej kroczyć po drodze, którą mu wskazują prawa rozwoju!*⁵¹³

Kautsky odrzucał zdecydowanie myślenie życzeniowe i problem „magicznej różdżki”, o który oskarżany był Marks i wielu innych myślicieli socjalistycznych⁵¹⁴. Odrzucał zarówno bezczynne oczekiwanie na nadejście lepszych czasów i zwycięstwo komunizmu, jak również sam cud, który miałby bez wysiłku wydarzyć się w społeczeństwie komunistycznym. Argumentował Kautsky, że przyszłe społeczeństwo zostało określone przez naukowe zasady i nie opiera się na wizji utopijnej czy marzycielskiej:

Demokraci społeczni budują nie na nadziejach i obietnicach, lecz na nieubłaganej konieczności rozwoju ekonomicznego. Kto chce dowieść, że cel jest fałszywy, musi dowieść, że fałszywą jest nauka o rozwoju ekonomicznym, musi dowieść, że niema postępu od przemysłu drobnego do wielkiego, że dziś produkują one tak samo, jak przed stu i dwustu laty, że zawsze tak było, jak jest obecnie.

Ale kto nie jest tak dalece pozbawiony zdrowych zmysłów, żeby mniemał, iż stosunki społeczne zawsze były te same, ten też nie może przypuszczać, że dzisiejsze

⁵⁰⁹ F. Furet, *Przeszłość*, s. 112.

⁵¹⁰ A. Walicki, *Marksizm*, s. 203.

⁵¹¹ Tamże, s. 208.

⁵¹² K. Kautsky, *Zasady socjalizmu*, Warszawa 1907, s. 35.

⁵¹³ Tamże, s. 78.

⁵¹⁴ Tamże, s. 80.

stosunki będą trwały wiecznie. A czy inne stronnictwo może mu wskazać, co zajmie i co zająć musi ich miejsce?⁵¹⁵

Kautsky odsuwa się nieśmiało w swej teorii od dziejowego historycyzmu pozostając jednocześnie ortodoksyjnym marksistowskim deterministą scjentystycznym – teoria społeczna opiera się na ustalonych prawach nauki, których nie sposób podważyć⁵¹⁶. Dzieje zatem mają sens, zdążają z góry wytyczoną ścieżką, jednak zmiana nie dokona się nigdy sama z siebie i osiągnięta musi zostać przez świadomą klasę robotniczą oraz owych demokratów społecznych, którzy zrozumieli prawa historii i trafnie odczytali przyszły rozwój stosunków ekonomicznych. Demokracja socjalna, pisał dalej Kautsky, jako jedyne stronnictwo *ma uchwytyny cel w przyszłości, stosując swoje dzisiejsze postępowanie do tego wielkiego celu*⁵¹⁷. Jest zatem w wizji niemieckiego marksisty ruch socjaldemokratyczny jedynym, pozostającym wiernym naukom Marksa i Engelsa i jednocześnie aktywnie dążącym, a nie biernie wyczekującym przejścia do nowego społeczeństwa. Niemiecka socjaldemokracja miała największy wpływ na rozwój marksizmu w Rosji, zarówno w wersji mienszewickiej, jak i bolszewickiej.

Pozostając w nurcie „klasyki” socjalistycznej, Kautsky uznawał własność prywatną za głównego wroga postępu i społeczeństwa przyszłości. W jego teorii zasady rozwoju socjalistycznego, przede wszystkim w warstwie ekonomicznej, dyktują pożądany rozwój ustrojowo-społeczny⁵¹⁸. Stosunki winny być oparte zaś na produkcji społecznej, przeznaczonej na własne potrzeby danego stowarzyszenia lub wspólnoty, na pokrycie potrzeb własnych i ich członków – taką metodę Kautsky nazywa komunistyczną lub socjalno-demokratyczną i przeciwstawia ją produkcji kapitalistycznej, towarowej⁵¹⁹. Jednocześnie, jakby w kontrze do ideologów narodnickich, Kautsky zaznacza, że model komunistyczny nie jest wskrzeszeniem *tego, co już jest martwe i powołaniem znów do życia starodawnych form wspólnej własności i produkcji*⁵²⁰. Przyszły ustrój socjalistyczny winien opierać się nie na komunizmie pierwotnym, podkreślał Kautsky, ale na *produkcji kapitalistycznej, która sama rozwija pierwiastki, z których powstanie ich następczyni*⁵²¹, czyli produkcja komunistyczna.

Społeczeństwo komunistyczne jest zatem wyłączną konsekwencją społeczeństwa kapitalistycznego, powstaje na jego dorobku i w opozycji do niego, przejmuje to, co kapitalizm

⁵¹⁵ Tamże, s. 97-98. Podkreślenie – Karl Kautsky.

⁵¹⁶ Por. L. Kołakowski, *Główne*, s. 384-385.

⁵¹⁷ K. Kautsky, *Zasady socjalizmu*, s. 98.

⁵¹⁸ Tamże, s. 84.

⁵¹⁹ Tamże, s. 86-87.

⁵²⁰ Tamże, s. 87.

⁵²¹ Tamże, s. 88.

wytworzył, zmieniając panujące w kapitalizmie zasady ekonomiczne i społeczno-polityczne. Narzędziem wprowadzania zmian może być tylko organizm państwowy, władza centralna przejęta przez społecznych demokratów. Państwo jest podstawą społeczeństwa komunistycznego, twierdził dalej niemiecki marksista⁵²², stojąc niejako w kontrze do swego mistrza. W teorii Kautsky'ego państwo jest jedynie narzędziem, aby *za jego pomocą przekształcić państwo w wielką, zupełnie sobie wystarczającą wspólnotę*⁵²³.

Pozostając naukowym deterministą Kautsky odrzucał wszelkie zarzuty o marzycielstwo, fantazję i utopijność politycznego programu socjaldemokratycznego. *To wszystko nie są fantazje – grzmiał – tego wszystkiego dowiedli myśliciele demokracji socjalnej z oczywistych faktów*⁵²⁴. Wyznaczona została jedna ścieżka, jedyna prawdziwa i możliwa ścieżka rozwoju – albo iść naprzód do socjalizmu, albo cofać się w kierunku barbarzyństwa⁵²⁵. Jednocześnie, tak sprawnie odpierając zarzuty przeciwników o to, że komuniści nie mają sprecyzowanej wizji przyszłego rozwoju społeczeństwa, Kautsky kapitulował w momencie próby przedstawienia przyszłego ustroju społecznego. Kierunek rozwoju można przewidzieć, pisał, nie zaś go stworzyć czy wyznaczyć. Przyszłe społeczeństwo można zatem w pewnym stopniu odkryć, zrozumieć sposób, w jaki będzie zorganizowane, ale opisać go, sprecyzować jego cechy jest rzeczą niemożliwą⁵²⁶. W *Programie erfurckim* wyróżniał kilka jedynie elementów przyszłego społeczeństwa, choćby likwidację tradycyjnego modelu rodziny opartej na wyraźnych zależnościach majątkowych, wyłączenia „części własności prywatnej”, stopniowej egalitaryzacji i komunalizacji życia ekonomicznego i społecznego czy zapewnienia wolności społecznej i jednostkowej⁵²⁷. Najogólniej mówiąc można odnieść wrażenie, że Kautsky i jego społeczni demokraci nic nowego – ponad Marksa – w kwestii społeczeństwa przyszłości nie wymyślili, a swe rozważania opierają wyłącznie o znane slogany, zachowując jednocześnie dużą ostrożność, nie wpadając w rewolucyjny ferwor budowy nowego świata według własnej wyobraźni. Pisał o tym sam Kautsky:

Nigdy jeszcze w dziejach nie zdarzyło się, by partja rewolucyjna mogła przewidzieć, a cóż dopiero dowolnie określić, jakie formy przybierze nowe społeczeństwo, do którego ona dąży. Wiele już uczyniła dla sprawy postępu, jeżeli jej się powiodło poznać tendencje, prowadzące do tego społeczeństwa, tak, że jej działalność

⁵²² Tamże, s. 92.

⁵²³ Tamże, s. 97.

⁵²⁴ Tamże, s. 102. Podkreślenia Karl Kautsky.

⁵²⁵ Tamże.

⁵²⁶ Tamże, s. 103.

⁵²⁷ Tamże, s. 107-127.

polityczna była świadoma, nie zaś tylko instynktowna. Więcej też i od demokratów społecznych wymagać nie można.⁵²⁸

Kautsky powiela zatem w dużym stopniu Marksa, argumentując, że rolą ideologa socjalistycznego jest odkrycie prawd historycznych, a przynajmniej podstawowej części tych prawd, wystarczającej do budowy socjalizmu. Jak ten socjalizm wyglądać będzie w przyszłości – to już kwestia samej przyszłości, której nie da się odgadnąć i nie da się jej również dokładniej zbadać, ponad to, co ustalone zostało z historycznych praw rozwoju ludzkości. Oczywiście dla Kautsky'ego, jako marksistowskiego ortodoksa, pozostawała doktryna rewolucji jako przejścia od władania kapitalistycznego ku władztwu proletariatu. Samą rewolucję Kautsky charakteryzował jednak nieco odmiennie niż Marks, na co zwracał uwagę Leszek Kołakowski:

Rewolucja, czyli świadomy akt przejęcia władzy politycznej przez zorganizowany proletariatus, jest nieodzownym i nieuchronnym warunkiem socjalizmu. Jednakże socjaldemokracja nie może sobie wiązać rąk szczegółowym określaniem charakteru i długotrwałości rewolucyjnego procesu. W szczególności „rewolucja” nie musi wcale oznaczać jednorazowego aktu przemocy, powstania zbrojnego, krwawej wojny domowej. Przeciwnie, im bardziej zdolny jest proletariatus do zorganizowanego działania, im bardziej wyposażony w wiedzę o historycznych procesach, im bardziej zaprawiony do udziału w demokratycznych instytucjach, tym bardziej jest prawdopodobne, że rewolucja dokona się drogą pokojową. [...] Dlatego też socjaldemokracja odrzuca absurdalną taktykę „im gorzej tym lepiej”.⁵²⁹

Proletariatus może zatem osiągnąć socjalizm drogami niebezpośrednio rewolucyjnymi, ale raczej może współtworzyć demokrację w opozycji do sił kapitalistycznych i w ramach skoku ilościowego przejąć władzę w pokojowym procesie quasi-rewolucyjnym. Odrzucał także Kautsky wiarę w magiczną sprawczość rewolucji, w to, że wystarczy przejęcie władzy przez proletariatus, aby stworzyć lepszy świat. Rewolucja może trwać nieokreślony czas, dyktowany przede wszystkim przez stopień przejmowania poszczególnych instytucji demokratycznych przez siły rewolucyjne. Socjalizmu nie można zadekretować, nie może go stworzyć rewolucyjna mniejszość, gdyż, twierdził Kautsky, rządy mniejszości są sprzeczne z ideą socjalizmu – socjalizm osiągnąć może tylko większość społeczeństwa, uświadomiona i podejmująca własną decyzję o wykonaniu rewolucyjnego skoku ku komunizmowi.⁵³⁰

Rzeczywistość zderzyła idee Kautsky'ego boleśnie z realiami polityczno-społecznymi. Doświadczając, jako obserwator zewnętrzny, przewrotu bolszewickiego i rządów

⁵²⁸ Tamże, s. 104. Podkreślenia Karl Kautsky.

⁵²⁹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 393.

⁵³⁰ Tamże, s. 396.

komunistycznych w Rosji, Kautsky gorzko rozczarował się komunizmem, *ostatecznie wyzwolił się od komunistycznej utopii* – pisał Walicki⁵³¹. Rządy bolszewików nazywał komunizmem tatarskim, stwierdzał „całkowite bankructwo metod bolszewickich” i za fałszywe uznawał twierdzenia, że poprzez terror czy w ogóle działalność polityczną możliwe jest przyspieszenie nadejścia socjalizmu i realizacji idei rewolucji społecznej⁵³². Trafnie przewidywał rozwój wypadków w sowieckiej Rosji, o czym pisał Kołakowski:

Biurokratyzacja i militaryzacja społeczeństwa i w końcu rządy jednego autokraty będą niechybnym wynikiem bolszewickiego panowania, jeśli leninowcy zdołają utrzymać przez czas dłuższy swój tatarski socjalizm.⁵³³

Przechodząc z gruntu niemieckiego bezpośrednio na rosyjski należy stwierdzić, że najbardziej znanym i wpływowym socjaldemokratą był Jerzy Plechanow (1856-1918), którego określano jako pierwszego rosyjskiego marksistę, mistrza Włodzimierza Lenina i jednego z współtwórców socjaldemokratyzmu rosyjskiego⁵³⁴. Leszek Kołakowski pisał, że zajmował, w dziejach marksizmu, miejsce równe Kautsky’emu, *jeśli chodzi o rolę, jaką odegrał w upowszechnieniu doktryny*⁵³⁵. Wywodził się bez wątpienia z narodnickiego ruchu ideowego, od którego jednak stopniowo odchodził, porzucając endemiczną myśl rosyjską na rzecz międzynarodowego ruchu socjalistycznego i stając się jedną z czołowych postaci II Międzynarodówki. Był założycielem pierwszej rosyjskiej marksistowskiej organizacji – Wyzwolenia Pracy, które powstało w 1883 r. Wydaje mi się, że szczegółowsza charakterystyka jego etapu narodnickiego nie jest w tym miejscu wymagana⁵³⁶, był Plechanow przede wszystkim zwolennikiem umiarkowanego rewolucyjnego skrzydła narodnickiego, odcinającego się zarówno od działalności terrorystycznej, jak i od podejmowania działań legalnych w ramach caratu⁵³⁷. Studiując głęboko przesłanki, które mogłyby doprowadzić w Rosji do powodzenia rewolucji, zainspirowany został Plechanow pismami Marksa i Engelsa, dzięki którym odszedł od narodnictwa i stał się owym „pierwszym rosyjskim marksistą”⁵³⁸.

⁵³¹ A. Walicki, *Marksizm*, s. 214.

⁵³² Tamże, s. 217.

⁵³³ L. Kołakowski, *Główne*, s. 397.

⁵³⁴ O stosunkach łączących Plechanowa z Leninem zob. A. M. Kulczycka, *U źródeł systemu totalitarnego w Rosji. Z początków współpracy Plechanowa z Leninem*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, vol. LII/LIII, 1997/1998, s. 201-223.

⁵³⁵ L. Kołakowski, *Główne*, s. 627.

⁵³⁶ Na ten temat zob. R. Gortat, *Jerzego Plechanowa koncepcja rewolucji rosyjskiej*, Warszawa 1979, s. 21-57.

⁵³⁷ Por. tamże, s. 200-201.

⁵³⁸ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, przeł. Regina Hekkier, Izabela Strumińska, Stanisław Halbersztadt i in., Warszawa 1966, s. XIV-XVII.

Plechanow porzucił myśl narodnicką na rzecz marksistowskiej wersji socjaldemokracji, dlatego, że, jak dowodził Walicki, *chodziło mu o stworzenie programu, pod którym mogliby się podpisać również liberalowie, który „nie strasząc nikogo odległym na razie czerwonym widmem” wywołałby sympatię „wszystkich, którzy nie są zdecydowanymi przeciwnikami demokracji”*⁵³⁹. Jednocześnie nie był on w żadnym stopniu liberałem, wierzył jednak szczerze, że zamknięcie ruchu rewolucyjnego w ramach tradycji wywodzącej się jeszcze z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nie jest drogą do osiągnięcia socjalistycznego sukcesu politycznego. Plechanow przestał być narodnikiem i zamienił tę rolę na radykalnego, ortodoksyjnego marksistę, który, jak pisał Kołakowski:

był pierwszym Rosjaninem, który nie tylko czytał Marksa i był pod jego wpływem, jak wielu narodników, lecz który przyswoił sobie marksizm jako całościowy i samowystarczalny pogląd na świat obejmujący zarówno wszystkie kwestie filozofii i teorii społecznej, jak też wszystkie wskazówki dla politycznej działalności.⁵⁴⁰

W żadnym wypadku nie był Plechanow myślicielem, filozofem czy teoretykiem tworzącym autonomiczną teorię – jego rolę należy rozumieć jako propagatora i literalnego interpretatora marksizmu. Ponieważ zamiarem Plechanowa była obrona ortodoksji, nie mógł sformułować żadnej tezy ponad to, co zostało już powiedziane przez Marksa i Engelsa. Gdyby myśliciel taki pojawił się w Europie Zachodniej, jego rola byłaby zupełnie marginalna, jednak na gruncie rosyjskim, zdominowanym przez narodnictwo, myśl Plechanowa stała się podstawą wykładni myśli marksistowskiej, a jego prace ukształtowały wszystkich rosyjskich marksistów, z Leninem włącznie. *Chociaż Plechanow żył na uchodźstwie* – pisał Orlando Figes – *jego pisma uczyniły go niekwestionowanym przywódcą i mędrce. On był Mojżeszem marksistów*⁵⁴¹. Paradoksalnie, cały okres działalności filozoficznej i politycznej Plechanow spędził na emigracji, czerpiąc informację na temat życia w Rosji z gazet i rozmów z emigrantami – popularyzując zatem marksistowską teorię i aplikując ją do realiów rosyjskich Plechanow opierał się wyłącznie na stworzonym przez swoje środowisko, nieweryfikowalnym obrazie państwa, w którym chciał wprowadzać zmiany.

W opozycji do dawnych towarzyszy ideologicznych, stanął Plechanow na stanowisku, że Rosja musi przebyć długą i bolesną drogę kapitalistyczną, aby skutecznie dojść do społeczeństwa socjalistycznego. Podobnie jak w przypadku Kautsky’ego, mamy w filozofii i

⁵³⁹ Tenże, *Rosyjska filozofia*, s. 601.

⁵⁴⁰ L. Kołakowski, *Główne*, s. 627.

⁵⁴¹ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 170.

teorii politycznej Plechanowa do czynienia z pojęciem „konieczności”, z tym że dla rosyjskiego socjalisty pojęcie to było zdecydowanie bardziej szerokie i trudne do przyswojenia. Dotyczyło bowiem nie tylko samej „konieczności” przejścia do komunizmu, ale także „konieczności” stworzenia gospodarki kapitalistycznej. Za nieuchronne uważał Plechanow zatem zarówno nadejście kapitalizmu, jak i socjalizmu⁵⁴². Konieczność kapitalizmu nie oznaczała jego akceptacji czy poparcia dla polityk związanych z kapitalistycznym modelem społeczeństwa i państwa – był to po prostu konieczny krok w rozwoju społeczeństwa⁵⁴³. Walicki nazywa tę postawę „tragizmem rosyjskiego socjalisty”, który zmuszony jest walczyć o ideały sprzeczne z jego poglądem, aby w nieokreślonej perspektywie temporalnej osiągnąć prawdziwy ideał⁵⁴⁴.

Podobnie jak większość marksistów i socjalistów drugiej połowy XIX w., Plechanow odżegnywał się od utopijności, nie uznawał swych poglądów czy postulatów marksizmu za utopijne, a jedynie za trafne odczytanie praw rządzących historią. Rezygnował z rozważań na temat tego, „co być powinno”, utożsamiając taki model myślenia właśnie z myśleniem utopijnym⁵⁴⁵. Socjalizm, zdaniem Plechanowa, i socjaliści podążają ściśle określoną drogą w kierunku ustroju socjalistycznego nie dlatego, że tak powinno się robić, że jest to lepszy ustrój od innych, ale jedynie dlatego, że w *tych właśnie kierunku prowadzi obiektywny, niezależny od czyichkolwiek subiektywnych ideałów, postęp ekonomiczny* – podsumowywał Walicki⁵⁴⁶.

Plechanow tworzył zatem rosyjski nurt socjaldemokratyczny, pierwszy otwarcie marksistowski ruch ideowy pozostający w opozycji do narodnictwa. Zdecydowana większość jego aktywności politycznej i ideologicznej miała miejsce na emigracji. Wyzwolenie Pracy było organizacją ściśle zorientowaną na działalność emigracyjną, niepróbującą nawet działać w ojczyźnie. Dla Plechanowa termin „socjaldemokracja” oznaczał to samo, co marksizm i *była to dlań nie tylko teoria rozwoju ekonomicznego, wykluczająca możliwość niekapitalistycznego rozwoju Rosji, lecz również określona opcja polityczna*⁵⁴⁷. Opcja to oznaczała, w odróżnieniu od narodnictwa, konieczność współpracy politycznej pomiędzy socjaldemokracją a liberałami w warunkach walki z absolutyzmem. Drugi punkt rozbieżności pomiędzy Plechanowem a dawnymi towarzyszami narodnickimi oraz drugi jego zwrot ku marksizmowi oznaczał odrzucenie blankistowskiej i nihilistycznej koncepcji walki rewolucyjnej prowadzonej przez grupę działaczy na rzecz wiary w powszechne powstanie mas ludowych. Utracił również

⁵⁴² R. Gortat, *Jerzego Plechanowa*, s. 187.

⁵⁴³ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, s. XIX.

⁵⁴⁴ Tenże, *Rosyjska filozofia*, s. 604.

⁵⁴⁵ Tenże, *Wstęp*, [w:] J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, s. XXXIII.

⁵⁴⁶ Tamże, s. XXXIII.

⁵⁴⁷ Tenże, *Marksizm*, s. 222.

Plechanow wierę w moc sprawczą rosyjskiego chłopstwa i rosyjskiej wsi – *jasnym się stało, że wiejska wspólnota jest skazana na zagładę i że nie można oczekiwać, by miała ona być zarodkiem socjalistycznej organizacji społeczeństwa*⁵⁴⁸. W ten sposób Jerzy Plechanow wbijał nóż w plecy swym dawnym przyjaciołom z ugrupowań narodnickich i przedstawiał ich poglądy jako utopijne – i to w najgorszym, bo reakcyjnym, wydaniu⁵⁴⁹.

Największy bez wątpienia wpływ na Lenina miał Plechanowski pogląd na temat transformacji Rosji od systemu feudalnego ku socjalistycznemu. Plechanow zaszczerpił w Rosji twardą koncepcję marksizmu niemieckiego o stopniowym rozwoju społeczeństw w kierunku ostatecznej, proletariackiej rewolucji. Nie można przejść do rewolucji socjalistycznej nie przebywszy uprzednio drogi rewolucji burżuazyjnej i społeczeństwa kapitalistycznego. Interesy burżuazji i proletariatu, pomimo odwiecznego antagonizmu klasowego, są na etapie historycznym absolutyzmu/feudalizmu wspólne – obalenie caratu i demokratyzacja życia politycznego. Z tym poglądem zgadzał się Lenin, aż do chwili przejęcia władzy w 1917 r.⁵⁵⁰ Długość okresu nie jest jednak z góry określona, co przyczyni się do rozważań teoretycznych bolszewików na temat tego, czy wystarczający dla Rosji socjalistycznej był okres między 1905 a 1917 r. albo okres Nowej Polityki Ekonomicznej w latach dwudziestych.

Zadaniem zatem rosyjskiego marksisty musi być budowa kapitalizmu, bez którego nie sposób wytworzyć w kraju odpowiednich narzędzi i stosunków produkcji, by móc wprowadzać socjalizm. Zadaniem proletariatu i socjalistycznych mas ludowych jest zaś popieranie rewolucji demokratyzującej życie polityczne i budującej burżuazyjną rzeczywistość⁵⁵¹. Ten ostatni postulat można także tłumaczyć tym, że Plechanow i jego emigracyjne organizacje na pierwszym miejscu kładły możliwość prowadzenia legalnej działalności w kraju, niemożliwej za caratu, co umożliwić mogła jedynie transformacja demokratyczna. W warunkach demokracji zaś o wiele łatwiejsze wydawało się emigrantom agitowanie za sprawą socjalizmu.

Narodnicy uznawali takie postępowanie za zdradę ich interpretacji socjalizmu, mającego więcej wspólnego, jak wspominałem, z socjalizmem utopijnym pierwszej połowy XIX w. niż marksistowskim. Centralnym pojęciem, które stosował Plechanow walcząc z przeciwnikami swej teorii, było pojęcie „konieczności”, „necessarystyczny” aspekt marksizmu⁵⁵². Podobnie jak Marks, Engels i Kautsky odwoływał się Plechanow do atutu własnego zrozumienia praw historycznych, ich determinizmu, aby określić własną rację i

⁵⁴⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 630.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 631-632.

⁵⁵⁰ A. Walicki, *Marksizm*, s. 233.

⁵⁵¹ Na temat stosunku Plechanowa do rewolucji burżuazyjnej zob. R. Gortat, *Jerzego Plechanowa*, s. 94-136.

⁵⁵² A. Walicki, *Marksizm*, s. 225.

kontrować wszelkie argumenty przeciwników. *Z biegiem czasu – pisał Walicki – zaczął przypisywać sobie monopol na jedynie słuszne, naukowe zrozumienie konieczności dziejowej*⁵⁵³. Jednocześnie jednak Plechanow podkreślał, że nie istnieje prawda absolutna, ponieważ *wszystko jest względne, wszystko zależy od okoliczności miejsca i czasu*⁵⁵⁴.

Rewolucja prowadząca do komunizmu musi być zatem przeprowadzona, według Plechanowa, nie przez rewolucyjną awangardę inteligencji, ale przez szeroki ruch robotniczy, świadomy swej roli dziejowej. Rewolucja socjalistyczna była jednak dla dawnego narodnika kwestią tak odległą, że nie należało jej poświęcać uwagi. Podstawowymi zagadnieniami dla Rosji miały być jedynie demokratyzacja życia politycznego i egalitaryzacja praw obywatelskich, co prowadziłyby stopniowo do wzrostu świadomości robotników i wzrostu ich poparcia dla idei socjalistycznych. Jako ortodoksyjny marksista Plechanow przekonany był, że rewolucja socjalistyczna możliwa jest jedynie przy spełnieniu ściśle określonych przez Marksa i Engelsa czynników społecznych i gospodarczych – innymi słowy należy dążyć do rozwoju kapitalizmu, aby móc zastąpić go socjalizmem (wyjątkiem miało być powodzenie rewolucji socjalistycznej w Europie Zachodniej, co oznaczałoby możliwość przeprowadzenia podobnej rewolucji również w Rosji, bez etapu kapitalistycznego⁵⁵⁵). Ta koncepcja rewolucji rosyjskiej nie sprawiała, że grono jego zwolenników rosło. Na przełomie XIX i XX w. Plechanow tracił poparcie działaczy socjalistycznych, zarzucających mu kapitulantwo i doktrynerstwo⁵⁵⁶.

Odrzucał Plechanow potrzebę sojuszu robotniczo-chłopskiego, uznawał wystąpienia robotnicze w 1905 r. za przedwczesne i niepotrzebne, podkreślał rolę klasy średniej i liberałów jako sił, których zadaniem jest obalenie caratu. Rewolucja 1905 r. była według niego rewolucją o charakterze burżuazyjno-demokratycznym, nie zaś socjalistycznym⁵⁵⁷. Należało ją zatem wspierać i liczyć na jej powodzenie w obaleniu władzy absolutystycznej, jednak nie należało jej identyfikować z ruchem socjalistycznym i wierzyć w możliwość zaprowadzenia ustroju socjalistycznego w na wpół feudalnej jeszcze Rosji. W żadnym wypadku partie reprezentujące robotników nie powinny, argumentował Plechanow, dążyć do uczestnictwa w demokratycznym rządzie, jeśli cały czas pozostawać będą mniejszością – jedynie, gdy socjaldemokraci będą reprezentować większość siły politycznej należało dążyć do wzięcia odpowiedzialności za władzę w kraju⁵⁵⁸. Taktyka partii socjalistycznych powinna wyglądać następująco: będąc

⁵⁵³ Tamże.

⁵⁵⁴ J. Plechanow, *O materialistycznym pojmowaniu*, s. 31.

⁵⁵⁵ R. Gortat, *Jerzego Plechanowa*, s. 215.

⁵⁵⁶ A. Walicki, *Marksizm*, s. 234.

⁵⁵⁷ R. Gortat, *Jerzego Plechanowa*, s. 215.

⁵⁵⁸ Tamże, s. 224.

mniejszością należało dążyć do realizacji postulatów burżuazyjno-demokratycznych, stając się zaś większością należało rozpocząć realizację programu socjalistycznego. Przestrzegał Plechanow przed próbami realizacji postulatów socjalistycznych zbyt wcześnie, a także przed niedostatecznym wsparciem postępu demokratyzacji politycznej, która była podstawowym warunkiem możliwości rozwoju ideowego społeczeństwa rosyjskiego.

Przez swój radykalizm marksistowski uznawany był za nie dość radykalnego rewolucjonistę. Od 1905 do 1917 r. pozostawał na marginesie życia politycznego emigracji, stając się coraz większym krytykiem bolszewizmu, o czym pisał Andrzej Walicki:

Sojusz Plechanowa z Leninem nie trwał jednak długo. Wkrótce po II Zjeździe Plechanow przyłączył się do swych dawnych przyjaciół, zwanych teraz mienszewikami, i stał się surowym krytykiem Lenina. Zdał sobie sprawę, że intencją Leninowskiej krytyki „spontanizacji” ruchu robotniczego była nie tyle obrona obiektywizmu marksistowskiej „nauki” [...], lecz uzasadnienie niepodzielnego przywództwa partyjnej awangardy [...]. Po uświadomieniu sobie tego faktu Plechanow potępił leninizm jako nową i szczególnie niebezpieczną wersję „teoretycznego grzechu pierworodnego” rewolucyjnej inteligencji rosyjskiej.⁵⁵⁹

W wyniku podziału w partii socjaldemokratycznej Plechanow stał się zwolennikiem mienszewików i przeciwnikiem dążącego do autorytaryzmu i absolutnego autorytetu partii Lenina, którego oskarżał o dążenie do zamiany „dyktatury proletariatu” na „dyktaturę nad proletariatem”⁵⁶⁰. Od tego momentu pozycja Plechanowa, podobnie jak pozycja mienszewików, stopniowo słabła. Mienszewicy zresztą stopniowo także zaczęli dystansować się od Plechanowa. Po powrocie do Rosji w 1917 r. Plechanow nie wrócił „do łask”, lecz pozostawał na marginesie politycznym sowieckiej Rosji. W okresie dwóch rewolucji rosyjskich z 1917 r. pozostawał Plechanow krytykiem leninowskiej wizji rewolucji i natychmiastowego tworzenia systemu socjalistycznego – ten wątek poruszę w dalszym fragmencie rozprawy.

Lenin, już z pozycji zwycięzcy, wyrażał się o Plechanowie z uznaniem, jednak oczywistym było, że marksizm Plechanowa jest przez swą ortodoksję zupełnie niemożliwy do uznania w warunkach zwycięstwa socjalizmu w Rosji. Wizja Plechanowa przewidywałaby oddanie bowiem władzy burżuazji i budowanie fundamentów państwa demokratyczno-liberalnego, które dopiero później, po jakimś okresie, można obalać. Ta pułapka fundamentalizmu i doktrynerstwa, nazywana przez Walickiego tragizmem marksisty, jest

⁵⁵⁹ A. Walicki, *Marksizm*, s. 233.

⁵⁶⁰ L. Kołakowski, *Główne*, s. 645. Spór między Leninem a Plechanowem charakteryzował także, pod nieco innym kątem, Rafał Stobiecki, zwracając uwagę na problem „azjatyckości” Rosji i rozbieżność w ocenie tempa rozwoju stosunków kapitalistycznych, zob. R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 77-78.

bezpośrednio związana z wadliwym, religijnym sposobem myślenia ideologii marksistowskiej. Całość ideologii opiera się na podobnych fundamentach, których nie sposób ruszyć, aby nie runęła cała koncepcja. Wyjęcie jednego elementu myśli marksistowskiej oznacza zmianę całości ideologii, zmianę jednego sposobu myślenia o państwie i społeczeństwie na drugi.

Rosja Radziecka, konkludował Kołakowski, odrzuciła polityczny wymiar myśli Plechanowa i uznała jego zasługi jako teoretyka⁵⁶¹ (wydaje się to jednak nikłym pocieszeniem, zważywszy, że teoria Plechanowa opierała się w ogromnym stopniu na ortodoksji marksistowskiej). W wymiarze politycznym Jerzy Plechanow nie zgadzał się na utylitarne zmiany ideologiczne, pragnął, aby Rosja przeszła tradycyjną, naszkicowaną przez Marksa, drogę rozwoju państwa europejskiego ku komunizmowi i ta wiara doprowadziła go ku tragicznemu końcowi – uznaniu zasług, które oznaczało ich wyśmianie.

Jerzy Plechanow był postacią symboliczną w rosyjskim ruchu socjalistycznym, ponieważ utożsamiał przejście ideologiczne od rosyjskiego socjalizmu utopijnego, czyli narodnictwa, ku metodzie „naukowego” socjalizmu, czyli marksizmu. Rosyjski marksizm powstawał na gruncie narodnickim, odrzucał – podobnie jak wcześniej marksizm w stosunku do francuskich utopistów – jego nienaukowe metody i interpretacje historiozoficzne. Plany i wizje narodników zostały porzucone na rzecz socjaldemokratycznego rozumienia rewolucji. Okres lat dziewięćdziesiątych XIX w. w Rosji to czas wzrastania w siłę idei marksistowskich i stopniowego wymierania wszelkich innych idei socjalistycznych, w tym anarchistycznej. Największym problemem marksizmu rosyjskiego było to, że Rosja nie była pomyślana, jako kraj, w którym należy idee Marksa i Engelsa realizować. Zacytujmy Marcina Kulę:

Ważniejszy jednak był chyba grunt, na którym implantowano myśl marksistowską. Powstała na zmodernizowanym Zachodzie, została ona obleczone w ciało na niezmodernizowanym Wschodzie. Przeniesiona tam przez inteligencję, żyjącą według zegarków znacznie w stosunku do terenu przyspieszonych, przynajmniej nominalnie będąca nośnikiem idei modernizacyjnej, została obleczone w ciało przez „lud pracujący miast i wsi”. Ów lud „zalał” marksizujących inteligentów, w gruncie rzeczy powtarzających rolę narodników. [...] Sowiecki system właśnie dlatego wyjątkowo łatwo przyjmował rytuały tradycyjne, zwłaszcza związane z cywilizacją mało zmodernizowaną, że to jeszcze nie było społeczeństwo przemysłowe.⁵⁶²

Komunizm sowiecki, myśl komunistyczna w Rosji opierała się na zupełnie innych założeniach praktycznych, niż to miało miejsce w Europie Zachodniej. Teoria i retoryka

⁵⁶¹ L. Kołakowski, *Główne*, s. 647.

⁵⁶² M. Kula, *Religiopodobny*, s. 131-132.

rosyjskich marksistów pozostawały w większości te same, jednak życie dyktowało swe surowe prawa, jak stwierdzał później jeden z bohaterów *Dwunastu krzeseł*, i komunizm rosyjski więcej miał wspólnego z endemicznym, agrarno-feudalno-biurokratycznym systemem dawnej Rosji, niż z wyimaginowaną koncepcją komunizmu przemysłowego (co świetnie zobaczymy choćby w opowiadaniach Andrieja Płatonowa).

Socjaldemokracizm rosyjski powstawał w dwóch ośrodkach: emigracyjnym i krajowym. Nie będzie przesadne stwierdzenie, że zwycięski wariant socjaldemokracji, czyli bolszewizm, przywędrował do Rosji przede wszystkim zza granicy. W opozycji do narodnictwa jednak w latach dziewięćdziesiątych XIX w. tworzył się już ruch socjaldemokratyczny w kraju – na jego czele stanął Piotr Struwe (1870-1944), jeden z najważniejszych rosyjskich działaczy socjaldemokratycznych, mający duży wpływ na samego Lenina.

Wyczerpującą biografię polityczną Piotra Struwego napisał Richard Pipes⁵⁶³ – historyk przedstawił w niej fascynującą ewolucję tego rosyjskiego liberalnego konserwatysty: od zwolennika poglądów marksistowskich ku staniu się twarzą konstytucyjnych demokratów, a po 1917 r. – symbolem konserwatywnego sprzeciwu wobec rządów bolszewickich w Rosji. W tym miejscu pragnę skupić się jedynie na zwróceniu uwagi na kilka aspektów politycznej działalności Struwego, przede wszystkim zaś jego wpływie na Włodzimierza Lenina i kształtowaniu się socjaldemokratycznej organizacji ideologicznej i partyjnej w carskiej Rosji.

Kiedy bolszewicy, ustami Lenina, odkryli już, że Piotr Struwe jest „zdrajcą” idei socjalistycznej, jego działalność w latach dziewięćdziesiątych zaczęto określać mianem „legalnego marksizmu” – był to typowy ze strony Lenina atak na dawnych sojuszników, którzy zdecydowali się zerwać z jego wyobrażoną wersją marksizmu i teorią jego adaptacji w społeczeństwie rosyjskim⁵⁶⁴. Podstawą do tego ataku było kilkuletnie przyzwolenie cenzorów na ukazywanie się książek i artykułów Struwego i ludzi z jego środowiska⁵⁶⁵. Taktyka

⁵⁶³ R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na lewicy...* oraz R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na prawicy*, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa 2016.

⁵⁶⁴ „Legalny marksizm” Lenin w krytycznym świetle przedstawiał choćby w *Co robić?*, charakteryzował tam jego „miodowy miesiąc”:

[...] było to w ogóle niezwykle oryginalne zjawisko, w którego samą możliwość nawet nikt nie mógłby uwierzyć w latach osiemdziesiątych lub na początku lat dziewięćdziesiątych. W kraju samowładztwa, przy zupełnym zakneblowaniu prasy, w epoce straszliwej reakcji politycznej, prześladowanej najmniejsze załóżki politycznego niezadowolenia i protestu – nagle toruje sobie drogę do *podlegającego cenzurze* piśmiennictwa teoria rewolucyjnego marksizmu, wykładana językiem ezopowym, ale dla wszystkich „zainteresowanych” zrozumiałym. [...]

Sojusz legalnego marksizmu i caratu uderzył w narodników: Dzięki temu sojuszowi osiągnięto zdumiewająco szybkie zwycięstwo nad narodnictwem oraz ogromne upowszechnienie wszędy idei marksizmu (aczkolwiek właśnie w postaci zwulgaryzowanej).

W. Lenin, *Co robić?*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 1985, s. 14-16.

⁵⁶⁵ R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na lewicy*, s. 118-119.

rosyjskiego aparatu cenzury i represji nie polegała wyłącznie bowiem na zakazywaniu wszystkich poglądów sprzecznych ze stanowiskiem caratu, ale na dążeniu do polaryzacji wewnętrznej opozycji wobec samodzierżawia. Tak „legalnym narodnikom”, jak i „legalnym marksistom” pozwalano na publikacje atakujące również system carski, ponieważ, w mniemaniu urzędników, służyły one kształceniu podziałów w środowiskach socjalistycznych.

Piotr Struwe był bez wątpienia najbardziej poczytnym autorem socjalistycznym lat dziewięćdziesiątych i pierwszej dekady XX w. Jego poglądy polityczne należałoby przede wszystkim scharakteryzować jako dążenie do szerokiego sojuszu opozycyjnych sił politycznych, w celu powołania liberalnego rządu demokratycznego. Jednocześnie od samego początku swej działalności jego poglądy ekonomiczne i gospodarcze były ściśle powiązane z marksizmem, jak się jednak wydaje nie był szczególnym zwolennikiem marksistowskiej teorii rewolucji i walki politycznej, w oparciu o antagonizm klasowy⁵⁶⁶. *Struwe nigdy nie porzucił nadziei, że rząd uświadomi sobie bezwzględną potrzebę wolności w kraju i z własnej woli przekaże władzę ludowi* – charakteryzował ten sposób myślenia Pipes⁵⁶⁷.

Dla Włodzimierza Lenina w pierwszym okresie jego działalności wśród marksistowskiej inteligencji był niewątpliwym autorytetem. Ich relacje można określić, idąc za Pipesem, jako obopólnie użyteczne⁵⁶⁸. Ich współpraca przypadała na lata 1895-1900, a początek rozłamu na lata 1900-1901. Z perspektywy Lenina znajomość ze Struwem od samego początku opierała się na dążeniu do podporządkowania zdolności Struwego wizji Lenina; Struwe z kolei przez całe życie polityczne na lewicy dążył do stworzenia jednego, opozycyjnego bloku socjalistyczno-liberalnego, grupującego przeciwników samodzierżawia. W tej relacji Lenin prezentował się jako marksistowski ortodoks i próbował przekonać Struwego do swego wyobrażenia ideologii marksistowskiej, Struwe dumny był ze swojej intelektualnej niezależności, jednak nie próbował w tak dużym stopniu co Lenin zmieniać poglądów innych opozycjonistów.

Pipes zauważa, że wpływ Lenina spowodował jednak stopniowe przesuwanie się Struwego na lewo, oddalanie się od liberalizmu ku socjaldemokracji i marksistowskiej ortodoksji. Ten sam proces, tylko o przeciwnym wektorze, dotyczył Lenina, przesuwającego się na prawo, porzucając „marksistowski jakobinizm” na rzecz akceptacji szerszego sojuszu sił socjalistycznych. Spoiwem ich tymczasowego sojuszu była wrogość wobec narodnictwa, wciąż

⁵⁶⁶ Tamże, s. 107.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 33.

⁵⁶⁸ Dalszy fragment omówienia relacji Lenina i Struwego na podstawie: tamże, s. 129-130; 132-134, 212-213; 217; 245-246.

jeszcze silnego w latach dziewięćdziesiątych, i chęć, aby jego miejsce w rosyjskiej myśli socjalistycznej zastąpiła socjaldemokracja.

Piotr Struwe pozostał w dużym stopniu niezależny od autorytetu Lenina, sam przecież posiadając wówczas znacznie większą rozpoznawalność i popularność w społeczeństwie rosyjskim. Jego kształtowane od dzieciństwa tendencje liberalne i niechęć do radykalizmu skłoniły go ku dialogowi z marksistowskimi rewizjonistami, przede wszystkim akceptacji伯恩steina i krytyki wydanego w końcu trzeciego tomu *Kapitału* (w którym nie było zapowiedzianej przez Engelsa wystarczającej argumentacji, wskazującej na prawdziwość tezy marksizmu). Struwe zaczął być postrzegany wśród ortodoksów za najgroźniejszego rewizjonistę, a Plechanow zorganizował nawet kampanię na rzecz jego usunięcia z socjaldemokratycznych organów⁵⁶⁹. W tym okresie Lenin znajduje się na syberyjskim wygnaniu i ma ograniczony dostęp do nowych publikacji, a więc o oskarżeniach wobec Struwego ma nikłe pojęcie i raczej skłania się ku popieraniu go. Ich sojusz jednak wciąż pozostawał oparty na niechęci do narodnictwa i wierze w możliwość zaistnienia socjaldemokracji, jako dominującej siły politycznej opozycji.

Struwe, nawet jako rewizjonista, pozostawał jeszcze przez czas jakiś sojusznikiem socjaldemokracji, uznawano, że jego popularność i autorytet, nawet jeśli przejawiający nieortodoksyjne tendencje, bardziej będzie przydatny po stronie socjaldemokratycznej niż skierowany przeciw niej. Ortodoksi ustąpili i dopuszczali Struwego oraz jego środowisko do publikacji w „Iskrach”. W końcu jednak i ta napięta sytuacja uległa gwałtownemu pogorszeniu. Dla rewolucyjnej socjaldemokracji nie do przyjęcia okazał się postulat Struwego, zawarty w artykule w „Iskrach” o potrzebie współpracy socjaldemokracji, liberałów i ziemstw na rzecz obalenia caratu. Lenin momentalnie zdecydował się na bezpardonowy atak na dawnego sojusznika, oskarżając go o zdradę i chęć podporządkowania ruchu robotniczego środowiskom burżuazyjnym. Ten rozbrat i atak Lenina podsumowywał Pipes w następujący sposób:

Lenin odpowiedział mściwością. Gdy tylko Struwe przestał być użyteczny, stał się dla niego łatwą zwierzyną, na którą można było zapolować przy użyciu każdej broni,

⁵⁶⁹ Rewizjonizm, po powrocie z zesłania, ostro zwalczał Lenin, pisał o tym między innymi w *Co robić?*:

Kto rozmyślnie nie zasłania sobie oczu, ten musi dostrzec, że nowy „krytyczny”: kierunek w socjalizmie nie jest niczym innym niż nową odmianą *oportunizmu*. [...] Zwartą gromadą, mocno ujawszy się za ręce, idziemy urwistą i trudną drogą. Ze wszystkich stron jesteśmy otoczeni przez wrogów i zawsze niemal musimy iść pod ich ogniem. Zjednoczyliśmy się, na mocy swobodnie powziętej decyzji, po to właśnie, aby walczyć z wrogami i nie osuwać się w pobliskie bagno, które mieszkańcy od samego początku potępiali nas za to, że wyodrębniliśmy się w oddzielną grupę i obraliśmy drogę walki, nie zaś drogę pojednania.

W. Lenin, *Co robić?*, s. 8.

w tym również zniesławień i pomówień. [...] [nie pominął] żadnej okazji, by „zdemaskować” Struwego jako wroga klasy robotniczej Rosji, jako judasza udającego, że walczy z samodzierżawiem, podczas gdy w rzeczywistości pracował na jego korzyść. [...] Nienawiść, z jaką napadał na Struwego po 1900 roku, podsyciała nie tylko obawa przed ruchem liberalnym jako potężnym rywalem w walce o władzę polityczną, lecz także potrzeba zniszczenia człowieka, który był żywym przypomnieniem jego własnych błędów z przeszłości.⁵⁷⁰

Spór z Leninem, Plechanowem, Akselrodem oznaczał odejście Struwego z organizacji socjaldemokratycznych, jednak ostateczne odrzucenie socjalizmu, na polu tak ideologicznym, jak i gospodarczo-ekonomicznym, nastąpiło dopiero po rewolucji 1905 r. Dla środowiska ortodoksji marksistowskiej w Rosji był to moment przełomowy, oznaczający ostateczne ugruntowanie się poglądu o tym, że socjaldemokracja, jako reprezentant klasy robotniczej obarczona jest samodzielną misją dziejową i to jej zadaniem jest obalenie caratu, nie idąc na żadne ustępstwa wobec innych sił politycznych. Przed rozstaniem ze Struwem możliwość taka, mogłoby się wydawać, istniała – po 1901 r. jednak socjaldemokracja Lenina, Plechanowa, Martowa i Akselroda staje się coraz bardziej hermetycznym, radykalnym i fanatycznie rewolucyjnym środowiskiem, dążącym w prostej linii do jednego celu – zdobycia władzy.

Podobnie jak inni socjalistyczni działacze, którzy popadli w spór teoretyczny z Leninem, Struwe stał się jednym z symboli zdrady, a ze swej strony pozostawał, również po 1917 r., przeciwnikiem bolszewizmu. Zwycięstwo bolszewików w Rosji było dla niego ostatecznym pokazaniem fałszywości socjalistycznych idei oraz odsłonięciem utopijnego charakteru, tak bolszewizmu, jak i socjalizmu samego w sobie – pisał Rafał Stobiecki⁵⁷¹.

Socjaldemokracja, która wówczas skupiała jeszcze oba ugrupowania, później przez Lenina nazwane bolszewikami i mienszewikami, kultywowała swój rewolucyjny zapał, nic było go w stanie ostudzić. Pewność, jaką mieli rewolucjoniści w możliwość realnego stworzenia lepszego świata w Rosji, przeważała wszelkie negatywy. Furet pisał, że była to jedna z przyczyn problemów, przed jakimi stanęło młode państwo sowieckie:

Bolszewicki uniwersalizm bardzo wcześnie potyka się o okoliczności, które były jednym ze źródeł jego sukcesu. Jego ludzie zdobyli władzę w najbardziej zacofanym, najmniej nadającym się do tego kraju Europy. W tych warunkach nie mieli żadnych szans, by postawić starą Rosję na czele postępu ludzkiego, by zmniejszyć jej nędzę i zacofanie. Tłumaczyli im to mienszewicy. Przestrzegał również Kautsky, największy profeta marksizmu. A także Leon Blum [...] sprzeciwiając się prawu historii, bolszewicy zastąpili puczem blankistowskim to, co stary Marks nazywał

⁵⁷⁰ R. Pipes, *Piotr Struwe. Liberal na lewicy*, s. 246.

⁵⁷¹ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 37.

dyktaturą proletariatu. Żadne jednak ostrzeżenie europejskiego marksizmu nie trafiało Leninowi do przekonania.⁵⁷²

Przejmując władzę w Rosji bolszewicy nie wchodzili na „scenę polityczną” jako nowi gracze, a raczej jako bogaty intelektualnie ruch „robotniczy”, sterowany przez inteligencję, która swe życie spędzała głównie za granicą, na emigracji, uciekając przed „opresyjnym” systemem carskim. Ruch bolszewicki był kształtowany głównie przez Lenina oraz jego akolitów, którzy w 1898 r. założyli Socjaldemokratyczną Partię Robotniczą Rosji. Narastające wewnątrz ugrupowania spory objawiły się w 1903 r., kiedy doszło do wewnętrznego rozłamu na bolszewików i mieniszewików. Tematowi Lenina i jego myśli i teorii politycznej poświęcony jest następny podrozdział, w tym momencie istotne wydaje mi się zauważenie, że bolszewicy przygotowywali się na przejęcie władzy już od początku XX w. – było to główne zadanie, które Lenin stawiał przed partią i to na tym polu doszło *de facto* do sporu pomiędzy nim a mieniszewikami, reprezentowanymi przez Julija Martowa⁵⁷³.

Pogląd bolszewików na walkę o rewolucję socjalistyczną został przedstawiony przez Lenina w książce *Co robić?* – nie bez przyczyny nazwaną tak samo, jak dzieło Czernyszewskiego. *Co robić?* przedstawiam w dalszym fragmencie pracy, teraz zaś przywołam opinię Richarda Pipesa, który pisał na ten temat:

W pracy tej Lenin apelował o stworzenie zdyscyplinowanej, scentralizowanej partii, złożonej z etatowych rewolucjonistów zawodowych, oddanych obaleniu caratu. Odrzucał koncepcję „demokracji” wewnątrzpartyjnej, a także przekonanie, że ruch robotniczy, w trakcie naturalnego rozwoju, przeprowadzi masową rewolucję: ruch robotniczy, pozostawiony własnym siłom, zdolny będzie co najwyżej powołać

⁵⁷² F. Furet, *Przeszłość*, s. 41-42.

⁵⁷³ Oczywiście, według narracji bolszewickiej spór dotyczył zupełnie innych zagadnień, o czym czytamy choćby we wspomnieniach Łunaczarskiego:

Na tym polegała zasadnicza różnica: popierać liberałów, grać nadal drugie skrzypce w ich orkiestrze, a następnie zasiąść na lewicy parlamentarnej w charakterze opozycji [...], albo po obaleniu samodzierżawia postarać się obalić również burżuazję, oprzeć się na chłopstwie, doprowadzić rewolucję tak daleko, jak tylko jest to możliwe i rozesać wici na cały świat, że następuje zwrot ku socjalizmowi.

Zauważmy, że Łunaczarski, pisząc te słowa w 1924 r., przedstawia sytuację rewolucjonistów rosyjskich podzielonych pomiędzy tych, dążących jedynie do obalenia carskiego systemu, a tych dążących do stworzenia nowego systemu politycznego. Tą myśl kontynuował także w innym wspomnieniu:

Większość mieniszewików [...] stała na skrajnie oportunistycznych stanowiskach, starając się przekształcić rady i całą klasę robotniczą w zwyczajną armię pomocniczą burżuazji, która ich zdaniem przez samą historię była predystynowana do władzy.

A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia o Leninie*, przeł. Szymon Marych, Warszawa 1978, s. 14 oraz s. 53.

związki zawodowe. Socjalizm i zapał rewolucyjny trzeba było robotnikom wszczepić: „świadomość” musiała górować nad „żywiolowością”.⁵⁷⁴

Taktyka bolszewicka na początku XX w. przyjęła zatem formę scentralizowaną, odgórnie zarządzaną i opartą na przeświadczeniu, że jedynie partia, a nie ruch ludowy, może doprowadzić do przejęcia władzy przez robotników. Pyrrusowe zwycięstwo Lenina na II Zjeździe partii w 1903 r. pozwoliło mu na ogłoszenie się jedynym przywódcą ruchu socjaldemokratycznego i jedynym ortodoksyjnym marksistą. Pipes zwracał także uwagę na to, że samo pojęcie „ortodoksji” było w warunkach rosyjskich pożądane, ze względu na konotacje religijne⁵⁷⁵. Lenin zaczął organizować swój własny, wewnętrzny aparat partyjny, oparty o ludzi mu oddanych i zgadzających się z wizją scentralizowanego zarządzania procesem rewolucyjnym. Wśród najstarszych towarzyszy partyjnych Lenina należy w tym miejscu wymienić dwa nazwiska: Aleksandra Bogdanowa i Anatola Łunaczarskiego, dwóch przedstawicieli grupy, jak to określają niektórzy badacze, „nietzscheańskich marksistów”⁵⁷⁶. Chciałbym skupić się na tych dwóch postaciach przede wszystkim dlatego, że bezpośrednio formułowali oni postulaty utopijne, dotyczące tworzenia nowego człowieka i społeczeństwa – wychodzili poza marksizm, poza bolszewizm, chcąc tworzyć swój własny nurt komunistyczny lub też modyfikować istniejący komunizm na własną modłę. Ich losy i związki z Leninem nie ograniczały się wyłącznie do bycia jego poplecznikami, czasem było wręcz przeciwnie, jednak po rewolucji październikowej obaj znaleźli się w strukturach władz bolszewickiej Rosji.

Aleksander Bogdanow (1873-1928) był chyba najbardziej ekscentryczną postacią, filozofem, przyrodnikiem, lekarzem, ekonomistą, twórcą koncepcji empiriomonizmu⁵⁷⁷ oraz nowej nauki nazwanej przez niego tektologią. Z socjaldemokracją rosyjską związany był od 1903 r., przez długi czas pozostawał jednym z najbliższym współpracowników Lenina, który wybaczał mu jego odstępstwa teoretyczne⁵⁷⁸, choć bezlitośnie je krytykował, również na forum publicznym. Aileen Kelly argumentowała, że był jedynym realnym rywalem Lenina w

⁵⁷⁴ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 376-377.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 378.

⁵⁷⁶ V. V. Sidorin, *Ethical concepts in Russian Marxism of the first quarter of the twentieth century: A. Bogdanov, L. Aksel'rod, A. Lunacharsky*, „Studies in East European Thought”, vol. 75, 2023, s. 494.

⁵⁷⁷ Zob. M. Łoski, *Filozofia rosyjska*, s. 425-426. Bogdanow odszedł od nurtu empirokrytycyzmu, o czym pisał Łoski: *Bogdanow twierdzi, że jego teoria różni się od empirokrytycyzmu swoim charakterem monistycznym: to, co psychiczne, jest indywidualnie organizowanym doświadczeniem, a to, co fizyczne, jest społecznie organizowanym doświadczeniem. W ten sposób to, co psychiczne i to, co fizyczne, stanowią po prostu w różny sposób organizowane elementy doświadczenia. To, co ma znaczenie społeczne dla danej epoki, jest rozpatrywane jako prawdziwe*. Por. także L. Kołakowski, *Główne*, s. 714-716.

⁵⁷⁸ L. Kołakowski, *Główne*, s. 712.

politycznej i intelektualnej dominacji przed 1917 r. wśród bolszewików⁵⁷⁹. Zaznaczyć należy, że do spięcia pomiędzy Leninem a Bogdanowem doszło wyłącznie na polu filozoficznym, nie zaś politycznym, tak jak w przypadku mienszewików⁵⁸⁰. Był to zatem spór raczej o to, czym jest ideologia marksistowska, nie zaś w jaki sposób należy prowadzić działania partyjne. Społwem, które ostatecznie zadecydowało o tym, że ludzie tacy jak Bogdanow i Łunaczarski współpracowali po 1917 r. z Leninem, było uznanie potrzeby pedagogicznego elementu polityki partyjnej, którą Lenin scedował właśnie na tych dwóch działaczy⁵⁸¹.

Konsekwencją sporu Lenina z Bogdanowem było przyjęcie przez wodza partii bolszewickiej zdecydowanie bardziej radykalnego stanowiska w sprawie roli filozofii w życiu partyjnym – odtąd Lenin stał się, zauważał Walicki, głównym autorytetem również w dziedzinie filozofii marksistowskiej, jego zdanie miało przekładać się na całą partię⁵⁸². Pisał o tym także Łunaczarski w swych wspomnieniach: *tam, gdzie Włodzimierz Iljicz upatrywał odstępstwo od słusznej linii politycznej, był nieubłagany i nie zgadzał się na żadne poprawki*⁵⁸³. W 1905 r. Bogdanow został członkiem tajnej, trzyosobowej centrali, *która kierowała podziemną działalnością bolszewików i zarządzała ich finansami*⁵⁸⁴. W okresie rewolucji 1905 r. rozwinął pogląd, iż robotnicy winni w zupełności zerwać z identyfikacją narodowo-państwową, porzucić związki z Rosją i rozpocząć tworzenie kultury czy wręcz państwowości proletariackiej⁵⁸⁵. W 1909 r., wspólnie z Anatolem Łunaczarskim stworzył grupę wewnątrz partii bolszewickiej, nazwaną *Wpieriod* (naprzód)⁵⁸⁶, zaledwie rok później został wyrzucony z partii⁵⁸⁷. „Wpieriodowcy”, którzy sami nie reprezentowali jednolitych poglądów filozoficznych, a raczej opierali się na wspólnym uznaniu potrzeby tworzenia nowej „proletariackiej” kultury⁵⁸⁸, pojednali się z Leninem w momencie wybuchu rewolucji lutowej

⁵⁷⁹ A. M. Kelly, *Red Queen or White Knight? The Ambivalences of Bogdanov*, „The Russian Review”, vol. 49, no 3, 1990, s. 305. Kelly stwierdzała także, że Bogdanow był większym leninistą od samego Lenina (s. 311).

⁵⁸⁰ J. E. Marot, *Alexander Bogdanov, Vpered, and the Role of the Intellectual in the Worker's Movement*, „The Russian Review”, vol. 49, no 3, 1990, s. 247.

⁵⁸¹ Tamże, s. 259.

⁵⁸² A. Walicki, *Marksizm*, s. 297-298.

Lenin zapoczątkował tym samym nurt sekretarzy-filozofów, od tej pory każdy przywódca partyjny winien za czasu obejmowania swego urzędu być autorytetem jeśli chodzi o teorię marksizmu.

⁵⁸³ A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 49.

⁵⁸⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 290.

⁵⁸⁵ R. Service, *Towarzysze*, s. 70.

⁵⁸⁶ Łunaczarski złożył zresztą swoistą samokrytykę na temat swojego ówczesnego „odchyłu na lewo” w 1919 r., zob. A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 56.

⁵⁸⁷ M. Hofman, *Tektologia Aleksandra Bogdanowa – nauka przyszłości*, „Praktyka teoretyczna”, nr 3, 2021, s. 114.

⁵⁸⁸ J. E. Marot, *Alexander Bogdanov*, s. 247-249.

w Rosji⁵⁸⁹. Po 1917 r. Bogdanow tworzył struktury w sowieckiej Rosji, zorientowane na krzewienie tektologicznych idei.

Na wstępie zaznaczmy, że poparcie dla pomysłów Bogdanowa wśród władz bolszewickich było znikome, Kołakowski zauważa, że jedynie Bucharina (o Bucharinie pisać będę w rozdziale następnym) można posądzać o ich popieranie⁵⁹⁰. Z drugiej strony Bernice Rosenthal podkreśla, że po 1917 r. „bogdanowizm” był drugim, po leninizmie, najbardziej popularnym poglądem ideologicznym w partii⁵⁹¹. Bogdanow był autorem najbardziej radykalnego, barwnego i interesującego przedstawienia utopijnego nowego społeczeństwa socjalistycznego, które powstało przed 1917 r. w Rosji. Nie był ortodoksyjnym marksistą, oskarżano go nawet o odejście od marksizmu, a sam traktował marksizm jako „mobilizacyjny mit” a nie niezmienny dogmat⁵⁹². Jego myśl filozoficzna opierała się przede wszystkim na poczuciu potrzeby rozszerzania organizacji, stworzył nową dziedzinę nauki, „naukę przyszłości”, którą nazwał tektologią, mającą w jego mniemaniu zastąpić tradycyjnie rozumianą filozofię i stać się jedyną uniwersalną, wszechobejmującą nauką. Głównym jej założeniem jest to, że wszechobecna organizacja życia tak publicznego, jak indywidualnego, doprowadzić powinna do zaniku różnicy pomiędzy „ja” i „ty”, „ja” ma zniknąć i ustąpić kolektywnemu „my”⁵⁹³ (co później zobaczymy w formie dystopii Jewgienija Zamiatina).

Poprzez przejście od empirokrytycyzmu do empiromonizmu Bogdanow dał wyraz swemu dążeniu do stworzenia monistycznego świata – ujednolicenia koncepcji, nauk, zasad i praw rządzących społeczeństwem. Tektologia była pomyślana jako nauka organizacyjna, wyznaczająca wzorce postępowania w tworzeniu nowego porządku społecznego i naukowego. Ma wykrywać uniwersalne prawidłowości, *którym podlegają dowolne zjawiska, na podstawie których będzie można w sposób planowy sterować ich przebiegiem*⁵⁹⁴. Jest jakby rozwinięciem pomysłu marksizmu na stworzenie uniwersalnej nauki.

Ten kolektywizm tektologiczny usiłował Bogdanow przenieść na kreowanie wizji idealnego społeczeństwa socjalistycznego przyszłości – do *ugruntowania perspektyw socjalizmu jako ustroju, w którym ludzki obraz świata dojdzie ostatecznie do uzgodnienia we wszystkich umysłach i w którym odrębność jednostkowego ego zaniknie*⁵⁹⁵. Widoczny jest w myśli Bogdanowa pierwiastek naleciałości narodnickiej, z którą zerwał w latach

⁵⁸⁹ A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 57.

⁵⁹⁰ L. Kołakowski, *Główne*, s. 721.

⁵⁹¹ B. G. Rosenthal, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, University Park, PA, 2002, s. 93.

⁵⁹² Tamże, s. 72.

⁵⁹³ M. Łoski, *Filozofia rosyjska*, s. 426. Por. R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 93-94.

⁵⁹⁴ M. Hofman, *Tektologia*, s. 121.

⁵⁹⁵ L. Kołakowski, *Główne*, s. 719.

dziewięćdziesiątych XIX w. – widzimy go przede wszystkim w jego utopijnej wizji powrotu społeczeństwa do wyimaginowanej dawnej „doskonałej jedności”. Owa jedność zaburzona została przez pojawienie się, w wyniku podziału pracy, klas społecznych i przez ich zniesienie zostanie przywrócona⁵⁹⁶. Założenie o powrocie do utraconej, idealnej jedności, tożsame tak z narodnictwem, jak i z toposem złotych wieków, opierał twórca tektologii na tym, że w społeczeństwie, w którym zaniknie „ja”, zniknie również jakakolwiek potrzeba i uzasadnienie konfliktów. Jedno społeczeństwo z jedną panującą ideologią, wykluczającą indywidualizm, nie będzie rodzić konfliktów na jakimkolwiek podłożu. Kołakowski pisał o Bogdanowie, jako o twórcy, który do skrajności doprowadził konsekwentny kolektywistyczny idealizm, licząc nawet na zanik cech osobowościowych w przyszłym społeczeństwie⁵⁹⁷.

Wywodził swe poglądy Bogdanow bezpośrednio z marksizmu, a konkretnie tej jego części, mówiącej o zależności form kultury i społeczeństwa od rozwoju technicznego. Kultura jest wyłącznie pochodną pracy, ponieważ zaś praca jest czynnością zbiorową kultura również dąży do zbiorowości, kolektywności⁵⁹⁸. Dodając do tego deterministyczny i historycystyczny pierwiastek myśli Marksa i Engelsa nietrudno dojść do wniosku, że przyszłe społeczeństwo musi w prostej linii podążać torem wyznaczonym przez rozwój techniki, czyli do uniwersalizacji i stopniowego wygaszania różnic: najpierw pomiędzy klasami, później pomiędzy płciami, w końcu zaś poszczególnymi jednostkami. Punkt końcowy tej teorii empiromonizmu przedstawia tą rzeczywistość, w której jakkolwiek przejaw indywidualizmu zniknął, którą tak celnie przedstawił w swej książce *My* Zamiatin. Spadkobiercami myśli Bogdanowa w sowieckiej Rosji byli literaci związani z Proletkultem, zwalczanym przez leninowską i następnie stalinowską część partii bolszewickiej, o których będę pisał w rozdziale następnym.

Praca i kultura to zatem, według Bogdanowa, dwa najważniejsze składniki nowego przyszłego społeczeństwa – nowa kultura oparta ma być na nowym, proletariackim modelu pracy. „*Ja*” kultury burżuazyjnej ustąpi miejsca „*my*” kultury proletariackiej – podsumowywał Richard Pipes⁵⁹⁹. Przewija się w myśli Bogdanowa również dawny rosyjski akcent nihilistyczny, wymagający co najmniej odrzucenia, a w skrajnych formach zburzenia pozostałości dawnej kultury „ja”. Możliwość wcielania w życie swych teorii otrzymał

⁵⁹⁶ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 291.

⁵⁹⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 720.

⁵⁹⁸ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 291.

⁵⁹⁹ Tamże.

Bogdanow po przewrocie bolszewickim – co prawda pozostawał w zdecydowanej mniejszości, a Proletkult wzbudzał wiele kontrowersji i oporu ze strony innych skrzydeł partii bolszewickiej.

W tym miejscu chciałbym skupić się na unikalnym literackim przejawie utopianizmu Bogdanowa, jakim były jego książki z kategorii literatury, którą dziś określa się mianem science-fiction, dotyczące utopijnego, komunistycznego społeczeństwa. Najgłośniejsza książka Bogdanowa z tego nurtu, *Czerwona gwiazda*, zapoczątkowała nurt kosmicznego komunizmu, w którym później tworzył choćby Aleksiej Tołstoj (*Aelita*). Pierwszą edycję *Czerwonej gwiazdy* opublikowano w 1908 r., omijając dziurawą cenzurę systemu carskiego. Kolejne wydania pojawiały się już w sowieckiej Rosji, aż do 1928 r. – na kolejne wydanie na terenie Rosji trzeba było czekać do 1979 r.⁶⁰⁰ W latach dwudziestych powieść ta była parokrotnie wznawiana oraz wystawiana teatralnie przez Proletkult i środowiska z nim związane.

W swojej powieści Bogdanow przedstawia społeczeństwo istniejące na Marsie z perspektywy głównego bohatera – rosyjskiego rewolucjonisty Leonida, który zostaje przewieziony na „czerwoną planetę” przez doświadczonych, socjalistycznych braci kosmitów. Społeczeństwo Marsa jest bardziej zaawansowane od ziemskiego, od kilkuset ziemskich lat jest ukształtowane na modłę socjalistyczną, jednak – jak wynika z końcowych wniosków bohaterów książki – nie może być bezpośrednim wzorcem do naśladowania dla Ziemian. Otóż Bogdanow kreuje wizję socjalistycznej utopii, która wraz z rozwojem akcji traci swą czystość utopijną. Perspektywa bohatera wskazuje na początku powieści, że społeczeństwo Marsa jest typem idealnym, wzorcowym, jednak z biegiem czasu ukazują się problemy, których nawet socjalizm nie był w stanie rozwiązać (Bogdanow koncentruje się na problemie żywieniowym i energetycznym cywilizacji). Pod koniec powieści nie mamy już do czynienia z utopią, ale raczej z formą socjalistycznej organizacji państwa i społeczeństwa, które z jednej strony popycha ludzkość do przodu i rozwiązuje wszystkie problemy starego społeczeństwa, z drugiej jednak nie zatrzymuje pojawiania się nowych problemów, a jedynie obiecuje ich rozwiązanie.

Społeczeństwo Marsa jest zatem utopią na początku z perspektywy Leonida i przestaje tą utopią być pod koniec książki, kiedy staje się jedynie jednym z socjalistycznych wzorców. Leonid pyta z początku swych marsjańskich towarzyszy, o to, jakież to dramaty mogą dziać się w tak spokojnym, szczęśliwym, harmonijnym społeczeństwie. Otrzymuje następującą odpowiedź, nawiązującą do tezy marksizmu o odwiecznej walce człowieka z siłami natury:

⁶⁰⁰ Preface, [w:] A. Bogdanov, *Red star*, przeł. Charles Rougle, Bloomington 1984, s. IX.

Szczęśliwym? Spokojnym? Skąd wzięło się to wrażenie? To prawda, że pokój panuje między ludźmi, ale nie może być pokoju z żywiołami. Nawet zwycięstwo nad takim wrogiem może stanowić nowe zagrożenie.

Utopijne zatem nie jest samo społeczeństwo, ale jego tektologiczna organizacja. Idealna organizacja pozwoliła rozwinąć społeczeństwo i zaprowadzić w nim wewnętrzny spokój, jednak cały czas społeczeństwo walczy z siłami natury, wrogimi sztucznemu porządkowi wymyślonemu przez kosmicznych socjalistów.

Istotną myślą w powieści Bogdanowa jest to, że idealna wersja marsowego socjalizmu nie może być przeniesiona na Ziemię. Jego utopia jest utopią tylko marsjańską, ponieważ socjalizm Marsa powstał w zupełnie innych okolicznościach, niż ma na to szansę socjalizm ziemski. Mars był zdecydowanie mniej zaludniony niż Ziemia, mówiono tam jednym językiem, walka klas i rewolucja przebiegły w sposób bardziej pacyfistyczny i harmonijny – od społeczeństwa kapitalistycznego do socjalistycznego wiodła droga transformacji a nie radykalizmu i rewolucji. Starego porządku nie zniszczono, tylko ewoluowano w nowym kierunku. Z tych powodów socjalizm ziemski nie może naśladować marsjańskiego – musi iść inną drogą. Głównym zaś wnioskiem książki jest to, że ponieważ cywilizacja ziemska opiera się na zróżnicowaniu i militarystyce, nie może być mowy o pokojowej ewolucji w stronę socjalizmu. Jeden z Marsjan, zwolennik anihilacji Ziemi, opisuje potencjalne barbarzyństwo i obskurantyzm ziemskich socjalistów, stwierdzając, że ich źródłem będą: *stulecia podziałów narodowych, wzajemnego braku zrozumienia i brutalnej, krwawej walki, która pozostawi głębokie rany na psychologii wyzwolonej ludzkości*⁶⁰¹.

Poprzez naleciałości dziejowe i cywilizacyjne ruch socjalistyczny na Ziemi ma utrudnione zadanie, stwierdza inna Marsjanka, zwolenniczka koegzystencji z Ziemią. Droga socjalistów ziemskich jest trudna, wyznaczona poprzez powszechną opresję i przemoc, uprawianą od tysiącleci⁶⁰². Na Marsie przemoc traktuje się jako chorobę, na Ziemi jest to metoda sprawowania władzy⁶⁰³. Ruch rewolucyjny musi być na Ziemi radykalny i okupiony krwią bojowników o wolność. Bogdanow poddaje równocześnie w wątpliwość tezę Marksa o uniwersalnej rewolucji proletariatu – rewolucja na Ziemi nie będzie jedna, ale będzie ich wiele, zupełnie różnych od siebie i w ich wyniku powstanie nie jeden socjalizm, ale różne socjalizmy, zależne od naleciałości narodowych⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ A. Bogdanov, *Red star*, s. 115.

⁶⁰² Tamże, s. 118.

⁶⁰³ Tamże, s. 82.

⁶⁰⁴ Tamże, s. 113.

Jeszcze jedna, istotna jak mi się wydaje, myśl przebija się z powieści twórcy tektologii – mianowicie to, że komunizm, socjalizm, myślenie kolektywne jest wynaturzeniem biologicznym, działaniem nieinstynktownym, nienaturalnym, czymś, czego trzeba się nauczyć. Jedna z bohaterów książki, zajmująca się wychowaniem dzieci na Marsie, stwierdza:

[...] Dziedzictwo przeszłości jest bardzo silne [...]. Nasz komunizm wydaje się pełny; prawie nigdy nie musimy odmawiać dzieciom czegośkolwiek. Skąd więc może się brać poczucie własności prywatnej? A jednak nagle pojawia się dziecko i zaczyna mówić o „mojej” łódce, „tej, którą sam zrobiłem”. Takie sytuacje zdarzają się bardzo często, a czasem mogą nawet kończyć się kłótniami. Nie da się tego uniknąć; zgodnie z uniwersalnym prawem życia rozwój organizmu powtarza w skróconej formie rozwój gatunku. Analogicznie, rozwój jednostki powtarza rozwój społeczeństwa.⁶⁰⁵

Widzimy zatem, że istota ludzka jest tak samo podatna na zależność od procesów dziejowych, co społeczeństwo. Człowiek musi przejść drogę rozwojową, wychodząc od indywidualizmu, aby osiągnąć wyższe stadium rozwoju, czyli kolektywizm. Komunizmu trzeba się nauczyć albo raczej społeczeństwo komunistyczne musi tego komunizmu nauczyć nowe jednostki. Nauka ta nie jest postrzegana przez Bogdanowa jako forma propagandy, zmiany poglądów czy interwencji w sferę ich wolności, ale po prostu jako rozwój osobisty. Indywidualizmu jednak, nawet na Marsie, nie pozbyto się do końca, a raczej nauczono się z nim żyć – dlatego też nie posunięto do skrajności platońskiej wizji edukacji dzieci przez społeczeństwo i nieznania przez nie swoich rodziców – u Bogdanowa wprowadzono dzieci nie mieszkające z rodzicami, ale ich znają i czasem się odwiedzają⁶⁰⁶.

Utopia Marsa nie jest zatem do końca utopią, ani też nie można myśleć o jej kopiowaniu w społeczeństwie ziemskim. Rozwiązania, jakie tam przyjęto wydają się Leonidowi dobre i sprawiedliwe, nie są w ogóle krytykowane tak przez autora, jak i narratora oraz nie jest podważana ich pozytywna rola. Społeczeństwo Marsa jest absolutnie egalitarne, nikt nad nikim nie góruje, nawet najwybitniejsi mieszkają w takich samych warunkach i pracują na takich samych zasadach, co reszta społeczeństwa⁶⁰⁷. Życie zorientowane jest wokół społeczności danego miejsca pracy, a sama praca jest przyjemnością dla pracowników, jest ponadto zorganizowana w sposób zupełnie odmienny – każdy może wybrać, czym w danym dniu będzie się zajmował⁶⁰⁸. Nad całą pracą czuwają statystycy, którzy każdego dnia prezentują, w której

⁶⁰⁵ Tamże, s. 70.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 71.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 60.

⁶⁰⁸ Tamże, s. 65-68.

dziedzinie pracy powstały niedobory i nadwyżki, co sprawia, że robotnicy przenoszą się płynnie do innego zajęcia, celem uzupełnienia niedoborów. To wyobrażenie powróci po rewolucji bolszewickiej w pracach Bucharina.

Indywidualizm został zupełnie wypłeniony z dorosłej części społeczeństwa na Marsie. Nie wznosi się pomników wybitnych osób, a jedynie pomniki wydarzeń⁶⁰⁹. Nie upamiętnia się nawet imion jednostek, które osiągnęły coś wybitnego, pozwala się im pójść w zapomnienie⁶¹⁰. Istotne jest wydarzenie, proces, nie zaś osoba, która do tego doprowadziła. Zlikwidowane zostały pieniądze, prywatna konsumpcja, dokumenty, zobowiązania do pracy⁶¹¹.

Richard Stites, autor przedmowy do angielskiego wydania *Czerwonej gwiazdy*, nazywał Bogdanowa, jako autora powieści, prorokiem bolszewizmu, myślicielem zapowiadającym nową, bolszewicką rzeczywistość w Rosji⁶¹². W książce śledzimy kilka lat z życia Leonida, jego podróż na Marsa i później powrót na Ziemię i w jego żywocie widzimy trzy etapy rozwijającego się bolszewizmu w Rosji: przeszły, teraźniejszy i przyszły. Przeszłością jest działalność konspiracyjna, propagandowa i organizacyjna ruchu rewolucyjnego, którego jednym z przywódców jest bohater książki. Teraźniejszością są wydarzenia, toczące się obok Leonida, podczas gdy przebywa on na Marsie – czyli rewolucja 1905 r. Przyszłością zaś, opisaną już pod koniec powieści w liście jednej z pobocznych postaci do „filozofa”, utożsamianego z Plechanowem, jest rewolucja bolszewicka, zwycięski ruch, obalający carat, w którym uczestniczy Leonid, bogaty już w doświadczenia z pobytu na Marsie.

Bogdanow przedstawia rewolucję 1905 r., jako wydarzenie przełomowe, które początkowo mogło doprowadzić do zwycięstwa klasy robotniczej. Szybkie zwycięstwa zostały jednak zaprzepaszczone, przede wszystkim, zdaniem autora, przez niechęć do współpracy ze strony chłopstwa rosyjskiego oraz lepszą organizację polityczną zwolenników reakcji⁶¹³. Konsekwencją rewolucji było zaś utrwalenie podziału społeczeństwa na dwa stronnictwa – reakcji i postępu, lewicy i prawicy. Rewolucjoniści musieli zaś wrócić do swych dawnych zajęć – propagandy i konspiracji – i czekać na nieuniknioną rewolucję socjalistyczną.

Ta rewolucja przyszłości, której Bogdanow wówczas oczywiście nie doświadczył – wydarzyła się na kartach powieści, w jej ostatnich fragmentach. Jej opis jest skromny, przedstawiony jedynie skrótowo w liście lekarza, który zajmował się niestabilnym psychicznie

⁶⁰⁹ Tamże, s. 77.

⁶¹⁰ Tamże, s. 44.

⁶¹¹ Tamże, s. 66.

⁶¹² R. Stites, *Fantasy and Revolution. Alexander Bogdanov and the Origins of Bolshevik Science Fiction*, [w:] A. Bogdanov, *Red star*, s. 1.

⁶¹³ A. Bogdanov, *Red star*, s. 130.

Leonidem, do „Mirskiego”, czyli filozofa, którego można utożsamiać z Jerzym Plechanowem. Lekarz ten opisuje nadchodzących do szpitala rannych cywili, stwierdzając jednocześnie, że nad tą tragedią niewinnych ludzi, którzy ucierpieli w wyniku zamieszek rewolucyjnych, górowało jedno radosne uczucie – poczucie zwycięstwa. Lekarz w liście pisał:

To nasze pierwsze zwycięstwo w wielkiej bitwie, która toczy się teraz, ale dla wszystkich jest jasne, że jest ono decydujące. Szala przechyliła się na drugą stronę. Całe pułki wraz z artylerią przeszły na naszą stronę – pewny znak tego, co nadchodzi. Nadszedł Dzień Sądu. Wyrok nie będzie łagodny, ale będzie sprawiedliwy. Najwyższy czas, byśmy z tym skończyli. Ulica jest zaśmiecona gruzem i pokryta krwią. Słońce świeci jasnoczerwono przez dym z pożarów i artylerii. Dla nas jednak nie jest to złowieszczy znak, ale źródło radosnej grozy. Nasze serca rozbrzmiewają pieśnią bitwy, pieśnią triumfu...⁶¹⁴

Zwycięstwo rewolucji w Rosji jest zatem sprawą dokonaną w powieści Bogdanowa, co można odczytywać jako zapowiedź zwycięstwa bolszewików w Rosji. Bolszewikom przewodzą trzy osoby, o których Bogdanow pisze w książce: Stary Człowiek z Góry, Poeta i Filozof. Tym pierwszym jest oczywiście Lenin, przedstawiony przez Bogdanow jako człowiek oddany walce i rewolucji, człowiek z żelaza, przez co nie potrafi dostosować się do nowych warunków, posiada wrodzony konserwatyzm. Drugim jest Gorki, przedstawiciel milionów, mówiący ich głosem i tak osadzony w swej pozycji reprezentanta represjonowanych, że ma trudność z porzuceniem swej roli i przejściem do społeczeństwa socjalistycznego. Trzecim jest Plechanow, z racji swej profesji zdolny do porównywania, wyciągania wniosków i analizy teoretycznej różnych zagadnień, a jednak myślący zbyt abstrakcyjnie, oderwany od rzeczywistości⁶¹⁵. Jedynym godnym poprowadzenia rewolucji w Rosji okazuje się Leonid.

Trudno jednak nazwać dzieło Bogdanowa rzeczywiście utopijnym, w rozumieniu stworzenia zupełnie idealnego społeczeństwa, w którym nie istnieją żadne problemy. Argumentuję jednak, że można nazwać utopijną metodę organizacji społeczeństwa, którą Bogdanow, przekonany o swej tektologicznej racji, proponuje. Nowe społeczeństwo i nowy człowiek, w myśli Bogdanowa, są pochodnymi wielkiego dzieła organizacji. Można zatem formować człowieka w dowolny sposób, poprzez wychowanie i stworzenie sztucznych warunków wokół niego, do których będzie się musiał dostosować. W ten sposób można osiągnąć to, o czym marzą bolszewicy – stworzyć nowego socjalistycznego człowieka.

⁶¹⁴ Tamże, s. 137.

⁶¹⁵ Tamże, s. 134.

Drugim przedrewolucyjnym bolszewickim teoretykiem nowego społeczeństwa, blisko związanym zresztą z Bogdanowem, był Anatol Łunaczarski (1875-1933), twórca idei „bogotwórstwa” (*bogostroitelstwa*) – z jednej strony odpowiedzi na ideę „poszukiwana Boga” (*bogoiskatelstwa*)⁶¹⁶; z drugiej zaś, argumentował Kołakowski, na *oschły, oświeceniowy ateizm Plechanowa i innych ortodoksów*⁶¹⁷. Anatol Łunaczarski podkreślał, że był marksistą od siedemnastego roku życia, ale nigdy nie pojmował marksizmu „ortodoksyjnie”, dla niego marksizm był nie tylko określoną doktryną społeczną, lecz w ogóle poglądem na świat⁶¹⁸. Łunaczarski traktował socjalizm nie jako prąd ideowy, ale jako nowy rodzaj religii, najwyższą jej postać – religię bez Boga, religię, gdzie jego miejsce zajmuje kolektywna ludzkość. Sam pisał, że socjalizm to *jednolity pogląd na świat, odrzuca wszystkie dotychczasowe religie i całkowicie je zastępuje*⁶¹⁹. Ideę tą charakteryzowała Marta Hofman:

Bogotwórstwo to projekt nowej antropocentrycznej postaci religii; religii socjalistycznej, w której miejsce Boga będzie zajmować ludzkość, a kluczową rolę w przemianach społecznych będzie odgrywał proletariatus. Bogotwórcy traktowali marksizm jako wiarę w możliwość stworzenia sprawiedliwego społeczeństwa, w którym będą panować wolność, równość i absolutne zjednoczenie wszystkich ludzi, co więcej, społeczeństwa, w którym zniesieniu ulegną wszelkie podziały i antagonizmy klasowe. W ich ujęciu marksizm nie wiąże się z odrzuceniem religii, tylko z koniecznością stworzenia nowej religii, wolnej od wiary w siły nadprzyrodzone czy nieśmiertelność i istnienie osobowego Boga [...]. Religia bogotwórców to religia z natury ludzka w tym sensie, że centralne miejsce zajmuje w niej nie Bóg, lecz człowiek. Nosicielem boskości jest ludzkość traktowana jako zjednoczona zbiorowość – kolektyw. To właśnie on posiada w sobie moc twórczą i sprawczą, którą przypisywano dotąd Bogu.⁶²⁰

Bogotwórstwo, oczami Łunaczarskiego, było, jako pisał Rolan Boer, ateistycznym ruchem, który pragnął zwiększyć emocjonalne oddziaływanie marksizmu poprzez czerpanie z elementów religijnych, przede wszystkim chrześcijańskich, prawosławnych⁶²¹. Kołakowski widział je przede wszystkim jednak, jako model ocalenia religii tradycyjnej od zniszczenia – zamiast destrukcji wartości religijne należy przejąć i przystosować do socjalistycznych zasad⁶²². Boer nieco odmiennie ujmował postulat stworzenia z człowieka Boga, niż czyniła to

⁶¹⁶ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 394.

⁶¹⁷ L. Kołakowski, *Główne*, s. 723.

⁶¹⁸ A. Łunaczarski, *Przedmowa do książki „Eseje krytyczne i polemiczne”*, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 3, s. 284.

⁶¹⁹ Tenże, *Socjalizm i sztuka*, przeł. Wacław Zawadzki, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 61.

⁶²⁰ M. Hofman, *Tektologia*, s. 117.

⁶²¹ R. Boer, *God in the World: Lenin, Hegel, and the God-Builders*, „The Heythrop Journal”, vol. 60, 2019, s. 348.

⁶²² L. Kołakowski, *Główne*, s. 723.

w przytoczonym wyżej cytacie Hofman. Według niego to nie człowiek był Bogiem, ale z człowieka można stworzyć Boga – jednostka jest niczym sztaba żelaza, którą można uformować w idealny kształt⁶²³. Przychylam się raczej do interpretacji Boer’a, widząc w poglądach Łunaczarskiego pierwszy zwiastun przekuwania społeczeństwa na socjalistyczną modłę (co będzie miało miejsce już w okresie stalinowskim), jednocześnie jednak interpretacja Hofman o pojmowaniu kolektywu jako odpowiednika boskiego również wydaje się sensowna.

W teorii bogotwórstwa, argumentował Boer, rewolucja socjalistyczna jest takim samym momentem twórczym, co stworzenie człowieka przez Boga – na mocy rewolucji powstaje już nowy człowiek, będący szczytowym osiągnięciem swego czasu⁶²⁴. Celem bogotwórczej rewolucji socjalistycznej jest, zauważał Stobiecki, *zlikwidowanie opozycji jednostka – ludzkość, jednostka – społeczeństwo, jednostka – klasa*, innymi zaś słowy – kolektywizowanie ludzkości, posługując się przy tym ideologia laicką pełną pierwiastków religijnych, ułatwiających transformację społeczną⁶²⁵. W eseju *Socjalizm i sztuka* Łunaczarski przyznawał się bezpośrednio do wiary w boską, mityczną siłę, jaką niesie za sobą idea socjalistyczna, pisząc, że celem ostatecznym socjalizmu jest *urzeczywistnienie ideału, jakim jest człowiek mądry, szczęśliwy, władca globu. My, socjaliści, jesteśmy twórcami tego człowieka*⁶²⁶. Od samego pojęcia religii Łunaczarski wyodrębniał jednak podkategorię, którą było *uczucie religijne* – ta emocja przynależna jest *poczuciu związku między jednostką a różnymi wielkimi środowiskami: narodem, partią, ludzkością, kosmosem* – chodzi zatem o przynależność jednostki do większej grupy⁶²⁷. Tym sposobem uniknąć można bezpośrednio nazywania socjalizmu religią.

Socjaliści jako twórcy nowego człowieka, socjalizm jako religia, socjalizm w końcu jako ustrój społeczny, w którym rolę boską przejmują ludzki kolektyw, człowiekowi nadawane są cechy boskie za pomocą procesu bogotwórstwa. Najśłynniejszą pracą Łunaczarskiego, w której omawiał problem ten problem była książka *Religia i socjalizm*, w przedmowie której zauważał, że nikt jeszcze dotychczas *nie podkreślił dostatecznie owej estetycznej i religijnej wartości marksizmu*⁶²⁸. W swych innych tekstach wielokrotnie podkreślał rolę religii w szukaniu odpowiedzi na *de facto* utopijne pytania, męczące człowieka od tysięcy lat. Problem, którego nie mogła jednak rozwiązać docześnie religia, rozwiązywał socjalizm: *cała przeszłość*

⁶²³ R. Boer, *God in the World*, s. 349.

⁶²⁴ Tamże.

⁶²⁵ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 126.

⁶²⁶ A. Łunaczarski, *Socjalizm i sztuka*, s. 61.

⁶²⁷ Tenże, *Metamorfoza pewnego myśliciela*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 3, s. 606.

⁶²⁸ Tenże, *Przedmowa do książki: „Religia i socjalizm”*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 3, s. 840. Por. S. Fitzpatrick, *The Commissariat of Enlightenment*, s. 4-5.

*religijna była [...] tylko instynktownym szukaniem tego, co teraz zostało już prawie znalezione poza obrębem jakiejkolwiek religii*⁶²⁹. Elżbieta Iwaniak-Jeleniowa podsumowywała:

Religia była dla Łunaczarskiego światopoglądem, który próbuje odnaleźć rozwiązanie odwiecznego konfliktu między prawami ludzkiej egzystencji, a prawami natury. Sądził, że marksizm może stać się najbardziej odpowiadającą wymogom współczesności religią bez Boga. Czyni on bowiem Bogiem człowieka, wzywa do walki o ludzki sens świata, tworzony prometejskim wysiłkiem ludzkiego kolektywu. Deifikacja zbiorowości ludzkiej była charakterystycznym rysem poglądów Łunaczarskiego, godzących religię z ateizmem, czyniących z proletariatu nowego Mesjasza, a z Marksa jego proroka.⁶³⁰

Jak już wspomniałem, bogotwórstwo pozostawało pod wielkim atakiem większości partii bolszewickiej, a jego największym przeciwnikiem był sam Lenin. W artykule *O stosunku partii robotniczej do religii* z 1909 r. późniejszy przywódca socjalistycznej rewolucji w Rosji pisał, że cały stosunek marksizmu do religii zawiera się w sformułowaniu „religia to opium ludu” – jest to *kamień węgielny całego światopoglądu marksistowskiego w sprawie religii*⁶³¹. Dostrzegając to jednocześnie Lenin zauważał, że prymitywny ateizm, odrzucenie religii jedynie jako elementu zacofania ludowego jest błędem, ponieważ prowadzi do argumentacji ideologicznej, a nie materialistycznej⁶³². Religia jest, pisał w artykule Lenin, pochodną opresyjnego wobec ludu systemu politycznego, i dopóki ten system nie zostanie obnażony i osłabiony, dopóty religia pozostanie wpływowa. Powielał także teorię Marksa, twierdząc, że to zadaniem ateistycznej, radykalnej i rewolucyjnej burżuazji jest walka z religią, nie zaś partii robotniczej⁶³³. *Marksista winien być materialistą, tzn. wrogiem religii, ale materialistą dialektycznym, tzn. stawiającym sprawę walki z religią nie abstrakcyjnie, nie na gruncie oderwanej, wyłącznie teoretycznej, zawsze jednakiej propagandy, lecz konkretnie, na gruncie walki klasowej* – pisał⁶³⁴. Lenin podkreślał w 1909 r. potrzebę zarówno walki z tradycyjną religią, jak i uznania jej za sprawę prywatną. Zupełnie odmienny stosunek zajmował w sprawie uznawania socjalizmu za religię, czyli między innymi bogotwórstwa:

⁶²⁹ A. Łunaczarski, *Dietzgen*, przeł. Bogdan Strumiński, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 127.

⁶³⁰ E. Iwaniak-Jeleniowa, *Zarys poglądów filozoficznych Anatola Łunaczarskiego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy”, z. 10, 1993, s. 93.

⁶³¹ W. Lenin, *O Stosunku partii robotniczej do religii*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 17, Warszawa 1986, s. 388.

⁶³² Tamże, s. 391.

⁶³³ Tamże, s. 395. Lenin dodawał, że w warunkach rosyjskich, przy braku rewolucji burżuazyjnej, proletariat będzie musiał stopniowo przejmować „obowiązki” rewolucyjnej burżuazji, w tym i walkę z religią (s. 396).

⁶³⁴ Tamże, s. 393.

Inny przykład: czy można we wszelkich warunkach w jednakowym stopniu potępiać członków partii socjaldemokratycznej za oświadczenie: „socjalizm – to moja religia” oraz za głoszenie poglądów odpowiadających temu oświadczeniu? Nie. Mamy tu do czynienia z niewątpliwym odstępstwem od marksizmu (a więc i od socjalizmu), ale znaczenie tego odstępstwa, jego, że tak powiem, ciężar gatunkowy może być różny w różnych okolicznościach: jeśli agitator albo człowiek przemawiający do robotników wyraża się w ten sposób po to, by go lepiej zrozumiano, by od tego rozpocząć swoje wywody, by dobitniej podkreślić swoje poglądy w terminach najbardziej przyjętych wśród nieuświadomionych mas – to jedna sprawa; co innego zaś, gdy pisarz zaczyna głosić „bogotwórstwo” lub socjalizm bogotwórczy (na przykład w duchu naszego Łunaczarskiego i ski). O ile w pierwszym wypadku potępienie mogłoby być czepianiem się lub nawet niewłaściwym krępowaniem swobody agitatora, swobody „pedagogicznego” oddziaływania, o tyle w drugim wypadku partyjne potępienie jest konieczne i obowiązujące. Twierdzenie: „socjalizm jest religią” stanowi dla pewnych ludzi formę przejścia od religii do socjalizmu, dla innych – od socjalizmu do religii.⁶³⁵

Lenin opierał zatem taktykę partii bolszewickiej wobec religii na modelu utylitarnym i prywatnym – z religią należy walczyć, wtedy kiedy jest to opłacalne dla sprawy robotniczej, religię można uznawać za wartość, wtedy kiedy jest to pożądane, jednak w warstwie teoretycznej należy doprowadzić do zmarginalizowania znaczenia religii w życiu państwowym i stopniowego „edukowania” mas ludowych w kierunku zaprzeczenia idealizmowi religijnemu. Nie postulował wówczas Lenin siłowej ateizacji społeczeństwa, a – zgodnie z historycznym proroctwem Marksa – do niszczenia podstaw, na których wyrosła religia: zgodnie z marksistowską wizją po rewolucji socjalistycznej religia zostanie, wspólnie z państwem, narodem i klasami, obalona. Socjalizm bogotwórczy traktował zaś Lenin jako zagrożenie na podłożu ideologicznym wewnątrz partii socjaldemokratycznej, jako wypaczenie myśli Marksa i skierowanie się ku mistycyzmowi, fideizmowi i klerykalizmowi⁶³⁶.

Od bogotwórstwa dystansował się również współpracujący blisko z Łunaczarskim Bogdanow. Poglądy swoje Łunaczarski kształtował, podobnie jak Bogdanow, nie w kontraście do marksizmu, ale raczej szukając logicznej drogi uzupełnienia materialistycznej teorii marksistowskiej, w której, w jego odczuciu, brakowało pewnych elementów, tłumaczących procesy społeczne. Podobnie jak Bogdanow, Łunaczarski był mocno inspirowany teorią empirokrytyczną oraz dostrzegał luki w marksistowskiej teorii społecznej, w której, jego zdaniem, człowiek stawał się „przedmiotem zewnętrznym, swego rodzaju przekąznikiem”⁶³⁷. W filozofii propagowanej przez Łunaczarskiego odnajdujemy silne akcenty nietzscheańskie,

⁶³⁵ Tamże, s. 394.

⁶³⁶ R. Boer, *God in the World*, s. 351.

⁶³⁷ E. Iwaniak-Jeleniowa, *Zarys poglądów*, s. 84.

skupiające się w poglądzie o *maksymalizacji ludzkiej potęgi, pochwały postępu, nawet wówczas, gdy okupiony jest on cierpieniem złożonym w ofierze przyszłym pokoleniom*⁶³⁸.

Bogotwórstwo Łunaczarskiego było niezrealizowanym przez niego samego postulatem teoretycznym, jednak Rafał Stobiecki dopatrywał się w tej idei zaczątków kultu „bogoczłowieka”, powstałego już po 1917 r. Stobiecki miał w tym miejscu na myśli przede wszystkim losy pośmiertnego Lenina i apoteozowanego Stalina, proces przekształcania ich z symboli rewolucjonistów w symbole boskie. Stworzenie z nich ludzi o kategorii „boskiej” pozwalało na tworzenie kolejnych religijnych kategorii – kapłanów, proroków, strażników, czyli w istocie – przekształcenia laickiego światopoglądu w światopogląd religijny⁶³⁹.

Postulatowi bogotwórstwa towarzyszyły dwa, równie silnie akcentowane przez Łunaczarskiego, postulaty transformacji – jednostki i społeczeństwa. Bogotwórstwo było możliwą metodą osiągnięcia tej zmiany, choć sam autor był ostrożny w operowaniu nim, zwłaszcza po 1917 r. i powrocie do bolszewickich struktur władzy. Widoczne jest jednak przekształcenie przez niego, w jego własnym oglądzie teoretycznym, socjalizmu naukowego w ideologię o cechach religijnych, idealistycznych. Ten idealizm widzimy przykładowo w jego interpretacji proletariatu, jako klasy, dążącej do określonego przez marksizm ideału społecznego. Łunaczarski argumentował, że nauce socjalistycznej, zupełnie materialistycznej, towarzyszy także posiadający pierwiastki duchowe „ideał socjalistyczny”. Ideał i nauka socjalistyczna *wspierają się wzajemnie niby dwa ramiona wielkiego łuku*, że nosicielem ideału socjalistycznego jest zaś oczywiście proletariatus, najbardziej uduchowiona z klas:

Klasa taka, mając przyszłość po swej stronie, nie jest zainteresowana ani w oszukiwaniu siebie, ani w oszukiwaniu innych, ma odwagę patrzeć prosto w oczy rzeczywistości, toteż ideał jej jest najbardziej *naukowy*, czyli bliski rzeczywistości; ideał ten to antycypacja rzeczywistego rozwoju społeczeństwa. A skoro tak, to ideał ten może naturalnie zyskać sobie sympatię i poparcie wszystkiego, co żywe, prężne, niezadowolone z terażniejszości, co może nabrać rozmachu tylko po rozsadzeniu ram, które zdławiły rozwój sił ludzkości. Ideał więc może dowieść swego piękna i żywotności, swej zdolności do tryumfu tylko odwołując się do tych obiektywnych sił, których jest odbiciem, odwołując się do swego podłoża fizjologicznego, tj. społeczno-ekonomicznego.⁶⁴⁰

Łunaczarski przekonany był o sile proletariatu i o jego mesjanistycznej misji dziejowej, pisał nawet, że jest ona *nowym Mesjaszem, jakiego nie wydała jeszcze ziemia*⁶⁴¹. Proletariat

⁶³⁸ Tamże, s. 89.

⁶³⁹ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 133-139.

⁶⁴⁰ A. Łunaczarski, *Przedmowa do książki*, s. 849.

⁶⁴¹ Tenże, *Jeszcze o teatrze i socjalizmie*, przeł. Wacław Zawadzki, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 101.

jako klasa jest nosicielem idei, podobnie także krytyczna jednostka, *rozumny, wykształcony człowiek* nosi w sobie ideę, która jest *siłą odnawiającą świat*. A zatem prawdziwym odnowicielem świata, prawdziwym sternikiem dziejów jest właśnie rozumna jednostka⁶⁴². Przed jednostką stoją dwie drogi – albo przyjęcie wyzwania i walka o lepszy świat, albo pozostanie na uboczu. Ten pierwszy ideał jest, oczywiście, według Łunaczarskiego właściwy i zaszczytem jest *samemu paść trupem na pustyni dzielącej nas jeszcze od ziemi obiecanej*⁶⁴³.

Idealny człowiek, idealny rewolucjonista obarczony jest zatem rolą obalenia tego, co stare – *jest prawdziwym wyrazicielem procesu rozpadu starego, ustalonego świata i pojawiania się nowego społeczeństwa*⁶⁴⁴. Działalnością jednostek jest aktywność polityczna, największa cnota nowego człowieka, który porzuca własne jestestwo na rzecz oddania się kolektywnemu dobru. Jej celem jest *ustanowienie szczęśliwego życia ludzkiego* – bez tego celu wszelka działalność polityczna pozbawiona jest sensu⁶⁴⁵. Jest to wyraźne wskazanie, że całość polityki ogranicza się do wizji utopijnych, do wizji tworzenia nowego, lepszego, szczęśliwszego świata, oddaje nastroje zupełnie podobne do tych z okresu rewolucji francuskiej. *Polityka rewolucjonisty to świadoma działalność, która zmierza do tego, by wyprowadzić ludzkość z bezkresnego morza zła ku szczęściu, pomyślności i rozumnemu życiu* – pisał Łunaczarski⁶⁴⁶. Sam proces rewolucyjny jest zaś siłą twórczą pod każdym względem – przez swą destrukcyjność wymusza tworzenie nowej jakości, nowej kultury, polityki, sztuki...⁶⁴⁷

Stworzenie nowego świata było podstawowym postulatem politycznym Łunaczarskiego, aby to osiągnąć zaś ludzkość musi połączyć się ideowo – socjalizmem naukowym jako religią i pracą, jako mitologią⁶⁴⁸. Spoiwem łączącym nowe społeczeństwo ma być *nienawiść do ginącego ustroju*, walka o odnowę świata i próba przepowiedzenia kształtu nowego świata⁶⁴⁹. W eseju *Metamorfoza pewnego myśliciela* wskazywał uniwersalne kroki, jakie należy podjąć chcąc zmienić społeczeństwo i świat na lepsze:

- 1) poznaj bolączki współczesnego społeczeństwa;
- 2) opracuj sam lub przyjmij plan jego reorganizacji, szukaj potężnych sprzymierzeńców w tej sprawie i

⁶⁴² Tenże, *Etyka i estetyka Czernyszewskiego przed sądem potomności*, przeł. Bogdan Strumiński, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 139.

⁶⁴³ Tenże, *Socjalizm naukowy*. Marks, przeł. Bogdan Strumiński, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 98-99.

⁶⁴⁴ Tenże, *Etyka i estetyka*, s. 190.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 149.

⁶⁴⁶ Tamże.

⁶⁴⁷ Tenże, *O sztuce i rewolucji*, przeł. Wacław Zawadzki, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 12-13.

⁶⁴⁸ B. G. Rosenthal, *New Myth*, s. 81.

⁶⁴⁹ A. Łunaczarski, *Zadania socjaldemokratycznej twórczości artystycznej*, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 3, s. 828.

3) działaj.⁶⁵⁰

Jednocześnie jednak Łunaczarski podkreśla, że marksizm w swym założeniu jest ideologią antyutopijną, jednak przede wszystkim dlatego, że odrzuca *barwne obrazki prawdopodobnej przyszłości*, koncentrując się w zamian na odczytaniu historycznych praw ekonomii i polityki⁶⁵¹. W kwestii przyszłego, kolektywnego społeczeństwa, Łunaczarski wierny był ortodoksji marksistowskiej, wierząc, że społeczeństwo takie nie będzie wymagać państwa⁶⁵², że klasy przestaną istnieć⁶⁵³, że nadmiar produkcji kreować będzie nowe potrzeby, zaspokajane przez kolejny nadmiar produkcji⁶⁵⁴, w końcu zaś, że centralizacja społeczna jest jedynym wyjściem dla społeczeństwa, aby uniknąć jego rozpadu i anihilacji⁶⁵⁵. Cała koncepcja socjalizmu ogranicza się, według Łunaczarskiego, do *wzniosłego ideału, jakim jest coraz bardziej pogłębiająca się współpraca, współpraca pokoleń, współpraca ludzi współczesnych*⁶⁵⁶. Proletariat i jego intelektualna awangarda są nową klasą, ma swoje ideały, buduje w oparciu o nie nowe społeczeństwo i w związku z tym musi domagać się stworzenia zupełnie nowej kultury – postulował twórca bogotwórstwa⁶⁵⁷. Budowa nowego organizmu społecznego będzie jednak, zauważa Łunaczarski, zadaniem trudnym i rozłożonym w czasie, odbędzie się na sposób millenarystyczny:

Ale niewątpliwie po ostatecznym zwycięstwie proletariatu nastąpi stosunkowo długi okres, kiedy proletariat będzie niejako przekuwał świadomość człowieka i kiedy po wyrzeczeniu się dyktatury, niezbędnej w okresie przejściowym, weźmie w swe ręce hegemonię kulturalną, skupiając wokół siebie naprawdę awangardowe siły ludzkości.⁶⁵⁸

Co nie może dziwić, zważywszy na bogate zainteresowania artystyczne i kulturalne Łunaczarskiego, twórca bogotwórstwa był przekonany, że jedną z największych sił zmieniających przyszłe społeczeństwo w ideał komunistyczny będzie kultura i sztuka. Im większa miłość proletariatu do kultury – argumentował – tym większa nienawiść do „brutalnej siły”, która stoi na drodze socjalistycznemu szczęściu. Kultura ma moc twórczą, owszem, ale

⁶⁵⁰ Tenże, *Metamorfoza*, s. 555-556.

⁶⁵¹ Tamże, s. 535-536.

⁶⁵² Tenże, *Sztuka i rewolucja. Przedmowa*, przeł. Jerzy Pomianowski, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 287.

⁶⁵³ Tenże, *Państwo radzieckie i sztuka*, przeł. Jerzy Pomianowski, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 314.

⁶⁵⁴ Tenże, *Światopogląd epigona narodnictwa*, przeł. Krystyna i Sław Krzemieniowie, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 243-244.

⁶⁵⁵ Tamże, s. 243.

⁶⁵⁶ Tamże, s. 245.

⁶⁵⁷ Tenże, *Wskazania Lenina i wychowanie estetyczne*, przeł. Bogdan Strumiński, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 348.

⁶⁵⁸ Tenże, *Państwo radzieckie*, s. 314.

posiada także siłę niszczącą, pozytywną, którą można zmienić w „energię kulturotwórczą”, zupełnie w nihilistycznym stylu⁶⁵⁹. Wszystko to w przekonaniu, że *człowiek – oto cel wszystkich doniosłych i potrzebnych rzeczy; człowiek doskonały – oto co jaśniej przed nami*⁶⁶⁰.

Po rewolucji październikowej Łunaczarski stanął na czele komisariatu oświaty, czyli jednego z najważniejszych departamentów w teorii marksistowskiej nowego państwa – służącego zarówno do propagandy, jak i wychowania nowego pokolenia, które utrzymywał w państwie ducha rewolucyjnego. Stało się to mimo jego wcześniejszego rozbratu z Leninem, mimo tego, że Lenin krytykował jego bogotwórcze poglądy i wskazywał, że za swój futurizm powinien być porządnie wybatożony⁶⁶¹. W trakcie sprawowania roli komisarza oświaty cały czas kultywował teorię bogotwórstwa, o czym będę pisał w rozdziale następnym. Po rewolucji 1917 r. musiał jednak, publikując swe kolejne eseje, dystansować się od dawnych poglądów, a przynajmniej czynić to w warstwie retorycznej – dokonywał swoistej samokrytyki, co widzimy choćby w przedmowie do *Socjalizmu i sztuki*, w której Łunaczarski usilnie prosi, aby nie przypisywać mu chęci do stworzenia z socjalizmu religii na wzór religii tradycyjnych, przekonuje, że jego postulaty dotyczyły zniszczenia tradycyjnej formy religii i wypełnienia roli, którą ona pełniła ideologią socjalizmu⁶⁶². Po rewolucji uważał się także sam za blisko związanego z Proletkultem⁶⁶³.

⁶⁵⁹ A. Łunaczarski, *Socjalizm i sztuka*, s. 78.

⁶⁶⁰ Tenże, *O sztuce i rewolucji*, s. 13-14.

⁶⁶¹ R. Boer, *God in the World*, s. 356.

⁶⁶² A. Łunaczarski, *Socjalizm i sztuka*, s. 37-38.

⁶⁶³ Tenże, *Moje wspomnienia*, s. 100.

ROZDZIAŁ IV: MARKSIZM-LENINIZM

Lenin i leninizm – podstawowe zagadnienia i problemy dyskursu badawczego

Andrzej Walicki rozpoczynał swój szkic o Włodzimierzu Leninie, w książce *Marksizm i skok do królestwa wolności*, od stwierdzenia, że „pisanie o Leninie nie jest łatwym zadaniem”⁶⁶⁴. Trudno nie zgodzić się z tym poglądem. W rozległym spektrum narracji historycznej dotyczącej historii działalności Lenina i powstania państwa sowieckiego, wyróżnić można dwa warianty skrajne: z jednej strony stawianie Lenina na miejscu ojca „imperium zła”, z drugiej zaś negowanie bądź usprawiedliwianie krytykowanych przez stronę pierwszą działań Lenina, doprowadzane nawet do ich akceptacji (innymi słowy jest to wcielenie sporu szkoły totalitarnej w badaniach nad Związkiem Sowieckim i komunizmem z rewizjonistami). Problem ten ma swoje korzenie w sytuacji geopolitycznej drugiej połowy dwudziestego wieku. Podzielony przez polityczną i ideologiczną „żelazną kurtynę” świat był w stanie zrodzić dwa sposoby opowiadania historii komunizmu – sowiecką narrację propagandową (przy uwzględnieniu, oczywiście, wszelkich „odchylen”, pojawiających się w momentach przełomowych, takich jak chociażby śmierć Stalina czy pierestrojka), wraz z towarzyszącą jej prosowiecką sowietologią zachodnią oraz zachodnią, „demokratyczną” narrację antytotalitarną, opierającą badania nad Związkiem Sowieckim i komunizmem na tzw. modelu totalitarnym⁶⁶⁵. O tym, że pokłosem poglądów akademickich, staje się często manifestacja poglądów politycznych i ideologicznych pisał w 1972 r. Marcel Liebman:

Opowiadając się po jednej ze stron w kwestii Lenina i leninizmu, pisarz nie tylko wyraża swoje stanowisko w akademickiej dyskusji, ale także często ogłasza dokonany przez siebie wybór polityczny w związku z konfliktami politycznymi. Dlatego właśnie uwarunkowania społeczne i klimat ideologiczny okazały się szczególnie wpływowe w tej kwestii i znalazły odzwierciedlenie w prymitywnym manicheizmie, który jest charakterystyczny dla większości historycznych i socjologicznych tekstów o leninizmie.⁶⁶⁶

Idąc tropem rozmyślań Johna Goodinga można stwierdzić, że w obecnym dyskursie historycznym istnieje wielu Leninów. Gooding wyróżnia w swojej książce „trzech Leninów”: „żywego”, który stworzył bolszewizm, doprowadził go do zwycięstwa i kierował państwem w

⁶⁶⁴ A. Walicki, *Marksizm*, s. 260.

⁶⁶⁵ Sheila Fitzpatrick, w swoim artykule *New Perspectives on Stalinism*, podjęła się analizy procesu odchodzenia historiografii zachodniej od „modelu totalitarnego” ku dyferencjacji pojęciowej, w postaci wyodrębnienia okresu leninizmu, stalinizmu i postalinowskiej historii Związku Sowieckiego. Zob. S. Fitzpatrick, *New Perspectives on Stalinism*, „The Russian Review”, vol. 45, no. 4, 1986, s. 357-373.

⁶⁶⁶ M. Liebman, *Leninism*, s. 20.

pierwszym okresie jego istnienia; „pośmiertnego”/„pomnikowego”, którego architektem był Józef Stalin, wiecznie żywego, boskiego, będącego autorytetem dla sowieckiego społeczeństwa; oraz „idealny” archetyp Lenina: demokraty, anty-stalinisty, reformatora, marksisty⁶⁶⁷. Na potrzeby tych rozważań należy przede wszystkim skupić się na pierwszym, wskazanym przez Goodinga, Leninie – tym, który doprowadził do powstania państwa sowieckiego. Funkcjonujące przez dziesięciolecia, aż po dziś, rozmaite „mity” Lenina trzeba odsunąć, istotne jest dotarcie do jak najprostszego, pozbawionego znamion ideologii oraz opinii politycznych, obrazu tego wpływowego teoretyka marksizmu i polityka. Zastrzeżenie to wydaje mi się ważne, przede wszystkim aby uniknąć uczestniczenia w manicheizmie narracyjnym. Ważne jest jedynie prześledzenie historii jego życia i bogatego dorobku ideowego, publicystycznego i politycznego, po to, aby wskazać, jak powstał, kształtował się i ewoluował w umyśle Lenina idealny model idealnego społeczeństwa komunistycznego.

Na potrzeby niniejszych rozważań przyjmuję za punkt wyjścia potraktowanie Włodzimierza Lenina, jako wpływowego marksisty, sprawnego polityka oraz, co było prawdopodobnie główną przyczyną jego sukcesu, wybitnego działacza partyjnego, oratora zdolnego do narzucania swemu środowisku własnej agendy. Wyjątkowość Lenina można rozumieć przez fakt, że był zdolny do stanięcia na czele zwycięskiego rewolucyjnego ruchu komunistycznego oraz był autorem projektu „wymuszenia jednomyślności rewolucyjnej”, którą w następujący sposób definiował Andrzej Walicki:

Chodzi o jednomyślność rewolucyjną, jednomyślność rewolucyjnej woli zbiorowej, podporządkowującej wszystko świadomie wybranemu celowi ideologicznemu; celowi, dodajmy, określanemu jako wytworzenie całkowicie nowego człowieka, a więc jaskrawo sprzecznemu z myśleniem o historii w kategoriach organicznego rozwoju. Na tym właśnie polega teleokratyczny i nieuchronnie utopijny charakter totalitaryzmu [komunistycznego].⁶⁶⁸

W twórczości Włodzimierza Lenina znajdziemy jednak bardzo niewiele rozmyślań na temat tego, jak ma wyglądać społeczeństwo czy ustroj państwa, do którego dążył ruch socjaldemokratyczny. Podobnie jak w przypadku dzieł Marksa i Engelsa, którzy nigdy nie formowali koherentnych wizji świetlanej przyszłości, Lenin wierzy, że idealny ustroj stanie się faktem z chwilą przejęcia władzy w państwie przez robotników, w związku z czym konkretne planowanie tego ustroju wydaje się bezzasadne. Wszystko zostanie stworzone przez prawa

⁶⁶⁷ J. Gooding, *Preface*, s. vii, [w:] J. Gooding, *Socialism in Russia. Lenin and his Legacy, 1890-1991*, Houndmills 2002.

⁶⁶⁸ A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 345.

historii, wskazujące, że nadejdzie koniec podziału klasowego, wyzysku człowieka przez człowieka a bezklasowe społeczeństwo stanie się wolne.

Zagadnienia poruszane przez Lenina dotyczą przede wszystkim analizy, interpretacji i rozważań nad możliwością praktycznej aplikacji tez klasyków marksizmu w carskiej Rosji, komentarzy do aktualnych wówczas spraw politycznych i wewnątrzpartyjnych oraz dyskusji z przedstawicielami innych gałęzi marksizmu (przede wszystkim ostrej krytyki, doprowadzonej najczęściej do zarzutów o fasadowość prezentowanych idei socjalistycznych, odwrócenia się do ruchu robotniczego i działania na rzecz interesów „wrogów klasowych” partii robotniczej). Bardzo trudno znaleźć w „przedpaździernikowych” pismach Lenina odpowiedź na pytanie: jak powinno wyglądać państwo, do którego dążyć ma ruch robotniczy? Jeśli nawet Lenin formułował jakieś skonkretyzowane postulaty, najczęściej dotyczyły one poszczególnych przystanków na drodze do idealnego społeczeństwa, nie zaś ostatecznego celu, jaki należy osiągnąć. Stąd też w pewnych okresach „żądania” stawiane przez Lenina w formie publicystycznej czy wystąpień na posiedzeniach nielegalnej partii socjaldemokratycznej dotyczą kwestii, pod którymi byłaby w stanie podpisać się większość antydespotycznych ruchów w carskiej Rosji. Lenin, w okresie swej marksistowskiej ortodoksji, uważał za istotne stworzenie silnej klasy burżuazyjnej, wprowadzenie amerykańskiego modelu kapitalizmu w gospodarce czy maksymalnej demokratyzacji państwa. Przytaczając jego słowa z 1909 r.:

Zreasumujmy. Spory na temat taktyki są jałowe, jeśli nie opierają się na przejrzystej analizie możliwości ekonomicznych. Zagadnienie pruskiego i amerykańskiego typu agrarnej ewolucji Rosji wysunęła walka lat 1905-1907, która dowiodła, że zagadnienie to jest realne. [...] Proletariat powinien stawiać na demokrację, nie przeceniając jej sił, nie ograniczając się do zwykłego „pokładania nadziei” w demokracji, lecz nieugięcie rozwijając działalność propagandową, agitacyjną, organizacyjną po to, by mobilizować wszystkie siły demokracji – przede wszystkim i głównie masy chłopskie – by wzywać je do sojuszu z przodującą klasą, do „dyktatury proletariatu i chłopstwa” w celu całkowitego zwycięstwa demokracji oraz zapewnienia najlepszych warunków najszybszego i swobodnego rozwoju kapitalizmu. Wyrzeczenie się przez proletariat spełnienia swego demokratycznego obowiązku prowadzi nieuchronnie do chwiejności, obiektywnie idzie tylko na rękę kontrrewolucyjnym liberałom na zewnątrz ruchu robotniczego, likwidatorom – wewnątrz.⁶⁶⁹

Powyższy cytat doskonale oddaje sposób, w jaki, ukształtowany już ostatecznie politycznie i ideologicznie, Lenin rozumiał rzeczywistość polityczną – należało tak ją budować

⁶⁶⁹ W. Lenin, *O niektórych źródłach obecnego zamętu*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 19, Warszawa 1986, s. 130-131.

i uczestniczyć w niej w takim wymiarze, aby zrealizować ściśle określony cel, niemalże nie patrząc na przyjęte wcześniej założenia ideologiczne. Dodatkowo, komunizm procesowi, który Marcin Kula określał jako „ponadczasowy mechanizm upodabniania się walczących ze sobą”:

Bitwa z przeciwnikiem (konkurencją) przynajmniej w pewnym stopniu musi się rozegrać na jego (jej) polu i jego (jej) bronią. Komuniści walczyli z kapitalizmem, a przecież realizowali wzór XIX-wiecznej kapitalistycznej industrializacji. Zapatrzyli się weń tak bardzo, że nie zauważyli, iż sam ten wzór z czasem odszedł w przeszłość. Chcieli odejść od religii, a wpadli w te same struktury myślenia. Tak mocno walczyli z Kościołem (Cerkwią) i religią, aż przejęli niektóre sposoby zachowania przeciwnika.⁶⁷⁰

W celu walki z caratem, obszarnikami czy „feudalami” robotnicy, według Lenina, powinni wspierać walkę burżuazji, liczyć, że uda się doprowadzić do powstania demokratycznego, ale wciąż burżuazyjnego, społeczeństwa. Obok walki z *Ancien Régime* trwało równocześnie starcie „o rząd dusz” z przedstawicielami partii liberalno- i konserwatywno-demokratycznych, w którym to starciu robotnicy powinni dążyć do realizacji wspólnych celów z chłopstwem, nawet tym zamożnym. Istniał również konflikt o podłoże ekonomiczne – „wyzyskiwaczy” z „wyzyskiwanymi”, w którym proletariat stawiano w kontrze do wszelkiej pozostałych warstw społecznych, również większości chłopstwa. Jednocześnie toczyła walka wewnątrz ideologii marksistowskiej, co również widzimy we fragmencie cytowanym wyżej. „Likwidatorzy” byli jedynie jedną z grup, jednym z wielu określeń na przeciwników politycznych, które wskazywał Lenin, jako głównego wroga partii socjaldemokratycznej (wcześniej, jak wspominałem, podobne zabiegi stosowano wobec „legalnego narodnictwa” i „legalnego marksizmu” a także mieniszewików). Zawsze bowiem największe niebezpieczeństwo widział on we wrogu wewnętrznym, nie zaś w innych, niesocjalistycznych, ruchach politycznych. W ramach tej potrójnej walki, z caratem, burżuazją/wyzyskiwaczami i wrogami wewnętrznymi, Lenin stworzył zadziwiający kolaż etyczny, który posiadał jedną cechę wspólną – niemal wszystko, co mówił i twierdził, podlegało ocenie aksjologicznej pod kątem użyteczności i relatywizmu.

Lenin do kwestii etycznych i moralnych podchodził w sposób instrumentalny, był użytecznym w najbardziej „prymitywnym” i egoistycznym tego słowa znaczeniu (Andrzej Walicki mówi wręcz o leninowskiej „użyteczności publicznej” wulgarności, przypominającej nihilizm)⁶⁷¹, Lew Trocki z kolei określał Lenina, jako „jednego z największych użytecznych

⁶⁷⁰ M. Kula, *Religiopodobny*, s. 125.

⁶⁷¹ A. Walicki, *Marksizm*, s. 261.

w historii”⁶⁷²). Jeśli przyjrzymy się jednej z jego przemów z 1920 r., zobaczymy, że Lenin w sposób relatywny traktował samo pojęcie etyki i moralności. Dobrze miało być to, co użyteczne dla określonej przez partię grupy społecznej. Lenin (i inni bolszewicy) uważali, że wszystko jest moralne i legalne w imię przyszłego szczęścia ludzkości. Amoralne staje się moralne, jeśli leży w interesie partii. Widoczny jest w tym ogromny wpływ Nieczajewa⁶⁷³.

Nie jest to zatem utylitaryzm obejmujący całe społeczeństwo, zamiast tego Lenin zastosował kryterium klasowe; kryterium dobra moralnego stosuje wyłącznie w odniesieniu do klasy robotniczej oraz partii. Samo w sobie staje się ono więc relatywne. Oddając jednak głos Leninowi, przemawiającemu na Wszechrosyjskim Zjeździe Rosyjskiego Komunistycznego Związku Młodzieży:

Wszelką moralność wysnutą z pojęć o czymś pozaludzkim, pozaklasowym – negujemy. Powiadamy, że jest to oszustwo, że jest to łgarstwo oraz zaśmiecanie umysłów robotników i chłopów w interesie obszarników i kapitalistów.

Powiadamy, że nasza moralność podporządkowana jest w zupełności interesom walki klasowej proletariatu. Nasza moralność wywodzi się z interesów walki klasowej proletariatu.

[...] dla nas nie istnieje moralność wzięta spoza społeczeństwa ludzkiego; to oszustwo. Dla nas moralność podporządkowana jest interesom walki klasowej proletariatu.⁶⁷⁴

Zagadnienie relatywizmu moralnego Lenina wiąże się, oczywiście, z postulatami o potrzebie demokratyzacji i industrializacji carskiej Rosji. Jeśli spojrzymy na te problemy poprzez pryzmat tego relatywizmu, przestaniemy dostrzegać wewnętrzne sprzeczności w rozumowaniu Włodzimierza Lenina. Uzasadniony wydaje się przyjęcie założenia, z perspektywy marksizmu, że w Rosji przed 1917 r. moralnie dobre dla klasy robotniczej było przejście władzy przez burżuazję i wprowadzenie do despotycznego modelu rządzenia instrumentów społeczeństwa demokratycznego.

W rozważaniach Lenina nie widzimy, aby uznawał on możliwość pokojowej transformacji społeczeństwa do epoki socjalizmu, jednak taką możliwość widział on w transformacji ze społeczeństwa feudalnego do kapitalizmu i, jak się wydaje, preferował on taki rozwój wydarzeń. Dopiero, gdy nastąpiłoby pokojowe przejście do gospodarki kapitalistycznej, socjaliści mogliby stanąć na czele ostatniego skoku dziejowego – do ery socjalizmu.

⁶⁷² Cyt. za: tamże, s. 270. Wałicki cytuje książkę Lwa Trockiego, wydaną w Londynie w 1925 r., zatytułowaną *Lenin*. Zob.: <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1925/lenin/index.htm> [dostęp: 22.10.2021].

⁶⁷³ Por. D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 62.

⁶⁷⁴ W. Lenin, *Zadania Związków Młodzieży*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 41, Warszawa 1986, s. 298-299.

Tok myślenia Lenina, i rosyjskich socjalistów w ogóle, jest łatwy do zrozumienia. Podstawowym, będącym źródłem wszelkich innych rozważań, założeniem Karola Marksa było to, że przekształcenie społeczeństwa kapitalistycznego w społeczeństwo socjalistyczne nastąpi w wyniku walki klas pomiędzy burżuazją a proletariatem. Marksizm dostarczył im podstawowego zrozumienia sytuacji politycznej poprzedzającej wybuch rewolucji, jednak drogę do rewolucji musieli opracować sami⁶⁷⁵. Dominującym przekonaniem wśród socjalistów rosyjskich było uznanie potrzeby przeprowadzenia w pierwszej kolejności rewolucji burżuazyjnej, a dopiero później socjalistycznej. Akcentowano przede wszystkim rolę klasy robotniczej, jako czynnika wywołującego rewolucję socjalistyczną, która dopiero w społeczeństwie burżuazyjnym mogła rozkwitnąć i uzyskać „świadomość klasową”. Zaznaczałem już w części pracy poświęconej Marksowi i Engelsowi problem, przed jakim stanęli niemieccy filozofowie, dotyczący przejścia do epoki socjalizmu w społeczeństwie nieindustrialnym i niedemokratycznym. Wariant taki wydawał się mało prawdopodobny, ale dopuszczalny z punktu widzenia późniejszych pism Marksa i Engelsa.

Przedrewolucyjny leninizm uznawał wiele z marksistowskich doktryn, takich jak walka klas, „przemoc jako akuszerka Historii”, proletariats jako klasa, która jest nośnikiem sensu dziejów⁶⁷⁶. W stosunku do marksizmu zachodziła w leninizmie jednak istotna zmiana. Jak pisał Milovan Djilas: *rewolucyjne idee Marksa, które miały charakter warunkowy, bez zastosowania powszechnego, Lenin przerobił na pryncypia absolutne, obowiązujące wszędzie i zawsze*⁶⁷⁷. To właśnie ten sposób myślenia zadecydował zarówno o „fanatyczności” Lenina, jak i jego unikalności na tle ruchu marksistowskiego. Leninizm okazuje się bardziej historycystycznym nurtem od oryginalnego marksizmu, choć zachodzi w nim istotna zmiana. Karol Marks opierał swoje teorie o własną naukową interpretację praw dziejowych, Lenin natomiast opiera się już nie na własnej teorii a na dogmatycznym przyjęciu wiary w teorię marksistowską.

Jugosłowiański myśliciel komentował także problem, który w niniejszej pracy ujmuję jako relatywizm i utylitaryzm Lenina:

Nieuniknioność rewolucji i szybkiego uprzemysłowienia [...] wymagała nie tylko wiązania się przyrzeczeniami, lecz także wiary w możliwość zrealizowania królestwa niebieskiego na ziemi. Posuwając się naprzód wzdłuż linii najsłabszego oporu, jak to bywa również z innymi ruchami politycznymi, zwolennicy rewolucji i

⁶⁷⁵ M. Liebman, *Leninism*, s. 73.

⁶⁷⁶ S. Courtois, *Dlaczego?*, przeł. Krzysztof Wakar, [w:] *Czarna księga*, s. 712.

⁶⁷⁷ M. Djilas, *Nowa klasa*, s. 13.

industrializacji często odstępowali od ustalonej doktryny marksistowskiej i socjalistycznej. Poniechanie jednak doktryny w zupełności nie było możliwe.⁶⁷⁸

Socjaliści rosyjscy stali zatem przed trudno rozwiązywalnym problemem – z jednej strony musieli liczyć na to, że carat upadnie i władzę przejmie burżuazja, która stworzy z Rosji państwo kapitalistyczne, z drugiej zaś – cały czas musieli przekonywać swych potencjalnych zwolenników, że każda propozycja partii liberalnych, „burżuazji” jest tylko mydleniem oczu, obietnicą, której nie warto nawet rozważać. Socjaldemokraci nie mieli zamiaru przejmować władzy w państwie, zamiast tego skupiali się na agitacji politycznej, budowie struktur wewnętrznych i „uświadamianiu klasy robotniczej”. Rosja musiała zdemokratyzować się na tyle, aby partie socjalistyczne zaczęły w niej odgrywać znaczącą rolę, jednak nie w takim stopniu, by robotnicy czuli się zadowoleni z liberalnych reform. Ponieważ zaś w Rosji klasa robotnicza była wciąż stosunkowo nieliczna i niezorganizowana, zwolennicy socjalizmu byli zmuszeni szukać sojuszników w innych grupach społecznych.

Głównym ich celem było pozyskanie poparcia chłopstwa. W tekstach Lenina sprzed 1917 r., znajdujemy wyraźne nawoływanie do zawarcia „sojuszu klasowego” między robotnikami a chłopstwem. Dopiero połączenie sił tych dwóch grup dawało socjalistom nadzieję, że staną się siłą polityczną, mającą wpływ na kształt ustrojowy i ekonomiczny Rosji. Problem socjaldemokratycznych postulatów politycznych wobec chłopstwa ponownie wskazuje na utylitarne i relatywne podejście do idei socjalistycznych. Podstawowym postulatem była centralizacja ziemi, konfiskata prywatnych majątków ziemskich, niezależnie od ich wielkości, i wprowadzenie na nich zarządu państwowego. W chwili jednak, gdy socjaldemokratom potrzebny był sojusz z chłopstwem – ten konkretny postulat był niezwykle rozrzedzany. Mówiono wyłącznie o odebraniu ziemi obszarnikom, a ewentualne dalsze decyzje dotyczące programu rolnego kraju pozostawiano na okres po „demokratycznej rewolucji”.

Przedrewolucyjny leninizm scharakteryzować można za pomocą czterech określeń: industrializacji, demokratyzacji, relatywizmu i utylitaryzmu. Nie zamierzam w tym miejscu dokonywać metodologicznej czy filozoficznej interpretacji leninizmu, zwracam jedynie uwagę na stosunek tego rodzaju myślenia do kwestii społecznych. W leninizmie zaś, jak pisał Dmitrij Wołkogonow, chodzi przede wszystkim o *zniszczenie (za pomocą przemocy) starego świata i budowy na jego ruinach nowej szczęśliwej cywilizacji*⁶⁷⁹ – i przez to widzimy zależność Lenina od myśli nihilistycznej. Proces ten, stanowiący trzon leninizmu, opierać się ma na dyktaturze

⁶⁷⁸ Tamże, s. 25.

⁶⁷⁹ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 23-24.

proletariatu, reprezentowanego przez socjaldemokratyczną partię. W haśle „dyktatury proletariatu”, którego Marks używał ostrożnie, Lenin zawarł całą swoją wizję przyszłego modelu społecznego. Tak argumentował potrzebę dyktatury proletariatu w 1902 r.:

[...] aby znieść stany, potrzebna jest „dyktatura” niższego, uciskanego stanu – zupełnie tak samo jak po to, aby znieść klasy w ogóle, w tym również klasę proletariuszy, potrzebna jest dyktatura proletariatu.⁶⁸⁰

Obszerniejszy szkic na temat dyktatury proletariatu Lenin sporządził w 1905 r., zatytułował go *Rewolucyjna demokratyczna dyktatura proletariatu i chłopstwa*. W nim to postulował dojście do władzy w dwóch krokach – pierwszym powinno być *zastąpienie rządu carskiego przez tymczasowy rząd rewolucyjny* (demokratyczny)⁶⁸¹. Obalenia caratu dokonać mają wszelkie siły antydespotyczne, włączając w to burżuazję, jednak Lenin daleki jest od twierdzenia, że socjaldemokracja powinna uczestniczyć w rządzie tymczasowym, powinna brać odpowiedzialność za reformy, dzielić się władzą⁶⁸². W swoim artykule przestrzegał:

Dalecy jesteście oczywiście od twierdzenia, że nasz udział w tymczasowym rządzie rewolucyjnym nie stwarza dla socjaldemokracji żadnych niebezpieczeństw. Nie ma i nie może być takiej formy walki, takiej sytuacji politycznej, które nie stwarzałyby niebezpieczeństw. Jeżeli brak rewolucyjnego instynktu klasowego, jeżeli brak jednolitego światopoglądu opartego na gruncie nauki, jeżeli brak oleju w głowie, wówczas niebezpieczny jest nawet udział w strajkach – może doprowadzić do „ekonomizmu”, nawet udział w walce parlamentarnej może zakończyć się kretynizmem parlamentarnym, nawet popieranie ziemskiej liberalnej demokracji może doprowadzić do „planu kampanii ziemstw”.⁶⁸³

Kwestią dyskusyjną pozostaje to, w jakim stopniu Lenin dokonał reinterpretacji marksizmu, czy – jak uważają niektórzy badacze – w pewnym stopniu go przeinaczył, porzucając nauki Marksa na rzecz czegoś w rodzaju państwowego kapitalizmu⁶⁸⁴. Bez wątplenia działalność Lenina należy określić jako program aktywności rewolucyjnej, mający na celu wprowadzenie zasad socjalistycznej organizacji gospodarki i administracji. Celem niekoniecznie było jednak bezpośrednie, natychmiastowe przejęcie władzy, ale wpłynięcie w

⁶⁸⁰ W. Lenin, *Odpowiedź na krytykę naszego projektu programu*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1985, s. 204.

⁶⁸¹ Tenże, *Rewolucyjna demokratyczna dyktatura proletariatu i chłopstwa*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 10, Warszawa 1985, s. 19.

⁶⁸² Tamże, s. 20-26.

⁶⁸³ Tamże, *Rewolucyjna demokratyczna dyktatura*, s. 26.

⁶⁸⁴ Zob. P. Chattopadhyay, *Lenin Reads Marx on Socialism: A Brief Note*, „Economic and Political Weekly” vol. 37, no 50, 2012, s. 65.

takim stopniu na sytuację polityczną Rosji, aby przygotować kraj do, jak wyrażał się jeden z bohaterów powieści *Czewengur* Płatonowa, „dojechania do życia w komunizmie”⁶⁸⁵.

Droga Włodzimierza Lenina do komunizmu

Wszelkie informacje na temat pierwszych 23 lat życia Lenina, jakie historycy są w stanie przywołać, pochodzą przede wszystkim z relacji, które publikowano już po rewolucji październikowej. Richard Pipes pisze, że z tych 23 lat (czyli okresu do 1893 r., chodzi o lata, w których kształtowała się postawa ideowa młodego Lenina) zachowało się zaledwie dwadzieścia dokumentów, w większości rozmaitych podań i urzędowych pism⁶⁸⁶.

Źródła, jakimi dysponujemy to przede wszystkim relacje i wspomnienia, publikowane już po przeprowadzeniu rewolucji październikowej. Mamy zatem do czynienia niemal wyłącznie z informacjami, których prawdziwość może zostać poddana w wątpliwość, jako elementy narracji hagiograficznej. Pipes opisywał również ten hagiograficzny proces konstrukcji biografii przywódcy rosyjskiej rewolucji:

Oficjalna biografia Lenina, w postaci, w jakiej została sformalizowana w latach dwudziestych, w podstawowych szczegółach była wzorowana na żywocie Chrystusa. Podobnie jak w chrystologii przedstawiała ona protagonistę jako niezmiennego i nie poddającego się zmianie, a jego los jako przesądzony już w dniu narodzin. Dla oficjalnych biografów Lenina nie do pomyślenia było twierdzenie, że ideologia, którą wyznawał, kiedykolwiek się zmieniła. Twierdzą oni, że oddanym ortodoksyjnym marksistą był od chwili zaangażowania się w działalność polityczną. Fałszywość tego twierdzenia można łatwo udowodnić.⁶⁸⁷

Lenin, o którym pisze Pipes, to jednak nie wyróżniony przez Goodinga „Lenin żywy”, a „Lenin pośmiertny” (mimo że proces tworzenia tego archetypu „Lenina pośmiertnego” rozpoczął się jeszcze za jego życia) – Lenin, którego wymyślili, wymarzyli sobie bolszewicy. Podkreślanie boskości Lenina, łączenie go w jakiś sposób z Chrystusem czy Bogiem, pojawiło się już na początku lat dwudziestych i to nie tylko w treściach propagandowych czy starających

⁶⁸⁵ A. Płatonow, *Czewengur*, s. 176.

⁶⁸⁶ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 357. Niektóre dokumenty zamieszczono w: *Podania W. Uljanowa (Lenina)*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1983, s. 483-492. Te zadziwiające braki źródłowe Pipes komentuje następująco:

Materiały takie albo nie istniały, albo – co bardziej prawdopodobne – spoczywają w ukryciu w archiwach, gdyż ich ujawnienie ukazałoby młodego Lenina zupełnie innego, niż przedstawiono go w literaturze oficjalnej. (s. 357-358)

⁶⁸⁷ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 361.

się w jakiś sposób podkreślić geniusz, wyższość intelektualną i moralną Lenina⁶⁸⁸. Jest to schemat tworzenia bogocześnika, o którym pisałem omawiając konsekwencje idei bogotwórstwa Anatola Łunaczarskiego.

Lenin nigdy nie stanąłby na czele komunistycznego ruchu w Rosji, gdyby nie to, że *spędził swe młode lata w niezwykle społeczeństwie, znajdującym się w niezwykle punkcie rozwoju* – pisał Robert Service⁶⁸⁹. Brytyjski historyk zwraca uwagę na „wir” zmian historycznych, któremu poddane było społeczeństwo rosyjskie w ostatnich dekadach XIX w. W tym kontekście pojawia się również wątek rodzinny Lenina, którego starszy brat Aleksandr został aresztowany i stracony w 1887 r. za działalność terrorystyczną i próbę carobójstwa.

Można zatem rozpocząć fragment poświęcony korzeniom rewolucyjnym Lenina od sformułowania, że Włodzimierz Lenin swoje antycarskie, „rewolucyjne” nastawienie wyniósł z domu. Aleksandr Uljanow studiował w Petersburgu, jego młodszy brat zaś pozostawał w domu wraz z matką – ich ojciec, Ilja Uljanow zmarł w 1886 r. Starszy brat Lenina szybko się radykalizował, przeszkadzał mu „obskurantyzm” panujący w stolicy Rosji, ograniczający możliwość rozwoju technologicznego i naukowego⁶⁹⁰. W listopadzie 1886 r. Aleksandr Uljanow zgodził się dołączyć do Narodnej Woli – był przydatny dla terrorystów, ponieważ studiował chemię i był w stanie stworzyć bombę z nitrogliceryny.

Aleksandr nie był jednak, jak się wydaje, szczególnie zaangażowany w ideologiczną sferę rozmyślań rewolucyjnych, choć bez wątpienia był marksistą – tłumaczył nawet niektóre teksty Marksa na język rosyjski⁶⁹¹. Nie przystąpił do narodników, ponieważ podzielał ich agrarystyczno-socjalistyczno-populistyczne poglądy, według Louisa Fischera Aleksandrowi Uljanowowi bliżej było do plechanowskiej interpretacji marksizmu, niż do czystego narodnictwa⁶⁹². Starszy brat Włodzimierza Lenina nie dążył jednak do bycia ideologiem czy politykiem – przyświecał mu jeden cel zostać carobójcą⁶⁹³. Próba przeprowadzenia zamachu na Aleksandra III, dokładnie w szóstą rocznicę zamachu na jego ojca – 1 marca 1887 r. – nie powiodła się jednak i terrorystami zajęły się carskie służby i wymiar sprawiedliwości. Aleksandr Uljanow był tak silnie nastawiony przeciwko carowi i tak mocno wierzył, że to, co robi, jest dobre, że nie tylko odmówił ubiegania się o łaskę, ale również zachęcał swych

⁶⁸⁸ Nawet Jewgienij Zamiatin w swojej, określanej jako satyra/krytyka komunistycznego społeczeństwa, powieści *My* z 1922 r. naszkicował postać boskiego Dobroczyńcy posiadającego cechy fizyczne nawiązujące do Lenina.

⁶⁸⁹ R.W. Service, *Lenin*, s. 1.

⁶⁹⁰ Tamże, s. 53.

⁶⁹¹ Tamże, s. 57.

⁶⁹² L. Fischer, *The Life of Lenin*, Nowy Jork 1964, s. 13.

⁶⁹³ R.W. Service, *Lenin*, s. 54.

oskarżonych towarzyszy o zrzucenie winy na niego⁶⁹⁴. W maju został powieszony. Według opowieści, na którą powołują się chyba wszyscy piszący o biografii Lenina – młody Włodzimierz Uljanow przyjął wieści o śmierci brata ze spokojem. Odrzucił jego metody, nie zaprzeczając jednak temu, że cel jego działania był słuszny. Miał powiedzieć: *pójdziemy inną drogą. To nie jest dobra droga*, wskazując, że nie terroryzm, a postawa rewolucyjna, powszechna i otwarta walka z caratem jest tą dobrą drogą⁶⁹⁵. Ten wątek zawarł nawet Majakowski w swoim poemacie o Leninie: *I siedemnastoletni rzekł wtedy Iljicz / nad przysięgę wzniesionej dłoni żołnierskiej trwalsze słowo: / - Bracie, następców masz w nas od tej chwili, / zwyciężymy, lecz drogą pójdziemy nową!*⁶⁹⁶.

Mit Lenina, który już w wieku siedemnastu lat wie, że należy podążać drogą rewolucji, należy również traktować, jako element późniejszego budowania chrystologicznej legendy przywódcy sowieckiej Rosji. Bezsporny pozostaje wpływ, jaki działalność i śmierć brata, miały na młodego Uljanowa. Według Fischera utrata starszego brata skierowała Lenina na tory, które ostatecznie doprowadziły go do Kremla:

Aleksander (Sasza) Uljanow zwrócił się ku rewolucji w rozpacz, chociaż żaden z jego braci nie został stracony. Lenin także mógłby obrać drogę do Kremla, nawet gdyby szyja Saszy nie została złamana w pętli kata. Jednakże, biorąc pod uwagę narastające fermenty społeczne wśród rosyjskich intelektualistów, fakt, że autokracja sięgnęła do domu Uljanowów, aby zgasić jego najjaśniejsze światło, kurs Lenina został wytyczony.⁶⁹⁷

Droga, którą Lenin miał podążać została zatem wyznaczona poprzez działalność i śmierć starszego brata. Nie tylko to mogło wpłynąć jednak na losy Lenina, ale także materialny dobytek, jaki Aleksandr po sobie pozostawił. Mowa tu o książkach i artykułach, do których po jego śmierci dostęp uzyskał jego młodszy brat. Niedoszły carobójca szczególnie interesował się twórczością Czernyszewskiego i to właśnie Czernyszewski był pierwszym ideologiem, z którego twórczością miał kontakt Włodzimierz Lenin. To poprzez Czernyszewskiego, którym Lenin był zafascynowany do tego stopnia, że nosił ze sobą jego zdjęcie, po raz pierwszy zetknął się z teorią socjalistycznej rewolucji, a w konsekwencji marksizmu. To pierwsze spotkanie z marksizmem pozostało na zawsze w umyśle Lenina – jak pisał John Gooding: *raz nawrócony, Lenin nigdy nie kwestionował podstawowych założeń marksizmu, tak jak zrozumiał je za*

⁶⁹⁴ L. Fischer, *The Life*, s. 14.

⁶⁹⁵ Tamże, s. 11.

⁶⁹⁶ W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, przeł. Franciszek Parecki, [w:] W. Majakowski, *Wiersze i poematy*, Warszawa 1949, s. 107-108.

⁶⁹⁷ L. Fischer, *The Life*, s. 17-18.

pierwszym razem⁶⁹⁸. Według Goodinga, to za sprawą poglądów Czernyszewskiego, Lenin nigdy nie zrezygnował z fundamentalistycznego rozumienia świata, który może być odmieniony jedynie za sprawą rewolucji. O wpływie Czernyszewskiego na Lenina może świadczyć również to, że pierwszy szkic polityczny z 1902 r., zatytułował *Co robić?*, nawiązując do wydanej w 1863 r. książki Czernyszewskiego.

Bezpośredni kontakt z twórczością Karola Marksa Lenin miał mieć dopiero w latach 1888-1889⁶⁹⁹. A i sam ten kontakt nie oznaczał, że Lenin identyfikował się z marksizmem. Znacznie wcześniej miał przynależeć do ruchów o charakterze narodnickim⁷⁰⁰. W sierpniu 1887 r. dostał się na Uniwersytet Kazański, na wydział prawa (Petersburg, do którego miał mieć pierwotnie ambicje, był przed nim z oczywistych powodów zamknięty). W okresie od września do listopada miał uczestniczyć w działalności „rewolucyjnego kółka studenckiego” na uniwersytecie⁷⁰¹ – Richard Pipes wskazuje, że było to bezpośrednio kółko Narodnej Woli⁷⁰². Kazań był miastem „wygnańców”, do którego zsyłano licznych przeciwników caratu – między innymi zradyzowanego Łazara Bogoraza. Niewiele wiadomo o poglądach Bogoraza, jednak wiadomo, że był zwolennikiem agrarnego socjalizmu i terroryzmu, jego poglądy musiały być bliskie tym, które prezentował Aleksandr Uljanow; Pipes pisze nawet o tym, że zwolennicy Bogoraza mieli zamiar kontynuowania dzieła brata Lenina⁷⁰³. 4 grudnia 1887 r. w Kazaniu doszło do rozruchów studenckich, podczas których kilkuset studentów protestowało przeciwko regulaminowi uniwersyteckiemu⁷⁰⁴. Uczestniczył w nich i Lenin, a już w nocy aresztowała go policja i wydano go z uniwersytetu⁷⁰⁵.

We wrześniu 1888 r. Uljanowowi pozwolono na powrót do Kazania⁷⁰⁶. Był to dla niego moment przełomowy – mimo że nie udało mu się, pomimo wysyłanych do odpowiednich władz prośb, wrócić na uniwersytet⁷⁰⁷. Po powrocie do Kazania po raz pierwszy zetknął się z kółkiem marksistowskim, którego liderem był Nikołaj Fiedosiejew, choć – jak notuje Fischer – sam nigdy nie miał z Fiedosiejewem kontaktu⁷⁰⁸. Poglądy Fiedosiejewa należałoby sklasyfikować

⁶⁹⁸ J. Gooding, *Socialism in Russia*, s. 34.

⁶⁹⁹ L. Fischer, *The Life*, s. 13.

⁷⁰⁰ Tamże, s. 18-20.

⁷⁰¹ *Daty z życia i działalności W. Lenina (lata 1870-1894)*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 575.

⁷⁰² R. Pipes, *Rewolucja*, s. 359.

⁷⁰³ Tamże.

⁷⁰⁴ Tamże, s. 360. W literaturze przedmiotu znajdziemy również informację o tym, że protesty dotyczyły jednego z uniwersyteckich inspektorów: L. Fischer, *The Life*, s. 18.

⁷⁰⁵ *Daty z życia i działalności W. Lenina*, s. 575. Interesujące jest to, że zachowało się podanie Lenina z 5 grudnia do władz uniwersytetu, w którym to on sam prosi o wydalenie z uczelni. Zob. *Podania W. Uljanowa (Lenina)*, s. 497. Pipes określa to podanie, jako „próbę uprzedzenia relegacji”, zob. R. Pipes, *Rewolucja*, s. 360.

⁷⁰⁶ L. Fischer, *The Life*, s. 18.

⁷⁰⁷ *Daty z życia i działalności W. Lenina*, s. 575-576.

⁷⁰⁸ L. Fischer, *The Life*, s. 18.

gdzieś pomiędzy Marksem, Plechanowem a narodnikami⁷⁰⁹. W tym okresie Lenin po raz pierwszy zapoznał się z *Kapitałem* Karola Marksa, jednak nie oznaczało to automatycznie tego, że został marksistą. Richard Pipes uważa, że Lenin aż do 1891 r. pozostawał związany przede wszystkim z narodnikami⁷¹⁰. Być może świadectwem tej więzi były jego liczne kontakty z narodnicką grupą, zebraną wokół Marii Czetwiergowej, gdzie odbywały się dyskusje o Czernyszewskim⁷¹¹. Neil Harding argumentował, że pierwszy okres działalności rewolucyjnej Lenina można ujmować przez pryzmat antydespotyzmu i rewolucyjności, co pozwala określać Lenina mianem „rosyjskiego Jakobina”⁷¹² (wspominałem już, że według Pipesa jakobinizm Lenin porzucił na skutek kontaktu ze Struwegiem w połowie lat dziewięćdziesiątych). Na przełomie 1889 i 1890 r. Lenin przetłumaczył *Manifest partii komunistycznej*⁷¹³, jednak niemal nikt nie wiedział o tym tłumaczeniu a jedyny egzemplarz miał zostać zniszczony przez jednego z przyjaciół Lenina, podczas rewizji policyjnej.

W maju 1889 r. Lenin wyjechał z Kazania do guberni samarskiej, co uchroniło go przed aresztowaniami, jakich dokonano w lipcu tego roku na członkach kółka Fiedosiejewa⁷¹⁴. W następnym roku zezwolono Leninowi na zdawanie egzaminów prawniczych w Petersburgu. W listopadzie 1891 r, po zdaniu egzaminów, uzyskał dyplom wydziału prawa Uniwersytetu Petersburskiego. Przez cały 1892 r. Lenin pracował jako asystent obrońcy w sądzie samarskim⁷¹⁵, uczestniczył jednak tylko w czternastu rozprawach⁷¹⁶. W Samarze Lenin miał utworzyć kółko marksistowskie (choć precyzyjniej byłoby powiedzieć, że dołączył do kółka założonego przez Aleksieja Sklarenko), funkcjonujące aż do połowy 1893 r. Interesująco działalność tegoż kółka opisuje Robert Service:

Chcieli zmienić świat na korzyść niższych klas społecznych, a jednak ich grupa nie podjęła żadnych prób skontaktowania się z robotnikami przemysłowymi ani chłopami. Byli studentami, którzy poświęcali się badaniu tematów nieobecnych w programach nauczania ich byłych szkół i uniwersytetów. [...] Grupa uważała, że oficjalne statystyki ekonomiczne stanowią najpewniejszą podstawę dla członków do

⁷⁰⁹ R.W. Service, *Lenin*, s. 71.

⁷¹⁰ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 362.

⁷¹¹ Zob. <https://leninism.su/books/3571-vladimir-lenin-vybor-puti-biografiya.html?start=11> [dostęp: 25.11.2021]; R.W. Service, *Lenin*, s. 73.

⁷¹² N. Harding, *Lenin and his Critics: Some Problems of Interpretation*, „European Journal of Sociology”, vol. 17, no. 2, 1976, s. 367.

⁷¹³ R.W. Service, *Lenin*, s. 77.

⁷¹⁴ *Daty z życia i działalności W. Lenina*, s. 576.

⁷¹⁵ Tamże, s. 578-579. L. Fischer, *The Life*, s. 19.

⁷¹⁶ R.W. Service, *Lenin*, s. 89.

podjęcia decyzji dotyczących współczesnej Rosji. [...] Uważano, że to książki, a nie ludzie dostarczają odpowiedzi.⁷¹⁷

Grupa młodych inteligentów, która zbierała się w bibliotekach i na prywatnych spotkaniach, poświęcała swój wolny czas na zgłębianie problematyki gospodarczej i politycznej w duchu marksizmu. Dla Lenina w tym okresie istotny był przede wszystkim kontakt z twórczością Jerzego Plechanowa. Ówczesne zapatrywania ideowe Uljanowa Pipes określa jako „w pół drogi między ideologią Narodnej Woli a socjaldemokracją”⁷¹⁸. Więzy, jakie łączyły młodego Lenina z narodnictwem skrupulatnie przedstawił Robert Service, wyliczając poszczególnych narodników-terrorystów, z którymi spotykał się w tamtym czasie⁷¹⁹. Na jedno ze spotkań kółka Lenin przygotował referat-artykuł-recenzję, zatytułowany *Nowe tendencje gospodarcze w życiu chłopstwa (w związku z książką W. Postnikowa)*⁷²⁰, który następnie próbował przedłożyć w piśmie Russkaja Mysl – otrzymał jednak odpowiedź odmowną⁷²¹, a sam artykuł po raz pierwszy ukazał się drukiem w 1923 r.

Na przełomie lat 1891-1892, kiedy Lenin mieszkał jeszcze w Samarze, rejon powołżański nawiedziła klęska głodu. Jej przyczyny były i są dyskusyjne, jednak przyniosła ona śmierć blisko 400 tysiącom mieszkańców Rosji. Było to wydarzenie zapalne dla wszelkiej maści ruchów rewolucyjnych, które obwinały za klęskę rząd carski i organizowały pomoc dla głodujących regionów, prowadząc przy okazji działalność propagandową wśród chłopstwa. Lenin jednak, jak wskazuje Service nie popierał działań pomocowych rewolucjonistów a za klęskę głodu winą obarczał nie rząd, a kapitalistyczną gospodarkę⁷²². Dla Lenina kapitalizm oznaczał permanentną klęskę i gnębienie ubogich warstw społeczeństwa. Ich śmierć była oczywistością, którą się nie przejmował. Głód, według Lenina, *odegrał rolę czynnika przyspieszającego* w skoku do socjalizmu przez rozwój kapitalizmu⁷²³. Przyspieszającego również urbanizację i industrializację Rosji, ponieważ chłopci przed głodem uciekali do miast, gdzie byli zdecydowanie bardziej podatni na agitację socjalistyczną. Podobny pogląd znajduje się w jednej z późniejszych prac Lenina, pisanej pod koniec lat dziewięćdziesiątych, kiedy stwierdzi on, że „wędrowni robotnicy” są zjawiskiem postępowym i pożądanym z punktu

⁷¹⁷ Tamże, s. 78.

⁷¹⁸ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 363.

⁷¹⁹ R.W. Service, *Lenin*, s. 79.

⁷²⁰ Zob. W. Lenin, *Nowe tendencje gospodarcze w życiu chłopstwa (w związku z książką W. Postnikowa – „Gospodarka chłopska w południowej Rosji”)*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 1-62.

⁷²¹ *Daty z życia i działalności*, s. 580.

⁷²² R.W. Service, *Lenin*, s. 87.

⁷²³ Tamże, s. 88.

widzenia transformacji gospodarczej Rosji⁷²⁴. Przybliża to poglądom Lenina do szkoły Plechanowa⁷²⁵.

Pod koniec sierpnia 1893 r. Lenin przyjechał do Petersburga. Jego biografowie są zgodni w najważniejszej rzeczy – do stolicy Rosji przybył już ukształtowany intelektualnie i ideowo, był i czuł się marksistą⁷²⁶. Louis Fischer opowiadał o tym zdarzeniu:

Włodzimierz Iljicz Lenin, szlachcic i adwokat, w wieku dwudziestu trzech lat, przybył do Petersburga [...], aby rozpocząć swoje życie jako aktywny rewolucjonista. Dołączył do lśniącej galaktyki młodych marksistów, którzy odbijali światło gwiazdy rosyjskiego firmamentu socjalistycznego, Jerzego Plechanowa.⁷²⁷

Do Petersburga Lenin przyjeżdżał jako zdecydowany marksista, jednak kwestią otwartą pozostawało skonkretyzowanie jego przynależności do ruchów wewnątrzmarksistowskich. Bez wątplenia w okresie od 1887 r. Lenin dryfował pomiędzy nurtem narodnickim, Czernyszewskim, marksizmem Plechanowa, pomiędzy podejściem terrorystycznym a rewolucyjnym. Bardzo ważnym wydarzeniem w petersburskim epizodzie życia Lenina był rok 1895, kiedy ten wyjechał za granicę i spotkał się z wieloma europejskimi socjalistami, w tym i z Plechanowem. Ci przekonywali go, że jego dotychczasowe poglądy o totalnym odrzuceniu burżuazji są błędne, ponieważ socjaliści nie będą w stanie samodzielnie doprowadzić do upadku caratu i, dalej, do rewolucji⁷²⁸. Pipes opisywał to w następujący sposób:

Na Leninie, który czcił Plechanowa, wywarło to duże wrażenie. Jak dogłębnie dał się przekonać, nie da się ustalić, ale jest dowiedzionym faktem, że jesienią 1895 roku po powrocie do Petersburga zadebiutował jako ortodoksyjny socjaldemokrata, zdecydowany organizować robotników do walki z samowładztwem we wspólnym froncie z „liberalną burżuazją”. Była to przemiana uderzająca: latem 1894 roku pisał jeszcze, że socjalizm i demokracja są nie do pogodzenia; teraz dowodził, że są nierozłączne.⁷²⁹

Amerykański historyk, pisząc o poglądzie Lenina, iż „socjalizm i demokracja są nie do pogodzenia”, odnosi się do trzeciego, w kolejności napisania, lecz pierwszego opublikowanego artykułu (właściwie, obszernego zeszytu) Lenina, zatytułowanego *Któż to są „przyjaciele*

⁷²⁴ W. Lenin, *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1984, s. 222-223. Książka pierwotnie ukazała się pod koniec marca 1899 r.

⁷²⁵ R.W. Service, *Lenin*, s. 88.

⁷²⁶ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 364.

⁷²⁷ L. Fischer, *The Life*, s. 20.

⁷²⁸ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 371.

⁷²⁹ Tamże.

ludu” i jak oni wojują z socjaldemokratami?, który powstał wiosną-latem 1894 r.⁷³⁰ Tekst Lenina był odpowiedzią na liczne artykuły atakujące marksizm, które ukazywały się w narodnickim piśmie „Russkoje Bogatstwo”. W artykule Lenin odniósł się obszernie do tematyki teorii marksizmu. Czytając jego słowa widzimy zagorzałego zwolennika marksizmu, bezlitosnego i szyderczego oratora, który z największą skrupulatnością i dokładnością rozprawia się po kolei z przytaczanymi tezami oponentów.

Ważny jest także kolejny tekst Lenina, który tym razem poświęcił krytyce książki swego przyszłego sojusznika Piotra Struwego, zatytułowany *Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce Pana Struwego*, który Lenin pisał na przełomie 1894 i 1895 r.⁷³¹ Tekst ten jest odcięciem się przez Lenina od ideologii narodnictwa (którą, nota bene, krytykował również Struwe, jednak z nieco innej perspektywy niż Lenin) oraz opowiedzeniem się za plechanowską wersją marksizmu. Cel swojego artykułu Lenin określał w następujący sposób:

[...] uprzednia konfrontacja punktu widzenia narodnickiego i marksistowskiego jest nieodzowna dla wyjaśnienia wielu miejsc rozpatrywanej książki, która ogranicza się do przedmiotowej strony doktryny i pomija prawie całkowicie konkluzje praktyczne. Konfrontacja ta wykaże nam, jakie są wspólne punkty wyjścia narodnictwa i marksizmu i na czym polega zasadnicza różnica między nimi. Wygodniej jest przy tym konfrontować dawne rosyjskie narodnictwo, ponieważ, po pierwsze, stoi ono niepomniernie wyżej od współczesnego (reprezentowanego przez tego rodzaju organy jak „Russkoje Bogatstwo”) pod względem konsekwencji i stawiania kropki nad „i”, a po drugie, w sposób pełniejszy pokazuje najlepsze strony narodnictwa, które pod pewnym względem dzieli z nimi marksizm.⁷³²

Lenin pisał zatem swój komentarz już z perspektywy marksisty, odcinającego się od współczesnej ideologii narodnictwa, doceniając jednak wagę i wkład narodnictwa „starego” (zapewne miał przez to na myśli ruch, w którym uczestniczył on sam i jego brat). Tekst jest zatem w pewnym sensie krytyką narodnictwa, naszkicowaną przez pryzmat krytyki książki Piotra Struwego, krytykującego narodnictwo. Lenin wpisywał się w panujący wówczas wśród marksistów trend odcinania się od narodnictwa, odrzucania socjalizmu agrarnego, *radykalnej wersji słowianofilstwa, i quasi-mesjanistycznej idei, jakoby Rosja miała niezwykle, rewolucyjną misję dziejową*⁷³³. Dystansując się od narodnictwa marksieści, w tym Lenin, opowiadali się za organizacjami nastawionymi na działalność demokratyczną, nie zaś

⁷³⁰ W. Lenin, *Któż to są „przyjaciele ludu” i jak oni wojują z socjaldemokratami?*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 1, s. 111-312.

⁷³¹ Tenże, *Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce Pana Struwego*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, s. 313-480.

⁷³² Tamże, s. 318-319.

⁷³³ I. Deutscher, *The Unfinished Revolution: Russia 1917-1967*, Londyn-Oksford-Nowy Jork 1967, s. 17.

terrorystyczną, współpracę ze związkami zawodowymi i na masową działalność agitacyjną wśród proletariatu (co ważne jednak – nie zgadzając się na „trade-unionizm” w stylu brytyjskim, czyli *de facto* uznanie systemu kapitalistycznego przez związki zawodowe i dążenie jedynie do poprawy warunków bytu robotników, a nie zmianę ustroju), jednocześnie odchodząc nieco od spraw chłopstwa⁷³⁴.

Okres po powrocie z zagranicy Lenin spędził na aktywnej działalności agitacyjnej w Petersburgu. Nie umknęła ona uwadze carskiej policji. W 1897 r. został skazany na zesłanie na Syberię, gdzie przebywał do 1900 r. Jeszcze w 1895 r., przebywając w więzieniu, przesłał swoim towarzyszom projekt programu partii socjaldemokratycznej. Lenin pisał w nim między innymi o postulacie budowy społeczeństwa socjalistycznego:

[...] rozwój kapitalizmu oznacza ogromny wzrost bogactwa i luksusu garstki fabrykantów, kupców i właścicieli ziemskich i jeszcze szybszy wzrost nędzy i ucisku robotników. Wprowadzone przez wielkie fabryki udoskonaleń produkcji i maszyny [...] służą umocnieniu władzy kapitalistów nad robotnikami, przyczyniają się do zwiększania bezrobocia, a jednocześnie do bezbronności robotników. [...]

[...] walka przeciwko klasie kapitalistów jest walką przeciwko wszystkim klasom żyjącym z cudzej pracy i przeciwko wszelkiemu wyzyskowi. Może się ona zakończyć jedynie przejściem władzy politycznej w ręce klasy robotniczej, przekazaniem całej ziemi, narzędzi, fabryk, maszyn, kopalń w ręce całego społeczeństwa w celu zorganizowania produkcji socjalistycznej, w której warunkach wszystko, co robotnicy wytwarzają, i wszelkie udoskonaleń produkcji powinny służyć samym ludziom pracy. [...]

Wyzwolenie robotników powinno być dziełem samych robotników.

Naród rosyjski nie potrzebuje pomocy absolutystycznego rządu i jego urzędników, lecz wyzwolenia spod jego ucisku.⁷³⁵

W programie partii Lenin formułował także poszczególne żądania – można je podzielić na te o charakterze powszechnym oraz szczególnym. W kwestiach powszechnych, czyli obejmujących wszystkich obywateli, socjaldemokraci mieli domagać się: zwołania Soboru Ziemskiego; powszechnego prawa wyborczego; wolności zgromadzeń, strajków, prasy, wyznania, przemieszczania się, działalności; zniesienia stanów; równości wobec prawa. Drugą kwestią były żądania zmian na korzyść klasy robotniczej, w tej kategorii Lenin wymieniał między innymi żądania: utworzenia sądów przemysłowych; ośmiogodzinnego dnia pracy; zakazu pracy nocnej, zakazu pracy dzieci, zakazu wypłaty w towarach; ustanowienia inspekcji fabrycznej (pod inspekcję miały również podlegać gospodarstwa domowe); przyjęcia ustawy

⁷³⁴ Tamże.

⁷³⁵ W. Lenin, *Projekt i objaśnienie programu partii S.-D.*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1984, s. 81-83.

w sprawie odpowiedzialności właścicieli fabryk za przypadki kalectwa robotników. Trzeci punkt dotyczył chłopstwa, żądano: zniesienia spłat z tytułu wykupu ziemi; zwrócenia gruntów; zrównania danin i podatków oraz zniesienia systemu poręki zbiorowej⁷³⁶.

W czasie pobytu na zesłaniu Lenin pracował przede wszystkim nad tekstem zatytułowanym *Rozwój kapitalizmu w Rosji*⁷³⁷. Jest to pierwsza tak wyczerpująca praca Lenina, poświęcona zagadnieniom teorii marksizmu, teorii ekonomii i rozwoju gospodarczego. Celem autora jest tam, zauważał Thierry Wolton, udowodnienie, że *jego ojczyzna przynależy do nowoczesnego świata przemysłowego, w którym istnieje klasa robotnicza, konieczna do wykonania wielkiego marksistowskiego skoku*⁷³⁸. Lenin wskazywał, że według niego Rosja ówczesnie znajdowała się na etapie rozwoju pomiędzy gospodarką pańszczyźnianą (feudalną) a kapitalistyczną – nazywał to gospodarką obszarniczą⁷³⁹. Pojawienie się tej formy pośredniej komentował w następujący sposób:

[...] gospodarka kapitalistyczna nie mogła powstać od razu, a gospodarka pańszczyźniana nie mogła od razu zniknąć. Jedynym możliwym systemem gospodarki był więc system przejściowy, system łączący cechy zarówno systemu pańszczyźnianego, jak i systemu kapitalistycznego.⁷⁴⁰

Za ostatni punkt graniczny, poprzedzający przejście do gospodarki kapitalistycznej, Lenin uważał upowszechnienie przemysłu maszynowego, który „gwałtownie burzy społeczne stosunki produkcji”⁷⁴¹. Wyróżniał trzy stadia rozwoju kapitalizmu w Rosji: drobną produkcję towarową, manufakturę kapitalistyczną i wielki przemysł maszynowy (fabryczny)⁷⁴². Lenin przedstawia kapitalizm jako siłę postępową, często wręcz wybrzmiewa pozytywny obraz kapitalizmu, który ma swoje zasługi w rozwoju technologii i przeobrażeniach gospodarczo-społecznych – przede wszystkim w odejściu od staroświeckich metod uprawy i wytwórstwa. Obok tego, oczywiście, Lenin wskazuje na piętrzące się wady systemu kapitalistycznego – nierówności społeczne, wyzysk czy oligarchizacja burżuazji.

Ogromna sekcja tekstu Lenina poświęcona jest zagadnieniom rolnictwa i chłopstwa – stanowi ona bezpośredni atak na poglądy narodnickie. Streszczając je w jednym zdaniu, można przytoczyć opinię Lenina, który twierdził, że narodnicy wzdychają do dawnego „chłopa-

⁷³⁶ Tamże, s. 83-84.

⁷³⁷ Tenże, *Rozwój kapitalizmu*, s. 1-557.

⁷³⁸ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 71.

⁷³⁹ W. Lenin, *Rozwój kapitalizmu*, s. 167.

⁷⁴⁰ Tamże, s. 170.

⁷⁴¹ Tamże, s. 415.

⁷⁴² Tamże, s. 497.

oracza”, do „uświęconego przez wieki” zastoju rolnictwa i wszelkich form niewolniczej zależności w rolnictwie, którymi chwije w najbardziej zdecydowany sposób ów potworny kapitalizm. *O sancta simplicitas!*⁷⁴³. Dalej znajdziemy również ataki bezpośrednio na chłopstwo, o którym mówił, że ma naturalną tendencję do zmiany w burżuazję⁷⁴⁴.

Lenin w *Rozwoju kapitalizmu* analizuje przede wszystkim dane statystyczne oraz poddaje swym rozważaniom możliwości ewolucji gospodarki rosyjskiej. Jednak w jego tekście nie znajdziemy niemal żadnych odniesień do sytuacji społecznej – nie tylko tej, która miałyby nastąpić po kapitalizmie, ale także tej, która panowała wówczas w Rosji. Pojawiają się jedynie „obowiązkowe” odniesienia do nierówności społecznych, wyzysku i walki klasowej, ale w całym tekście Lenina trudno doszukać się jakiegokolwiek postulatu, wyjaśniającego co należałoby zrobić. Prace Lenina miały czysto teoretyczny charakter, daleko im od manifestów politycznych – stąd ich przydatność w niniejszych rozważaniach należy ograniczyć do uogólnienia poglądów Lenina, przede wszystkim chciałem zaznaczyć, że jest to kolejny, porażający rozmiarami i formą, tekst, w którym Lenin stanowczo krytykuje socjalizm agrarny i zajmuje wyraźnie ortodoksyjnie marksistowskie stanowisko wobec spraw gospodarczych.

W 1900 r., niedługo po powrocie z zesłania, Lenin, wraz z grupką współpracowników, podjął decyzję o założeniu pisma „Iskra” – organu prasowego partii socjaldemokratycznej. W lipcu „iskrowcy” opuścili Rosję i przez pięć lat przebywali w Europie Zachodniej. W skład redakcji „Iskry” wchodził, oprócz Lenina: Julij Martow, Jerzy Plechanow, Paweł Akselrod, Aleksandr Potriesow i Wiera Zasulicz⁷⁴⁵. Przez krótki okres z gazetą współpracowali również rewizjoniści, przede wszystkim Piotr Struwe, co świadczyło o istniejącej jeszcze próbie tworzenia szerokiego środowiska socjalistycznej opozycji wobec samodzierżawia. Ich pomysłem było to, aby wydawać gazetę tam, gdzie nie podlegałaby cenzurze i akcjom policyjnym, a następnie szmuglować ją na teren Rosji. Redakcja zdecydowała się na pierwszej stronie gazety umieszczać cytaty z Aleksandra Odojewskiego: *z iskry wznieci się płomień*. Zauważalne jest to, że w ramach jednego organu zebrały się naprawdę różne osobowości, o wyraźnie zróżnicowanych poglądach na niektóre kwestie. Pisała o tym Vera Broido:

Bardzo prawdopodobne jest, że w grupie *Iskry* już istniały większe różnice ideologiczne, niż jej członkowie zdawali sobie z tego sprawę. W ciągu czterech lat więzienia i zesłania Lenin niemal na pewno rozpoczął swój oddzielny kurs. Ale ekscytacja ich wspólnym przedsięwzięciem sprzyjała harmonii i początkowo wszystko szło dobrze; w szczególności przyjaźń między Martowem a Leninem

⁷⁴³ Tamże, s. 299.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 319.

⁷⁴⁵ Przypisy, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 1984, s. 448.

nigdy nie wydawała się cieplejsza. [...] Martow nazwał go *primus inter pares*. Ale wkrótce pojawiły się wątpliwości wśród współredaktorów Lenina. Okazał się on nietolerancyjny i często niegrzeczny wobec towarzyszy w Rosji, gdy tylko nie zgadzali się z linią przyjętą przez *Iskrę*, i nie wahał się używać podstępnych metod w relacjach z komitetami partyjnymi w Rosji [...]; intrygował przeciwko swoim przeciwnikom i podkopywał ich wszelkimi dostępnymi środkami, uczciwymi czy nieuczciwymi. Uczciwość wobec towarzyszy była tak integralną częścią etyki rewolucyjnej, że jego współredaktorzy długo nie dostrzegali, co się dzieje, i całkowicie nie zauważyli, że Lenin potajemnie budował swoje imperium i dobierał swoje wojsko.⁷⁴⁶

Według Broido Lenin miał zatem *de facto* wykorzystać powstanie partii socjaldemokratycznej i jej pisma do promowania swoich własnych poglądów i budowania swojej silnej pozycji na scenie już nie ideologicznej, a politycznej. Powołanie „Iskry” tym bowiem właśnie było – kolejnym, po powstaniu partii, krokiem Lenina ku zaistnieniu w życiu politycznym Rosji. Intencje Lenina były jasne, metody, które stosował – bezwzględne, a efekty, które osiągnął – trudne w ocenie. W 1900 r. Lenin naszkicował projekt oświadczenia redakcyjnego, które ukazało się następnie w „Iskrze”. Czytamy w nim między innymi:

Przeżywamy niezmiernie doniosłą chwilę w dziejach rosyjskiego ruchu robotniczego i rosyjskiej socjaldemokracji; wszystko przemawia, jak się zdaje, za tym, że ruch nasz znajduje się w stadium krytycznym: rozlał się on tak szeroko i w najróżniejszych zakątkach Rosji wypuścił tyle zdrowych pędów, że obecnie z niepowstrzymaną siłą przejawia się jego dążenie do umocnienia się, do przybrania wyższej formy, do ukształtowania własnego określonego oblicza i określonej organizacji.⁷⁴⁷

Zadania, jakie sobie stawiamy, są niezwykle rozległe oraz wszechogarniające i nie zdecydowalibyśmy się na ich podejmowanie, gdybyśmy na podstawie naszego doświadczenia nie nabrali niezachwianego przekonania, że są to aktualne zadania całego ruchu, gdybyśmy nie zapewnili sobie sympatii i przyrzeczenia wszechstronnego i stałego poparcia [...].⁷⁴⁸

Według Lenina – dotychczasowe rozdrobnienie ruchu socjaldemokratycznego zaczęło działać na niekorzyść polityczną ugrupowania i zagrażało „zepchnięciem ruchu na fałszywą drogę”⁷⁴⁹. Pisał, że socjaldemokraci rosyjscy muszą się zjednoczyć i utworzyć jedną partię, „walczącą pod sztandarem rewolucyjnego programu socjaldemokratycznego”⁷⁵⁰. Trudno nie widzieć w tym, wykazanej wyżej przez Verę Broido, tendencji Lenina do unifikacji i

⁷⁴⁶ V. Broido, *Lenin and the Mensheviks*, [Aldershot] 1974, s. 4.

⁷⁴⁷ W. Lenin, *Projekt oświadczenia redakcji pism „Iskra” i „Zaria”*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 4, s. 304.

⁷⁴⁸ Tamże, s. 313.

⁷⁴⁹ Tamże, s. 305.

⁷⁵⁰ Tamże, s. 306.

centralizacji środowisk socjalistycznych w Rosji pod własnym przewodem. Wydawanie pisma, będącego gazetką partyjną socjaldemokratów, miało dać mu możliwość wywarcia wpływu na innych socjalistów rosyjskich, przekonać ich do popierania socjaldemokratów i działania w strukturach ich partii. Z całą pewnością nazwiska działaczy, którzy wchodzili w skład redakcji „Iskry”, przekonywały, że socjaldemokracja jest główną siłą rewolucyjną w Rosji i, że posiada największą legitymizację do reprezentowania ruchu marksistowskiego. Lenin pisał jasno, że celem socjaldemokracji jest przejęcie władzy politycznej „przez klasę robotniczą”, „wywłaszczenie wywłaszczycieli” i „organizacja społeczeństwa socjalistycznego”⁷⁵¹.

Leninizm usystematyzowany – od „Co robić?” do rewolucji 1917 r.

W 1902 r. ukazał się drukiem pierwszy tekst polityczny Lenina (był to zresztą pierwszy poczytny tekst, który publikował pod tym pseudonimem, wcześniej publikował pod różnymi wariantami swego nazwiska, inicjałów), niemal w całości poświęcony zagadnieniom teorii socjalizmu, przede wszystkim rewolucji. Mowa o wspomnianym już wcześniej szkicu *Co robić?*⁷⁵², tytułem nawiązującym do książki Czernyszewskiego. Nawiązanie to nie jest przypadkowe, wpływ Czernyszewskiego na Lenina opisywał Leszek Kołakowski:

Dla młodego Lenina Czernyszewski był pierwszym mistrzem, który wprowadził go w rewolucyjną ideologię. Lenin zachował też dla niego trwały respekt i podziw. Można powiedzieć, że był on wzorowym przykładem postawy przez Czernyszewskiego krzewionej, a wśród rewolucjonistów częstej: postawy inteligenta, który skoncentrowany jest w sposób tak wyłączny na sprawie rewolucji, że wszelkie kwestie, z których dla tej sprawy nie można wyciągnąć korzyści, są w najlepszym razie jałową gadaniną, a wszelkie wartości, nie dające się w służbie rewolucji użyć, są strawą pięknoduchów.⁷⁵³

Wpływ leninowskiego *Co robić?* na sytuację socjaldemokratów w Rosji był ogromny – to między innymi przez nią doszło do rozłamu w partii i podziału na bolszewików i mienszewików. *Co robić?* jest wyraźnym manifestem politycznym tego, co nazwane zostanie wkrótce bolszewizmem. Podział na bolszewików i mienszewików dotyczył przede wszystkim kwestii charakteru przywództwa partii – scentralizowanego (zwolennikiem tego rozwiązania był Lenin, stający na czele bolszewików) czy zdecentralizowanego (reprezentowanego przez Julija Martowa, przywódcy mienszewików) – czy działacze partyjni mają działać z polecenia przywódcy, czy samodzielnie. Różnica dotyczyła przede wszystkim formy i sposobu działania

⁷⁵¹ Tamże, s. 311.

⁷⁵² Tenże, *Co robić?*, s. 1-176. Książka pierwotnie ukazała się w Stuttgarcie w marcu 1902 r.

⁷⁵³ L. Kołakowski, *Główne*, s. 615.

partii i jej członków, nie zaś konkretnych różnic programowych. Większość najważniejszych nazwisk „Iskry” opowiedziało się po stronie Martowa, w tym Plechanow, Akselrod i Zasulicz⁷⁵⁴. Lenin utworzył z bolszewików partię ściśle uhierarchizowaną, zarządzaną centralnie i pozbawioną wewnętrznej dyskusji, z wojskowym modelem zarządzania.

Co robić? z 1902 r. było pierwszym tekstem Lenina o dużym znaczeniu, w którym nadał marksizmowi odmienną interpretację, próbując go dostosować do warunków rosyjskich⁷⁵⁵. W tym tekście po raz pierwszy pojawia się to, co Wołkogonow charakteryzował jako *kadrową koncepcję rewolucyjnej partii*, będącą zasadniczym elementem przeprowadzenia rewolucji i utrzymania po niej władzy⁷⁵⁶. Inną „nowinkę” Lenina charakteryzował Robert Conquest:

Zgodnie z tradycją jakobińską zadanie przeprowadzenia rewolucji miało zostać powierzone nie jakiejś mglistej „klasie”, lecz zawodowej, elitarnej partii rewolucjonistów działającej w imieniu tej klasy. Podobnie jak wcześniej Marks, Lenin stał się obrońcą sprawy proletariackiej, jeszcze zanim zdążył w życiu zobaczyć prawdziwego proletariusza. Od tej pory bolszewicy konspiratorzy starali się uczynić z werbowanych robotników zawodowych – tj. opłacanych, etatowych – rewolucjonistów.⁷⁵⁷

Omawiając *Co robić?* pragnę skupić się na próbie odpowiedzi Lenina na tytułowe pytanie – co należy zrobić, aby socjaldemokracja, ruch robotniczy zwyciężył w Rosji. Na samym początku zastanówmy się, co dla ówczesnej socjaldemokracji oznaczało „zwycięstwo”. Idąc śladem marksizmu, Lenin widzi zwycięstwo jedynie w sytuacji, gdy partia socjaldemokratyczna zdobędzie władzę we wszystkich dziedzinach życia społeczno-politycznego. Trudno nazwać to jeszcze zapowiedzią totalitaryzmu, jeśli przez totalitaryzm rozumieć będziemy system rządów, ale raczej skłaniałbym się ku określeniu tego toku myślenia Lenina dążeniem do zdobycia władzy totalnej. Władza totalna, czyli zgromadzenie w jednym ośrodku decyzyjnym prerogatyw rozciągających się na wszystkie szczeble administracji państwowej. Dla Lenina wyłącznie taki wariant oznaczał zwycięstwo – wszelkie pomniejsze zwycięstwa były zaś największym zagrożeniem, przed jakim stał jego ruch polityczny.

W *Co robić?* Lenin przede wszystkim przestrzega. Przestrzega przed błędami, herezjami, odstępstwami i zaniechaniem radykalizmu. Obawą, jaką przedstawia czytelnikom, jest zatrzymanie się przez ruch robotniczy w połowie drogi i pójście drogą brytyjskich związków zawodowych, czyli tradeunionizmu. Tradeunionizm, uważa Lenin, jest możliwą

⁷⁵⁴ V. Broido, *Lenin*, s. 5.

⁷⁵⁵ Por. J. Hough, M. Fainsod, *How the Soviet*, s. 17-20.

⁷⁵⁶ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 25 i s. 27.

⁷⁵⁷ R. Conquest, *Uwagi*, s. 133..

odnogą socjalistycznego ruchu rewolucyjnego – jest *de facto* poddaniem się proletariatu pod władzę burżuazji i uznaniem jej wyższości, w zamian za reformy. Historia pokazała wręcz, że brytyjski model stopniowej reformy systemów społecznych i gospodarczych raczej oddala od Wielkiej Brytanii ryzyko rewolucji, niż je przybliża. Można by postawić tezę, że zarówno zbyt szybkie, jak i zbyt wolne wprowadzanie reform prowadzi do przyspieszenia procesów rewolucyjnych – stopniowanie zaś reform prowadzi do stagnacji i demokratyzacji ruchów socjalistycznych. Tego za wszelką cenę chcieli bolszewicy. *Zadanie nasze* – pisał Lenin:

polega na *walce z żywiołowością*, polega na tym, aby *ściągnąć* ruch robotniczy z drogi tego żywiołowego dążenia tradeunionizmu pod skrzydła burżuazji i przyciągnąć go pod skrzydła rewolucyjnej socjaldemokracji.⁷⁵⁸

Ruch związków zawodowych w Rosji rodził się od lat dziewięćdziesiątych XIX w., zdecydowanie przyspieszając pod koniec dekady. Stąd też problem związkowy nie występował w projektach politycznych narodników czy pierwszych marksistów. Przed tym problemem stanęli dopiero zorganizowani socjaldemokraci, starając się znaleźć odpowiednie wyjście z trudnej sytuacji – znali bowiem losy związków brytyjskich, które stały się, ich zdaniem, częścią kapitalistycznego systemu; oraz partii socjalistycznych w Niemczech, które po zalegalizowaniu porzuciły w dużym stopniu myśl rewolucyjną. Powstawanie związków zawodowych w Rosji było oczywiście pożądanym przez socjaldemokratów, przestrzegali oni jedynie przed drogą, którą związki powinny kroczyć, aby uniknąć spadku rewolucyjnego ferworu⁷⁵⁹.

Tradeunionizm jest dla Lenina błędnym kierunkiem, pójściem łatwiejszą drogą, prowadzącą do umiarkowanych reform pod opieką burżuazji. Innym problemem było to, że takie podejście prowadziło do decentralizacji związkowej, a zatem było przeciwieństwem idei o połączeniu procesu strajkowego z walką klasową – strajki powinny być wyrazem uniwersalnego protestu klasy robotniczej, nie zaś jednej tylko jej części⁷⁶⁰. Nie oznacza to jednak, że tradeunionizm jest ruchem bezsensownym – Lenin przyznaje, że droga reform może zmienić pozytywnie sytuację klasy robotniczej, jednak nie realizuje ona żadnych ostatecznych celów proletariatu. Drugą metodą, która, jak obiecuje Lenin, przyniesie wyłącznie pozytywne skutki jest droga obrona przez rewolucyjną socjaldemokrację:

⁷⁵⁸ W. Lenin, *Co robić?*, s. 39.

⁷⁵⁹ T. T. Hammond, *Lenin on Russian Trade Unions Under Capitalism, 1894-1904*, „The American Slavic and East European Review”, vol. 8, no 4, 1949, s. 277.

⁷⁶⁰ Por. tamże, s. 276-277.

[...] jeżeli zaczniemy od mocnego ustawienia silnej organizacji rewolucjonistów, to zdołamy zapewnić trwałość ruchu jako całości, urzeczywistniając cele i socjaldemokratyczne, i właśnie trade-unionistyczne. Jeżeli zaś zaczniemy od rzekomo „najdostępniejszej” dla mas [...] szerokiej organizacji robotniczej, to nie urzeczywistnimy ani tych, ani tamtych celów, nie wyzwolimy się z chałupnictwa, a swym rozdrobnieniem, swym stanem wiecznego rozbicia uczynimy jedynie najbardziej dostępnymi dla mas trade-uniony [...].⁷⁶¹

Rozwój związków zawodowych w Rosji pod koniec XIX w. doprowadził do powstania kolejnej kategorii przeciwników socjaldemokracji, zdefiniowanych przez Lenina jako „ekonomiści”. Ekonomizm był porzuceniem polityczno-społecznego elementu myśli marksistowskiej i skupieniem się wyłącznie na kategoriach ekonomicznych, tj. dotyczących przede wszystkim życia materialnego robotników. Ekonomizm wiąże się w tym kontekście z tradeunionizmem – ekonomizm dotyczy postawy działaczy socjalistycznych; tradeunionizm zaś postawy związków zawodowych. Ekonomizm odrzuca znaczenie walki o przyszłe „zbawienie ludzkości”, proponując w zamian skupienie się na poprawie życia tu i teraz – czyż zupełnie podobnego schematu nie zauważaliśmy w eschatologicznym sporze marksizmu z religią? Zarzutem marksizmu wobec religii było to, iż ta zamiast wprowadzać, proponować zmiany i lepsze życie na Ziemi, odkłada obietnicę lepszego życia na okres pośmiertny. Marksizm nawoływał do rozpoczęcia apokaliptycznych zmian już za życia doczesnych.

Argument ekonomistów wobec socjaldemokratów jest identyczny – nie należy skupiać się na przyszłości, odległej o kilkadziesiąt czy kilkaset lat, ale zadbać o robotników, ich rodziny, dzieci już teraz. Dla Lenina rozwiązanie to było nie do przyjęcia – po pierwsze, taki proces prowadzi wyłącznie do zwiększenia siły władzy kontrrewolucyjnej, a w konsekwencji pogorszenia sytuacji robotników⁷⁶², po drugie zaś, zapewne najważniejsze – ponieważ wiązało się bezpośrednio z rezygnacją z próby przejęcia władzy w kraju. Leninizm zaś, jak już pisałem, ewoluował w kierunku niemal wyłącznie teorii przejęcia i sprawowania władzy.

Widzieliśmy w poprzednich fragmentach tekstu, że Lenin przestrzegał współtowarzyszy i czytelników przed upadkiem ducha, spadkiem radykalizmu, porzuceniem ortodoksji. Widzimy teraz również, że w kategoriach utylitarnych postrzegał on samą walkę o prawa i poprawę sytuacji robotników – dobre, pożądane i warte popierania było jedynie to, co prowadziło nie do realnego pozytywnego wpływu na życie proletariatu, ale do przyspieszenia upadku kapitalizmu, czy raczej jego obalenia. Pierwszy manifest polityczny Lenina jest wyrazem jego walki o rząd dusz, dążeniem do narzucenia swojej wizji ruchu robotniczego i

⁷⁶¹ W. Lenin, *Co robić?*, s. 111.

⁷⁶² T. T. Hammond, *Lenin on Russian Trade Unions*, s. 283-285.

rewolucyjnego innym socjalistom i socjaldemokratom. Dwa istotne wątki, które należy w tym miejscu wyróżnić to metody, które Lenin wskazuje jako odpowiednie do przeprowadzenia rewolucji – są nimi działalność ruchu rewolucyjnego i działalność partyjna.

Włodzimierz Lenin przez długi czas próbował przekonać wszystkich, że jest teoretykiem marksizmu. Uznawał, że teoria jest podstawą całego ruchu rewolucyjnego, bez niej jest on niemożliwy⁷⁶³. Wyróżniał trzy przyczyny, dla których rewolucyjna teoria jest niezbędna socjaldemokracji: ze względu na młodość ruchu socjaldemokratycznego, jego internacjonalizm oraz nowatorstwo idei socjaldemokratycznej⁷⁶⁴. *Co robić?* można miejscami odbierać jako autoreferat Lenina, tłumaczącego czytelnikom, że zajmowanie się teorią marksistowską, rewolucyjną, socjaldemokratyczną, jest istotne.

Najważniejszym jednak przesłaniem Lenina, zawartym w *Co robić?* jest głośnie wezwanie do tworzenia organizacji partyjnej⁷⁶⁵. *Lenin zdradza swą koncepcję partii oraz własnej roli. Pragnie organizacji mniej licznej, scentralizowanej i tajnej* – pisał Wolton, dodając, że schemat ten silnie inspirowany był *Katechizmem* Nieczajewa⁷⁶⁶. Partia socjaldemokratyczna winna stać się jedynym, niezależnym i wszechwładnym autorytetem socjalistów rosyjskich. W późniejszym esej *Socjalistyczna partia a bezpartyjna rewolucyjność* autor nazywał nawet ten model partyjny „rygorystyczna partyjnością”, charakteryzującą się stałością zasad i zespoleniem struktur⁷⁶⁷. Lenin proponuje tworzenie partii zupełnie nowego typu: partii, która wykraczać będzie wyraźnie poza życie polityczne i publiczne. Partia ma na celu zastąpienie tych elementów rozwiniętego społeczeństwa, które nie wykształciły się do tej pory w Rosji. Potrzebna jest realna inwazja życia partyjnego do życia osobistego i społecznego, partyjność winna zostać blisko powiązana z każdym obszarem życia. Człowiek partii to nowy człowiek – Lenin idzie tu śladem Czernyszewskiego, twierdzącego, że nowym człowiekiem był człowiek rewolucji. Lenin utożsamia rewolucję z partią, tylko partia jest w stanie w dostatecznym stopniu zorganizować masy ludowe i przejąć władzę. Partii nie należy tworzyć po rewolucji, to socjaldemokratyczna partia ma za zadanie do tej rewolucji doprowadzić, przeprowadzić ją w systemie demokratycznym, jeśli to możliwe, a funkcjonariusze partyjni z automatu powinni stać się funkcjonariuszami rewolucyjnego państwa.

⁷⁶³ W. Lenin, *Co robić?*, s. 23.

⁷⁶⁴ Tamże, s. 23-24.

⁷⁶⁵ Jerzy Braun zwracał uwagę na to, że koncepcja partii komunistycznej, jako absolutnego bytu, wywodzi się bezpośrednio z heglizmu. Zob. J. Braun, „Straszne dzieci” heglizmu, [w:] J. Braun, *Marksizm*, s. 35-36.

⁷⁶⁶ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 1: Kaci, s. 90.

⁷⁶⁷ W. Lenin, *Socjalistyczna partia a bezpartyjna rewolucyjność*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1985, t. 12, s. 122.

Włodzimierz Lenin, poczynawszy od publikacji *Co robić?* przygotowywał swoje środowisko, swoją partię do przejęcia władzy. Po nieudanym puczu lipcowym dla wszystkich w Rosji stało się jasne, do czego dążą bolszewicy, nikt jednak nie próbował ich zatrzymać. Towarzysze Lenina otwarcie, na łamach gazet i wieców, ogłaszali, że idą po władzę – jakiegokolwiek jednak organy demokratyczne pozostawały uśpione, okazywały słabość wobec rosnącej siły radykalnego ugrupowania. Budowa partii, organizowanie „rewolucji” było na tyle sprawne, że partia bolszewicka w 1917 r. była w stanie przejąć zarząd administracyjny i wojskowy. Wódz rewolucji przygotowywał partię do realizacji marksistowskiego, utopijnego planu przejęcia władzy, do *zapewnienia sobie monopolu na władzę, na myślenie, w gruncie rzeczy – monopolu we wszystkich dziedzinach życia* – pisał Wołkogonow⁷⁶⁸. Rewolucyjna partia miała przekształcić się w zakon, zakon zaś stał się rusztowaniem, *na którym wspierał się totalitarny reżim* – dodawał sowiecki generał. W *Co robić?* widzimy zarysy tego modelu. Socjaldemokracja, pisał Lenin, ma obowiązek walczyć na każdym polu z rządem, tak ekonomicznym, gospodarczym, jak i społeczno-politycznym⁷⁶⁹. Celem partii ma być demaskowanie rządu, organizowanie *rzeczywiście ogólnonarodowego demaskatorstwa*⁷⁷⁰. Trzonem zaś partii są jej działacze, ustami – agitatorzy. W 1902 r., kiedy Lenin publikował swoje dzieło, nawoływał do zupełnie nowego modelu funkcjonowania członków partii. Pisał:

Jako tako utalentowany i „rokujący nadzieję” agitator spośród robotników *nie powinien* pracować w fabryce przez 11 godzin. Powinniśmy zatroszczyć się o to, aby żył na koszt partii, aby umiał w porę przejść na stopę nielegalną, aby zmieniał teren swej działalności, bo inaczej nie nabędzie wielkiego doświadczenia, nie rozszerzy swego widnokręgu nie zdoła wytrwać przynajmniej kilku lat w walce z żandarmami.⁷⁷¹

Schemat członków partii, będących na jej utrzymaniu, oddających się w całości sprawom rewolucyjnym można porównywać do sytuacji Rachmietowa, ascetycznego rewolucjonisty z powieści Czernyszewskiego. Rachmietow co prawda nie znajdował się na utrzymaniu rewolucyjnego ugrupowania (wspierali go przyjaciele), jednak całe życie poświęcał sprawie rewolucyjnej, nie przejmując się potrzebą zarobienia na własne utrzymanie. Bolszewicki pomysł na relacje pomiędzy partią a jej członkami obejmował, jak pisał Wołkogonow, organizowanie spotkań i zjazdów, prowadzenie działalności wydawniczej i

⁷⁶⁸ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 26.

⁷⁶⁹ W. Lenin, *Co robić?*, s. 59.

⁷⁷⁰ Tamże, s. 84.

⁷⁷¹ Tamże, s. 123.

finansowanie agitacji w Rosji⁷⁷². Lenin starał się forsować, być może również na własny użytek, tę wizję „profesjonalnych partyjniaków”, wierząc, że jest to optymalne wyjście, aby zapewnić partii tak wierność członków, jak również ich skuteczność w docieraniu do mas.

Co robić? ujawniło także pośrednio zagubioną niejako cechę leninizmu – jego korzenie blankistowskie. Wielką wizją, którą Lenin snuje na przestrzeni całego dzieła, jest stworzenie jednej, scentralizowanej, wszechogarniającej siatki konspiracyjnej, w skład której wchodziłyby różne działy, odpowiedzialne za agitację, konspirację, finanse, wydawnictwa, prasę itd. Chodziło Leninowi o stworzenie podziemnej siatki agentów i konspiratorów, którzy w odpowiedniej chwili rzuciliby wszystko, odrzucili całe prywatne życie, poświęcając się dla sprawy rewolucji. Partia winna nadzorować ten proces, pielęgnować go i zarządzać nim, wskazując odpowiedni moment działania. Bolszewikom nie udało się zbudować siatki ogarniającej cały naród – jej budowa *de facto* zaczęła się dopiero po przejęciu władzy.

Począwszy od 1902 r. zauważalny jest wzrost radykalizmu ideologicznego i agitacyjnego Lenina. Im bliżej znajdujemy się rewolucji 1905 r., tym bardziej zajadliwie atakował oponentów i z większym ferworem zwracał się do czytelników. W swoich publikacjach nawoływał do przeprowadzenia rewolucji i przejścia władzy przez dyktaturę proletariatu i chłopstwa⁷⁷³. Cele socjaldemokracji charakteryzował wówczas następująco:

[...] socjaldemokracja, jako świadoma wyrazicielka dążeń ruchu robotniczego, wytycza sobie za cel całkowite wyzwolenie ogółu ludzi pracy od wszelkiego ucisku i wyzysku. Osiągnięcie tego celu, zniesienie prywatnej własności środków produkcji i stworzenie społeczeństwa socjalistycznego, wymaga bardzo wysokiego rozwoju sił wytwórczych kapitalizmu oraz ogromnego zorganizowania klasy robotniczej. Bez wolności politycznej nie do pomyślenia jest ani pełny rozwój sił wytwórczych we współczesnym społeczeństwie burżuazyjnym, ani rozległa, jawna i swobodna walka klasowa, ani polityczne uświadomienie, wychowanie i zespolenie mas proletariacki.⁷⁷⁴

Uljanow pozostaje zatem zwolennikiem dwóch rewolucji, pierwszej – burżuazyjnej, obalającej samowładztwo, i drugiej – socjalistycznej, której zadaniem ma być wprowadzenie społeczeństwa socjalistycznego. Lenin dodatkowo całkowicie przenosi do swej myśli marksistowski schemat millenarystyczny, mówiący o dwóch okresach władzy proletariatu: pierwszym, przejściowym i drugim – końcowym, apokaliptycznym. W tym pierwszym, argumentuje w 1905 r. Lenin, dopuszczalne będzie odchodzenie od zasadniczych wartości

⁷⁷² D. Wołkoganow, *Lenin*, t. 1, s. 92.

⁷⁷³ W. Lenin, *Zwycięska rewolucja*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 10, s. 209.

⁷⁷⁴ Tenże, *Demokratyczne żądania rewolucyjnego proletariatu*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 10, s. 256.

socjalizmu. Proletariat rewolucyjny będzie miał prawo niemalże „wchodzić w buty” caratu, dopóty nie zlikwidowane zostaną klasy. Podobnie sytuację widział w przypadku wojen – *potępiając bezwzględnie wojny, jako bestialskie sposoby rozstrzygania nurtujących ludzkość sporów, socjaldemokracja wie, że wojny są nieuniknione dopóty, dopóki społeczeństwo dzieli się na klasy, dopóki istnieje wyzysk człowieka przez człowieka*⁷⁷⁵. Utylitarystyczne przykłady myślenia leninowskiego można mnożyć, jednak istotna jest zasada, według której myślał i działał Lenin, a która w konsekwencji stała się budulcem systemu sowieckiego.

Można byłoby ją zawrzeć w następującej definicji: zadaniem dziejowym proletariatu rosyjskiego jest doprowadzenie za wszelką cenę do społeczeństwa komunistycznego, zgodnie z teorią marksizmu. Aby to osiągnąć należy uczynić wszystko, co tylko przybliży klasę proletariatu do tego celu, w tym zawrzeć sojusz z chłopstwem⁷⁷⁶ i popierać działalność rewolucyjnej i republikańskiej burżuazji⁷⁷⁷. Przejście do społeczeństwa komunistycznego musi dokonać się drogą rewolucyjną, zatem proletariat musi doprowadzić do rewolucji i przekształcenia Rosji w społeczeństwo demokratyczne⁷⁷⁸. Dopiero w państwie

⁷⁷⁵ Tenże, *Rewolucyjna armia i rząd rewolucyjny*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 10, s. 326.

⁷⁷⁶ Lenin pisał:

W obecnym ruchu chłopskim widzimy walkę z ustrojem pańszczyźnianym, walkę z obszarnikami i z państwem obszarniczym. Walkę tę popieramy do końca. Jedyne słuszne hasło dla takiego poparcia: konfiskata poprzez rewolucyjne komitety chłopskie. Co zrobić ze skonfiskowano ziemią – to kwestia drugorzędna. Nie my ją będziemy rozstrzygać, lecz chłopci. Podczas rozstrzygania jej rozpocznie się właśnie walka w łonie chłopstwa między proletariatem a burżuazją. Oto dlaczego kwestię tę bądź zostawiamy otwartą (co tak nie podoba się drobnomieszczańskim fantantom), bądź też ze swej strony wskazujemy tylko początek drogi w postaci odebrania odcinków (w czym ludzie mało myślący, pomimo wielokrotnych wyjaśnień socjaldemokracji, dopatrują się przeszkody dla ruchu). Jest tylko jeden sposób, by reforma rolna, nieunikniona w Rosji współczesnej, odegrała rolę rewolucyjno–demokratyczną: przeprowadzenie jej z rewolucyjnej inicjatywy samych chłopów, wbrew obszarnikom i biurokracji, wbrew państwu, tj. przeprowadzenie jej w drodze rewolucyjnej. Najgorszy nawet podział ziemi po takim przeobrażeniu będzie z każdego punktu widzenia lepszy od obecnego. Tę właśnie drogę wskazujemy, wysuwając na czoło żądanie rewolucyjnych komitetów chłopskich.

Tenże, *Socjalizm a chłopstwo*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 11, Warszawa 1985, s. 267.

⁷⁷⁷ Lenin pisał:

Dla proletariusza walka o wolność polityczną i demokratyczną republikę w społeczeństwie burżuazyjnym to tylko jeden z niezbędnych etapów w walce o rewolucję socjalną, która obali burżuazyjny ład. [...] Proletariat powinien poprzeć ruch konstytucyjny burżuazji, poruszyć i skupić wokół siebie jak najszersze warstwy wyzyskiwanych mas ludowych, zebrać wszystkie swe siły i wszcząć powstanie w chwili najbardziej rozpaczliwej sytuacji rządu, w momencie największego wzburzenia ludu.

Tenże, *Samowładztwo a proletariat*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 9, Warszawa 1985, s. 119-123.

⁷⁷⁸ Lenin pisał, że zwycięstwo nad caratem:

Będzie właśnie dyktaturą, tzn. nieuchronnie będzie się musiało oprzeć na sile zbrojnej, na uzbrojonych masach, na powstaniu, nie zaś na tych czy innych instytucjach stworzonych w sposób „legalny”, „pokojowy”. Może to być tylko dyktatura, ponieważ urzeczywistnienie przeobrażeń, niezwłocznie i nieodzownie potrzebnych proletariatu i chłopstwu, wywoła zaciekły opór zarówno obszarników, jak i wielkich *bourgeois* oraz caratu. Bez dyktatury niemożliwe jest złamanie tego

scentralizowanym⁷⁷⁹, demokratycznym⁷⁸⁰ i zindustrializowanym proletariat będzie mógł doprowadzić do ostatniej rewolucji – rewolucji komunistycznej. Po zwycięskiej rewolucji nastąpi okres przejściowy, w trakcie którego dyktatura proletariatu⁷⁸¹ będzie miała za zadanie zniesienie klas, wyzysku,

oporu, odparcie zakusów kontrewolucji. Będzie to jednak, co jest samo przez się zrozumiałe, dyktatura demokratyczna, a nie socjalistyczna. Nie będzie ona w stanie naruszyć (bez całego szeregu pośrednich szczebli rozwoju rewolucyjnego) podstaw kapitalizmu. Będzie w stanie, w najlepszym wypadku, dokonać gruntownego ponownego podziału własności ziemskiej na korzyść chłopstwa, wprowadzić konsekwentny i pełny demokratyzm aż do Republiki włącznie, wyrwać z korzeniami wszystkie azjatyckie, poddańcze cechy i nie tylko z życia wiejskiego, lecz i z fabrycznego, zapoczątkować znaczną poprawę położenia robotników oraz podniesienie ich stopy życiowej, wreszcie, *last but not least* – przenieść pożądaną rewolucyjną do Europy. Takie zwycięstwo nie uczyni jeszcze bynajmniej z naszej burżuazyjnej rewolucji – rewolucji socjalistycznej [...].

Tenże, *Dwie taktyki socjaldemokracji w rewolucji demokratycznej*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 11, s. 39-40.

⁷⁷⁹ Lenin pisał:

Marksieści, oczywiście, ustosunkowując się wrogo do federacji i decentralizacji – z tej prostej przyczyny, że kapitalizmowi, by mógł się rozwijać, potrzebne są możliwie jak największe i możliwie jak najbardziej scentralizowane państwa. Gdy wszystkie inne warunki są takie same, świadomy proletariat zawsze wypowie się za większym państwem. Zawsze walczyć będzie z partykularyzmem średniowiecznym, zawsze witać będzie z zadowoleniem możliwie jak najściślejsze gospodarcze zespolenie wielkich obszarów, na których mogłaby szeroko rozwinąć się walka proletariatu z burżuazją. [...]

Jeśli różne narody tworzą jedno państwo i dopóki je tworzą, marksieści w żadnym wypadku nie będą głosić ani zasady federacyjnej, ani decentralizacji. Scentralizowane wielkie państwo jest ogromnym historycznym krokiem naprzód do rozdrobnienia średniowiecznego ku przyszłej socjalistycznej jedności całego świata i innej niż poprzez takie właśnie państwo (nierozdzielnie związane z kapitalizmem) drogi do socjalizmu nie ma i być nie może.

Tenże, *Uwagi krytyczne w kwestii narodowej*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 24, Warszawa 1987, s. 141-142.

⁷⁸⁰ Lenin przedstawiał następujące żądania proletariatu w państwie demokratycznym: 1) ogólnoludowe zgromadzenie konstytucyjne, 2) uzbrojenie ludu, 3) wolność polityczna, 4) całkowita wolność dla narodowości uciskanych i niepełnoprawnych, 5) ośmiogodzinny dzień roboczy i 6) rewolucyjne komitety chłopskie. Zob. tenże, *Rewolucyjna armia i rząd rewolucyjny*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 10, s. 327.

Pisał także w tym samym miejscu:

Partia nasza ma program minimum – do końca opracowany program tych przeobrażeń, które są całkowicie możliwe do niezwłocznego urzeczywistnienia w ramach przewrotu demokratycznego (tj. burżuazyjnego), a które niezbędne są proletariatowi do jego dalszej walki o przewrót socjalistyczny.

W innym artykule zaś czytamy:

W odróżnieniu od anarchistów marksieści uznają walkę o reformy, tzn. o takie zmiany na lepsze w położeniu ludzi pracy, przy których to zmianach władza pozostaje po dawnemu w rękach klasy panującej. Tenże, *Marksizm a reformizm*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 24, s. 3, przyp. 24.

⁷⁸¹ Lenin pisał:

Im bardziej rozszerza się ruch ludowy, tym wyraźniej odsłania się prawdziwa natura różnych klas, tym bardziej palące staje się zadanie partii – kierować klasą, być jej organizatorem, nie zaś wlec się w ogonie wydarzeń. [...] Im szersze są coraz to nowe potoki ruchu społecznego, tym ważniejsza się staje silna organizacja socjaldemokratyczna, umiejąca tworzyć dla tych potoków nowe łożyska. Im bardziej pracuje na naszą korzyść niezależnie od nas prowadzona demokratyczna propaganda i agitacja, tym ważniejsze dla ochrony niezależności klasy robotniczej od burżuazyjnej demokracji jest zorganizowane kierownictwo socjaldemokracji.

Tenże, *Nowe zadania i nowe siły*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 9, s. 284.

alienacji, państwa, religii⁷⁸² i narodu⁷⁸³ a także eksport rewolucji na cały świat⁷⁸⁴. Wraz z osiągnięciem tych celów dokona się pełna rewolucja komunistyczna i nastąpi przejście do społeczeństwa komunistycznego.

W tym duchu powstaje twórczość Włodzimierza Lenina w pierwszej dekadzie XX w. Największy nacisk autor *Co robić?* kładzie bez wątpienia na zagadnienia organizacji partyjnej i demokratyzacji rosyjskiego systemu politycznego. Na dalszym planie w tym okresie pozostają zagadnienia gospodarcze, a na zupełnym marginesie wizja przyszłości – czyli tego, do czego naprawdę dążą socjaldemokracji, co chcieliby zmienić w państwie, w momencie objęcia całości władzy. Jedynie między wierszami, w mniej znaczących artykułach, zdarzały się Leninowi „marzycielskie” eseje, jak na przykład tekst *Jedna z wielkich zdobyczy techniki*, omawiający wynalazek Williama Ramsaya, który odkrył „sposób wydobywania gazu bezpośrednio z pokładów węgla kamiennego”. Lenin rozważał:

Przewrót wywołany rozwiązaniem tego zadania będzie olbrzymi. [...] Odkrycie Ramsaya oznacza kolosalną rewolucję techniczną w tej, bodaj czy nie najważniejszej, gałęzi produkcji krajów kapitalistycznych. [...] Cena prądu elektrycznego spadłaby wobec takiego przewrotu technicznego do jednej piątej, a być może nawet do jednej dziesiątej ceny obecnej. [...] Wywołany tym odkryciem przewrót w przemyśle będzie ogromny. Ale następstwa tego przewrotu dla całego życia społecznego we współczesnym ustroju kapitalistycznym będą zupełnie różne od tych, które by wywołało to odkrycie w

⁷⁸² Lenin pisał:

Powinniśmy walczyć z religią. Jest to abecadło całego materializmu, a więc również marksizmu. Ale marksizm nie jest materializmem, który zatrzymał się na abecadle. Marksizm idzie dalej. Mówi on: należy umieć walczyć z religią, w tym zaś celu trzeba materialistycznie wyjaśnić źródła wiary i religii wśród mas. Walki z religią nie wolno ograniczać do abstrakcyjno–ideologicznej propagandy, nie wolno jej sprowadzać do takiej propagandy; walkę tę należy powiązać z konkretną praktyką ruchu klasowego, który zmierza do usunięcia społecznych korzeni religii.

Tenże, *O stosunku partii robotniczej*, s. 390.

⁷⁸³ Lenin pisał:

Socjaldemokracja jako partia proletariatu uważa za swe pozytywne i główne zadanie popieranie samookreślenia nie ludów i narodów, lecz proletariatu wszystkich narodowości. Powinniśmy zawsze i bezwarunkowo dążyć do najściślejszego zjednoczenia proletariatu wszystkich narodowości i jedynie w szczególnych, wyjątkowych wypadkach możemy wysuwać i aktywnie popierać żądania zmierzające do stworzenia nowego państwa klasowego lub do zastąpienia całkowitej jedności politycznej państwa przez słabszą jedność federacyjną itp.

Tenże, *Kwestia narodowa w naszym programie*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 7, s. 217.

⁷⁸⁴ Lenin pisał:

Niepłonna jest myśl o całkowitym zwycięstwie proletariatu i chłopstwa w obecnej rewolucji demokratycznej. A jak wielkie perspektywy otwiera takie zwycięstwo przed proletariatem europejskim, który od wielu już lat sztucznie powstrzymywany jest przez wojskową i obszerniejszą reakcję w swym dążeniu do szczęścia! Zwycięstwo rewolucji demokratycznej w Rosji będzie sygnałem do rozpoczęcia rewolucji socjalistycznej, do nowego zwycięstwa naszych braci, świadomych proletariuszy wszystkich krajów.

Tenże, *Walka proletariatu a lokajstwo burżuazji*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 10, s. 297-298.

socjalizmie. W kapitalizmie wyzwolenie pracy milionów górników trudniących się wydobywaniem węgla zrodzi nieuchronnie masowe bezrobocie, ogromny wzrost nędzy, pogorszenie sytuacji robotników. [...]

W socjalizmie zastosowanie metody Ramsaya pozwoli, „wyzwalając” pracę milionów górników itd., skrócić od razu wszystkim dzień roboczy z 8 godzin na przykład do 7, a może jeszcze bardziej. „Elektryfikacja” wszystkich fabryk i kolei uczyni to, że warunki pracy będą bardziej higieniczne, wybawi miliony robotników od dymu, kurzu i brudu, przyspieszy przekształcenie brudnych, obrzydliwych warsztatów w czyste, jasne, godne człowieka laboratoria. Elektryczne oświetlenie i elektryczne ogrzewanie każdego domu wybawi miliony „niewolnic domowych” od konieczności spędzania trzech czwartych życia w cuchnącej kuchni.⁷⁸⁵

W powyższym tekście widoczna jest, na tle pozostałych artykułów Lenina z tego okresu, prawdziwa euforia przywódcy socjaldemokratów. Prezentowane przez Ramseya odkrycie nowej metody wytwarzania elektryczności sprawiało, że Lenin porzucał swój pragmatyzm i zaczynał myśleć utopijnie. Nie znając szczegółów metody ani jej możliwości wykorzystania na szeroką skalę, Lenin był w stanie wyobrazić sobie jak to jedno odkrycie techniczne odmieni cały świat. Drugim stanem emocjonalnym, oprócz euforii, który był w stanie wywołać u Lenina rodzaj utopianizmu było oburzenie. W artykule *System Taylora – ujarzmienie człowieka przez maszynę* reagował na doniesienia o stworzeniu systemu organizacyjnego, badającego między innymi niepotrzebne ruchy robotnika podczas pracy, którego celem była bardziej efektywna organizacja czasu, jaki robotnik poświęca na pracę. Nie kryjąc swego oburzenia, Lenin, oprócz krytyki pomysłu, stwierdzał, że:

System Taylor'a – bez wiedzy i wbrew woli jego autorów – przygotowuje czasy, w których proletariatus weźmie w swe ręce całą produkcję społeczną i powoła swoje, robotnicze komisje do prawidłowego podziału i uporządkowania całej pracy społecznej. Wielka produkcja, maszyny, koleje, telefon – wszystko to daje tysiące możliwości czterokrotnego skrócenia czasu roboczego zorganizowanych robotników, zapewniając im czterokrotnie lepsze warunki bytu niż obecnie.

A komisje robotnicze przy pomocy związków robotniczych będą umiały zastosować zasady rozumnego podziału pracy społecznej, gdy praca ta zostanie wyzwolona spod jarzma kapitału.⁷⁸⁶

⁷⁸⁵ Tenże, *Jedna z wielkich zdobyczy techniki*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 23, Warszawa 1987, s. 92-93. Technika „zgazowania węgla”, nad którą, wspólnie z Mendelejewem, pracował William Ramsay pozostała do dziś w fazie badawczej, więcej na ten temat, zob. S. Hajdo, J. Klich, K. Polak, *Uwarunkowania podziemnego zgazowania węgla – 100 lat rozwoju metody*, „Górnictwo i Geoinżynieria”, rok 34, z. 4, 2010, s. 225-237.

⁷⁸⁶ W. Lenin, *System Taylora – ujarzmienie człowieka przez maszynę*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 24, s. 358.

System Taylora (nazwa od nazwiska twórcy – Fredericka Winsłowa Taylora) opierał się na analizie wszystkich elementów pracy człowieka, tak psychologicznych, emocjonalnych, jak i fizycznych, aby w jak największym

Lenin przechodzi samego siebie. Społeczeństwo socjalistyczne skróci czas pracy już nie, jak w przypadku zastosowania wynalazku Ramsaya, o 12%, ale aż o 75%, przy jednoczesnym 400% podwyższeniu wynagrodzenia! Wszystko to za sprawą lepszej, socjalistycznej, robotniczej metody organizacji. Analizując sytuację systemu pracy w Związku Sowieckim Richard Pipes nie będzie się wahał przed nazwaniem go jako zorganizowanego właśnie wokół znienawidzonego przez młodego jeszcze Lenina systemu Taylora⁷⁸⁷.

Niestety, w twórczości Lenina z okresu sprzed 1917 r. przykładów takiego myślenia utopijnego znajdujemy naprawdę niewiele. W jednym z tekstów opisywał za to liberalne i narodnickie (trudownickie) myślenie utopijne, wskazując definicję samego pojęcia „utopii”:

Utopia w polityce to takie życzenie, którego niepodobna urzeczywistnić ani teraz, ani później – życzenie, które nie opiera się na siłach społecznych i nie znajduje potwierdzenia we wzroście i rozwoju sił politycznych, klasowych.⁷⁸⁸

Lenin odżegnywał się, podobnie jak wcześniej marksiści, od myślenia kategoriami utopijnymi. W stworzonej przez niego definicji utopii widzimy próbę samoobrony. Utopii, według Lenina, nie można nigdy urzeczywistnić (to ciekawa zmiana w stosunku do tradycji myśli utopijnej, która raczej skłaniałaby się do sformułowania „jeszcze nie” zamiast „nigdy”), a sam pomysł utopijny nie jest oparty na żadnych podstawach „naukowych” – jest tylko radosną twórczością intelektualistów. Przez Lenina przemawia w tym momencie twardy ortodoks Engelsowski, wyznający podział na socjalizm utopijny i naukowy. Lenin wierzy, że socjaldemokracji jako jedyni opierają swój program społeczny o ustalenia naukowe i trafne odczytanie procesów historycznych. Postępowanie zgodnie z nauką nie może być zatem utopijne, utopijna musi być jednak wiara kadetów, liberałów, narodników w to, że przyszłość można zaplanować w inny, niż zgodny z nauką sposób. Jakże wygodny jest to rodzaj myślenia!

Dla Lenina socjaldemokratyzm, marksizm, bolszewizm nie są w żadnym przypadku ideologiami utopijnymi – jest im od utopijności tak daleko, jak to tylko możliwe. Hasła programowe, które socjaldemokraci rzucali przed 1917 r., dotyczyły bowiem niemal wyłącznie tego, co państwo burżuazyjne powinno zrobić dla robotników. Socjaldemokracja domagała się reform, gotowa była je popierać, jednak, jak wynika z wielokrotnych wyjaśnień Lenina, nie dążyła do uściślenia współpracy z burżuazją. Pozostawała zatem na marginesie rosyjskiego życia politycznego, jako formacja *de facto* nie chcąca przejąć władzy, co zaznaczał sam Lenin:

stopniu zwiększyć efektywność jego pracy. Taylor badał zarówno motywacje pracowników do pracy, jak i narzędzia, którymi się posługiwali czy pozycję ciała, jaką przyjmowali wykonując pracę.

⁷⁸⁷ R. Pipes, *Rosja bolszewików, passim* (np. s. 293).

⁷⁸⁸ W. Lenin, *Dwie utopie*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 22, Warszawa 1986, s. 115.

Uczestnicząc w rządzie tymczasowym, mówią nam, socjaldemokracja będzie trzymała w swych rękach władzę; socjaldemokracja zaś, jako partia proletariatu, nie może trzymać władzy w rękach nie usiłując urzeczywistnić naszego programu maksimum, tzn. nie usiłując urzeczywistnić przewrotu socjalistycznego. [...] Dlatego udział socjaldemokracji w tymczasowym rządzie rewolucyjnym jest niedopuszczalny.⁷⁸⁹

Sytuacja ta zmieniła się oczywiście w okresie po rewolucji lutowej – abdykacja cara, rozpoczęcie procesu tworzenia republikańskiego systemu władzy spełniało, w mniemaniu bolszewików, przesłankę, mówiącą o tym, iż to w społeczeństwie demokratycznym może wybuchnąć rewolucja socjalistyczna. Rewolucja przestała być obiektem rozważań teoretycznych, a zaczęła być praktycznym problemem poznawczym. Zmiana polityczna, jaka zaszła po rewolucji 1905 r. nie spełniała tych warunków. Efektem rewolucji była, z punktu widzenia Lenina, falsyfikacja tezy o możliwości podążania drogą socjalistycznych reform w społeczeństwie⁷⁹⁰. Pierwotnie Lenin proklamował bojkot Dumy, o czym pisał w odezwie *Do wszystkich robotników i robotnic Petersburga*:

Dlaczego petersburscy socjaldemokraci proklamowali całkowity bojkot Dumy, całkowicie odmówili udziału we wszelkich wyborach? Dlatego że Duma państwowa jest Dumą fałszywą. Jest to namiastka przedstawicielstwa Ludowego. Nie jest to Duma ludowa, lecz policyjna i obszarnicza. Wybory wyznaczono nie dla wszystkich sprawiedliwe, na równych zasadach, lecz pomyślano je w ten sposób, aby obszarnicy i wielcy kapitaliści mieli całkowitą przewagę nad robotnikami i chłopami.⁷⁹¹

Bojkot ten odwołał Lenin po rozwiązaniu pierwszej Dumy i ogłoszeniu wyborów do drugiej – pomimo że sytuacja niezupełnie się zmieniła, a nawet, z punktu widzenia demokratycznego, pogorszyła się, zważywszy na bezpośrednią despotyczną interwencję cara w proces parlamentarny. Być może jednak do zmiany decyzji przekonał Lenina wysoki wynik poparcia dla trudowików, którzy – nawet w niesprzyjającej im ordynacji wyborczej – zdobyli w pierwszej Dumie około stu mandatów. Lenin zatem, w artykule *O bojkocie*, ogłosił zamiar uczestnictwa partii socjaldemokratycznej w wyborach do drugiej Dumy⁷⁹².

Umiarkowany sukces wystąpień ludowych i robotniczych w 1905 r. natchnął jednak socjaldemokratów optymizmem. W pismach Lenina od tego okresu widzimy narastającą determinację i radykalizację myśli – przekonał się on bowiem, że możliwy jest w carskiej Rosji

⁷⁸⁹ Tenże, *Rewolucyjna demokratyczna dyktatura*, s. 20.

⁷⁹⁰ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 42-43.

⁷⁹¹ W. Lenin, *Do wszystkich robotników i robotnic Petersburga*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 12, Warszawa 1985, s. 185.

⁷⁹² Tenże, *O bojkocie*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 13, Warszawa 1985, s. 322-329.

ruch społeczny wymuszający zmiany, teraz należało jedynie umiejętnie go wywołać i nim kierować, aby mieć nadzieję na objęcie władzy. W tym okresie widzimy wzrastanie „ludowego” nastawienia Lenina, w jego retoryce zaciera się różnica pomiędzy robotnikiem a chłopem – obie klasy zdają się być ujmowane przez sformułowania „lud” czy „masy ludowe”. Lenin wprowadza nową kategorię władzy – ludowładztwa:

Wszyscy wiedzą, że partia socjaldemokratyczna już w swoim programie wyraziła niezłomne przekonanie o konieczności pełnego ludowładztwa dla rzeczywistego zaspokojenia nabrzmiałych potrzeb mas ludowych. Jeśli masy ludowe nie wezmą w swoje ręce całości władzy państwowej, jeśli pozostanie w państwie choćby jakakolwiek władza nie wybrana i nie odwoływana przez lud, zupełnie od niego niezależna, to rzeczywiste zaspokojenie potrzeb, które nabrzmiały i które wszyscy sobie uświadamiają, będzie rzeczą niemożliwą. [...] Walka proletariatu o wolność polityczną jest rewolucyjna, gdyż zmierza ku pełnemu ludowładztwu.⁷⁹³

Zaczątkiem ludowładztwa, zwłaszcza zaś po rozwiązaniu przez cara pierwszej Dumy, były w opinii Lenina rady delegatów robotniczych – nazywał je organami bezpośredniej, rewolucyjnej walki mas z rządem⁷⁹⁴. Pierwsza Duma, argumentował w jednym z artykułów Lenin, była organem pokojowym, której członkowie a także carat wierzyli w możliwość pokojowego przejścia do reform. Druga zaś дума miała być, zdaniem Lenina, już nie Dumą pokoju, a Dumą walki, gdzie o reformy trzeba będzie walczyć⁷⁹⁵. Przygotowując się do wyborów do drugiej Dumy Lenin był uważany za jednego ze zdolniejszych mówców ludowych. W jednym z jego projektów przemówień czytamy:

Walcząc o wolność klasa robotnicza dąży do tego, by wolność ta służyła nie tylko bogatymi możliwym, lecz całemu ludowi. Robotnikom potrzebna jest wolność, aby rozwinąć na szeroką skalę walkę o całkowite wyzwolenie pracy od ucisku kapitału, o zniesienie wszelkiego wyzysku człowieka przez człowieka, o socjalistyczną organizację społeczeństwa. Żadna równość, nawet równość drobnych gospodarzy, chłopów, użytkowania ogólnoludowej ziemi, nie uratuje ludu od nędzy, bezrobocia i ucisku, dopóki istnieje panowanie kapitału. I tylko zespolenie się wszystkich robotników i poparcie ich przez masy pracujące może zrzucić jarzmo kapitału, gnębiące go robotników wszystkich krajów. W społeczeństwie socjalistycznym wolność i równość nie będą oszustwem; ludzie pracy nie będą rozdzieleni drobnym, odosobnionym gospodarowaniem; nagromadzone wspólną pracą bogactwo będzie

⁷⁹³ Tenże, *Walka o władzę a „walka” o ochłapy*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 13, s. 208-209.

⁷⁹⁴ Tenże, *Rozwiązanie Dumy a zadania proletariatu*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 13, s. 305.

⁷⁹⁵ Tenże, *Druga Duma a zadania proletariatu*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 15, Warszawa 1985, s. 23.

służyć masom ludowym, a nie uciskać je; panowanie mas pracujących zniesie wszelki ucisk jakiegokolwiek narodowości, religii czy jednej płci przez drugą.⁷⁹⁶

Lenin był przekonany, zwłaszcza po zakończeniu wyborów, w wyniku których socjaldemokracja uzyskała liczną reprezentację w parlamencie (bolszewicy, łącznie z mienszewikami, zdobyli 65 mandatów, sami bolszewicy – 18), że *zbliża się nowa fala rewolucyjna, nowy rewolucyjny bój ludu o wolność*. Nadziei nie wiązał jednak w Dumie, zaznaczał bowiem, że *będzie on rozstrzygnięty przez powstanie proletariatu, chłopstwa i świadomej części wojska*⁷⁹⁷. Druga Duma, w której większość zdobyły partie lewicowe, socjalistyczne i rewolucyjne (mimo że nie formowały żadnej większości), została przez cara rozwiązana po trzech miesiącach, a trzecie wcielenie rosyjskiego parlamentaryzmu zostało już zdominowane przez ugrupowania konserwatywne. Nie mylił się zatem Lenin, twierdząc, że drogą parlamentarną reform socjalistycznych w Rosji nie będzie się dało wprowadzać.

Rafał Stobiecki, analizując myśl Lenina, zwracał uwagę, że przywódca rewolucji październikowej dzielił historię ruchu rewolucyjnego w Rosji na następujące etapy:

1. Lata przygotowywania rewolucji (1903-1905);
2. Lata rewolucji (1905-1907);
3. Lata reakcji (1907-1910);
4. Lata przyływu fali rewolucyjnej (1910-1914);
5. I światowa wojna imperialistyczna (1914-1917);
6. Druga rewolucja w Rosji (od lutego do października 1917).⁷⁹⁸

Etapem pierwszym jest w tym schemacie okres kształtowania się leninizmu, jako idei organizacji partii oraz jej roli agitacyjnej. Etap drugi zawiera w sobie zarówno rewolucję 1905 r., jak również jej bezpośrednie skutki – dwukrotne wybory do Dumy. Okres trzeci, nazwany przez Stobieckiego „latami reakcji” zawiera w sobie najbardziej intensywny okres dławienia socjaldemokracji w ramach quasi-parlamentarnego systemu Rosji. To w tym okresie w Dumie zostaje zaledwie kilkudziesięciu posłów socjalistycznych.

Etapy następne to fazy życia i działalności Lenina, w których skryształizowana została już linia partyjna i ideologiczna. Rewolucyjny zapał i wrogość do caratu nabiera siły, kulminuje się zaś w momencie wybuchu pierwszej wojny światowej. Bolszewicy pozostają wierni wówczas swoim socjalistycznym zasadom i sprzeciwiają się głosowaniu za finansowaniem wojny – namawiają do tego również innych socjalistów europejskich; do żołnierzy kierują zaś

⁷⁹⁶ Tenże, *Projekt odezwy do wyborców*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 14, Warszawa 1985, s. 100.

⁷⁹⁷ Tenże, *Druga Duma*, s. 24.

⁷⁹⁸ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 21.

apele, by nie walczyli w wojnie, tylko kierowali broń w kierunku swoich oficerów i zainaugurowali rewolucję proletariatu. W tym momencie dochodzi także do spięcia pomiędzy socjaldemokratami europejskimi – niemieccy popierają bowiem budżet wojenny, na wieść o czym Lenin miał oświadczyć: *Od dziś przestaję być socjaldemokratą i staję się komunistą*⁷⁹⁹.

W tragedii pierwszej wojny światowej bolszewicy widzieli szansę. Konflikt mocarstw pragnęli przekształcić w konflikt wewnątrz Rosji, w wojnę domową. Czytamy o tym choćby w artykule *Wojna a socjaldemokracja Rosji* – główną tezę Lenina jest w nim to, że zadaniem socjaldemokracji jest działanie internacjonalistyczne, przeciwko narodowemu szowinizmowi. Jest to trzymanie się wierne marksistowskiego poglądu o potrzebie współpracy robotników wszystkich krajów, co Lenin z łatwością, jak na rosyjskie warunki, reinterpretował jako współpracę także żołnierzy i chłopstwa. Uljanow pisał dalej:

W Rosji, wobec największego zacofania tego kraju, który nie zakończył jeszcze rewolucji burżuazyjnej, zadaniem socjaldemokracji powinno być nadal osiągnięcie trzech podstawowych warunków konsekwentnie demokratycznych przeobrażeń: republiki demokratycznej (przy całkowitym równouprawnieniu i samookreśleniu wszystkich narodów), konfiskaty ziem obszarniczych i ośmiodziesiętnego dnia pracy. Ale we wszystkich przodujących krajach wojna stawia na porządku dziennym hasło rewolucji socjalistycznej, które staje się tym bardziej palące, im bardziej brzemień wojny spada na barki proletariatu, im aktywniejsza będzie musiała być jego rola w odbudowie Europy po okropnościach obecnego „patriotycznego” barbarzyństwa w warunkach olbrzymich osiągnięć technicznych wielkiego kapitalizmu. [...] Przekształcenie obecnej wojny imperialistycznej w wojnę domową jest jedynym słusznym hasłem proletariackim, zrodzonym z doświadczenia Komuny, wysuniętym przez rezolucję bazylejską (1912 r.)⁸⁰⁰ oraz wypływającym z wszystkich warunków wojny imperialistycznej między wysoko rozwiniętymi krajami burżuazyjnymi.⁸⁰¹

Wybuch Wielkiej Wojny oznaczał prawdziwe trzęsienie ziemi nie tylko pod względem politycznym czy militarnym, ale także ideologicznym. Zwarty do tej pory obóz II Międzynarodówki stanął przed nierozwiązywalnym problemem. Kwestie narodowe zaczęły dominować w poglądach wielu partii socjalistycznych, doszło do podziału międzynarodowego ruchu robotniczego na obozy wspierające wojnę w poszczególnych blokach oraz mniejszość,

⁷⁹⁹ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 121.

⁸⁰⁰ Manifest bazylejski z 1912 r. został jednogłośnie przyjęty przez europejskie socjalistyczne partie i związki zawodowe w listopadzie 1912 r. Podpisani pod manifestem przewidywali wybuch wojny imperialnej, którego zaczątkiem może być eskalacja konfliktu na Bałkanach; opowiadali się przeciwko takiej wojnie i deklarowali sprzeciw wobec polityki imperialistycznej Niemiec, Francji i Wielkiej Brytanii. Ważnym elementem manifestu jest jego zakończenie, w którym autorzy deklarują internacjonalistyczne braterstwo robotnicze, postawione w opozycji do polityki imperialnej oraz zapowiadają, że nie będą nigdy wspierać rządów prowadzących wojnę. Podobne ustalenia socjaliści podjęli w 1907 r. w Stuttgarcie. Por. R. Service, *Towarzysze*, s. 61-63.

⁸⁰¹ W. Lenin, *Wojna a socjaldemokracja Rosji*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 26, Warszawa 1987, s. 20-21.

która opowiedziała się zdecydowanie przeciwko wojnie, wzywając w zamian do walki o rewolucję antyimperialistyczną⁸⁰². Bolszewicy dochowali wierności swym internacjonalistycznym ideałom i w 1914 r. po raz pierwszy dali dowód, że przedkładają ideę internacjonalistyczną nad wartości narodowe. Uljanow żądał, *by każda partia socjalistyczna aktywnie dążyła do militarnej klęski armii swego kraju, i nawoływała do „europejskiej wojny domowej”*⁸⁰³. Wówczas bolszewicy jedynie nawoływali do osłabienia państwa, pamiętajmy jednak, że w 1917 r., już po przejściu władzy, nie widzieli żadnego problemu w osłabianiu swego państwa pertraktując pokój z Niemcami. Leninowi po prostu nie zależało wówczas na żadnych konkretnych granicach – dążył jedynie do utrzymania władzy i podtrzymania ognia rewolucji. Udało mu się to zrealizować w wyniku toczonej wojny domowej. I choć idea eksportu rewolucji na świat okazała się kompletną porażką władz sowiecka musiała dostosować się do sytuacji geopolitycznej, przed jaką została postawiona. Wiara w autonomiczny wybuch rewolucji europejskiej minęła, nie udało się dokonać fizycznego eksportu rewolucji w 1920 r.⁸⁰⁴, a zatem bolszewicy zmuszeni byli do okopania się w jedynym socjalistycznym kraju świata. Socjalistyczne ideały mówiły o świecie bez wojny, bez cierpienia, bez wyzysku człowieka przez człowieka. Lenin zaś mówił:

Dopiero po tym, gdy obalimy, zwyciężymy ostatecznie i wywłaszczymy burżuazję na całym świecie, a nie tylko w jednym kraju, wojny staną się niemożliwe. Jest naukowo bezzasadne – i zupełnie nie rewolucyjne – pomijanie lub tuszowanie tego, to najważniejsze: zgniecenia oporu burżuazji.⁸⁰⁵

⁸⁰² Zob. G. Lichtheim, *Social Democracy and Communism: 1918-1968*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 3, no 1, 1970, s. 5-6.

⁸⁰³ R. Service, *Towarzysze*, s. 75.

⁸⁰⁴ W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że niektórzy historycy, na czele z Orlando Figesem, uznają, że bardziej prawdopodobnym czynnikiem wywołującym bolszewicki atak na Polskę nie była chęć eksportu rewolucji, ale powstrzymania przyszłego uderzenia z osi Warszawa-Waszyngton-Wrangel. Zob. O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 723-724.

⁸⁰⁵ W. Lenin, *Program wojenny rewolucji proletariackiej*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 30, Warszawa 1987, s. 125.

CZĘŚĆ III: SOWIECKA ROSJA – MIEJSCE REALIZACJI PROJEKTU UTOPIJNEGO

ROZDZIAŁ I: NOWE PAŃSTWO, NOWA WŁADZA

Bolszewizm w natarciu

Przekształcić wszystko. Urządzić tak, by wszystko stało się nowe: by nasze fałszywe brudne, nudne, ohydne życie stało się życiem sprawiedliwym, czystym, wesołym, pięknym. Gdy takie zamierzenia drzemiące od wieków w duszy człowieka zrywają okowy i tryskają burzliwym strumieniem, łamiąc zapory, podmywając zbędne kawałki brzegów – zwie się to rewolucją. – Aleksander Błok w styczniu 1918 r.¹

Jeszcze nie tak dawno temu nasze mieszcuchy skarżyły się na Czechowowski mrok, na ciszę, na to, że nic się nie dzieje strasznego; no cóż, panowie, teraz nadchodzi cała fala „strasznych” wydarzeń, mrok znika – rozplómienia się czerwona jutrzienka. I wiem już, że wielu będzie się obawiać, iż fala ich całkiem zatopi [...]. Ale ludzie, którym droga jest godność ludzka, oczekują nadchodzącej już burzy i w sercach ich rodzi się radość. – Anatol Łunaczarski²

Na wstępie zaznaczę, że nie zamierzam zajmować się chronologiczną faktografią procesu przejmowania przez bolszewików władzy w Rosji, przebiegu rewolucji październikowej³ czy też wprowadzania kolejnych zmian prawnych. Zagadnienia te są znane, doskonale opisał je choćby w książkach *Rewolucja rosyjska* i *Rosja bolszewików* Richard Pipes, a także szereg innych autorów⁴. Ja natomiast planuję skupić się na analizie problemu

¹ Cyt. za: A. Turowski, *Wielka utopia awangardy*, Warszawa 1990, s. 47.

² A. Łunaczarski, *O honorze*, przeł. Krystyna i Sław Krzemieniowie, [w:] A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 284.

³ W kwestii charakteru rewolucji październikowej w pełni zgadzam się z wnioskami Orlando Figesa, który pisał:

[...] bolszewickie powstanie nie było właściwie kulminacją rewolucji społecznej, choć oczywiście dokonało się kilka różnych rewolucji społecznych – w małych i dużych miastach, na wsi, w siłach zbrojnych i na terytoriach ościennych – a w każdej z nich uczestniczyły bojowe siły mające pewne powiązania z bolszewikami. Było raczej wynikiem degeneracji miejskiej rewolucji, zwłaszcza ruchu robotniczego jako zorganizowanej i konstruktywnej siły, czemu towarzyszyły wandalizm, przestępczość, powszechna przemoc i pijackie napady rabunkowe jako główny wyraz owego społecznego rozprężenia. [...] Uczestnicy niszczyli zamieszek nie byli zorganizowaną „klasą robotniczą”, lecz ofiarami rozpadu tejże klasy oraz spustoszeń lat wojennych: powiększającą się armią bezrobotnych w miastach, uchodźcami z obszarów okupowanych, żołnierzami i marynarzami, którzy tłumnie ściągali do miast, bandytami i przestępcami zwolnionymi z więzień oraz niewykwalifikowanymi robotnikami ze wsi, których zawsze cechowała największa skłonność do wzniecania anarchistycznych rozruchów w miastach.

O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 515.

⁴ Najlepszym, współczesnym, opracowaniem tej tematyki wydaje mi się monografia Orlando Figesa, *Tragedia narodu*, interesującą monografią pokazującą proces przejmowania władzy przez bolszewików w 1917 r. w Moskwie i Piotrogradzie jest praca Mariana Wilka *Rok 1917 w Rosji*, oprócz nich zaś warto przytoczyć takie pozycje jak: R. Pipes, *Rewolucja*, s. 461-596; A. Beevor, *Rosja. Rewolucja i wojna domowa 1917-1921*, przeł. Wojciech Gadowski, Kraków 2023, s. 117-333; J. Hough, M. Fainsod, *How the Soviet*, s. 74-109; interesujące teksty interpretacyjne znajdują się także w monografii zbiorowej: *Dni które wstrząsnęły światem? Rewolucje w imperium rosyjskim w 1917 r.*, red. Piotr Cichoracki, Robert Klementowski, Małgorzata Ruchniewicz, Warszawa 2019.

przekształcania krajobrazu politycznego przez centralną władzę partyjną, przede wszystkim chciałbym pokazać problem „bolszewizmu w natarciu”, czyli okres do 1924 r., kiedy z jednej strony umiera Lenin, z drugiej zaś uchwalona zostaje pierwsza pełna konstytucja, a kończy się trwający ponad rok poród ZSRR. Rozumiem pod tym pojęciem szereg zjawisk zachodzących w instytucjach rządowych, wojskowych i kulturalnych, które oznaczały początek tworzenia nowego schematu administracyjnego, który później służył za podstawę reorganizacji społeczeństwa. Pamiętajmy, że obok instytucji państwowych równie ważną, momentami zapewne nawet ważniejszą, rolę odgrywały instytucje partyjne oraz jednostki represji.

Idee przekształcenia społeczeństwa nie była nowością w historii społecznej Europy. Bolszewicka wersja transformacji ustrojowej i społecznej wychodziła poza najdalej nawet wytoczone w przeszłości granice, choć, jak argumentowali Mariusz Mazur i Sebastian Ligarski, próbowano przede wszystkim powtarzać oświeceniowy scenariusz. Autorzy *Cywilizacji komunizmu* wyróżniali trzy metody stosowane przez bolszewików w celu „osiągnięcia pożądanых zmian”: wskazanie ziemskiego zbawienia, jako celu; stosowanie absolutyzacji norm oraz metodę osiągnięcia celu w postaci indoktrynacji, wspieranej przemocą fizyczną⁵.

Sheila Fitzpatrick pisała, że w pierwszym okresie bolszewickiej władzy w Rosji, w okresie wojny domowej, w ich myśli *kryło się coś wściekle niepraktycznego i utopijnego*⁶. Tym niepraktycznym i utopijnym aspektem był oczywiście ferwor rewolucyjny, wiara garstki rewolucjonistów, że są w stanie odmienić świat, zrealizować marksistowskie proroctwo historyczne. Na tej fali utopijnego myślenia bolszewicy płynęli aż do zakończenia wojny domowej – konflikt militarny wygrano, jednak poniesiono zdecydowaną porażkę na polu gospodarczym. Krach polityki komunizmu wojennego i rozpoczęcie liberalnej polityki NEPu oznaczał kres tej niepraktycznej i utopijnej myśli w praktyce bolszewickiej. Rewolucjoniści stali się urzędnikami, bezustannie planującymi powrót do dawnych idei, które jednak nie były w stanie wpasować się do sensownej polityki państwowej.

Obejmując władzę bolszewicy zapowiadali w odezwie do narodu, że skupią się na czterech działaniach: natychmiastowych rozmowach pokojowych z aliantami, zniesieniu własności ziemskiej, kontroli robotników nad produkcją oraz ustanowieniu rządu sowieckiego⁷. Tymczasem pierwszymi zadaniami, jakie podjęli bolszewicy były: odezwy do ludności, ogłaszanie zwycięstwa rewolucji, zniesienie kary śmierci na froncie i ponowne dopuszczenie

⁵ M. Mazur, S. Ligarski, *Cywilizacja komunizmu*, s. 7.

⁶ S. Fitzpatrick, *Rewolucja rosyjska*, przeł. Jakub Bożek, Warszawa 2017, s. 106.

⁷ Tamże, s. 2.

politycznej agitacji wśród wojska⁸, dekret o aresztowaniu Kiereńskiego (oraz zapowiedź traktowania wszelkiej pomocy mu udzielonej jako „ciężkiego przestępstwa państwowego”) ⁹, dekret o walce z kontrrewolucją (apel do wszystkich organów władzy lokalnej o walce zarówno z wystąpieniami kontrrewolucyjnymi, jak i tymi o charakterze antysemickim, przede wszystkim pogromom) ¹⁰ czy dekret o prasie (czyli wprowadzenie cenzury, której broniono tym, iż liberalna prasa jest takim samym orężem w rękach burżuazji, jak karabiny; zapowiedziano oczywiście zniesienie cenzury w przyszłości) ¹¹.

Przezwrot dokonany w Piotrogradzie umożliwił bolszewikom rozpoczęcie gry o władzę, jednak nie dał im jeszcze legitymizacji do sprawowania rządów w państwie. Bolszewicy nie zaczęli, moim zdaniem, panować na terenie Rosji od 1917 r., zapoczątkowany został wówczas jedynie proces zdobywania przez nich władzy ¹². Rządy bolszewickie nie zaczęły się zatem od terroru, jak często się to przedstawia, ale to terror, prowadzony podczas pierwszych miesięcy stopniowego przejmowania władzy w państwie, doprowadził bolszewików do realnej władzy – do jej zdobycia i utrzymania. Nazwałbym to procesem stopniowego pozyskiwania władzy, nie zaś jednym wydarzeniem, które scedowało ją na grupkę radykałów.

Nie możemy mieć dziś wątpliwości, że ostateczne dojście bolszewików do władzy oznaczało koniec ówczesnego porządku polityczno-społecznego – koniec rozumiany w najostrzejszy możliwy sposób, czyli nihilistyczne, totalne zerwanie z sytuacją poprzedzającą przewrót październikowy. Sowiecka Rosja stała się pierwszym dwudziestowiecznym państwem totalitarnym, czyli państwem, w którym władza dąży do zgromadzenia w swoim ręku całej władzy we wszystkich możliwych obszarach ¹³. Metoda totalitarnego rządzenia nie była jednak wymysłem bolszewików, ale był to model promowany przez dziewiętnastowieczny marksizm i rozważany przez tysiąclecia w kulturze europejskiej. Źródłem myśli totalitarnej nie jest jednak, w przeważającej części przypadków, myślenie kategoriami nihilizmu ekstremalnego, niszczenia dla samego niszczenia. Systemy totalitarne są przekonane, że tworzą lepszy porządek, niszcząc jednocześnie stary. Będąc osadzonymi często w filozofiach i

⁸ Tamże, s. 9-10.

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ Tamże, s. 16-17.

¹¹ Tamże, s. 24-25. Bolszewicy pisali, że zamknięciu podlegają organy prasowe, które: wzywają do otwartego oporu lub nieposłuszeństwa wobec władzy sowieckiej, sięją podburzenie za pomocą „jawnie oszczerczych” artykułów, nawołują do czynów o przestępczym charakterze.

¹² Na ten temat por. E. Hobsbawm, *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie XX stulecie*, przeł. Julia Kalinowska-Król, Marcin Król, Warszawa 2018, s. 67-96.

¹³ Na temat totalitaryzmów, ich różnic, zob. B. Bongiovanni, *Totalitarianism: the Word and the Thing*, „Journal of Modern European History”, vol. 3, no 1, 2005, s. 5-17.

metafizyce futurologicznej, deterministycznej i apokaliptycznej widzą w tym jedynie korzyści. Totalitaryzmom sprzyjał „duch”, o którym Modris Eksteins pisał w następujący sposób:

W dwudziestym wieku bufor pomiędzy myślą i czynem, ów pozytywny kod moralny, rozpadł się, a w procesie owego rozpadu przeogromny romantyzm i irracjonalizm naszej ery, wyobrażenia i czyn zbliżyły się, a nawet zespoliły ze sobą.¹⁴

Czołowym wydarzeniem wprowadzającym totalitaryzm do życia społecznego i politycznego Europy była, argumentował Eksteins, pierwsza wojna światowa, przez którą państwa europejskie zmieniły się w hobbesowskiego Lewiatana¹⁵. Topos państwa totalnego nie został stworzony ani przez bolszewików, ani przez faszystów, ani przez nazistów. Schemat ten można wywodzić tak od Machiavellego, jak i od Hobbes’a. Zastanowić się można nad tym, czy jakąś oryginalnością systemów totalitarnych XX w. było sprawowanie władzy za pomocą represji i eliminacji całych grup społecznych. Bez wątpienia nigdy przed XX w. nie prowadzono ani tego, ani też samego pomysłu państwa totalnego, na taką skalę. Związane to było oczywiście z ogromnym rozwojem technologii, przede wszystkim metod przesyłu informacji, szerzenia się radykalizmów, industrializacji i demokratyzacji. Chcę przez to powiedzieć, że model państwa totalitarnego, jaki zaserwowali swym obywatelom choćby bolszewicy, nie mógł istnieć w wiekach wcześniejszych.

Każdy z dwudziestowiecznych totalitaryzmów europejskich – bolszewizm, faszyzm i nazizm – odwoływał się do wartości wyższych. W przypadku bolszewizmu było to pojęcie przynależności klasowej; faszyzmu – prymat państwa; nazizmu – kategoria rasowa. Oparcie się przez sowieckie rządy na ideologii klasowej automatycznie narzucało przyszły schemat reform w celu stworzenia idealnego państwa. Tak jak kategoria rasowa nakazywała eliminację wrogów rasy aryjskiej, tak ideologia komunistyczna nakazywała eliminację wrogów proletariatu. Eliminacja przeciwników politycznych, nawet na masową skalę, nie była zjawiskiem nieznanym. Bolszewicy jednak stworzyli cały aparat biurokratyczny i partyjny, którego celem była systematyczna, gwałtowna albo stopniowa, eliminacja wrogów klasy pracującej.

Nie mam w tym miejscu na myśli wyłącznie aparatu represji. Argumentuję, że równie ważną rolę w eliminacji klas posiadających miała Czeką, jak i urzędy poświęcone ekonomii czy oświacie. Czeką mogła dokonać fizycznego unicestwienia człowieka, jednak to pozostałe filary ideokratycznego państwa sowieckiego prowadziły krok po kroku walkę o to, aby nigdy już więcej Czeką nie była potrzebna. Temu bowiem miały służyć wszystkie sowieckie urzędy

¹⁴ M. Eksteins, *Święto*, s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 420.

– doprowadzenia państwa do takiego stanu, w którym już żaden urząd, żadna biurokracja, żadna policja i służba specjalna nie będą potrzebne. Ten cel nie był traktowany zbyt poważnie ani w pierwszych latach po przejęciu władzy, ani później. Idea okresu przejściowego prędko się rozmyła i cała historia państwa sowieckiego była, nigdy niezakończonym procesem przejściowym w drodze do celu, którego nigdy nie osiągnięto.

Do celu jednak zmierzano i początkowo wierzono, że komunizm jest możliwy do osiągnięcia, że możliwa jest realizacja dosłowna postulatów Marksa i Engelsa. Wierzono, że wystarczy zdobycie władzy (a następnie, jak pisał Nowak, jej maksymalna koncentracja na maksymalnym obszarze¹⁶) i skierowanie historii na właściwy tor, a reszta osiągnie się sama. A jednak zdobycie władzy w październiku 1917 r. nie oznaczało jeszcze zwycięstwa, było jedynie początkiem dłuższego procesu zdobywania władzy w całym kraju. Wydawałoby się, że było to zadanie niesłychanie trudne i wymagające wielkiego nakładu środków, jednak bolszewikom udało się przejąć zaledwie w kilka tygodni wszystkie centralne instytucje władzy wykonawczej i ustawodawczej¹⁷. Inaczej sprawa wyglądała jeżeli chodzi o poparcie czy nawet rozpoznawalność wśród ludności Rosji – Borys Łewycki przytaczał anegdotę, według której po rewolucji jeden z chłopów pytany o to „kim jest Lenin?” odpowiadał „to nasz car”¹⁸. Jak więc w takiej sytuacji rozpocząć budowę nowego społeczeństwa, opartego na wierności ideologicznej? Łewycki, podobnie jak duża część tzw. historyków uprawiających metodę totalitarną, twierdził, że stało się to za pomocą aparatu terroru, przymusu i intensywnej propagandy. Trzeba jednak stwierdzić, że do sukcesu bolszewików przyczyniło się także realne upodmiotowienie obywateli.

Rozpoczęło się budowanie zupełnie nowego ustroju – wcześniej używałem określenia „imperium ideokratyczne” dla nazwania bolszewickiej Rosji, jednak w pierwszych momentach jej istnienia można użyć sformułowania, stworzonego przez Martina Malię – ustrój sowieckiej Rosji to „rewolucja instytucjonalna”. Malia pisał:

Przekształcenie się rewolucji w formę ustrojową nie jest wszakże żadnym paradoksem. Przeciwnie, daje się całkiem logicznie wyprowadzić z ambicji komunizmu do zwieńczenia biegu historii, stania się kulminacją postępu ludzkości, poza którą nie może istnieć nic prócz kontrrewolucji i „restauracji kapitalizmu”.

¹⁶ A. Nowak, *Polska i trzy Rosje*, s. 96.

¹⁷ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 270.

¹⁸ B. Łewycki, *Terror i rewolucja*, przeł. Alfred Palicki, Warszawa [2004], s. 25.

Rewolucja komunistyczna w sposób nieunikniony instytucjonalizuje siebie jako reżim, ponieważ ze swej definicji ma położyć kres potrzebie dalszych rewolucji.¹⁹

Wspominałem już wcześniej o kilku poglądach na kwestię długości trwania rewolucji komunistycznej w Rosji. Rewolucja uznawana jako proces (do tej interpretacji się skłaniam) trwała w ZSRR albo określony czas, albo była stałym procesem, obecnym w każdym okresie istnienia komunistycznego państwa. Sheila Fitzpatrick twierdziła na przykład, że rewolucja zakończyła się dopiero w 1938 r., w momencie zakończenia wielkich czystek. Louis Fischer za koniec rewolucji uważał rok 1934, kiedy doszło do nawrotu historiozoficznego w kierunku „ubóstwiania carów a nie rewolucjonistów” – wówczas Związek Sowiecki przejął dobrowolnie spadek ideowy Rosji carskiej²⁰. Z twierdzenia Malii natomiast wynikać może, że rewolucja stała się po prostu ustrojem panującym w państwie sowieckim. Myślę, że odpowiedź na tą kwestię zależy od tego, w jaki sposób podejmiemy do analizy zagadnienia. W sensie politycznym, kształtowania się nowej klasy zarządzającej krajem, można rzeczywiście uznać, że koniec lat trzydziestych jest datą określającą powstanie zupełnie nowego systemu, którego ZSRR nie był w stanie porzucić aż do upadku. Jeśli jednak rozpatrywać kontekst szerszy niż wewnętrzne życie polityczne – rewolucja komunistyczna nie mogła zostać zakończona – nie nastąpiło bowiem zlikwidowanie klas, religii, narodu, obalenie światowego kapitalizmu czy w końcu stworzenie społeczeństwa komunistycznego. W ten sposób myślał także Jerzy Braun:

Teoretycznie ustrój sowiecki wyrósł z negacji państwa burżuazyjnego, którego dialektycznym przeciwieństwem miał być system radziecki. W zasadzie ustrój socjalny miał być w tym systemie swobodny, spontaniczny, pozapaństwowy. Przyszłe bezklasowe społeczeństwo ma być także bezpaństwowym. Ale praktyka poszła w innym kierunku. [...]

Praktycznie ustrój sowiecki kształtował się w ogniu rewolucji i wchłonął w siebie na stałe wszystkie jej cechy naczelne, przede wszystkim zaś jej „stan wyjątkowy”: rozpęd burzycielski, afekt nienawiści, historyczne podniecenie i ustawiczne wrzenie. Tzw. praworządność rewolucyjna jest najbardziej typową definicją istniejącego tam stanu rzeczy. Ustrój sowiecki nie jest właściwie ustrojem prawnym, w normalnym tego słowa znaczeniu, lecz właśnie stabilizacją rewolucji, rozbudowanym w systemie bezprawiem.²¹

Bolszewicy i sowieckie władze przez dziesięciolecia były zatem zakładnikami własnych teorii ideologicznych, uniemożliwiających wyjście poza XIX-wieczne schematy

¹⁹ M. Malia, *Lokomotywy*, s. 269.

²⁰ L. Fischer, *Louis Fischer*, [w:] A. Koestler, R. Wright, L. Fischer i in., *The God That Failed*, red. Richard Crossman, Nowy Jork 1949, s. 214-215.

²¹ J. Braun, *Gwałt zorganizowany*, [w:] J. Braun, *Marksizm*, s. 95.

myślenia. W latach dwudziestych bolszewicy przeżywali „romantyczny” okres swojej historii. Uważam za bardzo trafną metaforę, której używał Anatol Łunaczarski określając ten okres, jako „rozpalony wulkan, wyrzucający ze swego wnętrza kipiące morze lawy, które rozlewa się szeroko i z trudem przybiera wyraźne kształty”²². Od wybuchu wulkanu w 1917 r. do scementowania władzy przez Stalina minęło ponad dziesięć lat i to ten okres uważam za „romantyczny” – w którym dopuszczalne były inne głosy, poza głosem *generalissimusa*.

Wydarzenia rewolucyjne zawsze, jak pokazuje historia, „uskrzydłają” jednostki, zwłaszcza zaś te nie zaangażowane bezpośrednio w proces rządzenia. Natychmiast po dokonaniu przez bolszewików przewrotu i proklamowaniu państwa socjalistycznego rozmaici agitatorzy, partyjni, choć często nie związani z bolszewikami, podrywali tłumy, obiecując im „złote góry”, osiągnięcie raju na ziemi i zniesienie wszelkich niedogodności w ich życiu. Jeden z takich przykładów zawarł w swej powieści Aleksiej Tołstoj:

...Zrozumcież... za pół roku zniesiemy na zawsze najgorsze zło – pieniądze... Nie będzie ani głosu, ani nędzy, ani poniżenia... Bierz, co ci trzeba, ze społecznego skarbcza... Towarzysze, a ze złota wybudujemy wychodki publiczne.²³

Pogarda dla złota, dla pieniądza to motyw bezpośrednio zaczerpnięty przecież z nowożytnych powiastek utopijnych. Czy poprzez odziewanie niewolników w złote kajdany, czy przez budowę złotych toalet – wzgardzenie złotym kruszczem jest tak samo silne. Tą awersję podzielał również Lenin, który w eseju *O znaczeniu złota* pisał:

Wyobrażam sobie, że kiedy zwyciężymy w skali światowej, zbudujemy ze złota ustępy publiczne na ulicach kilku największych miast świata. Byłby to „najsprawiedliwszy”, najbardziej obrazowy przykład użycia złota dla tych pokoleń, które nie zapomniały, że z powodu złota wymordowano dziesięć milionów ludzi i okaleczono trzydzieści milionów w „wielkiej wyzwolenczej” wojnie lat 1914-1918 [...].²⁴

Robotnik Rublow z *Drogi przez mękę* użył postulatu zlikwidowania pieniądza – postulatu, który w krótkim czasie został przez bolszewików odrzucony, czy może raczej – jego realizacja została odłożona w bliżej nieokreśloną przyszłość. Richard Pipes pisał, że bolszewicy jednocześnie przecenili i nie docenili znaczenia pieniądza w gospodarce. Przecenili – jeśli chodzi o gospodarkę kapitalistyczną, widząc w pieniądzu symbol kapitalistycznego,

²² J. Lenarczyk, *Anatol Łunaczarski*, [w:] A. Łunaczarski, *Szkice*, s. 9.

²³ A. Tołstoj, *Droga przez mękę*, t. 2: Rok osiemnasty, przeł. Władysław Broniewski, Warszawa [brak daty wydania, wydanie XIII], s. 10.

²⁴ W. Lenin, *O znaczeniu złota*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 44, Warszawa 1989, s. 214.

finansowego zła, który spaja cały system opresji wobec klasy robotniczej. Nie docenili – jeśli chodzi o gospodarkę socjalistyczną, która, jak wierzyli, jest w stanie obejść się bez oficjalnego środka płatniczego²⁵.

Plan bolszewików wydaje się prosty do zrozumienia. Likwidacja pieniądza, klasyczny przecież przykład wszelkich utopii politycznych, miała być nieodzownym wymogiem zaprowadzenia sprawiedliwej gospodarki socjalistycznej. Lenin mówił w 1919 r.:

Pieniądz – to przecież skrzep bogactwa społecznego, skrzep pracy społecznej, pieniądz – to dowód uprawniający do otrzymania daniny od wszystkich ludzi pracy, pieniądz – to pozostałość wczorajszego wyzysku. Oto czym są pieniądze. Czy w jakikolwiek sposób można od razu je znieść? Nie. Jeszcze przed rewolucją socjalistyczną socjaliści pisali, że pieniędzy od razu znieść nie można, a my na podstawie naszego doświadczenia możemy to potwierdzić. Trzeba bardzo wielu technicznych i – co jest o wiele trudniejsze i o wiele ważniejsze – organizacyjnych osiągnięć, żeby znieść pieniądze [...]. Na razie pieniądze pozostają i pozostaną dość długo w czasie przechodzenia od starego społeczeństwa do nowego, socjalistycznego.²⁶

Zniesienie pieniądza miało być nie tyle aktem sprawczym władzy centralnej, co naturalną konsekwencją rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, które pieniędzy po prostu nie będzie potrzebować. Próby likwidacji rubla podejmowano ostrożnie (rozważano choćby ustanowienie państwowego budżetu za pomocą towarów, a nie pieniędzy²⁷), okazało się jednak, że były niemożliwe, z czego prędko zdali sobie sprawę władcy sowieckiej Rosji – w czerwcu 1922 r. wprowadzono pierwszy sowiecki pieniądz wsparty o rezerwy złota, czerwonec²⁸. Problemem był tu, jak się można domyślać, zupełnie niewystarczający nadzór nad społeczeństwem, którego nie sposób było zmusić przede wszystkim do dobrowolnej pracy na rzecz kolektywu, zamiast pracy na rzecz samego siebie czy własnej rodziny. Ze względu na prymitywny stan rosyjskiego rolnictwa przed rewolucją większość produkcji żywności pozostawała w rękach prywatnych. Zniesienie pieniądza możliwe byłoby jedynie po całkowitej kolektywizacji rolnictwa, która – jak wiemy – nie nastąpiła ani w latach dwudziestych, ani też w pełnym stopniu w późniejszych okresach historii sowieckiej. Gdy zaś nawet dokonano kolektywizacji większości produkcji żywności, na tak drastyczną zmianę, jak zniesienie

²⁵ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 716-717.

²⁶ W. Lenin, *Przemówienie o oszukiwaniu ludu*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 38, Warszawa 1988, s. 343.

²⁷ S. Fitzpatrick, *Rewolucja*, s. 103.

²⁸ Na ten temat zob. O. Sanchez-Sibony, *Global Money and Bolshevik Authority*, „Slavic Review” vol. 78, no 3, 2019, s. 703-707.

pieniądza, było już zdecydowanie za późno, wbrew przewidywaniom Lenina, że odroczenie tego kroku pozwoliłoby przeprowadzić go w bardziej efektywny sposób.

12 stycznia, według starej daty, 1918 r. przyjęty został pierwszy ważny dokument będący próbą samookreślenia się bolszewickiej Rosji, czyli *Deklaracja Praw Pracującego i Wyzyskiwanego Narodu*²⁹. Punkt pierwszy deklaracji głosił: *Rosja ogłasza się Republiką Rad Delegatów Robotniczych, Żołnierskich i Chłopskich*, deklarowano, że cała władza zarówno centralna jak i lokalna spoczywać będzie na ramionach rad, a także, że Rosja będzie swobodnym związkiem wolnych narodów. Zauważmy w tym miejscu, jak istotne jest zawarcie w planowanym systemie ustroju bolszewickiego tych trzech grup społecznych – robotników, żołnierzy i chłopów. Projekty marksistowskie zakładały raczej tworzenie ustroju proletariatu przez proletariat miejski, tzn. przez robotników – głównie ze względu na to, że w Zachodniej Europie klasy nieposiadające były złożone w ogromnej części z robotników miejskich. Specyfikacja rosyjska doprowadziła jednak teorię marksistowską do absurdu, gdyż proletariatu miejskiego niemal nie było, chłopstwo zostało uznane za „proletariat wiejski”, a żołnierze znaleźli się w schemacie bolszewickim zupełnie w oderwaniu od teorii marksistowskiej³⁰. Trudno doszukiwać się w marksizmie czy we wcześniejszych pracach rosyjskich i niemieckich socjalistów i rewolucjonistów tez o tym, że to dotychczasowe wojsko ma uczestniczyć w rewolucji i tworzeniu nowego porządku po planowanej rewolucji społecznej. Radykalizm żołnierzy rosyjskich, których symbolicznym przykładem są oczywiście marynarze z Kronsztadu, wywołany był bez wątpienia przez tragedię pierwszej wojny światowej.

Bolszewicy opierają zatem, czy może raczej – chcą oprzeć – swoją władzę na trzech grupach społecznych. Poparcie mają jedynie ze strony lokalnych oddziałów. Większość robotników popierała wówczas inne ugrupowania socjalistyczne, wśród chłopów zaś trudno byłoby szukać zwolenników partii bolszewickiej. Fakt, że nikt nie kontestował władzy bolszewickiej, że kolejne stronnictwa i grupy społeczne ugięły się pod jej naporem świadczyć może o sile woli politycznej bolszewików oraz o słabości i zmęczeniu ich konkurentów.

Nie jest jednak moim celem rozpatrywanie przyczyn dojścia bolszewików do władzy. Istotne jest wyłącznie to, co z zagarniętą władzą zrobili. Odwoływali się do dziedzictwa marksizmu, próbowali realizować podstawowe koncepcje teorii marksistowskiej. Praktyka jednak okazywała się dla niej zdecydowanie trudniejsza do przyjęcia. Najlepszym tego

²⁹ *Образование СССР. 1917-1924: Сб. док.*, Moskwa 1949, s. 29-30.

³⁰ Co ciekawe w skali procentowej najwięcej członków partii w 1927 r. stanowili właśnie żołnierze – około 14% żołnierzy w ZSRR było członkami partii, podczas gdy robotników przemysłowych było to tylko niecałe 9%, a chłopów – zaledwie pół procenta. Zob. J. Hough, M. Fainsod, *How the Soviet*, Cambridge-Londyn 1982, s. 325.

przykładem wydaje się kwestia *Deklaracji praw narodów Rosji*, wydanej już w listopadzie 1917 r.³¹ *Deklaracja* rozpoczyna się od twierdzeń, iż władza sowiecka dokonała już podstaw transformacji społecznej – że wyzwoleni zostali chłopci, spod władzy ziemskiej; żołnierze i marynarze, spod władzy generałów; oraz robotnicy, spod władzy kapitalistów – pozostaje zatem bolszewikom jedynie wyzwolenie narodów. Autorzy *Deklaracji* pisali:

Podczas pierwszej epoki caratu narody Rosji były systematycznie nastawiane przeciwko sobie. Dobrze znamy rezultaty takiej polityki: rzezie i pogromy z jednej strony, zniewolenie narodów z drugiej.

Ta haniebna polityka nastawiania narodów Rosji przeciwko sobie nie może mieć powrotu. Musi zostać zastąpiona polityką dobrowolnego i uczciwego zjednoczenia narodów.

[...]

Rada Komisarzy Ludowych postanowiła oprzeć swoją działalność w kwestii narodowości Rosji na następujących zasadach:

- 1) Równość i suwerenność narodów Rosji.
- 2) Prawo narodów Rosji do swobodnego samostanowienia, aż do secesji i utworzenia niepodległego państwa.
- 3) Zniesienie wszelkich narodowych i narodowo-religijnych przywilejów i ograniczeń.
- 4) Swobodny rozwój mniejszości narodowych i grup etnicznych, zamieszkujących terytorium Rosji.

Manifestowany szacunek wobec narodowego samostanowienia był dla bolszewików jedynie pozorem, jak się przecież okazało w wyniku wojny domowej i w latach dwudziestych – nie mogło być mowy o żadnej secesji z nowego imperialistycznego bytu państwowego. Z drugiej jednak strony bolszewicy zostawiali w *Deklaracji* zgrabną lukę, przewidującą, że narody Rosji powinny pozostawać w sojuszu robotniczo-chłopskim przeciwko imperializmowi i kapitalizmowi.

Tożsamość narodowa miała być według teorii marksistowskiej wyparta przez tożsamość klasową, ta zaś następnie miała roztopić się w społeczeństwie bezklasowym. Bolszewicy uznają jednak, że okres przejściowy, pomiędzy rewolucją a społeczeństwem komunistycznym, zostanie oparty na federacji narodów pod przewodnictwem narodu rosyjskiego. Bolszewicy stopniowo odchodzą zatem od teorii marksistowskiej, w celu utrzymania władzy godzą się na reinterpretację swych dotychczasowych założeń ideowych. Jednocześnie trwa, pod patronatem Lenina, wielka ofensywa kulturalna. Jej centralnym elementem jest polityka pamięci – a raczej sztucznego kreowania pamięci kulturowej.

³¹ Декреты Советской власти. Т. I, s. 39-41.

Bolszewicy mogli bawić się w zarządzanie państwem, którego nie kontrolowali, a jednocześnie wszystkie sprawy polityczne, wojenne i gospodarcze szły nie po ich myśli. Wojna domowa zbierała polityczne i społeczne żniwo – ponieważ, jak pisała Sheila Fitzpatrick, bolszewicy „zdobywali szlify” władzy podczas wojny domowej, ich polityczne myślenie zostało w dużym stopniu przez tę wojnę ukształtowane, partia została zmilitaryzowana³². Bolszewicy byli zmuszeni uciekać się do okrutnych metod walki o przetrwanie. Świadectwem może być chociażby dekret skierowany bezpośrednio przeciwko ludności cywilnej, nakazujący rekwizycję ciepłej odzieży z przeznaczeniem dla wojska³³. W grudniu 1917 r. wchodził w życie dekret konfiskujący wszelkie prywatne nieruchomości miejskie przeznaczone na wynajem, a także zakazujący sprzedaży i kupna nieruchomości³⁴. Bolszewicy musieli balansować pomiędzy wprowadzaniem wymarzonego przez siebie ustroju, a zachowaniem władzy. Brutalna walka w państwie i tak już wyniszczonym pierwszą wojną światową doprowadzała kraj do jeszcze większej ruiny. Pierwsze miesiące władzy sowieckiej to w ogromnej części kolejne dekrety wywłaszczające prywatne przedsiębiorstwa i rekwirujące poszczególne majątki. Bolszewicy przyjęli taktykę „dziel i rządź” – dowolnie rozporządzali przejętym majątkiem, aby zapewnić sobie tymczasowe poparcie poszczególnych grup interesu.

Okazywało się jednak, że zaprowadzanie komunizmu jest zadaniem znacznie trudniejszym. Robert Conquest, w charakterystyczny dla siebie sposób, komentował te problemy własne bolszewików:

Lenin widział, że historia nie zachowuje się zgodnie z teorią marksistowską, postanowił więc zmusić ją do tego podmiotowym wysiłkiem, niby frenolog, który nie znalazł u badanego odpowiednich wybruszeń, wali go w głowę, aby mu wyskoczyły.³⁵

Innymi słowy – Lenin, zdaniem Conquesta, dążył do tego, aby przysposobić kraj do stanu gotowości przejścia w komunizm. Co chwilę jednak władza sowiecka wydawała sprzeczne z teorią marksistowską i duchem rewolucyjnym dekrety. Dekret o cerkwi z 2 lutego 1918 r. nie był ani atakiem na cerkiew, jako instytucję, ani atakiem na religię, jako osobistą postawę. Owszem, anulowano związki cerkwi z państwem oraz szczególne prawa

³² S. Fitzpatrick, *Rewolucja*, s. 91.

³³ *Декреты Советской власти. Т. I*, s. 65. Podobny dekret, dotyczący płaszczy, wydano 24 września 1919 r., zob. *Декреты Советской власти. Т. VI. 1 августа – 9 декабря 1919 г.*, Moskwa 1973, s. 136-139 oraz 29 października 1920 r., zob. *Декреты Советской власти. Т. XI. Октябрь – ноябрь 1920 г.*, Moskwa 1983, s. 138-139.

³⁴ *Декреты Советской власти. Т. I*, s. 132-137 oraz s. 240.

³⁵ R. Conquest, *Uwagi*, s. 87.

przysługujące instytucjom religijnym i dokonano unarodowienia majątków, ale ani nie zakazano ich działalności (*Zapewnia się swobodne wykonywanie obrzędów religijnych, o ile nie naruszają one porządku publicznego i nie towarzyszy im naruszanie praw obywateli i praw funkcjonariuszy publicznych*), ani nie ograniczono obywatelom wolności deklarowania religii (*Obywatele mogą nauczać i być nauczani religii prywatnie*)³⁶.

Oficjalną walkę z religią prowadzono na trzech poziomach: ekonomicznym (zabieranie majątków, pensji, zakaz opłat za sakramenty, zwiększenie podatków), prawnym (dekrety powiązane z ekonomiczną sytuacją, zniesienie przywilejów duchowieństwa, rozdział szkół od państwa, zniesienie kościelnych rejestrów urodzeń, zgonów i małżeństw), propagandowym³⁷. Poza walką oficjalną dochodziła oczywiście walka nieoficjalna, czyli terror, prześladowania, postępowania polityczne a także częste zmuszanie duchowieństwa do emigracji. Nienawiść do instytucji kościelnych nie oznaczała jednak nienawiści do wiary jako takiej. Chrześcijaństwo i inne religie były oczywiście wyśmiewane i „naukowo obalane” (choć w przypadku islamu przyjęto inną strategię, związaną z zachowaniem pewnej autonomiczności republik islamskich od rządu centralnego w sferze religijnej i obyczajowej), ale wiara jako taka była obiektem mniejszej krytyki. Wynikało to przede wszystkim z tego, że bolszewicy w latach dwudziestych rozpoczęli proces tworzenia nowej, świeckiej religii, będącej alternatywą dla wyznań tradycyjnych. Dlatego walka z cerkwią czy kościołem katolickim była podyktowana przez potrzebę eliminacji konkurencji w sferze wiary. *Lenin i Łunaczarski*, pisał Jan Urban, polski jezuita, *to przede wszystkim arcykapłani nowej religii i w tym tkwi ich siła, że poza nimi stoi tłum sfanatyzowanych, a ślepo wierzących wyznawców*³⁸.

Duchowieństwo, czyli reprezentanci tradycyjnej wiary religijnej, było jedną z najbardziej znienawidzonych grup społecznych przez sowiecki system represji i sądownictwa, w skład którego wchodziły tak zwykłe sądy, jak i rewolucyjne trybunały. W grudniu 1917 r. rozpoczęły działalność rewolucyjne trybunały, wzorujące się na sprawiedliwości z okresu rewolucji francuskiej. Początkowo miały formę sądów ostatecznych, rozstrzygających sprawy większej i mniejszej wagi, a nawet zupełne błahostki³⁹. Trybunały były oczywiście „legalną” formą terroru, obok której ogromną rolę odgrywał terror „półlegalny”, czyli komitety ds. walki

³⁶ *Декреты Советской власти. Т. I*, s. 132-137 oraz s. 371-374.

³⁷ *Burzyciele świata w natarciu. Sowieckie grafiki antyreligijne z lat 1918-1941*, oprac. Aleksander Majewski, Dmitriy Panto, Gdańsk 2023, s. 13.

³⁸ J. Urban, *Socjalizm jako religia*, [w:] J. Urban, *Socjalizm jako religia. Wybór pism*, red. Bogdan Szlachta, Kraków 2019, s. 75.

³⁹ W samym 1920 r. trybunały rewolucyjne rozpatrzyły prawie 27 tysięcy spraw, z czego jedynie 800 zakończyło się wyrokiem śmierci. Większość wyroków trybunałów skazywała na więzienie. Zob. L. H. Siegelbaum, *Soviet State and Society between Revolutions, 1918-1929*, Cambridge 1992, s. 15.

z kontrrewolucją (Czeka⁴⁰). Czeka współpracowała z trybunałami, między innymi przez dostarczanie oskarżonych pod ich osąd. Terror był nieodzownym elementem każdego wystąpienia rewolucyjnego, zdawał sobie z tego doskonale Lenin, o czym pisał Thierry Wolton:

Po zamachu stanu z października 1917 roku, gdy władza bolszewicka przekroczyła sto dni rządów efemerycznej Komuny Paryskiej z roku 1871, Lenin nie posiadał się z radości, że tak długo zdołał się utrzymać. Był przekonany, że tylko przemoc zapewni trwanie nowemu ustrojowi. Prześladowała go myśl, że terror jakobiński nie został doprowadzony do końca.⁴¹

Jakobiński model postępowania Lenina i działalności partii bolszewickiej w pierwszych latach po 1917 r. poruszał także Orlando Figes. Zdaniem brytyjskiego historyka bolszewikom nie udało się mentalnie dokonać przejścia od organizacji podziemnej, konspiracyjnej ku grupie rządzącej. *Lenin sprawiał raczej wrażenie partyjnego konspiratora niż męża stanu* – pisał o wodzu rewolucji w 1921 r. Figes, wskazując na „syndrom jakobiński”, który tłumaczy również zamiłowanie Lenina do terroru⁴².

Policja polityczna, pod różnymi nazwami, była stałym elementem krajobrazu życia codziennego w sowieckiej Rosji i później ZSRR (a korzenie miała przecież jeszcze w Rosji przedrewolucyjnej). Spełniała swoje zadanie tak dobrze, że zbędnym stało się tworzenie dodatkowych sądowych procedur biurokratycznych. 4 maja 1918 r. bolszewicy ukrócili działalność trybunałów rewolucyjnych, ograniczając ich prawa do sądów nad sprawami dotyczącymi pogromów, szpiegostwa, korupcji, fałszerstw i chuligaństwa. Nakazano zlikwidować większość jednostek trybunałów, poza trybunałami w dużych miastach⁴³. W chwili zagrożenia jednak, w 1920 r., trybunały wróciły do łask – w lutym Rada Komisarzy Ludowych podjęła uchwałę o potrzebie wyznaczenia nowej organizacji dla trybunałów⁴⁴, 18 marca podjęto obszerną ustawę, definiującą rolę rewolucyjnych trybunałów w sowieckiej Rosji⁴⁵. Nadając im *nieograniczone prawo do ustalania środków represji*. Jurysdykcji trybunałów podlegały czyny kontrrewolucyjne, masowa spekulacja, najcięższe przestępstwa urzędowe, „przypadki oczywistego dyskredytowania władzy przez sowieckich pracowników”,

⁴⁰ Osobnym, bardzo interesującym zagadnieniem jest obraz Czeki w społeczeństwie sowieckim. Ciekawy tego przykład dał Bill-Bielocerkowski w dramacie *Sztorm*, gdy z gabinetu przewodniczącego komitetu wyprowadzony zostaje oszust: *Wyprowadzić go! – Dokąd? – Na leczenie! – Dokąd na leczenie? – Do Czeka! – Za co do Czeka? Za co? – Nie denerwuj się. Nic poza śmiercią cię nie spotka. Nie denerwuj się...* Zob. W. Bill-Bielocerkowski, *Sztorm*, przeł. Józef Gruda, Tadeusz Lipszyc, [w:] *Teatr radziecki. Antologia*, t. 2, Warszawa 1967, s. 22-23.

⁴¹ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 18.

⁴² O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 525.

⁴³ *Декреты Советской власти. Т. II. 17 марта - 10 июля 1918 г.*, Moskwa 1959, s. 231-234.

⁴⁴ *Декреты Советской власти. Т. VII. 10 декабря 1919 г. - 31 марта 1920 г.*, Moskwa 1975, s. 178-179.

⁴⁵ Tamże, s. 354-369.

dezercje. Trybunały ustanowiono we wszystkich prowincjach Rosji, po jednym na prowincję oraz przy zgrupowaniach wojskowych i kolejach. W czerwcu 1921 r. zostały scalone w jedno ciało, nazwane Najwyższym Trybunałem⁴⁶.

Nowa władza, idąc tropem rewolucji francuskiej, zezwala obywatelom na swobodną zmianę nazwiska i imion w dekreście z 4 marca 1918 r.⁴⁷, choć nie wywołało to skutków podobnych do absurdów okresu rewolucji francuskiej. Bolszewicy biorą się także za zmienianie nazw miast i regionów, chociaż nie robią tego od razu po przejęciu władzy, prawdziwy start mody na zmianę nazw miast ma miejsce w drugiej połowie lat dwudziestych⁴⁸. W 1926 r. miasto Spassk w obwodzie penzeńskim otrzymało nazwę Biednodiemjanowsk (od Diemjana Biednego), w 1922 r. pojawia się na mapie Lenino (dawne Kołczugino), rok później Trock (dawna Gieczyna), w 1925 r. Carycyn ustępuje Stalingradowi i oczywiście Piotrograd, w 1924 r., staje się Leningradem. Trzeba przyznać, że nie jest to lista imponująca, wydaje się, że po przejęciu władzy bolszewicy byli dosyć skromni, przynajmniej do czasu, gdy zarządzał nimi Lenin (od maja 1922 coraz mniej zdolny do administrowania państwem).

W marcu 1918 r. bolszewicy decydują o przeniesieniu centrum władzy z Piotrogradu do Moskwy. W dawnej stolicy Rosji od razu rozpoczyna się proces centralizacji państwa. Dominantą projektu przejęcia państwa było zagadnienie, które Lenin „wprowadził” do marksizmu, czyli problem kapitalistycznych instytucji, takich jak fundusze, banki, koleje, służba pocztowa i telegraficzna. Według Lenina były to z jednej strony osiągnięcia kapitalizmu, z drugiej zaś ekonomiczne wstępne wymagania do powstania socjalizmu⁴⁹. Orlando Figes nazywa ten okres czasem „burzenia i budowania”; burzenia, ponieważ niszczoła dawną hierarchię, zastępując ją przetrzucaniem odpowiedzialności na lokalne rady, organizacje fabryczne, komitety żołnierskie i inne *zdecentralizowane formy rządów klasowych*; budowania, ponieważ na szczeblu centralnym bolszewicy dążą do absolutnej centralizacji władzy swojej – autokratycznej; oraz państwowej – wobec zdecentralizowanych organów władzy lokalnej⁵⁰. 23 marca zostają wydane dekrety o *kontroli państwa nad wszystkimi rodzajami ubezpieczeń*⁵¹ oraz o *centralizacji administracji drogowej i kolejowej*⁵². Ten pierwszy powoływano celem

⁴⁶ Декреты Советской власти. Т. XVI. Июнь 1921 г., Москва 2004, s. 145-153.

⁴⁷ Декреты Советской власти. Т. I, s. 521-522.

⁴⁸ Na ten temat zob. G. R. F. Bursa, *Political Changes of Names of Soviet Towns*, „The Slavonic and East European Review”, vol. 63, no 2, 1985, s. 161-193.

⁴⁹ G. Hosking, *The First Socialist Society*, Cambridge 1992, s. 45.

⁵⁰ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 522-523.

⁵¹ Декреты Советской власти. Т. II, s. 5-11. Reformę ubezpieczeniową dokończono w 1919 r., ostatecznie likwidując wszelkie fundusze emerytalne powstałe przed rewolucją październikową. Zob. Декреты Советской власти. Т. V. 1 апреля – 31 июля 1919 г., Москва 1971, s. 115-116.

⁵² Декреты Советской власти. Т. II, s. 12-21.

eliminacji, szkodliwej dla gospodarki narodowej, konkurencji pomiędzy zakładami i instytucjami ubezpieczeniowymi, aby zbliżyć się do potrzeb najuboższych klas. Ten drugi, argumentowano, wynikał z potrzeby ograniczenia niszczenia kolei w momencie powszechnego ruchu wojska. Przejmowanie i tworzenie nowych struktur aparatu administracyjnego właśnie się rozpoczynało. W następnych miesiącach przejściu podlegać będą kolejne struktury administracyjne i finansowe państwa. Do końca 1919 r. znacjonalizowane, przejęte i scentralizowane zostaną niemal wszystkie podmioty w państwie. Po zaledwie dwóch latach nastąpi prędko odwrót od tej polityki, za sprawą Nowej Polityki Ekonomicznej. W dekreście z 9 sierpnia 1921 r.⁵³ władze wskażą, że dotychczasowa polityka doprowadziła do *niemożności racjonalnego wykorzystania przyznanych państwu zasobów, co prowadziło do ich rozproszenia.* Wskazywano także na problem zbyt rozrośniętej biurokracji, a co za tym idzie poczucia braku odpowiedzialności ze strony urzędników, a także braku zainteresowania pracą przez robotników, których wydajność drastycznie spadała w państwowych przedsiębiorstwach.

Centralizacji państwa towarzyszyły od samego początku tendencje centralizacji społecznej. Miały one przejawy agresywne i pasywne. Do agresywnych zaliczyłbym zorganizowaną akcję przeciwko oponentom polityki społecznej bolszewików, czyli wywózki, rozstrzeliwania, areszty, procesy czy zmuszanie do emigracji. Pasywna forma centralizacji społecznej zakładała stopniowe „przekonywanie” społeczeństwa do ideałów komunistycznych. Wliczać się do tego będzie polityka propagandowa, oświatowa, agitacyjna czy biurokracja, która swoimi prawnymi wymogami wymagała dostosowania się do wizji bolszewickiej. Zamierzam zajmować się wyłącznie tematyką centralizacji pasywnej, czyli bezprzemocowej.

1 kwietnia 1918 r. władza sowiecka podejmuje pierwszy krok ustawowy w definiowaniu nowego człowieka. Jest to ustawa o możliwości nabycia praw obywatelstwa rosyjskiego. Ustalono, że *każdy cudzoziemiec, mieszkając na terenie Rosyjskiej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Radzieckiej może nabyć prawo do obywatelstwa rosyjskiego.* Wystarczyło jedynie złożyć odpowiednie dokumenty w urzędzie, potwierdzić swoją tożsamość i wskazać, czy było się karanym, czy nie, a jeśli tak – za co. Według punktu czwartego ustawy wystarczało spełnić tylko te dwa warunki – mieszkać w Rosji i zweryfikować tożsamość. Przewidziano nawet możliwość uzyskania obywatelstwa zza granicy, za pośrednictwem jednostek dyplomatycznych⁵⁴.

11 kwietnia 1918 r. ogłoszona zostaje ustawa o organizacji spółdzielni konsumenckich. Mają one objąć każdy obszar wytwórstwa i handlu populacji. Władza walczy za ich pomocą z

⁵³ Декреты Советской власти. Т. XVIII. Август 1921 г., Москва 2009, s. 92-99.

⁵⁴ Декреты Советской власти. Т. II, s. 40-41.

przedsiębiorstwami handlowymi – nakładając na te drugie specjalny podatek, od którego zwolnione zostają spółdzielnie⁵⁵. W ten sposób, stonowany, mniej radykalny, niż można byłoby się spodziewać, bolszewicy chcą zaprowadzać gospodarkę socjalistyczną w państwie. W 1920 r. wszystkie spółdzielnie zostaną scentralizowane i oddane pod bezpośredni zarząd państwa⁵⁶.

Jednocześnie trwa ingerencja w życie prywatne. 27 kwietnia 1918 r. zaczyna się realizacja marksistowskiej wizji relacji na linii państwo-społeczeństwo-rodzina. Tego dnia ukazuje się dekret znoszący prawo do dziedziczenia majątku po zmarłym. Rodzina, zarówno ta „oficjalna” (małżonek, rodzone dzieci), jak i „nieoficjalna” (partner, dzieci adoptowane, przysposobione) zostaje zrównana w prawach. Zamiast dziedziczenia majątku ma on przechodzić na własność skarbu państwa, a rodzina otrzymywać zapomogę alimentacyjną z tytułu śmierci zmarłego – w wysokości zależnej od majątku⁵⁷. Kolejnym krokiem jest edukacja. 18 czerwca 1918 r. ukazuje się ustawa reorganizująca szkolnictwo podstawowe i średnie. Całość władzy nad szkołą zostaje oddana Ludowemu Komisarzowi ds. Oświaty⁵⁸.

10 lipca 1918 r. uchwalono pierwszą sowiecką konstytucję⁵⁹. W pracach nad nią uczestniczyli przede wszystkim lewicowi eserzy, sam Lenin zaś nie wyrażał nią większego zainteresowania⁶⁰. Była ona, jak zaznaczano, dokumentem przejściowym, którego podstawowym zadaniem było przygotowanie społeczeństwa do transformacji ku nowemu społeczeństwu. Punkt 9 rozdziału II, głosił, że *podstawowym zadaniem Konstytucji jest ustanowienie dyktatury proletariatu miejskiego i wiejskiego oraz najbiedniejszego włościanstwa, w celu zupełnego zgniecenia burżuazji, zniesienia wyzysku człowieka przez człowieka i wprowadzenia socjalizmu, który nie będzie miał ani podziału na klasy, ani władzy państwowej*. Deklaracja ta w zupełności zgadza się z teorią marksistowską, jest krokiem millenarystycznym ku realizacji utopii, rozpoczęciem okresu przejściowego w drodze do ostatecznego celu ustrojowego. Konstytucja z 1918 r. swoim zasięgiem obejmowała jednak niewiele spraw, sprawia wręcz wrażenie, że jest raczej próbą legitymizacji dotychczasowej polityki bolszewików. Poszczególne zapisy konstytucji uznają przepisy i postanowienia, które przeszły już przez władzę wykonawczą i zostały wdrożone w życie. W punkcie 3 rozdziału I czytamy o socjalizacji ziemi, likwidacji prywatnej własności bez żadnego odszkodowania, a

⁵⁵ Tamże, s. 77-93.

⁵⁶ Декреты Советской власти. Т. VII, s. 146-149.

⁵⁷ Декреты Советской власти. Т. II, s. 186-190.

⁵⁸ Tamże, s. 451-457.

⁵⁹ Tamże, s. 550-564.

⁶⁰ R. Pipes, Rewolucja, s. 542.

także o anulowaniu pożyczek zaciągniętych przed rewolucją oraz przejściu międzynarodowych banków. Były to postulaty już wdrożone przed uchwaleniem konstytucji.

Podobnie kwestia ma się z powszechnym obowiązkiem pracy, który w konstytucji wskazany jest dwukrotnie (we wrześniu wejdzie nawet ustawa znosząca prawo odmowy podjęcia pracy bezrobotnym⁶¹). Pojawia się także określenie „kto nie pracuje, ten nie je” (rozdział II, punkt 18), będące przecież zupełną kalką wyrażenia z Dziejów Apostolskich (*kto nie chce pracować, niech też nie je!*⁶²) Konstytucja precyzuje przede wszystkim strukturę władzy w sowieckiej Rosji, ustanawiając na jej czele Wszechrosyjski Zjazd Sowieców jako władzę prawodawczą, wykonawczą i kontrolną Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy, a jako odpowiedzialną za ogólny zarząd spraw republiki – Radę Komisarzy Ludowych. W niewielkim stopniu konstytucja jest zideologizowana, jej zasadnicza część dotyczy spraw organizacyjnych nowego bytu państwowego.

Przy okazji jednak omawiania praw wyborczych (rozdział 4, punkt 64 i 65) dochodzi to, co możemy nazwać podstawą pożądanego i niepożądanego obywatela. Prawa wyborcze, czyli *de facto* uznanie przez państwo za obywatela, przysługują osobom, które mają osiemnaście lat, zarabiają *na życie pracą produktywną i ogólnie pożyteczną*, osoby zajmujące się gospodarstwem domowym, chłopstwo niekorzystające z pracy najemnej, żołnierze, emeryci i renciści. Nie posiadają praw wyborczych, a zatem są obywatelami drugiej kategorii, osoby, które: *wyzyskują pracę najemną, żyją z dochodów nie osiągniętych pracą, prowadzą prywatny handel, są osobami duchownymi, dawni urzędnicy i sprawujący władzę przed rewolucją 1917 r., osoby uznane za umysłowo chore lub obłąkane oraz skazane za „haniebne występki”*⁶³.

Dostrzegamy zatem pierwsze dwie kategoryzacje, jakie przyjmuje nowa władza określając pożądaną model obywatelski – produktywność oraz proletariackość. Tylko spełnienie jednocześnie tych dwóch warunków gwarantuje przychyłność władzy. A jest ją łatwo stracić, o czym mówi nam punkt 23, rozdziału II konstytucji:

Kierując się interesami klasy robotniczej w ogólności, Republika Rosyjska pozbawia poszczególne jednostki lub grupy praw, których ci używają na szkodę interesów rewolucji socjalistycznej.

Duchem, przemawiającym w tych zapisach przez autorów, była potrzeba walki z kontrrewolucją, obrona dotychczasowego dorobku rewolucji. Zaczął się on przejawiać także w

⁶¹ Декреты Советской власти. Т. III. 11 июля – 9 ноября 1918 г., Москва 1964, s. 272-273.

⁶² 2 Tes, 3.10.

⁶³ Niektóre z tych ograniczeń wycofano już w 1921 r., przy okazji wprowadzania NEPu.

oficjalnym ustawodawstwie. 5 września 1918 r., zaledwie kilka dni po nieudanym zamachu na życie Lenina, ogłoszono ustawę *O czerwonym terrorze*, której autorzy otwarcie stwierdzali, że w celu jak najszybszego zwalczenia kontrrewolucji należy użyć drastycznych środków⁶⁴. W ustawie wyróżniono trzy elementy: zamykanie kontrrewolucjonistów w obozach koncentracyjnych, masowe egzekucje, publikowanie list straconych osób. Rewolucja nie mogła przegrać, choćby miała zostawić po sobie krwawe żniwo.

Na ustanowieniu pierwszej sowieckiej konstytucji kończy się okres wstępny kreowania systemu władzy nad państwem. Następnie, aż do chwili uchwalenia konstytucji ZSRR, trwał proces samodefiniowania się nowego bytu państwowego. Bolszewicy, uzbrojeni już w aparat urzędniczy, z przygotowanymi podstawami do socjalizacji społeczeństwa, mogli przejść do wykonywania dziejowego skoku do królestwa wolności. Stworzenie społeczeństwa komunistycznego wymaga nie tylko reform biurokratycznych, ale przemiany w sposobie myślenia obywateli. Stąd tak wielką wagę przywiązywali bolszewicy do edukacji, kultury, propagandy. Nie były to tylko metody utrzymania raz zdobytej władzy. Chodziło o porzucenie społeczeństwa przejściowego na rzecz społeczeństwa ostatecznego, komunistycznego.

Aby to uczynić, należało dokonać inżynierii społecznej w wielu obszarach. Chciałbym w tym miejscu wyróżnić trzy z nich, którymi zajmę się w następnych fragmentach tego podrozdziału. Pierwszym z nich była ideologizacja życia politycznego i społecznego. Drugim – stworzenie nowych symboli, czy w ogóle – symbolizacja życia powszechnego. Trzecim zaś rozpoczęty za Lenina, a doprowadzony do perfekcji za Stalina – kult wodza.

⁶⁴ 2. Uchwała Rady Komisarzy Ludowych o czerwonym terrorze, 5 września 1918 r. [w:] *Z dziejów terroru w państwie radzieckim 1917-1953. Wybór źródeł*, red. Jakub Wojtkowiak, Poznań 2012, s. 19.

Ideologia bolszewicka a przekształcenie społeczeństwa

Prowadzimy ludzkość ku lepszej przyszłości. Jedni, dla których to jest niekorzystne, przeszkadzają nam wszelkimi sposobami [...]. Inni opierają się nie rozumiejąc, że tam czeka własne ich szczęście, boją się trudnej przeprawy, czepiają się cienia wczorajszego szaleństwa. Tych pędzimy naprzód, pędzimy do raju żelaznymi batogami. – Włodzimierz Lenin na kartach powieści Ilji Erenburga⁶⁵

Po pierwsze, pracuję w Trzeciej Fabryce Goskina. [...] Właśnie trwa obróbka mojej osoby.

A czy my w ogóle wiemy, jak powinna odbywać się obróbka człowieka? – Wiktor Szklowski⁶⁶

Po przejęciu władzy w Rosji Lenin otwarcie stwierdzał, że ani Marks, ani też on sam nie znają dokładnej drogi do socjalizmu – wiedzą, w którym kierunku należy zmierzać, jednak ideologia i teoria nie zawierały dokładnych wskazań dotyczących postępowania politycznego i gospodarczego w okresie przejściowym⁶⁷. Richard Pipes ironicznie konstatował, że brak przemyśleń ze strony bolszewików na ten temat wynikał z naiwnego przeświadczenia, że *ich rewolucja natychmiast podpali cały świat i zmiecie rządy narodowe*, przez co nie będą musieli martwić się organizowaniem własnego państwa we wrogich warunkach⁶⁸. Schemat postępowania Lenina historycy określili jako próbę wprowadzania socjalizmu dekretemi, pierwotne plany mówiły zaś o budowie socjalizmu w ciągu kilku zaledwie miesięcy oraz przejściu do komunizmu w ciągu kilku lat⁶⁹.

W „tezach kwietniowych” (z 1917 r.) Lenin domagał się przejścia od rewolucji burżuazyjnej do socjalistycznej, uznał zatem, że rewolucja lutowa spełnia funkcję rewolucji burżuazyjnej w teorii marksistowskiej (później mówił jednak, że to rewolucja październikowa zrealizowała w pełni postulaty demokratyczno-burżuazyjne i zaczęła realizować postulaty proletariackie). Uznawał, że rewolucja w Rosji powinna przekształcić kraj nie w demokrację parlamentarną, ale w „Republikę Rad Robotniczych, Parobków i Chłopów”. Był to *de facto* akt wypowiedzenia wojny Rządowi Tymczasowemu i zapowiedź silnej antagonizacji i

⁶⁵ I. Erenburg, *Niezwykłe przygody Julia Jurenity i jego uczniów*, przeł. Tadeusz Jakubowicz, Warszawa 1978, s. 306-307.

⁶⁶ W. Szklowski, *Trzecia fabryka*, przeł. Aleksandra Berkiet, „Przestrzenie Teorii”, nr 23, 2015, s. 187.

⁶⁷ G. Hosking, *The First Socialist Society*, s. 57.

⁶⁸ R. Pipes, *Rewolucja*, s. 533.

⁶⁹ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 2: apostoł piekła, przeł. Maciej Antosiewicz, Warszawa 2015, s. 141-142.

radyzacji bolszewików. Przyszła walka miała opierać się nie wystąpieniu rewolucyjnym, ale na przejmowaniu przez bolszewików lokalnych rad i utworzeniu alternatywnego rządu⁷⁰.

Ogólną wizję przyszłego socjalistycznego świata przedstawił w eseju *Państwo i rewolucja*, napisanym co prawda jeszcze przed przewrotem październikowym. Celem Lenina było ukazanie wizji marksistowskiej teorii rewolucji, co czynił zarówno poprzez cytowanie Marksa i Engelsa oraz interpretowanie ich postulatów w kontekście rosyjskim, jak i poprzez bezlitosne ataki na konkurentów ideologicznych (nie tylko współczesnych, ale i dawnych). Stawał Lenin w tej pracy na zdecydowanym stanowisku, że państwo burżuazyjne może zamienić się w państwo proletariackie jedynie w wyniku *rewolucji dokonywanej przemocą*⁷¹.

Lenin analizował w eseju myśl Marksa i Engelsa na temat konieczności nadejścia nowego etapu w historii, etapu obumierania państw i nastania społeczeństwa komunistycznego. W ostry sposób negował jakiekolwiek związki marksizmu z myślą utopijną, pisząc:

Cała teoria Marksa jest zastosowaniem teorii rozwoju [...] do współczesnego kapitalizmu. Rzecz naturalna, że Marks stanął wobec kwestii zastosowania tej teorii zarówno do *mającego nastąpić* krachu kapitalizmu, jak i do *przyszłego* rozwoju *przyszłego* komunizmu.

Na podstawie jakichże *danych* można stawiać kwestię przyszłego rozwoju przyszłego komunizmu?

Na podstawie tego, że *wywodzi się* on z kapitalizmu, historycznie rozwija się z kapitalizmu, jest rezultatem działań takiej siły społecznej, którą *zrodził* kapitalizm. U Marksa nie znajdziemy ani śladu próby wymyślenia utopii, daremnego zgadywania tego, czego wiedzieć nie można. Marks stawia kwestię komunizmu tak, jak przyrodnik postawiłby zagadnienie rozwoju nowej, dajmy na to, odmiany biologicznej, jeżeli wiadomo, że powstała ona w taki a taki sposób i podlega przemianom w takim a takim określonym kierunku.⁷²

Iljicz broni zatem marksizmu w ten sam sposób, w który bronili się sami jego autorzy – komunizm nie jest wymysłem, nie jest utopią, nie jest marzeniem, jest wnioskiem naukowym. Już po przejściu władzy, w eseju *Prorocze słowa*, stwierdzał: *W cuda, dzięki bogu, teraz się nie wierzy. Cudowne prorocstwo jest bajką. Ale prorocstwo naukowe jest faktem*⁷³. Naukowe prorocstwo jest faktem! – pisze Lenin, sam jakby udowadniając i pozwalając nam udowadniać, że marksizm i komunizm są ideologiami osadzonymi w myśleniu historycystyczno-apokaliptycznym, w które należy „wierzyć”. Obrazuje to nam schemat myślenia tak Lenina,

⁷⁰ Por. M. Sadłowski, *Między Mikołajem II a Leninem. Państwowość rosyjska i jej koncepcje w czasie rewolucji lutowej 1917 roku*, Kraków 2021, s. 261-262.

⁷¹ W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 33, Warszawa, 1987, s. 21.

⁷² Tamże, s. 80.

⁷³ Tenże, *Prorocze słowa*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 36, Warszawa 1988, s. 447.

jak i innych ideologów i działaczy bolszewizmu (a pamiętajmy, że spośród nich Lenin był jednym z bardziej pragmatycznych, a mniej romantycznych polityków), dążących do zrealizowania proroctwa Marksa – osiągnięcia komunizmu.

Zgadza się to również z wnioskami Slezkina, według którego bolszewicy realizowali chiliastyczne proroctwo Marksa, które w nie różniło się od podobnych apokaliptycznych proroctw przeszłości. Gdy bolszewicy przejęli władzę *zrobili to samo, co wszyscy chiliaści: czekali na nieuniknione, pracując zarazem nad uczynieniem go rzeczywistością*. Dalej amerykański historyk stwierdzał, że „marksistowski schemat nie był bardziej specyficzny od pozostałych”⁷⁴. Stephen Kotkin pisał zaś o ideologiczności bolszewików:

Jak powszechnie wiadomo, bolszewicy byli przesyceni ideologicznie. Bycie ideologicznym nie oznaczało jedynie, że bolszewicy mieli określone poglądy, ale że uważali za konieczne posiadanie uniwersalnych idei, aby w ogóle działać. W tym aspekcie, oczywiście, jedynie odzwierciedlali ogólną tendencję obserwowaną od czasów rewolucji francuskiej.⁷⁵

Osiągnięcie komunizmu, podkreśla Lenin, w dużo większym obecnie (czyli z perspektywy 1917 r.) stopniu, niż w XIX w. powinno wymagać długiego okresu przejściowego pomiędzy jednym systemem a drugim. Jedynym możliwym wariantem władzy, który umożliwi transformację społeczną, jest zaś rewolucyjna dyktatura proletariatu⁷⁶. Definiował ją następująco: *zorganizowanie się awangardy uciskanych w klasę panującą w celu zdławienia ciemnych*⁷⁷. Dyktatura proletariatu, warto podkreślić, ma być zatem zorganizowaną grupą przywódców klasy robotniczej, która powstaje wyłącznie w celu pokonania burżuazji. Dyktatura proletariatu prowadzi państwo przez okres przejściowy – przeprowadza proletariat ze społeczeństwa kapitalistycznego do społeczeństwa komunistycznego, finalizując tym samym zarówno siebie, jako formę władzy, oraz proletariat, jako klasę. Nieco inaczej teoria Lenina wyglądać będzie już po rewolucji; w *Tezach o Zgromadzeniu Konstytucyjnym* Lenin nie mówił już abstrakcyjnie o dyktaturze proletariatu, jako o sposobie przejścia od społeczeństwa kapitalistycznego do socjalistycznego, ale precyzował, że transformacja winna nastąpić za pomocą republiki rad robotniczych, chłopskich i żołnierskich⁷⁸.

Co jednak Lenin mówił w *Państwie i rewolucji* na temat przyszłego społeczeństwa komunistycznego? Nie może być zaskoczeniem, że podobnie jak Marks – mówił niewiele.

⁷⁴ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 160.

⁷⁵ S. Kotkin, *Magnetic*, s. 151.

⁷⁶ W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, s. 82.

⁷⁷ Tamże, s. 84.

⁷⁸ Tenże, *Tezy o Zgromadzeniu Konstytucyjnym*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 35, Warszawa, 1988, s. 158.

Często posługiwał się różnymi sloganami, choćby w *Liście do robotników amerykańskich* z sierpnia 1918 r. pisał: *Nowy świat, świat socjalizmu – oto co zarysowuje się przed nami w postaci Republiki Rad*⁷⁹. Społeczeństwo przyszłości ma być urzeczywistnieniem pełnej demokracji, pozbawione ma być przymusu, podporządkowania czy specjalnego aparatu do przymuszania; podstawową zasadą społeczną mają zaś być *elementarne, od wieków znane, w ciągu tysiącleci we wszystkich abecadłach moralności powtarzane reguły współżycia*⁸⁰.

Lenin przedstawia zatem czytelnikowi trzy etapy transformacji: społeczeństwo kapitalistyczne; dyktatura proletariatu; społeczeństwo socjalistyczne. Stopniowo w ramach transformacji społecznej zmieniają się w tym procesie układy sił, władza przechodzi z rąk burżuazji do proletariatu w ciągu trwania dyktatury. Proletariat ma w okresie przejściowym prawo do *uciskania mniejszości, wyzyskiwaczy*⁸¹. Państwo przejściowe jest niezbędne po to, aby umożliwiać „uciskanie wyzyskiwaczy”, jednak w momencie ostatecznego ich zaniku państwo musi zniknąć. Zniknie, ponieważ jest potrzebne wyłącznie po to, aby służyć jako narzędzie ucisku; skoro zaś nie będzie kogo uciskać – państwo okaże się niepotrzebne⁸².

Następnie Lenin wprowadza, za Marksem, pojęcia pierwszej (niższej) i drugiej (wyższej) fazy społeczeństwa komunistycznego. W pierwszej fazie środki produkcji zostały już rozdzielone w społeczeństwie, praca zorganizowana jest harmonijnie, każdy wykonuje odpowiednią, wyznaczoną przez społeczeństwo niezbędną pracę i za jej wykonanie otrzymuje pokwitowanie, umożliwiające mu odebranie towarów z magazynu komunalnego⁸³. Chodzi o to, aby *każdy robotnik otrzymywał od społeczeństwa tyle, ile mu dał*. Powstają jednak liczne problemy związane z takim sposobem wynagradzania robotników, okazuje się, że w niższej fazie komunizmu równość jest tylko pozorna. *Sprawiedliwości i równości pierwsza faza komunizmu zapewnić więc jeszcze nie może* – zapowiadał Lenin⁸⁴. Przewrót w zasadach pierwszego etapu komunizmu dotyczyć zatem musi wyłącznie sfery gospodarczej, nie zaś prawnej czy społecznej – państwo komunistyczne musi korzystać jeszcze z instrumentów państwa burżuazyjnego, aby skutecznie przechodzić dalej do fazy drugiej komunizmu⁸⁵.

Wyższa faza komunizmu, według Lenina, to całkowite obumarcie państwa kapitalistycznego, czego symbolem jest zanik różnicy pomiędzy pracą fizyczną i umysłową,

⁷⁹ Tenże, *List do robotników amerykańskich*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 37, Warszawa 1988, s. 59.

⁸⁰ Tenże, *Państwo a rewolucja*, s. 84-85.

⁸¹ Tamże, s. 85.

⁸² Tamże, s. 86.

⁸³ Tamże, s. 87.

⁸⁴ Tamże, s. 88.

⁸⁵ Tamże, s. 88-89.

czyli zanik czynnika powodującego największą nierówność społeczną⁸⁶. Przejście do wyższej fazy komunizmu możliwe ma być wtedy, gdy *ludzie do tego stopnia przywykną do przestrzegania podstawowych reguł współżycia i kiedy ich praca będzie tak wydajna, że dobrowolnie pracować będą według zdolności*⁸⁷. Społeczeństwo ma być pozostawione same sobie, bez żadnej kontroli, bez nakazów i zakazów, zorganizowane wewnętrznie w sposób harmonijny, gdzie każdy członek realizuje cele własne, zgodne z celami wszystkich innych członków. Ta wyższa faza komunizmu jest właściwym komunizmem, faza niższa zaś może być, twierdzi Lenin, określana socjalizmem⁸⁸. Pierwsza faza komunizmu potrzebuje jak najwięcej „ewidencji i kontroli”, druga faza nie potrzebuje jej w ogóle, ponieważ *całe społeczeństwo będzie jednym biurem i jedną fabryką z równością pracy i równością płacy*⁸⁹.

W praktyce, nie teorii, przechodzenie od kapitalizmu przez socjalizm do komunizmu, okazało się niewykonalne. W dwa miesiące po przewrocie październikowym Lenin odpowiadał krytykom w esej *Przerażeni upadkiem starego a walczący o nowe*. Zaczynał od przyznania się do nihilistycznych tendencji – *innej drogi do socjalizmu, jak poprzez burzenie, nie ma i być nie może*⁹⁰. Agresywnie twierdził, że *socjalizmu nie można wprowadzić, że wyrasta on w toku [...] ostrej walki klasowej i wojny domowej*⁹¹ – co może jawnie kontrastować z przyjętą ogólnie opinią, iż bolszewicy próbowali wprowadzać socjalizm w Rosji dekretemi.

Poza Leninem najbardziej znanym teoretykiem bolszewizmu był Nikołaj Bucharin, który wydał w 1919 r. – wspólnie z Jewgienijem Prieobrażenskim – *Abecadło komunizmu*, a rok później *Ekonomikę okresu przejściowego*. Te dwa dzieła uznawane są za wykładnię zasad teoretycznych w sowieckiej Rosji okresu komunizmu wojennego. Bucharina, „kapłana ortodoksyjnego bolszewizmu”⁹², Rafał Stobiecki przedstawiał w następujący sposób:

Bucharin w nie mniejszym stopniu niż Stalin przyczynił się do nadania leninizmowi formy zwartej konstrukcji teoretycznej. Jego zdaniem, leninizm otworzył przed marksizmem nowe perspektywy. Teoretyczne rozważania Marksa, wzbogacone przez Lenina znalazły potwierdzenie w praktyce życia społecznego. Ten cieszący się powszechnym uznaniem w masach teoretyk i ideolog partyjny poparł także stalinowską koncepcję budowy socjalizmu w jednym kraju.⁹³

⁸⁶ Tamże, s. 91.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 93.

⁸⁹ Tamże, s. 96.

⁹⁰ Tenże, *Przerażeni upadkiem starego a walczący o nowe*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 35, s. 187.

⁹¹ Tamże, s. 188.

⁹² R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 71; jest to też tytuł artykułu Stobieckiego o Bucharinie: R. Stobiecki, *Kapłan ortodoksyjnego bolszewizmu: filozofia dziejów Nikołaja Bucharina*, „Czasy Nowożytnie” nr 5, 1998, s. 81-101.

⁹³ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 26.

Odnosząc się do najważniejszego zagadnienia transformacji społecznej, czyli procesu przechodzenia od rewolucji do komunizmu, Bucharin w *Ekonomice* wyróżniał cztery etapy rewolucji: ideologiczną, polityczną, ekonomiczną i techniczną. Pierwszy etap opiera się na wygranej przez proletariata walki klas (czyli przejęciu władzy politycznej w starym systemie), drugi zawiera się w przejęciu przez proletariata władzy w instytucjach państwowych, trzeci na budowie socjalizmu, czyli niższej formy komunizmu, czwarty zaś skupia się na rozwoju sił wytwórczych, w procesie którym powstaje wyższa forma ustrojowa, czyli komunizm⁹⁴.

Schemat czterech etapów rewolucji opiera się na kilku przesłankach. Przede wszystkim ważne są dla teoretyków leninizmu elementy konstytuujące nowy ustroj w procesie historycznym. *Nowe społeczeństwo nie może się pojawić jako deus ex machina. Jego elementy wyrastają w starym*⁹⁵; [...] *żałosną reformistyczną iluzją jest wyobrażenie o przejściu do socjalizmu bez krachu, bez naruszenia równowagi społecznej, bez krwawej walki*⁹⁶. Bucharin czerpie z nihilizmu; uznaje, że stworzenie nowego świata możliwe jest tylko w wyniku *krwawego czadu [sic?] wojny, z chaosu i szczątków, z nędzy i ruiny – z tego ma wyrosnąć budowla nowego harmonijnego społeczeństwa*⁹⁷. Rafał Stobiecki zauważał, że dzieła Bucharina powstawały w okresie, w którym teoretycy marksizmu *byli przeświadczeni, oto na ich oczach spełnia się proroctwo Marksa. Wierzyli, że ich partia wyposażona w oręż prawdziwej nauki doprowadzi do ostatecznego upadku stary świat i rozpocznie budowę nowego, lepszego*⁹⁸. Osobnym zagadnieniem było to, w jaki sposób zbudować to nowe społeczeństwo:

Proletariat musi w tym okresie *aktywnie budować* socjalizm i zarazem w procesie tej budowy wychowywać się na nowo. Zadanie to może być rozwiązane tylko za pomocą specyficznych metod, metod *zorganizowanej* pracy. Metody te zostały już jednak przygotowane przez rozwój kapitalizmu.⁹⁹

Nowe społeczeństwo, jak przystało na teoretyków marksizmu, nie było opisywane w bardziej szczegółowy sposób. Pojawiają się ogólniki, w stylu *jest rzeczą oczywistą, że nowe społeczeństwo musi mieć charakter o wiele bardziej zespolony niż kapitalizm* [...]. *Komunistyczny sposób produkcji powinien więc charakteryzować następujące cechy: 1) musi to*

⁹⁴ N. I. Bucharin, *Ekonomika okresu przejściowego. Z uwagami W. Lenina do książki*, Warszawa 1990, s. 86.

⁹⁵ Tamże, s. 74.

⁹⁶ Tamże, s. 80.

⁹⁷ Tamże, s. 96.

⁹⁸ R. Stobiecki, *Kaplan*, s. 98.

⁹⁹ N. I. Bucharin, *Ekonomika*, s. 84.

*być społeczeństwo zorganizowane; nie może w nim istnieć anarchia produkcji, konkurencja prywatnych przedsiębiorców, wojna, kryzysy; 2) musi to być społeczeństwo bezklasowe [...].*¹⁰⁰

W społeczeństwie komunistycznym nie ma towarów, są tylko produkty – produkty nie trafiają z pracy artelów na rynek, ale do magazynów społecznych, skąd pobierają je ci, którzy ich potrzebują, zlikwidowany zostanie pieniądz. Na początku (kilkadziesiąt lat – piszą autorzy *Abecadla*) zapewne trzeba będzie regulować pobieranie produktów z magazynów, aby ukrócić oszustwa, ale gdy „społeczeństwo komunistyczne okrzepnie” takie środki zapobiegawcze nie będą potrzebne¹⁰¹. *Sprzedaż nadwyżek także będzie pozbawiona sensu: wszystko przecież będzie dla wszystkich powszechnie dostępne; w rezultacie pieniądze stracą wartość*¹⁰².

Jakże jednak wyglądać będzie nadzór nad pracą, zarządzanie nią, rozwój zdolności produkcyjnych społeczeństwa? Na to pytanie odpowiadano *de facto* przytoczeniem utopii Bogdanowa, *Czerwonej gwiazdy*. Przypomnijmy, że w tej przedrewolucyjnej powieści Marsjanie żyją i pracują w systemie opartym na tektologicznych ideach, w których najważniejszym aspektem społeczeństwa jest jego efektywna organizacja. Praca na Marsie wyznaczana jest przez specjalne biura, które każdego dnia informują o nadwyżkach i deficytach pracy, a robotnicy dobrowolnie decydują, gdzie danego dnia chcą pracować. Cóż, przeczytajmy teraz wizję, jaką z obywatelami dzielili się w 1919 r. Bucharin i Prieobrażenski, ponad dekadę po wydaniu *Czerwonej gwiazdy* i rok po jej wznowieniu:

Rolę głównego kierownictwa będą spełniać różnego rodzaju kantory rachunkowe lub biura statystyczne (obliczeniowe). Będzie prowadzona na bieżąco ewidencja całej produkcji i potrzeb produkcji; będzie określać się tam miejsca niedoboru i nadwyżki rąk do pracy, wielkość produkcji. A ponieważ wszyscy od dzieciństwa będą przyzwyczajeni do wspólnej pracy oraz będą rozumieć, że jest ona potrzebna, że zorganizowanie i plan czynią życie lżejszym, więc będą pracować zgodnie ze wskazaniami owych biur obliczeniowych.¹⁰³

Przewodnikiem i przodownikiem w transformacji ku nowemu społeczeństwu według Bucharina ma być oczywiście partia, której liderzy *zostali postawieni ponad rzeczywistym procesem historycznym i wyposażeni w atrybuty nieomyślności* – pisał Stobiecki¹⁰⁴. Sama myśl Bucharina, zwracał wagę Wołkogonow, niewiele różniła się od oficjalnej linii partii i można

¹⁰⁰ N. Bucharin, J. Prieobrażenski, *Abecadło komunizmu (1919 rok)*, s. 3, za: <https://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/jewgienij-prieobrazenski/abecadlo-komunizmu-wspolautor-nikolaj-bucharin/> [dostęp: 21.06.2024].

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 118.

uznać ją za reprezentatywną. Jedyna różnica mogła polegać na przyjętej taktyce i przewidywanym czasie realizacji dyrektyw partyjnych¹⁰⁵.

Rok po wydaniu *Abecadła*, w książce *Ekonomika okresu przejściowego* (1920), Bucharin dzielił się z czytelnikami wizją ostatecznej przyszłości, komunizmu, który ma nadzieję osiągnąć po okresie przejściowym:

W miarę obumierania władzy państwowej i wszelkiej przymusowej regulacji stosunków między ludźmi komunistyczna ludzkość stworzy najwyższy typ „zarządzania rzeczami”, przy którym zniknie nawet problem kolegalności czy jednoosobowego kierownictwa w jakiegokolwiek bądź formie, ludzie przyszłości bowiem będą dobrowolnie robić to, czego będą wymagać suche wyliczenia statystycznego rachunku. Zarządzanie *ludźmi* zniknie na zawsze.¹⁰⁶

Musimy zrozumieć ten tok myślowy pierwszych teoretyków leninizmu. Komunizm, społeczeństwo przyszłości, jest etapem wolności w historii ludzkości. Wolności, rozumianej jako wyzwolenie od przymusu ekonomicznego. Przewyciężenie tego przymusu odbywać się ma wyłącznie na procesie woluntaryzmu – jednostki same, z własnej woli, decydować będą o stosowaniu się do „komunistycznej moralności” i o przestrzeganiu zasad nowego społeczeństwa tak, że nie będą potrzebne żadne instytucje regulujące sprawy społeczne czy gospodarcze. Utopijne wydaje się samo formułowanie takiego „wyznania wiary” w przyszłą, harmonijną, bezinteresowną, kolektywną, altruistyczną ludzkość. Widzimy to choćby w drobnym elemencie życia wsi, o którym mówili bolszewicy – jak przytacza to Sheila Fitzpatrick ich wizją było takie przekształcenie wsi, by chłopci zrezygnowali z jedzenia we własnych domach (co uznawano za „barbarzyński” obyczaj) na rzecz wiejskich stołówek, dzielonych wspólnie z sąsiadami. Bolszewicy *potępiali niemal każdy aspekt tradycyjnego porządku na wsi, od miru do systemu nadziału pasów ziemi między patriarchalne gospodarstwa rodzinne*¹⁰⁷.

W latach dwudziestych zachodzi jednak zmiana w myśleniu teoretycznym bolszewików, której Bucharin jest awangardą – chodzi o pomysł „budowy socjalizmu w jednym kraju”¹⁰⁸. Na skutek porażki komunizmu wojennego i eksperymentu gwałtownej transformacji kraju pozycja Bucharina była nikła, jednak w okresie NEPu wzrosła, a on sam stał się ikoną liberalnego skrzydła partii¹⁰⁹. Pragnął liberalizacji systemu władzy w ZSRR i

¹⁰⁵ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 2, s. 77.

¹⁰⁶ N. I. Bucharin, *Ekonomika*, s. 154.

¹⁰⁷ S. Fitzpatrick, *Rewolucja*, s. 105.

¹⁰⁸ B. Kagarlicki, *Imperium*, s. 371. Należy zauważyć jednak, że rozważania na ten temat snuł już Lenin w trakcie pierwszej wojny światowej, długo przed przejęciem władzy, zob. A. Nowak, *Powrót „Imperium zła”*, s. 28.

¹⁰⁹ Por. R. Stobiecki, *Kaplan*, s. 99-100.

ograniczenia represji, przede wszystkim zaś porzucenia ambicji eksportu rewolucji i skupienia się na budowie socjalizmu w Rosji przy pomocy stopniowych zmian¹¹⁰, o czym mówił w 1925 r.: *Będziemy budować socjalizm, nawet opierając się na naszej skąpej bazie, będziemy wlec się żółwim krokiem, ale socjalizm i tak zbudujemy*¹¹¹.

Przekształcenie społeczeństwa rosyjskiego w społeczeństwo komunistyczne zależało od przyjęcia odpowiednich regulacji i systemów zarządzania pracą, a także zawierzenia państwa mocy procesu historycznego. Trudniejszym zagadnieniem musiało być tworzenie nowego człowieka – było to zresztą problematyczne z punktu teoretycznego. Postawić należałoby może pytanie, czy możliwe jest tworzenie człowieka przyszłego społeczeństwa w społeczeństwie jeszcze starym? Czernyszewski odpowiadał na to pytanie parę dekad wcześniej twierdząco. Bolszewicy wychodzili z założenia, że muszą przekształcić jednostkę, aby przygotować ją na przyszłość w komunistycznym społeczeństwie. Zatem to nie nowe społeczeństwo miało zrodzić nowego człowieka, ale nowy człowiek zbudować nowe społeczeństwo.

W tym miejscu wchodzimy na dosyć skomplikowane, być może nawet kontrowersyjne, pole analizy tamtych lat w rzeczywistości sowieckiej. Obecnie utrzymuje się wiele mitów, półprawd, legend na temat sowieckich projektów doskonalenia człowieka – tak radykalnych i często absurdalnych, jak próba skrzyżowania człowieka z szympansem. Od razu muszę zaznaczyć, że tą sferą nie zamierzam się zajmować, pragnę prześledzić to, co możemy przebadać w naukowy sposób. Wyjściem do analizy ideologii sowieckiej wobec przekształcania człowieka ponownie jest Bucharin, wierzący w „plastyczność organizmu” oraz Lenin, zafascynowany pracą Iwana Pawłowa. Wolton przytaczał następującą historię związaną z Pawłowem i Leninem, zagłębiając się w poglądy innych przywódców bolszewików:

Lenina fascynowały prowadzone przez Iwana Pawłowa prace nad warunkowaniem. Przywódca bolszewików odwiedził uczonego w laboratorium, żeby dowiedzieć się, czy dałoby się zmusić „masy rosyjskie do skonfrontowania się z komunistyczną formą myślenia i działania”. Bucharin nazwał pawłowizm „bronią z żelaznego arsenału materializmu”. Trocki marzył o stworzeniu doskonalszego pod względem „biologicznym i społecznym nadczłowieka”. Na początku lat dwudziestych powstały dwa towarzystwa eugeniczne [...]. O człowieku komunistycznym myślało się w kategoriach „nowej rasy”, idea ta przetrwała aż do lat trzydziestych.¹¹²

Aby dokonać zmiany człowieka, rozumują bolszewicy, należy dokonać zmiany warunków życia, w których jednostka funkcjonuje. Jeśli przyjmiemy, że na skalę całego

¹¹⁰ B. Kagarlicki, *Imperium*, s. 366.

¹¹¹ Za: D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 2, s. 85.

¹¹² T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 551.

państwa zajdzie zmiana warunków społecznych, powinna zajść także naturalna zmiana w jednostkach. Ponieważ zaś komunizm uznany jest za „najwyższe stadium ewolucji”, które zrodzi nowego człowieka, to człowiek ten może być tylko *najszlachetniejszy, najczystszy, odznaczający się sprawiedliwością społeczną i równością, jednostka może być tylko lepsza* – konkludował Wolton¹¹³. Orlando Figes z kolei przytaczał rozmowę Lenina z Iwanem Pawłowem, ujawniającą schemat myślenia wodza rewolucji:

Chcę, aby rosyjskie masy naśladowały komunistyczny wzorzec reagowania i myślenia – wyjaśnił Lenin. – W przeszłości Rosji było zbyt dużo indywidualizmu. Komunizm nie toleruje indywidualistycznych tendencji. Są szkodliwe. Kolidują z naszymi planami. Musimy wyeliminować indywidualizm. [...] Człowieka można poprawić. Można ukształtować go tak, jak się nam podoba.¹¹⁴

O poparciu Lenina dla badań Pawłowa najlepiej świadczy uchwała Rady Komisarzy Ludowych, którą forsował wódz rewolucji, nazwana *W sprawie zapewnienia akademikowi I. P. Pawłowowi i jego współpracownikom warunków do pracy naukowej*¹¹⁵. Ta wyjątkowa forma uhonorowania dokonań „akademika Pawłowa” była jednocześnie zaprzeczeniem poprzednich legislacji, ustanawianych przez radę komisarzy – jak choćby tej, że państwo ma prawa autorskie do każdego dzieła powstałego w sowieckiej Rosji – Pawłowowi pozwolono zachować prawa autorskie do krajowych i zagranicznych wydań jego książki. Ponadto zobowiązano odpowiednie służby do zaopatrzenia w „maksymalne wygody” mieszkanie oraz laboratorium naukowca. Pawłow wraz z żoną mieli również otrzymywać podwójny przydział żywności, pod względem kaloryczności.

Badania Pawłowa nad warunkowością zachowań człowieka nie były jednak wykorzystane w sposób praktyczny. Lata dwudzieste przede wszystkim koncentrowały powstawanie nowych teorii ideologicznych oraz luźno formułowanych poglądów. Trocki choćby przekonany był o potrzebie stworzenia *nowej, „ulepszonej wersji” człowieka*, uznając to za przyszłe zadanie komunizmu. *Człowiek musi spojrzeć na siebie i uznać się za surowiec lub w najlepszym wypadku za półprodukt, i rzec: „Mój drogi homo sapiens, wreszcie się za ciebie zabiorę”*¹¹⁶. Trocki propagował także militarny aspekt idealnego wzorca społeczeństwa, wedle którego u podstawy przyszłego społeczeństwa winien leżeć nadzór według wzorców

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 756.

¹¹⁵ *W sprawie zapewnienia akademikowi I. P. Pawłowowi i jego współpracownikom warunków do pracy naukowej*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988, s. 253-254.

¹¹⁶ Za: O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 757.

wojskowych. Dzięki temu można wykonać „skrót do komunizmu” i ominąć etap budowania gospodarki wolnorynkowej¹¹⁷. Figes pisał także:

Trocki wyobrażał obie państwo w roli dowódcy społeczeństwa, mobilizującego jego zasoby i możliwości zgodnie z planem, tak jak sztab generalny dowodził armią. Chciał, aby gospodarką zarządzano z wojskową dyscypliną i precyzją. Cała ludność miała być zwerbowana do pułków oraz brygad pracy i wysyłana niczym żołnierze do wykonywania rozkazów produkcyjnych (formułowanych jako „bitwy” i „kampanie”) na froncie gospodarczym.¹¹⁸

Komunizm wojenny był, jak się wydaje, nie realizacją marksistowskiej idei ekonomicznej, ale raczej pewnego rodzaju środkiem zaradczym i reakcją na narastający kryzys ekonomiczno-społeczny. W rozumowaniu bolszewików przejęcie poszczególnych sektorów gospodarki przez państwo było jedynym możliwym ratunkiem zarówno dla przemysłu, jak i dla pracowników. Klęska polityki komunizmu wojennego świadczy o nieprzygotowaniu bolszewików do prowadzenia państwa oraz bezradności w obliczu kryzysu. Ferwor rewolucyjny blokował możliwość rozważania innych alternatyw ekonomicznych – jedyną skuteczną metodą prowadzenia polityki gospodarczej wydawała się bolszewikom skrajna nacjonalizacja wszelkich gałęzi gospodarki i instytucji ekonomiczno-finansowych. Klęska komunizmu wojennego i zwrócenie się w stronę polityki liberalnej wiąże się ze stabilizacją polityczno-społeczną kraju, jednak „szkoda” została już dokonana i scentralizowany, odgórnie zarządzany system gospodarczy pozostawił w społeczeństwie ogromny niesmak. Komuniści zwrócili się następnie w stronę gospodarki wolnorynkowej i spółdzielczej.

Ten zwrot był jednym z wielu sygnałów, w jaki sposób bolszewicy nie korzystają z teorii marksistowskiej i nie stosują się do jej zaleceń, ale interpretują ją na swój sposób, próbując aplikować przestarzałe rozwiązania do sytuacji w agrarnej Rosji. Oddajmy w tym miejscu jeszcze głos Karlowi Popperowi, który „rozprawiał” się z tematem bolszewickiej inspiracji marksizmem w próbach inżynierii społecznej:

[Marksizm] z pewnością nie stanowi podstawy dla polityki rosyjskiej partii komunistycznej po jej dojściu do władzy. Marks praktycznie zakazał wszelkiej społecznej technologii, gdyż uważał ją za utopijną, i właśnie dlatego jego rosyjscy uczniowie okazali się całkowicie nieprzygotowani do podjęcia swych wielkich zadań na polu inżynierii społecznej. Lenin pierwszy przyznawał, że marksizm nie jest w stanie pomóc w niczym, co dotyczy praktycznej ekonomii. [...] Jak sam Lenin przyznaje, trudno znaleźć w dziełach Marksa choćby jedno słowo na temat ekonomii

¹¹⁷ Tamże, s. 745.

¹¹⁸ Tamże.

socjalizmu, jeśli nie liczyć zupełnie bezużytecznych sloganów [...]. Powodem tego stanu rzeczy było to, że Marks całkowicie podporządkował swe badania ekonomiczne historycznemu prorocztwu¹¹⁹.

Z marksistowską genezą bolszewizmu mamy, jako analitycy, duży problem. Nie wyjaśnia ona tak naprawdę żadnego elementu państwa sowieckiego, poza (na co zwracał uwagę Andrzej Walicki), „ideokratycznym” aspektem bolszewickiej dyktatury¹²⁰. Trudno przychodzi dopasowanie poszczególnych aspektów polityki sowieckiej do teorii marksistowskich. Próbowano na siłę dostosować teorię do realiów rosyjskich, co jednak zradzało coraz więcej problemów. Sfera ideologiczna, o której mówił Walicki, była jedyną, w której widzimy wyraźny wpływ marksizmu i to ta sfera w ostateczności zdecydowała, że nowe wcielenie rosyjskiego imperium przybrało charakter totalitarnego reżimu¹²¹. Wielokrotnie powtarzające się fiasko wprowadzania socjalizmu tylko zaostrzało system represji i nadzoru.

W okresie NEPu dochodzi do wyhamowania teorii o zmianie społeczeństwa i człowieka. Wraz ze śmiercią Lenina pojawiają się zaś inne zagadnienia, związane przede wszystkim z marszem Józefa Stalina po władzę. Jego zwycięstwo w starciu z Trockim, Kamieniewem i Zinowiewem oznaczało, że to właśnie wizja gruzińskiego rewolucjonisty zapanowała na niemal trzy dekady w społeczeństwie sowieckim. Jego wizja zaś przyszłego społeczeństwa zdecydowanie różniła się od poprzednich pomysłów, tak Lenina, Bucharina, jak i Trockiego. Lata trzydzieste, wykraczające już poza obszar moich bezpośrednich rozważań, rozpoczęły realizację tego planu przekształcenia społeczeństwa według stalinowskiej wizji, którą opisać można jako zmilitaryzowaną, religijną czy organiczną¹²². Podstawą nowego społeczeństwa u Stalina byłby model partii jako fortecy, zakonu, który zrzesza najbardziej fanatycznych wyznawców, oddanych służbie przywódcy państwa komunistycznego. David Priestland charakteryzował reformę, „rewolucję” Stalina w następujący sposób:

Rewolucja Stalina nie ograniczała się tylko do rolnictwa. Była to wielka kampania ideologiczna, okazja do zakończenia odwrotu z 1921 roku i „skoku naprzód” ku socjalizmowi na wszystkich frontach [...]. Rynek miał zostać zakazany, a wraz z nim wszelkie formy nierówności, zarówno między intelektualistami a robotnikami, jak i między samymi robotnikami. Jednocześnie ZSRR miał zostać wyrwany z zacofania i wprowadzony w nowoczesność socjalistyczną. [...] Religia i chłopskie

¹¹⁹ K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, s. 90.

¹²⁰ A. Walicki, *Marksizm*, s. 16.

¹²¹ Tamże, s. 16-17.

¹²² D. Priestland, *The Red Flag*, s. 232.

„przesady” miały zostać wyeliminowane, a „zacofane” kultury etniczne podniesione do poziomu zaawansowanych Rosjan.¹²³

Nowe symbole nowego społeczeństwa

Nowa władza w państwie, wprowadzona za pomocą przewrotu, z jednej strony czerpała z bogatej symboliki rewolucyjnej lat i wieków poprzednich, z drugiej zaś sama odczuwała potrzebę tworzenia nowej symboliki, wiążącej masę ludową z ustanowioną władzą polityczną i schematem rządzenia państwem¹²⁴. Jeżeli chodzi o historię symboli komunistycznych, to należy wskazać, że całość dorobku intelektualnego socjalistów rosyjskich i europejskich nie ograniczała się wyłącznie do traktatów i dysput filozoficzno-politycznych albo też bezpośredniej działalności społecznej. Równie ważnym, być może nawet ważniejszym ze względu na nastawienie socjalistów do wiary w moc sprawczą klasy robotniczej, był dorobek literacki skierowany ku proletariatu. Najprostszą i najbardziej emocjonalną formą wyrazu myśli rewolucyjnej jest bez wątpienia poezja, a uściślając – pieśń rewolucyjna. Takich pieśni powstawało w Imperium Rosyjskim mnóstwo, począwszy od lat siedemdziesiątych XIX w. Towarzyszyły im często legendy na temat genezy, ich autorzy otaczani byli prawdziwą pobożnością, a one same pojawiały się na większych i mniejszych manifestacjach robotników czy wśród więźniów. Pozostawiły ogromny spadek ideologiczny, powstawały na gruncie myśli rewolucyjnej i same ją tworzyły, podtrzymując wiarę w lepsze jutro i sens walki proletariatu z opresyjnymi klasami rządzącymi. W pewnym stopniu przyczyniły się do zrodzenia dwóch rosyjskich rewolucji XX w.: tej z 1905 r., największego masowego wystąpienia na terenie Imperium, oraz bolszewickiej z 1917 r.

W pieśniach rewolucyjnych dostrzegamy, w formie skondensowanej, całość wyobrażenia socjalistycznego o świecie i walce politycznej – wizję męczeństwa klasy robotniczej, niesprawiedliwości, jakie ją dotyczą oraz zapowiedzi nadchodzącej zmiany. Tradycja pieśni rewolucyjnych sięga *Marsylianki* z okresu rewolucji francuskiej, a najważniejszą pieśnią komunistyczną jest bez wątpienia *Międzynarodówka*, która powstała w 1871 r. w czasie Komuny Paryskiej, a później służyła za hymn sowieckiej Rosji. Zanim bolszewicy przejęli władzę, w Rosji odbywały się protesty, których nieformalnym hymnem był utwór Leonida Radina *Śmiało, towarzysze, naprzód!* W pieśni czytamy:

Śmiało, towarzysze naprzód!

¹²³ Tamże, s. 244.

¹²⁴ Por. analizę Mazura i Ligierskiego na temat symboliki komunistycznej w pierwszym okresie komunistycznej Polski; M. Mazur, S. Ligierski, *Cywilizacja komunizmu*, s. 23-48.

W walce wzmocnimy ducha!
Własną piersią drogę otworzymy
Do królestwa wolności.

[...]

Długo trzymali nas w kajdanach,
Długo cierpieliśmy głód,
Czarne dni już minęły,
Nastał czas odkupienia.

[...]

Ze świętą wiarą w naszą sprawę,
Zewrzyjmy nasze szeregi,
Do bitwy przystąpmy śmiało
Przeciwko jarzmu przeklętej potrzeby.

Zdusimy potężną ręką
Ucisk śmiertelny na zawsze,
I nad Ziemią wywiesimy
Czerwony sztandar pracy.¹²⁵

Szczególną rolę pieśń Radina odegrała także w Niemczech. Śpiewana była przez robotników w latach dwudziestych, przerabiano ją na pieśń religijną, włączano do repertuaru nazistowskiego i pojawiała się nawet na demonstracjach społecznych w drugiej połowie wieku.

Marsylianka była inspiracją dla pieśni rewolucyjnych, z których najbardziej znaną wariacją rosyjską była *Marsylianka robotnicza* narodnickiego filozofa Piotra Ławrowa, opublikowana w 1875 r., którą w 1917 r. uznano za hymn sowieckiej Rosji, zanim zastąpiono ją w 1918 r. *Międzynarodówką*. W utworze Ławrowa już na samym początku znajdujemy rewolucyjne wezwanie do zmiany świata: *Odrzućmy stary świat! / Strąćmy jego pył z naszych stóp!*, następnie autor wzywa lud do walki z opresyjnymi siłami carskimi i wyzyskiwaczy, aby w ostatniej zwrotce zapowiedzieć nastanie nowego porządku i nowego świata *świętej pracy*:

I wstanie po krwawym świcie,
Słońce prawdy i ludzi braterstwo.
Za pokój zapłacimy ostatnią walką,
Kupimy krwią szczęście dzieci.
I nadejdzie godzina wolności,
Zginie kłamstwo, zginie zło na zawsze,
I połączą się w jeden narody

¹²⁵ Dosłowne tłumaczenie własne.

W wolnym królestwie świętej pracy!¹²⁶

Elementem wystąpień społecznych w 1905 r. na terenie podległym Rosji była rewolucja w Królestwie Polskich, szczególnie intensywna w Warszawie. Chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę nie tyle na przebieg rewolucji warszawskiej czy na aktywność polskich działaczy, a na pieśń, która była na ustach wszystkich ówczesnych rewolucjonistów, czyli *Warszawiankę 1905*. Powstała ona już w 1879 r., napisał ją przebywający w więzieniu Wacław Świącicki, a opublikowano ją w piśmie „Proletariat” w 1883 r. Szybko stała się popularną pieśnią rewolucyjnych robotników polskich, śpiewaną podczas różnych manifestacji i protestów, a u szczytu sławy była właśnie w 1905 r. Znał ją i nawet miał radośnie podśpiewywać sam Lenin¹²⁷. Interesujące są jednak przede wszystkim słowa tej pieśni, świadczące z jednej strony o oczywistym socjalistycznym ładunku ideologicznym, z drugiej zaś o trwającej wciąż religijnej i patriotycznej zażyłości kulturowej idei walki o prawa robotnicze z postawą niepodległościową (sama nazwa nawiązywała do pieśni z okresu powstania listopadowego). Pierwotna, a także wykorzystywana podczas marszy i przez ugrupowania socjalistyczne, wersja pieśni brzmiała:

Śmiało podnieśmy sztandar nasz w górę!
Choć burza wrogich żywiołów wyje,
Choć nas dziś gnębią siły ponure,
Chociaż niepewne jutro niczyje...
O!... bo to sztandar całej ludzkości,
To hasło święte, pieśń zmartwychwstania,
To tryumf pracy — sprawiedliwości,
To zorza wszystkich ludów zbratania.

Naprzód, Warszawo!
Na walkę krwawą,
Świątą a prawą!
Marsz, marsz, Warszawo!

Dziś, gdy roboczy lud ginie z głodu,
Zbrodnią w rozkoszy tonąć, jak w błocie;
I hańba temu, kto z nas za młodu
Lęka się stanąć choć na szafocie!
Nikt za ideę nie ginie marnie,
Z czasem zwycięża Chrystus Judasza!

¹²⁶

Tłumaczenie własne za tekstem rosyjskim:
https://www.1917.com/Gallery/Revolutionary_Song/Marseleza.html [dostęp: 22.03.2024].

¹²⁷ Więcej na temat *Warszawianki* i jej autora zob. J. Kozłowski, *O losach robotniczej „Warszawianki” i jej autorze*, „Pamiętnik Literacki”, 58/3, 1967, s. 169-187.

Niech święty ogień młodość ogarnie,
Choć wielu padnie — lecz przyszłość nasza!

[refren]

Hura!... zerwijmy z carów korony,
Gdy ludy dotąd chodzą w cierniowej;
I w krwi zatopmy nadgniłe trony,
Spurpurowione we krwi ludowej!...
Ha!... zemsta straszna dzisiaj katom,
Co wysysają życie z milionów!...
Ha!... zemsta carom i plutokratom!
A przyjdzie żniwo przyszłości plonów!

[refren]

W pieśni ścierają się zatem trzy główne metody narracji: ideologiczna, religijna i militarystyczna. Dodajmy, że w późniejszych wersjach pieśni wyeliminowano główny fragment z religijnym odniesieniem, mówiącym o Chrystusie – zwrotka druga od słów *Nikt za ideę...* została przekształcona w:

O, nie bez śladu każdy z tych skona,
Co życie sprawie oddają w darze,
Bo nasz zwycięski śpiew ich imiona
Milionom ludzi ku czci przekaże!

Zwracam uwagę przede wszystkim na *Warszawiankę* ze względu właśnie na obecne w niej motywy religijne, świadczące o wielkich rozbieżnościach w ideologiach socjalistycznych, wywodzących się z rewolucyjnej teorii Marksa, pochodzących z oddolnych, regionalnych i narodowych sentymentów i uwarunkowań kulturowych¹²⁸. W innych pieśniach tak polskich robotników, jak i działaczy socjalistycznych innych narodowości, znajdziemy przede wszystkim dominujące motywy socjalistyczne. Bolesław Czerwieński w *Czerwonym Sztandarze* z 1881 r. (przyjętym później jako hymn polskiego proletariatu) pisał: *Niech zginie stary, podły świat / My nowe życie stworzym sami / I zaprowadzimy nowy ład!*, co jest przejawem najczęściej obecnego w pieśniach socjalistycznych motywu – obalenia starego porządku i budowy nowego¹²⁹. Pieśni rewolucyjne to także widoczne świadectwo idei prometejskich i

¹²⁸ Znanymi pieśniami socjalistycznymi są także dwie *Kolędy*, jedna anonimowego autorstwa, druga Marii Markowskiej. W tej pierwszej adaptacji socjalistycznej poddano kolędę *Hej, w dzień narodzenia*.

¹²⁹ Polskie pieśni socjalistyczne za: *Śpiewnik Robotniczy P.P.S.*, Toruń 1920.

mesjańskich – robotnicy, jako klasa, pełnią te role, na swej krwi i pracy obalić mają niesprawiedliwość i stworzyć utopijną rzeczywistość.

Pieśni socjalistyczne odgrywały także istotną rolę w całym europejskim ruchu socjaldemokratycznym. W 1889 r. powstała pieśń *Czerwona flaga*, autorstwa Jima Connella, do dziś używana jako hymn brytyjskiej Partii Pracy. Czytamy w niej:

The people's flag is deepest red,
It shrouded oft our martyred dead
And ere their limbs grew stiff and cold,
Their hearts' blood dyed its every fold.

So raise the scarlet standard high,
Beneath its shade we'll live and die,
Though cowards flinch and traitors sneer,
We'll keep the red flag flying here.

Czerwona flaga rewolucji i ruchów socjalistycznych wiąże się w jasny sposób z czerwienią krwi męczenników o sprawę socjalistyczną. Przechodzimy w tym miejscu już do kwestii istotnego symbolu ruchów komunistycznych, jakim od rewolucji francuskiej stał się kolor czerwony. Michel Pastoureau, w książce poświęconej w całości symbolice koloru czerwonego w historii, wyróżniał cztery fazy istnienia i funkcjonowania w społecznej symbolice koloru czerwonego: 1. pierwszy kolor (do końca starożytności); 2. ulubiony kolor (VI-XIV w.); 3. kontrowersyjny kolor (XIV-XVII w.) i 4. niebezpieczny (?) kolor (XVIII-XXI w.)¹³⁰. Według francuskiego badacza zajmowanie się badaniem koloru przez historyka wymaga od niego przyjęcia, że kolor jest fenomenem społecznym, a nie częścią sztuki, zdobnictwa czy efektem oddziaływania naturalnych procesów fizycznych. To społeczeństwo, argumentuje Pastoreau, tworzy swoje kody porozumienia i nadaje rzeczom nieożywionym znaczenia, organizując ich wykorzystanie i rolę społeczną. To dlatego, pisze badacz, *historia kolorów jest przede wszystkim historią społeczną*¹³¹.

Kolor czerwony kojarzony był przez stulecia z jednej strony z ekstrawagancją (w formie odzieży, zdobnictwa, malowideł), z drugiej zaś z elementami „niebezpiecznymi”, jak krew i ogień. Oba te elementy były silnie obecne w kulturze europejskiej, chrześcijańskiej – pierwszy za sprawą krwi Chrystusa, drugi za sprawą ognia piekielnego i przedstawień tragedii społecznych, w postaci choćby pożarów miejskich. Od XVIII wieku, głównie za sprawą

¹³⁰ M. Pastoureau, *Red. The History of a Color*, przeł. Jody Gladding, Princeton 2017, *passim*.

¹³¹ Tamże, s. 14.

rewolucji francuskiej, kolor czerwony otrzymuje zupełnie nowe znaczenie – jest pierwszym kolorem, który staje się wyraźnie powiązany z polityką i ideologią. Geneza czerwonego koloru jako instrumentu identyfikacji rewolucyjnej, a później socjalistycznej i komunistycznej, jest związana po pierwsze z czapką frygijską, po drugie zaś z czerwoną flagą, używaną przez rewolucjonistów po masakrze na polach Marsowych (flaga była „pomalowana” krwią poległych w masakrze). Czerwona flaga używana była w ówczesnym czasie we Francji, aby ogłaszać stan wojenny na danym obszarze, zyskała w czasie rewolucji zupełnie odmienne znaczenie – stała się symbolem buntu społeczeństwa¹³². W wieku XIX czerwona flaga była już jednoznacznie utożsamiana z ruchami o charakterze socjalistycznym i rewolucyjnym, apogeum jej popularności przypadało na okres Komuny Paryskiej, po której stała się uznanym symbolem międzynarodowego ruchu robotniczego, a w konsekwencji – socjaldemokracji, bolszewików i sowieckiej Rosji.

W tradycji rosyjskiej kolor czerwony jest utożsamiany, w warstwie leksykalnej, z pięknem (czerwony – *krasnyj*, piękny – *krasiwyj*); w warstwie symbolicznej zaś, za sprawą religijnych ikon, z pojęciami świętości, dobra, zmartwychwstania, zwycięstwa nad złem (także – kolor męczeństwa, cierpienia, walki). Kontrastem do czerwonego w ikonach jest czarny, symbolizujący zło¹³³. Interesujący przykład wykorzystania tego wzorca widzimy w plakacie z 1919 r., *Walka czerwonego rycerza z ciemną siłą*, autorstwa Borisa Zworykina¹³⁴:



¹³² Tamże, s. 262.

¹³³ V. E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*, Berkeley 1997, s. 33.

¹³⁴ *Walka czerwonego rycerza z ciemną siłą* (Boris Zworykin), 1919, za: <https://lenin.shm.ru/en/poster-struggle-of-the-red-knight-with-dark-force/> [dostęp: 22.04.2024].

W plakacie Zworykina, zwróćmy na to uwagę, czerwień wyłania się nie tylko z tarczy i ubrania „czerwonego rycerza”, ale także z chmur oraz koloru sierści konia, na którym zasiada rycerz komunizmu. Jednocześnie jest to przykład istotnego wątku historycznego, dotyczącego wykorzystywania propagandowego historii dawnej Rusi – bolszewicy z wielkim zaangażowaniem prowadzili badania i dyskusje na temat historii średniowiecznej Rusi, dopatrywali się w niej pierwowzorów współczesnej im sytuacji. W ten sposób bohaterem narodowym stał się chociażby Aleksander Newski (głównie za sprawą głośnego filmu Eisensteina z 1938 r.), a synonimem wroga – średniowieczny rycerz niemiecki.

Motyw robotnika na koniu, tym razem na krwistym czerwonym pegazie (mamy zatem odwołanie do mitologii greckiej), wraz z silnym motywem biblijnym (otwarta księga, ruch ręki ku górze) zobaczymy także w 1920 r., na plakacie promującym walkę z analfabetyzmem¹³⁵:



Oprócz czerwieni istotnym symbolem komunizmu na całym świecie, wprowadzonym do sfery polityki i ideologii przez sowiecką Rosję, stała się pięcioramienna, czerwona gwiazda. Symbol gwiazdy, zwłaszcza pięcioramiennej (pentagramu), utożsamiano przez stulecia z takimi pojęciami jak szczęście, radość, prawda, piękno, wieczność a w historii pojawiały się przypadki utożsamiania gwiazdy z walką o wolność i lepsze jutro. Gwiazda to w końcu symbol nadziei – wszystkie te cechy łączą się z antycznym modelem postrzegania świata, w którym odczytywanie położenia gwiazd na nocnym niebie było często jedyną metodą poruszania się w

¹³⁵ *Piśmienność – droga do komunizmu* (autor nieznany), 1920, za: <https://repository.duke.edu/dc/russianposters/rpcps05009> [dostęp: 22.06.2024].

terenie czy na morzu. Gwiazdy stawały się drogowskazami, jak choćby w opowieści o narodzinach Jezusa.

Symbol gwiazdy, już nie tylko pięcioramiennej, ale chociażby Słońca, stał się w ideologii sowieckiej emblematem oznaczającym wszystkie te rzeczy. Na sowieckich plakatach propagandowych Słońce ukazywano jako lepszy świat, drogę ku komunizmowi i komunizm osiągnięty. W kulturze rosyjskiej najlepiej znany motyw gwiazdy jest z dwóch almanachów zatytułowanych *Gwiazda Polarna*, jeden wydawali dekabryści w latach dwudziestych XIX w., drugi Aleksandr Hercen na emigracji w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX w. Znany jest także motyw gwiazdy z wiersza Aleksandra Puszkina *Do Czaadajewa*:

O, druhu! wierz mi, wszędzie ona
Szczęśliwa gwiazda nad ojczyzną,
Zerwie się Rosja przebudzona
I na ruinach despotyzmu
Wyrzuci lud nasze imiona.¹³⁶

Słońce stanowi ważny motyw twórczości filozoficznej kręgu Władimira Sołowjowa, którego nazwisko proponowano pierwotnie na liście kandydatów do pomników w 1918 r. Zwłaszcza widzimy to w przypadku teologicznego nurtu Jewgienija Trubieckoj¹³⁷. Wszelkie inne pojęcia słoneczne również są istotne w retoryce bolszewickiej. Widzieliśmy już parokrotnie, że popularnym motywem było pojęcie „jutrzeńki” czy „wschodu słońca”, oznaczające początek nowej idei, zastępującej starą wartość.

Wracając jednak do gwiazdy jako symbolu Armii Czerwonej należy podkreślić, że umotywowanie autorów tego pomysłu jest dosyć zagadkowe. Wśród żołnierzy i działaczy komunistycznych ówczesnie pojawiały się różne interpretacje – pięcioramienna gwiazda symbolizująca robotników na pięciu kontynentach¹³⁸ albo pięć palców robotnika, albo pięć

¹³⁶ A. Puszkina, *Do Czaadajewa*, przeł. Julian Tuwim, [w:] J. Tuwim, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1959, s. 309.

¹³⁷ Zob. M. Kita, *Egzegeza słonecznego proroctwa. Teologia symboliczna w filozofii Jewgienija Trubieckoj*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch, Kraków 2010, s. 129-160.

¹³⁸ Ta interpretacja może być powiązana z wierszem Majakowskiego *W takt bębna*, w którym czytamy:

Ojczyznę nam – świat.
Proletariusze globu,
my – pierwsza z wart –
wasz uzbrojony obóz.
[...]
Głęb się otworzy hen nam!
Pięć lądów, jak jedna pięść!
Gwiazdo pięcioramienna,
świeć na wszystkie pięć!

W. Majakowski, *W takt bębna*, przeł. Lucjan Szenwald, [w:] W. Majakowski, *Wiersze i poematy*, s. 100.

części ciała człowieka (głowa, nogi, ręce). Ulotka wydawana w 1918 r. przez Wydawnictwo Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego była poświęcona w całości historii i symbolice czerwonej gwiazdy. Zatytułowano ją *Patrzcie, Towarzyszu! Oto czerwona gwiazda*. Zamieszczono w niej następującą alegoryczną historię:

Dlaczego Czerwona Armia nosi czerwoną gwiazdę?

Dlatego, że każda armia nosi przedstawienie tego, czemu służy. [...]

Co przedstawia czerwona gwiazda?

Słuchaj, Towarzyszu!

Znasz opowieść, jak była sobie na świecie piękna [pamiętajmy w tym miejscu o etymologicznym powiązaniu *piękna z czerwienią* w języku rosyjskim] dziewczuszka – **Prawda**? [...]

I było sobie na świecie czarne **Kłamstwo**¹³⁹. [...]

[Kłamstwo] Skradało się do **Prawdy** i skradło jej gwiazdę. [...]

I naraz ciemność zapanowała na świecie. [...]

I zaczęło **Kłamstwo** panować na całym świecie.

I biedna **Prawda** zaczęła wołać:

- Ludzie dobrzy, znajdźcie moją gwiazdę.

Oddajcie gwiazdę. Oddajcie światu **światło Prawdy**!

I znalazł się dobry młodzieniec, poszedł szukać gwiazdy prawdy, zaczął walczyć z **Kłamstwem**, długo z nim walczył...

Na koniec, zmęczony, poraniony i zakrwawiony, pokonał **Kłamstwo** i odebrał jej ukrytą gwiazdę...

Przytwierdził sobie tą gwiazdę na głowę i poszedł do **Prawdy**. [...]

I znów pojawiło się światło na świecie i źli ludzie, zwolennicy **Kłamstwa**, od światła uciekali, jak sowy czy myszy uciekają, porozbiegali się po ciemnych ulicach i przepadli.

I znowu wszyscy żyli w **prawdzie**.

I znowu wszystko było dobre i żyło się w wolności światła **gwiazdy prawdy**!

Słyszałeś tą opowieść, towarzyszu?

Tak więc, **Czerwona Gwiazda** czerwonej armii to **Gwiazda Prawdy**! A czerwonoarmiści to wy, dobrzy młodzi chłopcy, którzy z kłamstwem i jej złymi stronnikami, ciemiężcami ludzi, walczyście o to, aby na ziemi rządziła prawda i, żeby wszystkim uciemiężonym, wszystkim cierpiącym od kłamstwa, wszystkim biedakom i ludziom pracy żyło się dobrze i swobodnie.¹⁴⁰

Ruch komunistyczny, oprócz czerwonej flagi, nie wykształcił do 1917 r. niemal żadnych uniwersalnych symboli. Symbolika rewolucji francuskiej była zbyt burżuazyjna, liberalna i wolnościowa, a Komuna Paryska trwała zbyt krótko, aby stworzyć szerszy zestaw symboli. Zauważmy, że bolszewicy szukają w swojej symbolice motywów, które będą

¹³⁹ Mowa w tym miejscu o znanej już ze Starożytnego Egiptu opowieści o Prawdzie i Kłamstwie. Opowieść ta obecna jest w różnych wariantach w większości europejskich kultur.

¹⁴⁰ Ulotka dostępna na stronie Narodowej Biblioteki Elektronicznej Rosji: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_RU_NLR_BIBL_A_011347457/ [dostęp: 22.07.2024].

wpasowywać się w kulturę rosyjską. Stąd łatwość przyjęcia czerwieni jako koloru świętego, stąd próby wymyślania sztucznych bajek o prawdzie i kłamstwie – bowiem wersja, którą prezentowano na ulotce nie pojawia się w żadnym zbiorze baśni wschodnich. Bolszewicy dostosowują rzeczywistość do swoich potrzeb. Czerwoną gwiazdę na użytek Armii Czerwonej wymyślił, według źródeł, Nikołaj Aleksandrowicz Poljański. O jej przyjęciu informowała w krótkiej notce informacyjnej w kwietniu 1918 r. „Правда”:

Aby odróżnić szary płaszcz żołnierza „mącznej partii” [czyli „białych” żołnierzy] od szarego płaszcza rewolucjonisty-czerwonogwardzisty, wszystkim żołnierzom Armii Czerwonej przydzielono odznaki.

Projekt odznaki został już zatwierdzony. Jest to Marsowa gwiazda ze złotymi obwódkami, a w środku, na czerwonym tle, zawiera przedstawienie pługa i młota.¹⁴¹

Pomysł Poljańskiego został przedłożony do akceptacji Trockiemu, który wyraził na niego zgodę¹⁴². Pierwotnie gwiazda miała być kokardą, nie zaś metalową odznaką, jednak ze względów na problemy aprowizacyjne i wytwórcze w jednostkach wojskowych dochodziło do wytwarzania gwiazd „na własną rękę”, w efekcie czego pojawiało się wiele ich wariantów. Przez cały 1918 r. trwało ujednolicanie odznaki. Również cywile wyrażali zainteresowanie noszeniem symbolu Armii Czerwonej, prędko jednak wprowadzono restrykcje, uprawniające jedynie personel wojskowy do noszenia tego rodzaju symbolu.

Określenie „Marsowa gwiazda” nie było fantazją dziennikarską. Pojawiło się 8 maja 1918 r. w rozkazie nr 42 Komisarjatu Wojennego Moskwy¹⁴³. Nadano jej oficjalną nazwę *Marsowa gwiazda z pługiem i młotem*. Pług i młot symbolizowały oczywiście sojusz robotników z chłopami, czyli absolutną podstawę rosyjskiej teorii komunistycznej. Zmiana odznaczenia czerwonoarmistów nastąpiła dopiero w 1922 r., kiedy postanowiono ujednolicić symbolikę wojskową z symboliką państwową – ponieważ w godle państwa widniał sierp i młot postanowiono powielić ten symbol w Armii Czerwonej.

Zastanówmy się nad sformułowaniem „Marsowa gwiazda”. Może to oznaczać albo gwiazdę kojarzoną z bogiem rzymskim, Marsem; albo też gwiazdę jako planetę, czyli gwiazda=planeta Mars. Zaczę od tego drugiego wyjaśnienia. Komponowałoby się ono idealnie do protobolszewickiej powieści Aleksandra Bogdanowa, *Czerwona gwiazda*, którą omawiałem wcześniej. Tamtejsza czerwona gwiazda to właśnie Mars – planeta, na której osiągnięto utopię, zrealizowano komunistyczne marzenie. W pierwszej i drugiej dekadzie XX

¹⁴¹ *Значен красогвардейцев*, „Правда”, no 75, 1918, s. 4.

¹⁴² Zob. <https://sammlung.ru/?p=59385> [dostęp: 22.07.2024].

¹⁴³ Tamże.

w. nurt kosmiczny, w tym kosmicznego komunizmu, był silnie obecny w literaturze rosyjskiej (w latach dwudziestych głównie za sprawą *Aelity* Tołstoja, której akcja również toczy się na Marsie). Jeśli by zatem uznać, że czerwona gwiazda Poljańskiego była symbolem Marsa, można byłoby wywodzić ją genologicznie właśnie z powieści Bogdanowa.

Można jednak przyjąć tezę, zapewne bardziej prawdopodobną, że pomysł bolszewicki jest częścią szerszego toposu, czyli odwoływania się przez kultury europejskie do rzymskiego boga Marsa, któremu przynależny był kolor czerwony i na którego cześć nadano nazwę czwartej planecie od Słońca. Wpisywałyby się to chociażby w nurt Pól Marsowych, czyli starożytnego miejsca inscenizacji bitew (w nowożytności – miejsca prowadzenia ćwiczeń wojskowych). W Piotrogradzie również stworzono Pola Marsowe, które w okresie bolszewickim przechrzczono na Plac Ofiar Rewolucji. Bolszewicy chowali jednak swoich zmarłych działaczy na tych polach.

Niezależnie od tego, którą interpretację przyjmiemy, podstawową funkcją czerwonej gwiazdy w chwili wprowadzenia było wyróżnianie się żołnierzy Armii Czerwonej na polu walki. Później symbol ten stał się znakiem rozpoznawalnym po prostu wojsk sowieckiej Rosji i Związku Sowieckiego, a także wielu innych państw czy ruchów komunistycznych.

Armia Czerwona była symbolem władzy sowieckiej w kontekście militarnym, jednocześnie jednak komunizm chciał triumfować w umysłach swych obywateli, pragnął aby ci rzeczywiście w niego uwierzyli, a nie tylko byli zmuszani do wiary w marksistowską świetlaną przyszłość. Jednym z najbardziej istotnych zagadnień, zdaniem Lenina, dla nowej władzy była polityka kulturalna, tworzenie nowych symboli, nowych elementów spajających społeczeństwo, pozwalających się współidentyfikować. W 1918 r. rodzi się w głowie Lenina pomysł polityki pomnikowej, o którym Łunaczarski pisał w następujący sposób:

Już w 1918 roku Włodzimierz Iljicz wezwał mnie i powiedział, że trzeba rozwinąć sztukę jako środek agitacji, i wysunął dwa projekty.

Po pierwsze, jego zdaniem, należało ozdobić budynki, parkany i tym podobne miejsca, gdzie zazwyczaj rozlepia się afisze, wielkimi rewolucyjnymi napisami. [...] Drugi projekt odnosił się do stawiania pomników rewolucjonistom. Chodziło o pomniki tymczasowe, z gipsu, ustawione zarówno w Petersburgu, jak i w Moskwie. Oba miasta żywo zareagowały na moją propozycję zrealizowania pomysłu Iljicza. Zakładaliśmy, że każdy pomnik będzie uroczyście odsłaniany, czemu miało towarzyszyć przemówienie na temat danego rewolucjonisty, i że na cokole umieści się wyjaśniające napisy. Włodzimierz Iljicz nazywał to „propagandą monumentalną”.¹⁴⁴

¹⁴⁴ A. Łunaczarski, *Lenin o nauce i sztuce*, [w:] A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 97.

Dekret *O pomnikach rewolucji* z 12 kwietnia 1918 r. mówił o początku tej „monumentalnej” polityki kulturalnej w sowieckiej Rosji¹⁴⁵. W piśmie deklarowano, że chcąc upamiętnić „wielki przewrót, który odmienił Rosję”, należy po pierwsze usunąć pomniki epoki carskiej z ulic i placów, po drugie zaś zaplanować jakie nowe pomniki należy postawić na moskiewskich i piotrogradzkich ulicach. Włodzimierz Lenin naciskał na swoich towarzyszy w tej sprawie, czego dowodem jest choćby jego wielokrotne ponaglanie Anatola Łunaczarskiego. Według relacji Łunaczarskiego Lenin miał inspirować się schematem miasta-pomnika, które zamieścił w *Mieście słońca* Campanella¹⁴⁶. Samą powieść Campanelli w sowieckiej Rosji wydano zresztą dwukrotnie w 1918 r. (następnie w 1934 r.).

W dekrete z 12 kwietnia zakładano, że już 1 maja mają pojawić się projekty pierwszych pomników, tymczasem aż do 30 lipca trzeba było czekać na opublikowanie listy nazwisk osób, którym te pomniki wznoszono. Wówczas ukazało się *Postanowienie o zatwierdzeniu listy pomników poświęconych wielkim ludziom*¹⁴⁷. W postanowieniu czytamy, że Rada Komisarzy Ludowych rozpatrzyła projekt listy pomników i nakazuje:

- a. postawić jako pierwszy pomnik wielkich działaczy rewolucji – Marksa i Engelsa;
- b. dodać do listy pisarzy i poetów największych twórców z zagranicy, na przykład Heine;
- c. wykluczyć z listy Władimira Sołowjowa¹⁴⁸;
- d. dodać do listy tow. Bauman¹⁴⁹ i Uchtomskiego¹⁵⁰;
- e. [...] bez ociągania rozpocząć stawianie pomników.

W *Izwiestiach* zaś, z 2 sierpnia 1918 r. (nr 163), opublikowano listę pomnikowych nazwisk w sześciu kategoriach. W tym miejscu przedstawię listę osób, które otrzymały pomnik, w przypisie zaś pełną listę osób, które były rozważane pod kątem możliwego upamiętnienia¹⁵¹.

¹⁴⁵ Декреты Советской власти. Т. II, s. 95-96.

¹⁴⁶ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 137.

¹⁴⁷ Декреты Советской власти. Т. III, s. 118-119.

¹⁴⁸ Chodzi o Władimira Siergiejewicza Sołowjowa (1853-1900), filozofa prawosławnego, słowianofila i rosyjskiego mesjanistę.

¹⁴⁹ Chodzi o Nikołaja Bauman, zmarłego w trakcie rewolucji 1905 r. członka partii bolszewickiej. W nekrologu Lenin pisał o nim: *Niech pamięć o tym bojowniku z szeregów rosyjskiego socjaldemokratycznego proletariatu nigdy nie zgaśnie! Niech pamięć o tym rewolucjoniście, który poległ w pierwszych dniach zwycięskiej rewolucji, żyje na wieki! Niech hołdy oddane jego szczątkom przez lud, który powstał przeciwko uciskowi, będą zapowiedzią całkowitego zwycięstwa powstania i całkowitego zniszczenia przekłętogo caratu!* Zob. <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/nov/07.htm> [dostęp: 24.07.2024].

¹⁵⁰ Chodzi o Aleksieja Władimirowicza Uchtomskiego, który brał udział w powstaniu grudniowym 1905 r., organizował przejmowanie przez powstańców stacji kolejowych; został zatrzymany i rozstrzelany. Zob. <https://www.great-country.ru/articles/sss/revoljucija/00053.html> [dostęp: 24.07.2024].

¹⁵¹ Osoby, które nie otrzymały swego pomnika w tym okresie, a znajdowały się na liście, to:

Zrealizowano pomnikowe upamiętnienia wyłącznie osób z kategorii „działaczy rewolucyjnych” oraz „pisarzy i poetów” – nie wystawiono pomnika żadnej osobie, zakwalifikowanej na liście jako *filozof i uczony, artysta, kompozytor i aktor*. Pomniki, które stawiano, powstawały w latach 1918-1923:

Działacze rewolucyjni: Karol Marks, Fryderyk Engels, Ferdinand Lassalle, Jean Jaurès, Maximilien de Robespierre, Georges Danton, Giuseppe Garibaldi, Aleksandr Hercen, Michaił Bakunin, Stiepan Chałturin, Iwan Kalajew, W. Wołodarski (Moisiej Goldstein), Sofia Pierowska.

Pisarze i poeci: Fiodor Dostojewski, Aleksandr Radiszczew, Nikołaj Ogariew, Mikołaj Czernyszewski, Nikołaj Dobrolubow, Michaił Sałtykow-Szczedrin, Taras Szewczenko, Iwan Nikitin, Aleksiej Kolcow.

„Monumentalny plan” Lenina został zrealizowany w latach 1918-1923 (z czego większość pomników ukończono do 1920 r.), choć zaszyły większe czy mniejsze różnice w stosunku do uchwały Rady Komisarzy Ludowych¹⁵². Łącznie w Moskwie, Piotrogradzie i Kijowie wystawiono 53 pomniki, z czego kilkanaście poświęcono nie poszczególnym osobom, ale wydarzeniom lub ideom. Ponadto sierpniową listę z *Izwestii*, poszerzono o: Włodzimierza Lenina, Jakowa Swierdłowa, Wilhelma Liebknechta, Różę Luksemburg, Louis’a Blanqui, Heinricha Heine, Klimienta Timiriazewa, Aleksandra Ostrowskiego, Wilhelma Röntgena.

Znając tę listę oraz zmiany i dodatki, które do 1923 wprowadzali do niej bolszewicy, zwróćmy uwagę na to, co ciekawi i to, co dziwi. Pierwszym wnioskiem, do którego możemy dojść, jest to, że w pierwotnym zamiarze lista była internacjonalistyczna, a wykonanie jej pozostawiło przede wszystkim osoby z Rosji. Na 66 nazwisk na liście aż 18 pochodziło spoza terenów zajmowanych przez sowiecką Rosję. Zauważmy, że niemal wszyscy pochodzili z kategorii działaczy rewolucyjnych, jedynie Fryderyk Chopin był nie-Rosjaninem spoza listy

Rewolucyjni działacze: Spartakus, Tyberiusz Grakchus, Brutus, François Noël Babeuf, August Bebel Paul Lafargue, Édouard Vaillant, Jean-Paul Marat, Stieńka Razin, Pawieł Pestel, Konrad Rylejew, Piotr Ławrow, Jerzy Plechanow, Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, Robert Owen, Andriej Żelabow, Nikołaj Kibalcicz.

Pisarze i poeci: Lew Tołstoj, Michaił Lermontow, Aleksandr Puszkina, Nikołaj Gogol, Wissarion Bieliński, Nikołaj Michajłowski, Dmitrij Pisariw, Gleb Uspienski, Nikołaj Niekrasow, Fiodor Tiutczew, Nikołaj Nowikow.

Filozofowie i uczeni: Hryhorij Skoworoda, Michaił Łomonosow, Dmitrij Mendelejew.

Artyści: Andriej Rublow, Oriest Kiprienski, Aleksandr Iwanow, Michaił Wrubel, Fiedor Szubin, Władimir lub Michaił Kozłowski, Iwan lub Matwiej Kazakow.

Kompozytorzy: Modest Musorgski, Aleksandr Skriabin, Fryderyk Chopin.

Aktorzy: Wiera Komissarzewska, Pawieł Moczalow.

¹⁵² Dokonuję porównania stanu planowanego z realizacją na podstawie map pomników zamieszczonych w: *Великий Октябрь. Атлас*, Moskwa 1987, s. 198-201; a także w: *Наука и Жизнь*, no 11, 1987, s. VI-VII.

Interesujący jest także tekst Igora Kima, przedstawiający politykę pamięci w stosunku do rewolucji w dzisiejszym Wołgogradzie: I. Kim, *Miejsca pamięci rewolucji 1917 r. i wojny domowej w Carycinie – Stalingradzie – Wołgogradzie*, [w:] *Dni które wstrząsnęły światem?*, s. 259-264.

działaczy rewolucyjnych. W przypadku kategorii działaczy rewolucyjnych aż 17 z 31 nazwisk to osoby spoza rosyjskiego kręgu kulturowego. Może to świadczyć o dwojakim podejściu do kwestii narodowościowych – internacjonalizm ideologiczny, rozumiany jako walka pomiędzy klasą rewolucyjną a reakcyjną; oraz nacjonalizm kulturowo-narodowy, czyli oparcie kulturalnej tożsamości na dorobku Imperium Rosyjskiego.

Istotny wydaje się także fakt poświęcenia uwagi „ukraińskim” bohaterom narodowym – Razinowi i Szewczence, widzimy w tym próbę bolszewickiej inkorporacji kulturowej terenów Ukrainy. Politykę przypodobania się Ukrainie bolszewicy stosowali już od samego początku przewrotu – w grudniu 1917 r. podjęto decyzję o zwrocie zagrabianych od XVIII w. kosztowności narodowi ukraińskiemu – ich uroczyste przekazanie miało mieć miejsce w *uroczystej formie przed kościołem Przemienienia Pańskiego* (widzimy zatem, że religia z samego początku również traktowana była utylitarnie, nie była wrogiem, dopóki była użyteczna)¹⁵³. Podobny gest wykonano w stronę Polski, 19 stycznia 1918 r. opublikowano dekret nakazujący zwrot wszelkich antycznych i archiwalnych materiałów¹⁵⁴.

Wykonanie pomników zmieniło jednak statystyki stosunku Rosjan do reszty świata. Postawiono 32 pomniki poświęcone indywidualnościom, z czego 12 przypadło osobom spoza kręgu rosyjskiego (wzrost o niemal 50%). Tłumaczyłbym to jednak wyłącznie tym, iż nie udało się bolszewikom zrealizować „monumentalnej polityki” w tak dużym stopniu, jak zamierzali. Pomysł stawiania pomników martwym przywódcom ruchów rewolucyjnych i działaczom społecznym nie wzbudzał entuzjazmu ludności, co więcej – rodził pytania, dlaczego władza zajmuje się taką formą działalności i wydawania pieniędzy, zamiast przeznaczać je na bardziej naglące potrzeby (przypomnijmy o trwającej wojnie domowej, komunizmie wojennym i groźbie alianckiej inwazji na kraj).

Kolejnym ciekawym zjawiskiem, które możemy dostrzec na liście *Izwestii* jest na pewno tak silne przyłożenie wagi do klasycznych wzorców rewolucjonizmu, utożsamianych ze Spartakusem, Grakchusem i Brutusem, a także to, że na następnych rewolucjonistów należało czekać aż do epoki rewolucji francuskiej. Bardzo zastanawiającym jest tak duża obecność na proponowanej liście nazwisk działaczy narodnickich i rewolucyjnych, przede wszystkim związanych z Narodną Wolą (Kibalczicz, Żelabow, Pierowska, Chałturin), ale także dekabrystów¹⁵⁵ (Rylejew, Pestel), a nawet nawiązanie do „rewolucyjnego” ruchu kozackiego

¹⁵³ Декреты Советской власти. Т. I, s. 169.

¹⁵⁴ Культура в нормативных актах Советской власти. 1917-1922, Moskwa 2009, s. 34-35.

¹⁵⁵ Bolszewicy mieli szczególne poszanowanie dla dekabrystów, o czym świadczy choćby specjalna uchwała Rady Komisarzy Ludowych z 1920 r., w której podnoszono emeryturę jednej z córek uczestnika powstania. Zob. Декреты Советской власти. Т. XII. Декабрь 1920 г. – январь 1921 г., Moskwa 1986, s. 205-206.

w postaci kozaka Stieńki Razina, który w drugiej połowie XVII w. przewodził powstaniu kozackiemu przeciw samodzierżawiu¹⁵⁶.

Dziwi zaś na pewno włączenie do projektu Michaiła Bakunina, zagorzałego przecież konkurenta Marksa i wyznawcy zupełnie innego pomysłu na państwo niż to, co prezentowali bolszewicy. Z pomnikiem Bakunina związana jest interesująca historia, ukazująca z jednej strony radykalizm artystyczny ówczesnego okresu, z drugiej absurdalną rzeczywistość bolszewickiej Rosji. Bolszewicy powierzyli wykonanie pomnika przywódcy rosyjskiego ruchu anarchistycznego artystom futurystycznym, a końcowy efekt nie przypadł nikomu do gustu. Pomnik pozostawiono zasłoniętym, jednak w związku z kryzysem opałowym mieszkańcy zerwali deski zasłaniające, jak to określiła prasa, „stracha na wróble”. Po tym „samoodślonięciu” wykonawcy dostali rozkaz rozbioru pomnika¹⁵⁷.

Wracając do listy, lekko zadziwiające jest również uwzględnianie „socjalistów-utopistów”, od których odżegnywali się przez dekady marksiści, od Engelsa poczynawszy na Leninie skończywszy. Dziwi, że Lenin miał plan wystawić każdemu z nich pomnik – co prawda nie doszło do tego, ale trzech socjalistów zostało zbiorowo upamiętnionych na wspomnianym już parokrotnie w pracy obelisku w ogrodzie Aleksandrowskim. Zadziwiające mogłoby wydawać się rozważanie budowy pomnika Fryderyka Chopina, ale jeśli weźmiemy pod uwagę rewolucyjny wydźwięk jego kompozycji, przestaje nas to dziwić.

Monumentalny plan kulturalny był manifestacją pierwszej narracji sowieckiej na temat przeszłości i przyszłości – oto zaprezentowany został wielki marsz wielu pokoleń, trwający od setek lat, w stronę świetlanej przyszłości. Victoria Bonnell uznawała, że tą narracją bolszewicy przygotowywali grunt pod twierdzenie, że każdy z indywidualnych herosów socjalistycznej historii torował drogę herosowi kolektywnemu, herosowi całej światowej historii – proletariatu¹⁵⁸. Nie ma w takiej interpretacji miejsca na egzaltację żyjących liderów partii, np. W. Wołodarski, czyli Moisiej Goldstein, trafia na pomnik jako męczennik, zamordowany w zamachu w czerwcu 1918 r. Jedynym wyjątkiem od tej reguły jest Włodzimierz Lenin, który już w 1918 r. otrzymuje swój pomnik, jednak nie w Moskwie czy Petersburgu, ale w Kijowie (Kijów zresztą, po przejęciu przez bolszewików, prowadził intensywną politykę pomnikową, o której wspominał Erenburg: *Architekci nie szczędzili miastu skwerów, chętnie pozostawiać*

¹⁵⁶ Postać Razina była zresztą bardzo popularna w latach po rewolucji aż do końca lat dwudziestych, poświęcano mu wiersze (Cwietajewa, Wołoszyn), poematy (Chlebnikow, Gilarowski) oraz powieści (Wasilij Kamiński, Czapygin, Nażywin). Po 1928 r. nastąpiła przerwa w zainteresowaniu Razinem, aż do lat pięćdziesiątych.

¹⁵⁷ Zob. A. B. Луначарский, *Воспоминания и впечатления*, Moskwa 1968, s. 361-362, przyp. 16.

¹⁵⁸ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 21-22.

*miejsce nie tylko na rzeźby wyobrażające chyba z tuzin różnych odmian Karola Marksa, lecz nawet na pomnik dla jakiegoś bojownika o zniesieniu niewolnictwa na Martynice*¹⁵⁹).

Trudno powiedzieć, że polityka pomnikowa była sukcesem rządu bolszewickiego, na pewno pokazuje nam ich schemat myślenia kategoriami odwiecznej walki rewolucyjnej o utopijną przyszłość. Przyszłość, która wcale nie musiała ziścić się w sowieckiej Rosji, z czego dobrze sobie sprawę zdawali jej zarządcy. Skoro zaś mowa o rządzie, rządzeniu, aparacie władzy – kwestią, która stanęła przed bolszewikami w 1917 r., było to, w jaki sposób samych siebie określić. Lenin za wszelką cenę chciał uniknąć tradycyjnego nazewnictwa członków rządu, choćby jako „ministrów”. Lew Trocki miał zasugerować, by nazwać się *może komisarzami, chociaż komisarzy mamy teraz wielu*. W końcu, po odrzuceniu zwykłych „komisarzy” i „najwyższych komisarzy” zaproponował „komisarzy ludowych”, który to pomysł spodobał się Leninowi. Organ rządzący, czyli „Radę Komisarzy Ludowych”, Lenin kwitował: *to wyśmienite: pachnie rewolucją*¹⁶⁰.

Kolejną kategorią symboli, które chciałbym przedstawić, jest symbolika związana z tworzącym się, nowym modelem architektonicznym. Można mieć wątpliwości odnośnie tego, czy architektura, jako całość, nadaje się do zaliczenia w poczet symboliki, jednak uważam, że określony trend, który zwłaszcza w pierwszych latach po rewolucji był jaskrawo widoczny wśród artystów sowieckich, można w ten sposób sklasyfikować. Mam na myśli architekturę rewolucyjną, monumentalną, totalną, która symbolizować miała nastanie nowego społeczeństwa, nowej jakości w państwie. Cała polityka miejska, dekoratywna, architektoniczna w Rosji lat dwudziestych jest interesująca – świadcząca wielokrotnie o utopijnych wyobrażeniach twórców. Nowe wzorce organizacji przestrzeni publicznej miały być symbolami nowego systemu społecznego, miały świadczyć o nastaniu nowego porządku.

Rozmach i euforia a także retoryka polityczna w pierwszych latach po rewolucji cechowały wiele realizowanych, a jeszcze więcej nie zrealizowanych gigantycznych projektów dekoracji kraju. Z punktu widzenia tworzących je artystów budowa nowego życia utożsamiana była w tych hasłach i dziełach z estetyczną przebudową środowiska społecznego i powszechną dostępnością sztuki.¹⁶¹

Po rewolucji październikowej rosyjscy artyści, futuryści, suprematyści, konstruktywiści i produktywiści mieli wrażenie, że nie ma rzeczy niemożliwych do realizacji, że rewolucja zachodząca w państwie odmieni nie tylko stosunki społeczne i polityczne, ale także cały

¹⁵⁹ I. Erenburg, *Rwacz*, przeł. Julian Maliniak, Warszawa 1982, s. 127.

¹⁶⁰ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 212.

¹⁶¹ A. Turowski, *Wielka utopia*, s. 51.

wszechświat kulturalny. Pojawiały się ryzykowne, kontrowersyjne, czasem wręcz absurdalne pomysły architektoniczne. Powstawały one często w opozycji do przyjętego, zbyt ograniczonego zdaniem awangardy, leninowskiego planu budownictwa socjalistycznego.

Najbardziej znanym jest bez wątpienia projekt gmachu III Międzynarodówki, autorstwa Władimira Tatlina. Monumentalna konstrukcja miała stać się najwyższym budynkiem na świecie, sięgający 400 metrów oraz składać się z trzech części: dolna obracałaby się raz na rok, średnia raz na miesiąc, górna raz na dzień. Konstrukcja składać się miała przede wszystkim z żelaza i szkła. Te dwa surowce zostały prędko przyjęte jako symbole nowego, socjalistycznego budownictwa w latach dwudziestych, dopiero późniejsze kampanie w ZSRR zastąpią te materiały ponurym betonem.

Jeśli chodzi o organizację przestrzeni życiowej, miejskiej, to winna być ona nade wszystkim użyteczna, doprowadzona do technicznej perfekcji, służąca społeczeństwu, nie zaś poszczególnym gustom estetycznym – tak kwestie nowej polityki miejskiej widział Aleksiej Gan, wyraziciel konstruktywizmu i zwolennik poglądów Bogdanowa. Dla Gana liczyła się tylko „praca, technika, organizacja”¹⁶².

Andrzej Turowski zwraca nawet uwagę, że polityka kulturalna konstruktywistów proponowała *de facto* tworzenie nowego, konstruktywnego człowieka¹⁶³. Działo się to na różnych płaszczyznach, choćby na językowej. Jak dobrze wiemy, bolszewicy wprowadzali – gwałtownie i stopniowo – rewolucję w obszarze języka. Gwałtownie, ponieważ prędko dokonano reformy językowej, upraszczającej zapis słów w języku rosyjskim. Stopniowo, ponieważ do naturalnej tkanki językowej wprowadzano nowe pojęcia, neologizmy, których celem było odpowiadanie na potrzeby polityczne i tworzenie nowej rzeczywistości. Osobną kwestią jest jednak zupełnie utopijny nurt w sprawie zmiany języka, którego najlepszym przykładem jest chyba Wielimir Chlebnikow, najbardziej znany futurysta rosyjski. Jego ideą był uniwersalny język, Joanna Mueller opisywała go w następujący sposób:

U Chlebnikowa wszystko to raz jeszcze się sprawdza, przede wszystkim w przypadku spółgłosek, bo samogłoski uważał on za swoiste „lepiszcza” języka, im znaczenia nie „naddawał”. Spółgłoski z kolei mają swoje określone „znaczenia”, i to nie tylko w języku rosyjskim, w którym wykładał Chlebnikow swoją teorię i wszystko tłumaczył, lecz także we wszystkich innych językach.. To był jego pomysł na stworzenie języka uniwersalnego, „ziemskiego”, który miałby wychodzić od

¹⁶² Tamże, s. 163-170.

¹⁶³ Tamże, s. 170.

wspólnych dla wszystkich Ziemi „dźwiękopierwiastków” decydujących o znaczeniach słów.¹⁶⁴

Popularnością w sowieckiej Rosji aż do lat trzydziestych cieszył się również język esperanto – największa ilość posługujących się tym językiem przebywała wówczas w Związku Sowieckim. W 1925 r., jako pierwsi na świecie, pocztowcy sowieccy wydrukowali znaczki pocztowe w języku esperanto. W chwili przejścia władzy przez Stalina i nadchodzącej nacjonalizacji kultury, język internacjonalistyczny stał się elementem niepożądanym. Został zdelegalizowany, a większość jego propagatorów trafiła pod sąd w ramach wielkich czystek. W latach dwudziestych, a także wcześniej, w okresie pierwszej wojny światowej, pojawiały się w Europie pomysły na wykorzystanie języka esperanto jako uniwersalnego modelu komunikacji pomiędzy robotnikami z różnych krajów. Utopijne jednak te marzenia ani w Europie, ani w latach dwudziestych w ZSRR, gdzie próbowano tego dokonać, nie przyniosły żadnego skutku. Tradycja z łatwością zwyciężała postęp, ewolucja wygrywała z rewolucją...

Kolejnym istotnym elementem nowej symboliki były bolszewickie próby adaptacji konceptu prawosławnych ikon. Ikona w rawosławiu jest wyrazem najświętszej prawdy, posiada w sobie element boskości (koncepcja *transfiguracji*). Justyna Krocak pisała:

W Rosji od samego początku ikona wyrażała wiarę prawosławną. W prawosławiu zadaniem ikony jest przeniesienie człowieka w sferę boską, zatem nie jest ona obrazem tylko do oglądania. Ziemską sferę istnienia spotyka się tu z otaczającym nas, a zwykle niedostrzeganym światem duchowym. Ikona objawia samą siebie w milczeniu, twarzą w twarz. Trzeba jej słuchać, aby objawiło się w niej słowo.¹⁶⁵

Istotnym elementem jest nie tylko wymowa „świętobliwości” i „boskości” ikony, ale także jej charakter powiązany z hagiografią – ikona ma przypominać modlącym się do niej o przedstawionym świętym. Ma inspirować, wskazywać drogę, wyznaczać standardy, pokazywać, co jest dobrem, a co złem. Przyjrzyjmy się w tym miejscu przykładowi tego, jak bolszewicy wykorzystywali koncepcję ikon w swojej sztuce plakatowej:

¹⁶⁴ Śmierć nie jest żadnym narzędziem. O życiu i twórczości Wielimira Chlebnikowa z Joanną Mueller rozmawia Karol Samsel, „eleWator”, nr 19, 2017, s. 16.

¹⁶⁵ J. Krocak, *Ikona jako symbol wieczności*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, s. 266.



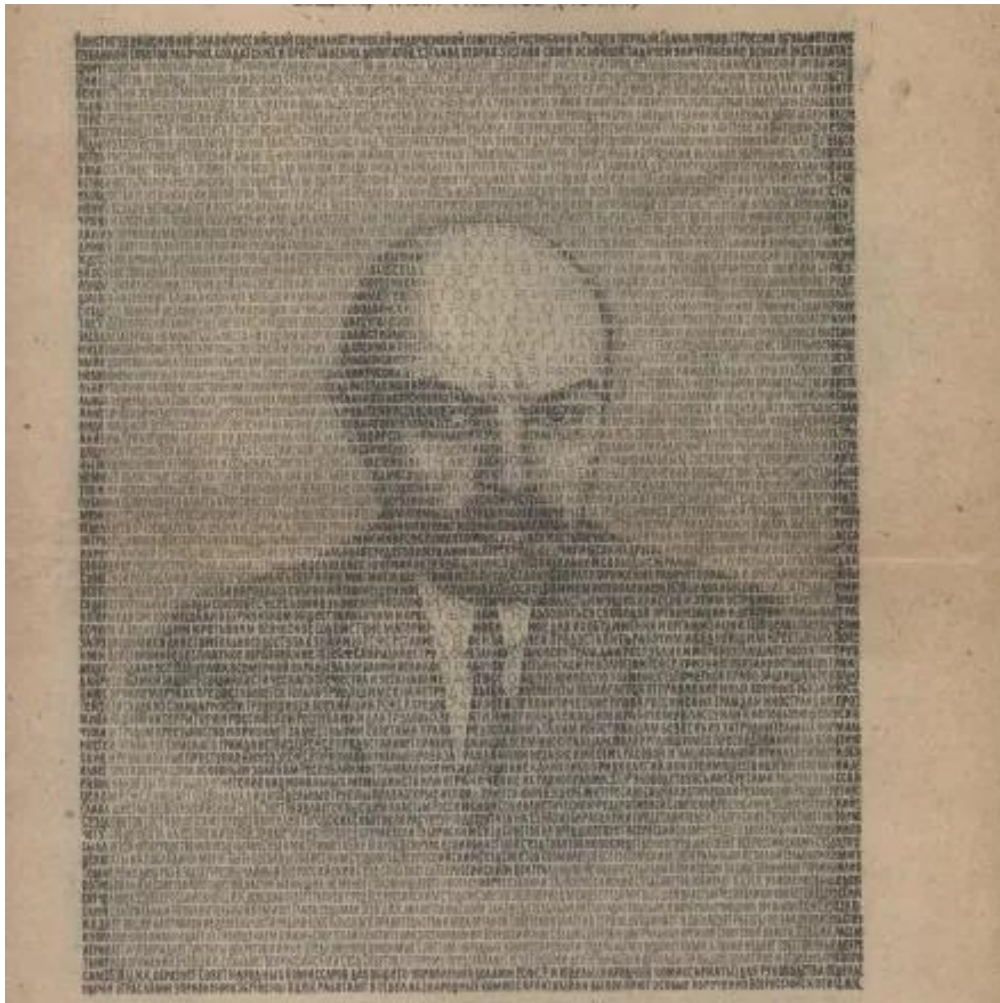
Ikona, przedstawiająca świętych Borysa i Gleba, pochodząca z XIII-XIV w. przedstawia dwójkę świętych i koncentruje się wyłącznie na nich¹⁶⁶. Ich głowy rozjaśnione są aureolami, podczas gdy dolne części ciała są zdecydowanie ocienione. Widzimy przebijającą, intensywną czerwień w elementach ich strojów oraz w pobliżu głów. Podobne cechy możemy wyróżnić na plakacie z 1918 r. autorstwa Aleksandra Apsita¹⁶⁷ – z tym zastrzeżeniem, że robotnik i chłop odsłaniają przed widzem wizję szczęśliwej przyszłości, w związku z tym nie są jedynymi artefaktami dzieła. Światło z przyszłości oświeca pierwszy plan, przebija się przez szarawy dym z fabryk, przegania go. Dym zmienia barwę, przechodzi w lekki róż. Czerwień uszlachetnia główne postaci, odróżnia je od wyblakłej, jakby zgniłej czerwieni carskiej korony.

Model ikony wykorzystywany będzie przez bolszewików w umiarkowany sposób, choć w przypadku niektórych przedstawień portretowych możemy mówić o dużych wpływach stylu prawosławia. Nic dziwnego, że wykorzystywano go również do budowania kultu jednostki, czego najlepszym przykładem może być portret-ikona Włodzimierza Lenina, jedno z pierwszych świadectw kultu wodza. Poniższa grafika przedstawia portret Lenina, składający się z tekstu konstytucji ZSRR, uchwalonej w 1922 r.¹⁶⁸:

¹⁶⁶ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/50/Boris_Savvin.jpg/800px-Boris_Savvin.jpg [dostęp: 22.07.2024]

¹⁶⁷ <https://redavantgarde.com/en/collection/show-collection/313-the-year-of-the-proletarian-dictatorship-october-1917---october-1918-.html> [dostęp: 22.07.2024].

¹⁶⁸ Władimir Ilicz Lenin (Smolnikow), 1922, [w:] D. King, *Red Star Over Russia*, Londyn 2011, s. 19.



Raz uruchomiony kult jednostki bardzo trudno było sowietom zatrzymać. W połączeniu z intensywną propagandą – zarówno ideologiczną, jak i polityczno-kulturalną – wydawał się sam siebie napędzać. Ludność zawsze jednoczy się wokół autorytetu w warunkach wojennych – ideologia bolszewicka zaś tworzyła warunki wojenne nawet w czasach pokoju. Zmilitaryzowane życie codzienne przyczyniało się do podtrzymywania nastrojów rewolucyjnych jeszcze w kilka lat po zakończeniu wojny domowej. Lenin stawał się faktycznym odpowiednikiem dawnego cara, sprawującym opiekę nad narodem rosyjskim. Przywódca rewolucji nie mógł jednak przypuszczać, że z chwilą jego śmierci kult jego osoby dopiero zacznie nabierać rozpędu...

Kult wodza

Że w bój poprowadził krzywdzonych,
że trwałość zwycięstwu nadał,
dla nadchodzących epok
stawiając mocny fundament –
grób, w którym leżał ten
nowego człowieczeństwa Adam,
wieńczony będzie kwiatami
z nieznanych dziś jeszcze planet.
– Wisława Szymborska¹⁶⁹

Totalitaryzmy i autorytaryzmy dwudziestolecia międzywojennego miały tendencję do nadawania swoim przywódcom określeń, wskazujących na ich niepodważalną rolę w państwie. Najbardziej znanymi przykładami są oczywiście *Führer* Adolfa Hitlera, *generalissimus* Józefa Stalina czy *Il Duce* Benito Mussoliniego, a nawet *Marszałek* Józefa Piłsudskiego. Włodzimierz Lenin również otrzymał nieoficjalny przydomek, tytułowano go po prostu *Vozhd'* (wódz). Tworzenie kultu jednostki w każdym totalitarnym czy autorytarnym reżimie odbywało się w nieco odmienny sposób. Zgodzić możemy się natomiast, że kult jednostki przejawia się zawsze w uosobieniu przywódcy ze źródłem autorytetu całego systemu politycznego¹⁷⁰.

Lenin był ostrożny jeśli chodzi o propagowanie kultu jego własnej osoby, chciał ponad wszelką cenę uniknąć znanego z historii modelu ubóstwiania przywódców. Osobną kwestią była mniej lub bardziej szczerza oddolna inicjatywa składania wiernopoddańczych hołdów. Pierwszym jej przykładem, pierwszym szerzej znanym wierszem pochwalnym wobec Włodzimierza Lenina był utwór Diemjana Biednego *Wodzowi*¹⁷¹. Wiersz Biednego mówi przede wszystkim o trudnej drodze rosyjskiego ruchu rewolucyjnego pomiędzy 1905 a 1917 r., a podmiot mówiący zwraca się w pewnym momencie bezpośrednio do Lenina: *gdy byłeś za daleką granicą / choć duchem zawsze byłeś z nami*. Większa część utworu poświęcona jest właśnie przeszłości, w której Lenin nie odgrywa większej roli (dostrzegamy uwznioślającą i uniwersalizującą rolę zastosowania podmiotu zbiorowego).

Krótką intensyfikacja kultu wodzowskiego miała miejsce po nieudanym zamachu na życie Lenina 30 sierpnia. Natychmiast podjęto decyzję o wydawaniu biuletynu regularnie

¹⁶⁹ Wiersz *Lenin* ze zbioru *Dlatego żyjemy*, wydane po raz pierwszy w 1952 r.

¹⁷⁰ J. T. Paltiel, *The Cult of Personality: Some Comparative Reflections on Political Culture in Leninist Regimes*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 16, no 1/2, 1983, s. 50.

¹⁷¹ Zaznaczyć należy, że pochwalne utwory pojawiały się już wcześniej, zaledwie chwilę po rewolucji wysyłano takie wiersze do bolszewickich gazet, które czasem je drukowały, zob. N. Tumarkin, *Lenin lives!*, Cambridge 1997, s. 79-80.

informującego społeczeństwo o stanie zdrowia wodza¹⁷². Lawinowo zaczęły ukazywać się w prasie rozmaite teksty, zawierające jawnie poddańcze i pochwalne treści wobec przywódcy partii. 6 września w pietrogradzkim sowiecie Grigorij Zinowiew wygłosił pochwalną mowę na cześć wodza rewolucji¹⁷³, rozpoczynając ją od słów: *jedna rzecz jest jasna, to, że Towarzysz Lenin będzie żył, ku przerażeniu wrogom Komunistów i ku radości proletariackim Komunistom*. Zinowiew wygłaszał pochwalne przemówienie dalej, stwierdzając, że myślenie o Leninie od czasu rewolucji jest centralną częścią każdego człowieka, *każdy proletariusz wie, że Lenin jest wodzem, Lenin jest apostołem świata Komunistów*.

Następnie Zinowiew przedstawiał całą „oficjalną” biografię Wodza, przywołując jego dzieciństwo, studia, wejście w ruch marksistowski, w końcu zaś działalność rewolucyjną. Nie sposób nie odnieść wrażenia, wczytując się w przemowę Zinowiewa, że mamy do czynienia z tekstem biblijnym. Składa się on z poszczególnych przypowieści w bardzo charakterystyczny dla tekstu religijnego sposób przedstawiających sylwetkę życia Lenina. Pojawiają się również stylizowane na język biblijny sformułowania takie jak: *tak rzekł Lenin, Lenin nauczał*. We fragmencie dotyczącym powrotu Lenina do Rosji znajduje się określenie: *Lenin oraz my, jego uczniowie*. Poszczególne etapy życia Lenina mają w mowie Zinowiewa charakter przypowieści, wychwalających czyny proroka komunizmu. Przedstawiając kwestię rozłamu w środowisku socjaldemokracji Zinowiew twierdzi, że Lenin miał wręcz profetyczny dar przewidywania przyszłości, rozumiał doskonale przyszłość, wiedział jak potoczą się wypadki.

Opowieść Zinowiewa jest wypełniona cytatami z Lenina, które zawsze przedstawiają wodza rewolucji, jako osobę, która przejrzała wszelkie gierki, odstępstwa i machinacje swych przeciwników oraz niewiernych przyjaciół. Jego rola w wydarzeniach historycznych jest oczywiście wywyższona, jak choćby uznanie, że miał decydujący wpływ na wydarzenia 1905 r., choć, jak zaznaczał Zinowiew: *nie było to wówczas tak widoczne, patrząc z zewnątrz*. Lenin w relacji „swego ucznia” staje się siłą napędową całego rosyjskiego dążenia do obalenia caratu, każdego ruchu klasy proletariackiej, każdego przedsięwzięcia, które prowadzi klasę do zwycięstwa osiągniętego ostatecznie w październiku 1917 r. Po przejęciu władzy Lenin staje się ostateczną wyrocznią, dotyczącą tego, jakie działania należy podejmować dla dobra państwa. *Państwo sowieckie – mówił Zinowiew – odnalazło w Leninie nie tylko przywódcę politycznego, praktycznego organizatora, zapalonego propagandzistę, poetę i pieśniarza, ale także najważniejszego teoretyka, swojego Karola Marksa*.

¹⁷² D. Wołkogenow, *Lenin*, t. 1, s. 278.

¹⁷³ Wszelkie cytaty z mowy Zinowiewa za: <https://www.marxists.org/archive/zinoviev/works/1918/lenin/index.htm> [dostęp: 26.07.2024].

Zbliżając się ku końcowi, Zinowiew podnosił emocje, podrywał tłumy, dawał się unieść ogromnej fantazji, jego *crescendo* rozbrzmiewało po sali pietrogradzkiego Sowietu, by dojść ku wielkiemu finałowi i proklamowaniu Lenina nieśmiertelnym:

To Leninowi było pisane uratowanie Piotrogradu, Rosji, naszej partii, naszej rewolucji. [...] Dlatego człowiek, który dokonał takiego dzieła, zasługuje na nieśmiertelność. Dlatego też każdy cios wymierzony w niego odbieramy jako cios wymierzony w każdego z nas. [...]

Towarzysza Lenina często porównywano z Maratem, ale los był dla niego łaskawszy niż dla Marata, który stał się drogi swojemu narodowi dopiero po śmierci. Nasz nauczyciel Lenin był bliski śmierci. Był wystarczająco drogi naszemu narodowi nawet przed zamachem, ale teraz, po tym zdrazieckim ataku, stanie się tysiąckrotnie droższy sercom klasy robotniczej. Marat żył jeszcze długo w pamięci swojego ludu, długo po tym, jak jego fizyczne życie zostało przerwane, ale Lenin będzie żył długo, nie tylko w naszych umysłach i sercach, ale także w naszych szeregach, aby walczyć z nami i doprowadzić do triumfalnego zakończenia pierwszą Rewolucję Socjalistyczną Robotników.

Jeszcze dalej w wychwalaniu Lenina szedł dziennikarz Lew Sosonowski, który w dwa dni po zamachu na Lenina opublikował w gazecie tekst jasno przedstawiający Wodza jako figurę Chrystusową. To Sosnowski wykuł frazę z wiecznie żyjącym Leninem:

Lenin nie może zostać zabity... Dlatego że Lenin jest powstaniem prześladowanych. Lenin jest walką do końca, do ostatecznego zwycięstwa... Dopóki żyje proletariat – Lenin żyje.¹⁷⁴

Na jesieni 1918 r. powstał pierwszy „film” propagandowy dotyczący Lenina – nakręcono krótki „dokument” zatytułowany *Kremlowska przechadzka Włodzimierza Iljicza*, aby udowodnić ludności, że wódz rewolucji wciąż żyje¹⁷⁵. Mit życia Lenina, przedstawiony w obszernej wersji przez Zinowiewa, powstawał od 1918 aż do 1924 r. Mity te były liczne, czasem różniące się od siebie, zostały potem ujednolicone i zebrane w jedną „świętą księgę”, czyli w oficjalny, uznawany przez partię i jej „naukowe” przedłużenia, żywot Uljanowa. Kamieniem milowym w deifikacji Lenina były jego pięćdziesiąte urodziny, pierwsze wydarzenie, które – jak się wydaje – zostało wyreżyserowane tak przez władze partyjne, jak i przez podległe partii organy (np. prasę), aby kreować portret boskiego wodza¹⁷⁶. Nie robiono tego jednak wyłącznie z miłości do Lenina, ale po to, by zwiększyć swoją własną oraz partyjną legitymizację.

¹⁷⁴ Cytuję za: N. Tumarkin, *Lenin lives!*, s. 83.

¹⁷⁵ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 648.

¹⁷⁶ Na ten temat zob. N. Tumarkin, *Lenin lives!*, s. 96-102.

Powtarzano zatem proces, który od 1917 r. uprawiał Lenin w stosunku do Karola Marksa – wszelkie pomniki, upamiętnienia, nawiązania, manifesty pochwalne do niemieckiego komunisty służyły własnym interesom Lenina jako przywódcy partii. Możemy zatem mówić o dwóch okresach legitymizacji partii bolszewickiej w Rosji: pierwszym, w którym legitymizowano się za pomocą Marksa i drugim, w którym robiono to za pomocą Lenina.

Nie było jednak tak, iż całkowicie zakazano publikacji w mniejszy sposób obrazoburczych wobec Wodza. Najlepszym przykładem wydaje się fragment powieści Erenburga z 1921 r., w którym ekscentryczny Julio Jurenita przeprowadza wywiad z Leninem¹⁷⁷. W rozmowie tej Lenin jawi się jako osoba zainteresowana wyłącznie sprawami ekonomicznymi, niezdolna do rozmowy na inne tematy, spychająca z siebie odpowiedzialność za działania państwa w innych kwestiach niż ekonomiczne. Jego sylwetka jest w dodatku z jednej strony dosyć komiczna, podobnie zresztą jak cała wymowa powieści, z drugiej zaś napawa strachem, jako że Lenin u Erenburga z fanatyzmem opowiada o potrzebie eksterminacji wszelkich przeciwników politycznych.

W 1923 r., już po dwóch wylewach i tuż przed trzecim, częściowo paraliżującym ciało Lenina, rodzi się pojęcie leninizmu, jako obowiązującej w Związku Sowieckim doktryny ideologicznej, powstaje także Instytutu Lenina¹⁷⁸. Podczas stopniowego słabnięcia a w końcu i umierania przywódcy rosyjskiej rewolucji hierarchia partyjna robiła wszystko, by stworzyć z niego boga. Śmiertelny Włodzimierz Iljicz miał zostać zastąpiony przez nieśmiertelnego Lenina. Edukowano ludność na temat jego życia i działalności, tworzone ikonopodobne obrazy¹⁷⁹, powielano pomysł kącików z ikonami, tym razem nie poświęconych Marksowi i Engelsowi, ale Leninowi. Od 1922 r. powstaje mnóstwo wspomnień i książek biograficznych, szacunek dla Lenina staje się ekwiwalentem szacunku dla partii i państwa. Lenin nie był oczywiście jedynym „heroizowanym” przywódcą rewolucji, choć bez wątpienia był jedynym deifikowanym. Jedynym bolszewikiem, którego darzono ogromną czcią w propagandzie (nieporównywalną do okazywanej Leninowi, ale i tak znaczną) był Lew Trocki, który w latach 1917-1925 pojawiał się na plakatach, portretach, afiszach i w pochwalnej literaturze¹⁸⁰.

Śmierć wodza była wstrząsem dla społeczeństwa, wstrząsem genialnie wykorzystanym przez cały szereg polityków sowieckich, liczących na zbudowanie swego wizerunku na tle trupa

¹⁷⁷ I. Erenburg, *Niezwykłe przygody*, s. 302-308.

¹⁷⁸ N. Tumarkin, *Lenin lives!*, s. 120-121 oraz s. 123.

¹⁷⁹ Na ten temat zob. V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 146-147.

¹⁸⁰ Tamże, s. 152.

przywódcy. Wydaje się, że najlepiej uczucia wiernych bolszewików po śmierci Lenina podsumował Majakowski:

Jednostka!
 co komu po niej?!

Jednostki głosik
 cieńszy od pisku.

Do kogo dojdzie? –
 ledwie do żony!

I to,
 jeżeli pochyli się blisko.

Partia –
 To głosów
 jeden poryw –
zbity w bezliku
 cichych i cienkich,
pękają
 od nich
 wrogów zapory,
jak w huku armat
 w uszach
 bębenki.

[...]

Partia –
 to ręka milionopalca,
w jedną
 miażdżącą
 pięść zaciśniętą.

Jednostka – zerem,
 jednostka – bzdurą,
sama –
 nie ruszy
 pięciodłowej kłody,
choćby
 i wielką
 była figurą,

[...]

Partia i Lenin –
 bliźnięta-bracia –
kogo bardziej
 matka-historia ceni?

Mówimy – Lenin,
 a w domyśle –
 partia,
mówimy – partia,
 a w domyśle –

Lenin przestaje być w 1924 r. osobą, nawet Wodzem. Zaczyna być symbolem, utożsamianym z bóstwem, ponadnaturalną siłą. Nawet Sergiusz Jesienin, zazwyczaj wstrzemięźliwy w kwestiach propagandy ideologicznej, w wierszu o znamienym tytule *Kapitan Ziemi* używał zwrotu „Słońce-Lenin”¹⁸², określał Lenina jako *kapitana i sternika*, a partię jako jego marynarzy¹⁸³. Bohater opowiadania Płatonowa, oddany biurokrata, godzinami ćwiczy składanie podpisu, by w końcu dojść do wniosku, że najlepszy jest wzorowany na podpisie Lenina – prosty¹⁸⁴. Najwyższe przywództwo partii świetnie rozumie te tendencje społeczne, dlatego też ignoruje życzenie Lenina o skremowaniu jego ciała. Lenin zostaje potraktowany jako kukła. Fakt, że dzięki medycynie jego ciało po śmierci się nie rozkłada jest wykorzystywany do cichego proklamowania jego boskości. Motyw nierozkładającego się po śmierci ciała jest znany z kultury antycznej i chrześcijaństwa właśnie jako objaw boskości. Szeroko był znany także w Rosji za pośrednictwem *Braci Karamazow* Dostojewskiego. Rozpoczyna się, a może po prostu intensyfikuje, tworzenie chrystologicznego obrazu Lenina. Przykładem takiego zabiegu może być poemat Majakowskiego *Dobrze*, w którym Lenin nosi wszelkie znamiona ubogiego, boskiego, świętego Chrystusa¹⁸⁵.

Okres po śmierci Lenina to stopniowe kanonizowanie przywódcy rewolucji – na dwóch płaszczyznach: odgórnej i oddolnej. Centralne i lokalne władze wydają ogromne środki, by tworzyć rozmaite formy upamiętnienia Wodza, przykładem jest choćby to, że po raz pierwszy drukowane są znaczki pocztowe z podobizną Lenina (do 1924 r. wydawano znaczki prezentujące alegoryczne przedstawienia typu „robotnik” czy „chłop” albo maszyny, jak samochody i samoloty¹⁸⁶). Społeczeństwo sowieckie widzi zaś w Leninie niedościgniony wzór, zaczyna się autentyczna, charakterystyczna przecież dla każdego komunizmu, wiara w to, że pierwszy przywódca państwa, zwycięski apostoł marksizmu, był rzeczywiście jednostką wybitną. Hagiografia nikogo nie dziwi, centrala partyjna jej przyklaskuje, ponieważ może dzięki kanonizacji Lenina sama ustawić się w doskonałym świetle. Włodzimierz Majakowski w 1929 r. pisze zaś wiersz, będący *de facto* modlitwą do Lenina:

Dwóch nas w pokoju:

¹⁸¹ W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, s. 108-111.

¹⁸² S. Jesienin, *Odpowiedź*, [w:] S. Jesienin, *Inonia i inne wiersze*, przeł. Adam Pomorski, Warszawa 1984, s. 193.

¹⁸³ Tenże, *Kapitan ziemi*, przeł. Jerzy Litwiniuk, [w:] tenże, *Poezje*, Warszawa 1971, s. 174.

¹⁸⁴ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, przeł. Renę Śliwowski, [w:] A. Płatonow, *Osada pocztyniońska*, przeł. Seweryn Pollak i Renę Śliwowski, Warszawa 1968, s. 41.

¹⁸⁵ W. Majakowski, *Dobrze*, przeł. Artur Sandauer, Warszawa 1949, s. 26 oraz s. 56-57.

¹⁸⁶ Zob. <https://www.stampworld.com/en/stamps/USSR/> [dostęp: 22.07.2024].

ja
i Lenin [...]
„Towarzyszu Leninie,
ja z własnej ochoty,
nie jak na służbie,
składam raport z nowin.
Towarzyszu Leninie,
ten kawał roboty
będzie
zrobiony
i już ją się robi.
Goimy,
odziewamy gołe piszczele,
mocniej
ciągniemy
rudę i węgiel.
A obok tego
jest bardzo
wiele
paskudztwa,
bredni –
jest na potęgę.
Ciężko
Odgryzać się, opędać co dzień.
Bez Ciebie
nie wszyscy
kroku dotrzymali.
Wzdłuż naszej ziemi,
a i wokół,
chodzi
bardzo
dużo
wszelkiej kanalii.
[...]
My ukróćmy ich,
to się rozumie,
ale wszystkich
ukrócić
okropnie trudno.
Towarzyszu Leninie,
gdzie fabryki dymią
i na pokrytej śniegiem
i zbożem
ziemi –
przez twoje,
towarzyszu,
serce
i imię

myślimy,
oddychamy,
walczymy,
żyjemy!”¹⁸⁷

Majakowski prowadzi zatem monolog, rozmawia z fotografią Lenina na ścianie (dodajmy – białej, a więc symbolu czystości), w ramach wyrzutów sumienia, że nie uczestniczy w procesji do jego grobowca. *Tam pewnie / pod nim / przechodzą tysiące... / Tam las chorągwi... / rąk trawa... / I wstałem z krzesła / w radości jak w gorączce, / chciałbym / tam iść – / bieżące sprawy zdawać!* Majakowski zaczyna zatem składać Leninowi typowy dla biurokracji sowieckiej raport z poczynąń całego kraju. Mówi ogólnikami, stwierdza, że praca wre, państwo się rozwija, ale jest jeszcze dużo do zrobienia. Przede wszystkim należy ukrócić tych, którzy przeszkadzają w osiągnięciu komunizmu – „kułaków, biurokratów, lizusów, sekciarzy i pijanic”. Eliminacja wroga oznaczać będzie zatem szczęściem społeczeństwa.

W chwili śmierci Lenin nie jest już „własnością” narodu sowieckiego, staje się wyłącznie „własnością” partii. Powołana zostaje specjalna komisja mająca weryfikować i aprobować wszelkie metody upamiętnienia wodza rewolucji¹⁸⁸. Od 1924 r. aż do końca istnienia Związku Sowieckiego Lenin jest także bronią – w dowolnym momencie można posłużyć się dowolnym cytatem z Lenina, by uderzyć w przeciwników politycznych – przykładem tych działań jest oczywiście cała taktyka czystek stalinowskich, ale także choćby referat Breżniewa, po śmierci Stalina i wystąpienia Gorbaczowa z okresu pierestrojki.

Zauważmy w tym momencie, że to nie Lenin wprowadzał kult swojej osoby, był nawet przeciwny jakimkolwiek formom propagandowego wywyższania go, czemu dał przykład ukracając takie praktyki po powrocie do zdrowia po zamachu w 1918 r.¹⁸⁹. Lenin w tym przypadku pozostał wierny teorii marksistowskiej, której istotnym założeniem było to, że rewolucja musi odbyć się bez przywódców, ma być ruchem ludowym, a nie prowadzić do apoteozy lidera¹⁹⁰. Był dyktatorem *bez próżności i skłonności do samowładztwa* – tak pisał o nim Łewycki¹⁹¹. Wszelkie źródła świadczą o tym, że zachowywał i ubierał się skromnie, liczyły się dla niego nie pochlebstwa, ale ciężka praca dla sprawy. Kultu jego osoby nie wprowadzał także żaden oficjalny organ partyjny czy państwowy. Przede wszystkim wprowadzali go sami obywatele sowieckiej Rosji – z różnych zapewne pobudek. Pomniejsi działacze bolszewicki

¹⁸⁷ W. Majakowski, *Rozmowa z towarzyszem Leninem*, przeł. Adam Ważyk, [w:] *Majakowski. Wybór wierszy*, Warszawa 1953, s. 148-151.

¹⁸⁸ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 148.

¹⁸⁹ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 648.

¹⁹⁰ A. G. Meyer, *Communism and Leadership*, s. 165-166.

¹⁹¹ B. Łewycki, *Terror i rewolucja*, s. 66.

mogli to czynić zarówno z powodu fanatyzmu, jak również koniunkturalizmu. Przywódcy partii, przede wszystkim zaś Grigorij Zinowiew i Lew Trocki, rozpoczęli natomiast całą wielką kampanię deifikowania Lenina. Dążyli oni, pisała Tumarkin, do stworzenia kultu Lenina, opierającego się na lojalności wobec Wodza i partii oraz nienawiści wobec jej wrogów (zamach na życie Wodza pociągnął falę represji politycznych i zaostrzenie polityki terroru)¹⁹². Apoteoza Lenina zaczęła dokonywać się już za jego życia i bez jego aktywnego udziału – tym różnił się wzorzec leninowski od stalinowskiego: Stalin dążył do stworzenia kultu, Lenin pragnął tego unikać.

Pytanie pozostaje otwarte – czy system komunistyczny jest zawsze skazany na kult przywódców? Patrząc na historię ustrojów komunistycznych dostrzegamy interesującą zależność, wskazującą, że przywódcy zawsze cieszą się autorytetem porównywalnym tylko do autorytetu boskiego. Jednak może nie jest to cecha komunistycznej ideologii, ale autorytarnej metody sprawowania władzy? Kult jednostki równie często pojawia się przecież w systemach niezwiązanych z komunizmem, nie mówiąc już o reakcjonistycznych i tradycjonalistycznych monarchiach. Wydaje mi się zatem, że komunizm nie jest bezpośrednio skazany na kult jednostki, jednak jest skazany na rządy autorytarne, a te już w prostej linii prowadzą do kultu.

Kult Lenina nie był jednak zawsze akceptowany przez społeczeństwo. Ciekawym świadectwem jest raport niejakiego „towarzysza Winogradowa” z gminnego komitetu wykonawczego miasta Horwał. Winogradow opisuje następującą sytuację:

Pada wiele trudnych pytań, na które miejscowy pracownik nie zawsze potrafi dokładnie odpowiedzieć: „Czy naprawdę trzeba wiecznie upamiętniać towarzysza Lenina, wspominając każdą drobnostkę – gdzie spał, siedział, chodził, i skąd na to są środki?” Kolejne pytanie: „Z jakich funduszy tekstylny trust wydaje trzy tysiące rubli na utrzymanie szałas, w którym towarzysz Lenin spał w 1917 roku, i czy nie wpłynie to na koszty fabrykatów?”

Przy okazji Winogradow opowiada także historię o tym, jak chłopci zostali zaangażowani do realizacji „testamentu” Lenina, w postaci budowy szkoły w gminie:

„W zeszłym roku w naszej wsi (wieś Dubrowo, gmina Horwał) państwo z naszą pomocą chciało zrealizować testament towarzysza Lenina: zbudować nową szkołę według planu sowieckiego, więc rada wiejska wysłała nas do lasu po kłody, przywieźliśmy je, oczyściliśmy, mówili: 'nie dziś, to jutro przyjedzie technik zrobić rozplanowanie pod budowę nowej szkoły.' Ale, niestety, powiatowy wydział edukacji w Rzeczycy odpowiedział: 'Państwo jest biedne i nie może przekazać

¹⁹² N. Tumarkin, *Lenin lives!*, s. 83.

dwóch tysięcy rubli na budowę waszej szkoły.' Tak więc kłody leżą i gniją, a na jakiś szalas, w którym towarzysz Lenin spał, wydaje się trzy tysiące rubli. Towarzysz Lenin raczej nie zalecał złożyć wszystkich miejsc, gdzie spał, siedział, chodził – tym raczej nie uwieczni się jego pamięci, a wręcz przeciwnie.”¹⁹³

Czy tego chcieli czy nie, chłopci, robotnicy, inteligenci, partyjniacy, każdy obywatel sowieckiej Rosji zmuszeni byli do obcowania z wszechobecnym kultem zmarłego Wodza. Lenin, zgodnie ze słowami poetów, żył, żyje i będzie żył dalej, Łunaczarski zaś podkreślał, że po śmierci Lenin *jest być może bardzo żywy niż kiedykolwiek, jest silniejszy niż za życia*¹⁹⁴. Śmierć Lenina, jego pogrzeb i przekształcenie go w świecką relikwię stało się początkiem leninizacji życia społecznego i intelektualnego, tworzeniem duchowości nowego rodzaju¹⁹⁵.

Kult Lenina był elementem tworzenia nowego symbolu, nowego mesjasza, tym razem już nie rozumianego w sposób kolektywny (mesjasz-proletariat), ale indywidualny (mesjasz-Lenin, jako prorok, zbawca, wojownik). Bolszewicy nie byli w stanie wyjść spoza tradycyjnego rozumienia form, które cementują relacje społeczne. Kult wodza był przecież tego samego rodzaju formą społeczną, jak przed rewolucją kult carów. Carowie dzierżyli władzę z łaski bożej, Lenin – z praw historii. Carowie jednak panowali nad ludem, zaś Lenin stał się symbolem panowania ludu. W tym sensie był najbardziej wygodną bronią propagandową swych uczniów, poprzez odwoływanie się do niego z łatwością mogli budować swoją pozycję oraz reformować kraj w pożądanym przez siebie kierunku. Proces inżynierii społecznej, przekształcania starego społeczeństwa w nowe, nabierał rozpędu – pora przyjrzeć się kilku metodom, za pomocą których próbowano tego dokonać.

¹⁹³ *Крестьянские истории: Российская деревня 20-х годов в письмах и документах*, Moskwa 2001, s. 69-70.

¹⁹⁴ A. Łunaczarski, *Lenin*, [w:] A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 19.

¹⁹⁵ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 2, s. 234.

ROZDZIAŁ II: BUDOWA NOWEGO CZŁOWIEKA

Polityka oświatowa w teorii i praktyce bolszewickiej

My nawet kucharkę
każdą
wyuczym,
jak rządzi się państwem! – Włodzimierz Majakowski¹⁹⁶
Nieustępliwy, niedostępny rok dziewiętnasty wzbiera
wszędzie... Przeczuję burze i w odmętach widzę już siebie,
jak rozbitka, którego rok ów nie poczęty na nowo wychowywać
będzie. – Borys Pasternak¹⁹⁷

Ogromnym zadaniem, jakie marksizm stawiał przed swymi wyznawcami po przejęciu władzy politycznej, było doprowadzenie do zmiany społecznej. Bucharin na przykład widział proces rewolucyjny jako podzielony na cztery etapy, od rewolucji politycznej do technicznej. Elementem tego procesu musi być, aby rewolucja socjalistyczna, społeczna, zakończyła się sukcesem proletariatu, całkowitą transformacją ludności. Walka nie kończy się w chwili przejścia władzy; Marks wyraźnie zaznaczał, że proletariatus czeka po rewolucji jeszcze wiele dekad walk – zarówno ze zwolennikami kapitalizmu, jak i ze sobą samym, *nie tylko po to by zmienić stosunki między narodami, ale i po to, by zmienić was samych*¹⁹⁸. Podstawowym instrumentem tworzenia nowego człowieka w planie długoterminowym (czyli nie tylko przekonanie obywateli do określonego światopoglądu, ale dokonanie trwałej zmiany w tkance ludzkości) był proces wychowawczy nowych pokoleń. Lenin, rozmawiając z Łunaczarskim, przyznawał, że istnieją dwa cele działalności politycznej sowieckiej Rosji: *bardzo wiele trzeba będzie zburzyć, przebudować, puścić nowymi torami*, który to cel wymaga przemyślenia, narad; z drugiej strony zaś dodawał, co jest oczywistym elementem działalności: *jasne jest tylko jedno: należy zatroszczyć się o poszerzenie dostępu na wyższe uczelnie dla szerokim mas*¹⁹⁹. Zachował się ponadto niezwykle interesujący cytat z Lenina, którego zapytano o to, dlaczego tak ufa Łunaczarskiemu – któremu w końcu oddał całość władzy nad polityką kulturalną i szkolnictwem w Związku Sowieckim. Lenin odpowiedział:

¹⁹⁶ W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, s. 116. Oczywiście, jest to nawiązanie do słów Lenina o kucharkach, jednak Lenin nigdy nie mówił, że każda kucharka nadaje się do rządzenia państwem. Odnosił się w swoim wywodzie do tego, że jeszcze nie każdy robotnik i nie każda kucharka nadają się do rządzenia państwem. W związku z tym Majakowski odpowiada Leninowi – mówi, że w imię realizacji jego spuścizny dogonią a nawet przegonią pierwotne założenia programu bolszewickiego.

¹⁹⁷ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 2: 1918-1921. Rewolucja, przeł. Wacława Komarnicka, Warszawa 1963, s. 54.

¹⁹⁸ Cyt. za: N. I. Bucharin, *Ekonomika*, s. 19-20.

¹⁹⁹ A. Łunaczarski, *Kilka wspomnień*, [w:] A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 60-61.

Radziłbym ci również go polubić. Całą swoją istotą jest skierowany ku przyszłości. Dlatego jest w nim tyle radości i śmiechu. I jest gotów dzielić się tą radością i śmiechem ze wszystkimi.²⁰⁰

Marksizm nie precyzował, w jaki sposób powinien przebiegać proces wychowawczy po zwycięskiej rewolucji proletariatu (poza wskazaniem na konieczność upolitycznienia procesu edukacji i oświaty²⁰¹). Lenin mawiał, że *ażeby mądrze, w sposób przemyślany, skutecznie uczestniczyć w rewolucji, trzeba się uczyć*²⁰². Bolszewicy przed rewolucją październikową również nie poświęcali temu wiele uwagi. Według Lenina jednak jednym z najważniejszych zadań w okresie dyktatury proletariatu była działalność edukacyjna. *Jego koncepcja* – pisał Wolton – *odwoływała się do instrumentalnej wizji historii, zgodnie z którą, aby stworzyć nowe społeczeństwo, wystarczy odpowiednio wykształcić ludzi*²⁰³. Szczegółów jednak rosyjscy teoretycy marksizmu nie wypracowali przed przejęciem władzy. Dopiero po październiku 1917 r. rozpoczęła się ożywiona dyskusja na ten temat, która ideologicznie została zakończona w marcu 1919 r. w programie partii, w której znalazł się następujący postulat:

W okresie dyktatury proletariatu, to znaczy w okresie przygotowywania warunków, umożliwiających pełną realizację komunizmu, szkoła winna być nie tylko głosicielem zasad komunizmu w ogóle, lecz także głosicielem ideowego, organizacyjnego, wychowawczego wpływu proletariatu na półproletariackie i nieproletariackie warstwy mas pracujących w celu wychowania pokolenia, zdolnego do ostatecznego zbudowania ustroju komunistycznego.²⁰⁴

Niecały rok wcześniej, 23 lutego 1918 r., uchwalone zostały podstawowe zasady, którymi kierować miał się nowy socjalistyczny system oświaty. W uchwale Ludowego Komisariatu ds. Oświaty czytamy:

- 1) Zintensyfikować działalność pozaszkolną, nadając jej bardziej określony charakter agitacyjny i propagandowy.
 - 2) Zintensyfikować działalność w zakresie organizacji krótkoterminowych kursów agitacyjnych, instruktorskich i nauczycielskich, zgodnie z najpilniejszymi potrzebami rewolucyjnej Rosji.
- [...]

²⁰⁰ Cytat za: S. Fitzpatrick, *The Commissariat of Enlightenment*, s. 10.

²⁰¹ S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility*, s. 18.

²⁰² W. Lenin, *O zadaniach biblioteki publicznej w Piotrogradzie*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 35, s. 127.

²⁰³ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 579.

²⁰⁴ A. Łunaczarski, *Lenin o nauce*, s. 74.

- 5) Zwrócić się do ludności z deklaracją na temat zadań socjalistycznej rewolucyjnej pracy oświatowej.²⁰⁵

Zgodnie z doktryną leninowską bolszewicy po przejęciu władzy musieli z jednej strony przejmować lub likwidować stare instytucje, z drugiej zaś budować nowe, socjalistyczne, swoje. Likwidacji, marginalizacji w końcu zaś penalizacji podległo szkolnictwo kościelne. Już na drugim posiedzeniu Ludowego Komisariatu ds. Oświaty z 22 listopada 1917 r. zdecydowano o przeniesieniu szkół parafialnych pod zarząd ludowy²⁰⁶, całość kościelnego systemu edukacyjnego, włącznie z jednostkami administracyjnymi, bibliotekami, archiwami oddano pod zarząd Komisariatu ds. Oświaty już 8 grudnia 1917 r.²⁰⁷. W tym samym czasie podjęto decyzję o przekształceniu wszystkich klas parafialnych w klasy państwowe; od września 1918 r. 10 stycznia oficjalnie zniesiono nauczanie przedmiotów religijnych w szkołach oraz zatrudnienie nauczycieli religii²⁰⁸. W sierpniu 1918 r. ukazał się dekret nacjonalizujący wszelkie placówki, w tym kaplice, kościoły znajdujące się na terenie szkół²⁰⁹.

Ogromnym projektem, którego podjęli się bolszewicy po przejęciu władzy, było wprowadzenie reformy archaicznego i skomplikowanego pisma rosyjskiego, oczywiście przede wszystkim ze względów na zwiększenie dostępności nauki czytania i pisania dla osób niepiśmiennych. Komisariat Oświaty tak argumentował potrzebę reformy:

W celu ułatwienia szerokim masom społeczeństwa przyswajania pisma rosyjskiego, podniesienia poziomu ogólnej edukacji oraz uwolnienia szkół od niepotrzebnego i nieproduktywnego marnowania czasu i wysiłki przy nauce zasad ortografii proponuje się wszystkim bez wyjątku instytucjom państwowym i rządowym, a także szkołom, aby w jak najkrótszym czasie dokonały przejścia na nową ortografię.²¹⁰

Po ortografii bolszewicy dokonali również reformy kalendarza, czasu letnio-zimowego oraz reformy stref czasowych – wszystko na wzór zachodni. Nie było jednak wzorca, według którego mogliby wprowadzać reformy szkolnictwa – to musiało zostać wymyślone przez socjalistów na nowo. Postępowano szybko, chcąc zakończyć proces wprowadzania reform w rok od zdobycia władzy. 29 listopada 1917 r. zadecydowano o utworzeniu komisji ds.

²⁰⁵ *Архив новейшей истории России. Серия «Публикации». Т. XII. Культура, наука и образование. Октябрь 1917-1920 гг. Протоколы и постановления Наркомпроса РСФСР. В 3 кн. Кн. 1. Октябрь 1917-1918 г.,* Moskwa 2012, s. 190-191.

²⁰⁶ Tamże, s. 35.

²⁰⁷ Tamże, s. 74.

²⁰⁸ Tamże, s. 137-138. Potwierdzono to w sierpniu 1918 r. (zob. s. 603).

²⁰⁹ Tamże, 794-795.

²¹⁰ Tamże, s. 75.

organizacji szkoły socjalistycznej²¹¹, 4 grudnia zarządzano sporządzenie listy wzorcowej literatury socjalistycznej²¹². Na początku stycznia 1918 r. przyjęto *Ogólny plan organizacji szkolnictwa*, który przewidywał stworzenie rad oświatowych przy radach robotniczych, chłopskich i żołnierskich na poziomie obwodu, guberni, miasta, powiatu i gminy²¹³. Rady oświatowe miały być tworzone przez członków rad oraz pedagogów i uczniów. Rada miała zarządzać lokalnymi szkołami i być, według zapisów autonomiczna w swym programie kształcenia, jednak wprowadzono równocześnie strukturę hierarchiczną – rada z niższego szczebla podlegała bezpośrednio radzie wyższego szczebla, aż do rady centralnej. W związku z tym od samego początku można twierdzić, że bolszewicy wprowadzali scentralizowane, odgórnie zarządzane szkolnictwo od najniższego po najwyższy poziom edukacyjny.

Dyskusje nad reformą szkoły ruszyły w kwietniu 1918 r., kiedy ideę nowej szkoły socjalistycznej proponowano propagować wśród społeczeństwa i tworzyć szkolne oddziały demonstracyjne, pokazujące wyższość modelu socjalistycznego nad tradycyjnym²¹⁴. Od początku zakładano, że szkoła czy ogólnie instytucje oświatowe i wychowawcze muszą pozostać pod nadzorem państwa. Mówił o tym Lenin w jednym z przemówień ze stycznia 1919 r.: *Przykładem takiej burżuazyjnej obłudy jest pogląd, że szkoła może stać poza polityką. Wiecie doskonale, jak fałszywe jest to przekonanie* – agitował Lenin²¹⁵. Dodawał również, że tylko szkoła socjalistyczna może stać się „narzędziem wychowania człowieka”, nie zaś uczynienia z niego niewolnika²¹⁶. Szkoła socjalistyczna pełni zatem funkcję zarówno wychowawczą, jak i wyzwolenczą – broni człowieka przed szkodliwym wpływem tradycyjnego szkolnictwa.

Szkolnictwo sowieckie w stosunku do szkolnictwa pozostałych państw świata było rewolucyjne pod wieloma względami²¹⁷. 27 maja 1918 r. wprowadzono obowiązkową koedukację, szkoły miały przyjmować mężczyzn i kobiety „na równych zasadach”. W tej samej ustawie zniesiono nauczanie języków starożytnych²¹⁸ oraz zdecydowano ograniczyć system ocen, promocja do następnej klasy miała odbywać się na podstawie *opinii rady pedagogicznej o realizacji pracy dydaktycznej przez ucznia*²¹⁹. Wprowadzano również obowiązek nauczania

²¹¹ Tamże, s. 49.

²¹² Tamże, s. 60.

²¹³ Tamże, s. 130-131.

²¹⁴ Tamże, s. 394.

²¹⁵ W. Lenin, *Przemówienie na II Wszechrosyjskim Zjeździe Nauczycieli Internacjonalistów 18 stycznia 1919 r.*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 37, Warszawa 1988, s. 404.

²¹⁶ Tamże, s. 405.

²¹⁷ Por. S. Fitzpatrick, *The Commissariat of Enlightenment*, s. 29-33.

²¹⁸ Z drugiej strony, Walentin Zubow w swoich wspomnieniach pisał, że w 1925 r. powstało w ZSRR 30 szkół z nauczaniem języka łacińskiego. Zob. W. Zubow, *Lata przez mękę. Rosja 1917-1925*, przeł. Danuta Ulicka, Warszawa 2015, s. 142.

²¹⁹ *Архив новейшей истории России*, s. 301-302.

w każdej szkole jako przedmiotu obowiązkowego języka *większości społeczeństwa*. We wrześniu 1918 r. uznano także istnienie szkół o charakterze narodowym (związanym z mniejszościami etnicznymi) za „niepożądane”²²⁰.

Nowa szkoła socjalistyczna, mająca kształcić nowe pokolenie rosyjskich socjalistów, wymagała, rzecz jasna, nowej kadry naukowej i nauczycielskiej. W kwestii naukowej, w lipcu 1918 r. przyjęto projekt o zjednoczeniu wszystkich uczelni wyższych, w zależności od ich specyfikacji, w ogólnopaństwowe, scentralizowane organizacje²²¹. Stare instytucje uznawano, oczywiście, za nieodpowiednie dla nowych realiów. W tym duchu dokonano choćby likwidacji wszystkich jednostek naukowych związanych z nauczaniem prawa, dekret w tej sprawie ukazał się 23 grudnia 1918 r.²²²

Kwestia nauczycieli była bardziej skomplikowana, zważywszy na zdecentralizowaną, często nieistniejącą, sieć rozproszonych szkół i ośrodków wychowawczych na wielostopniowej drabinie kształcenia. Za reformę szkolnictwa niższego bolszewicy brali się już od samego początku rządów, wiedząc, że jest to podstawowy element struktury państwowej, który należy opanować, aby utrzymać się przy władzy i dążyć do realizacji komunistycznego programu. Idee organizacji szkół i nauczycieli były bez wątpienia przesiąknięte ideologią, partyjnością i dążeniem do stworzenia jednolitego monolitu. Zauważmy jednak, że w samych dokumentach Komisariatu Oświaty rzadko spotykamy treści o charakterze ideologicznym, jawne wezwania do tworzenia ośrodków indoktrynacji socjalistycznej. Protokoły i uchwały są raczej po prostu dokumentami biurokratycznymi, w których gdzieś znajdują się bardziej „propagandowe” fragmenty.

Bolszewicy reformę oświaty robili za pomocą małych zmian. Zaczęli od „dowartościowania” nauczycieli – 8 grudnia 1917 r. przyjęto rozporządzenie o wynagrodzeniu nauczycieli, w którym przewidywano, oprócz pensji, przyznanie każdemu wykończonego mieszkania, z ogrzewaniem i oświetleniem²²³. 18 grudnia 1917 r. zniesiony zostaje wymóg posiadania wyższego wykształcenia²²⁴. 27 lutego 1918 r. zniesiono nakaz posiadania dyplomu lub tytułu nauczycielskiego przy zabieganiu o posadę w szkole²²⁵. W przyjętej instrukcji w sprawie rekrutacji nauczycieli z połowy 1918 r. istotnym elementem była następująca uwaga:

²²⁰ Tamże, s. 643.

²²¹ Tamże, s. 723-724.

²²² Tamże, s. 1066-1067.

²²³ Tamże, s. 72.

²²⁴ Tamże, s. 102.

²²⁵ Tamże, s. 195.

Pożądane są rekomendacje sowieckich, zawodowych, partyjnych i innych organizacji społecznych, stojących na platformie władzy sowieckiej lub, w wyjątkowych przypadkach, poszczególnych osób, wystarczająco znanych Radzie Deputowanych.²²⁶

W przypadku spełnienia tego warunku, czyli wystarczającej rekomendacji ze strony władz, przewidziano możliwość przyjęcia na etat nauczyciela bez uprzedniego wykształcenia czy doświadczenia w tym zawodzie. W retoryce władz sowieckich pojawia się wątek potrzeby stworzenia nowego typu, modelu nauczyciela – nauczyciela rewolucyjnego czy socjalistycznego. *Stworzyć nowego nauczyciela to w połowie stworzyć nową szkołę i przyczynić się do powstania nowej demokracji*²²⁷. W jednym z dokumentów czytamy:

Władza sowiecka ani na chwilę nie zapomina, że prawdziwie socjalistyczną szkołę pracy może stworzyć i prowadzić tylko rewolucyjny nauczyciel-socjalista. Tworzenie kadr nauczycieli-socjalistów jest jednym z najważniejszych i najbardziej odpowiedzialnych zadań Ludowego Komisariatu Oświaty. W tym celu postanowiono przede wszystkim otworzyć dostęp do wszystkich instytucji pedagogicznych dla wszystkich demokratycznych elementów, które szczerze pragną poświęcić się działalności pedagogicznej, niezależnie od ich wykształcenia.²²⁸

Sheila Fitzpatrick zaznaczała, że *nie wiemy co było „typowe” w sowieckiej szkole lat dwudziestych*²²⁹. Badaczka argumentowała, że w systemie, oprócz odgórnie narzucanych programów i idei, funkcjonowała zarówno realizacja „katechizmu” komunistycznego, jak również metody przedrewolucyjne oraz zupełnie niezależne od ideologii. Progresywizm szkolnictwa napotykał na opór tak nauczycieli, jak i rodziców oraz uczniów; z drugiej jednak strony progresywistami często byli nie tylko komuniści, ale i nauczyciele niezależni, realizujący program nauczania oparty na własnych przekonaniach, zakorzenionych jeszcze w przedrewolucyjnych ideach progresywnych.

12 września 1918 r. przyjęto regulamin dotyczący szkół²³⁰ wraz z obszernym tekstem wyjaśniającym potrzebę zmian oraz wzorzec idealnej szkoły²³¹, do której dążyć ma w następnych latach sowiecka Rosja. Dokumenty te dotyczyły wszystkich szkół, które podlegały pod Ludowy Komisariat Oświaty (z wyjątkiem szkół wyższych). Komisariat ds. Oświaty proponował, aby nowy model szkolnictwa sowieckiego oprzeć na dwóch zasadach:

²²⁶ Tamże, s. 558.

²²⁷ Tamże, s. 625.

²²⁸ Tamże, s. 613-625.

²²⁹ S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility*, s. 40.

²³⁰ Cały regulamin: tamże, s. 607-613.

²³¹ Cały tekst: tamże, s. 613-626.

zjednoczeniu i pracy. Przez zjednoczenie rozumiano to, że cały system szkolnictwa, od przedszkola po uniwersytet, *stanowi jedną nieprzerwaną ścieżkę*. Wszystkie dzieci, argumentowano, *powinny wchodzić do tego samego typu szkoły i zaczynać swoją edukację w ten sam sposób, mając prawo przejść przez wszystkie szczeble aż do najwyższych poziomów*. Zjednoczenie równa się zatem *de facto* egalitaryzacji szkolnictwa i uniwersalizacji modelu szkolnego, scentralizowanego pod auspicjami władzy.

Każda szkoła miała zaczynać swą nazwę od „sowiecka”, bezpłatny system szkolnictwa opierał się na trzech stopniach: przedszkolnym (6-8 lat)²³², podstawowym (8-13 lat) i średnim (13-17 lat). Szkoła miała pracować przez siedem dni (dla nauczycieli przewidziano jeden dzień wolny tygodniowo), z czego dwa dni powinny być poświęcone wyłącznie na aktywność własną dzieci (jeden na wycieczki, czytanie, drugi na zajęcia klubowe, laboratoryjne, spotkania z innymi uczniami). Zabraniano zadawania lekcji domowych oraz karania uczniów. Zobowiązywano szkoły do wydawania darmowych, ciepłych posiłków. Klasy miały być zlikwidowane, na ich miejsce preferowane były grupy, niezwiązane z wiekiem, ale ze stopniem opanowania przez ucznia materiału. Podstawą życia szkolnego, jak pisali autorzy regulaminu:

Powinna być praca produkcyjna, nie jako środek na pokrycie kosztów utrzymania dzieci i nie tylko jako metoda nauczania, ale właśnie jako produkcyjna, społecznie niezbędna praca. Powinna ona być ściśle, organicznie związana z nauką, oświeclającą całe życie wiedzą. Stając się ciągle bardziej złożona i wykraczająca poza bezpośrednie środowisko życia dzieci, praca produkcyjna powinna zapoznać dzieci z najróżniejszymi formami produkcji, aż do najwyższych.

[...]

Praca stanie się potężnym środkiem pedagogicznym, jeśli praca w szkole będzie twórcza i radosna, wolna od przemocy wobec ucznia, a jednocześnie planowa i społecznie zorganizowana. W tym ostatnim sensie szkoła jest szkolną komuną, ściśle i organicznie związana z otaczającym życiem poprzez swoje procesy pracy.

Droga przez pracę w wieku szkolnym miała wieść ku pracy w wieku dorosłym – pracy efektywnej i specjalistycznej. *Nowa szkoła musi być szkołą pracy* – stwierdzano bez ogródek, powołując się jednocześnie na system pedagogiczny stworzony przez Friedrich Fröbel’a w Prusach. *Państwu potrzebni są specjaliści* – twierdzono, jednocześnie zaznaczając, że *specjalista, który nie zna nic poza swoją specjalnością, jak i erudyta, który zna wszystko po trochu, są dalecy od ideału wykształconego człowieka*. Widzimy zatem pogląd na potrzebę stworzenia wszechstronnie wykształconych osób, posiadających silną orientację w jednej

²³² Na ten temat zob. Y. Valkanova, *The Passion for Educating the „New Man”: Debates about Preschooling in Soviet Russia, 1917-1925*, „History of Education Quarterly”, vol. 49, no 2, 2009, s. 211-221.

dziedzinie, aczkolwiek wykształconych w podstawowym stopniu na wielu kierunkach (w tym samym czasie ogłaszano również darmowe kursy dla miejskich robotników i chłopów na wsi, umożliwiające rozwój umiejętności²³³). Około 14 roku życia, proponowali autorzy, należy dzielić uczniów w szkole „na różne ścieżki rozwojowe”. Wychowanie powinno być oparte na działalności twórczej dzieci, dziecko powinno uczyć się poprzez: *chodzenie, kolekcjonowanie, rysowanie, fotografowanie, modelowanie, lepienie, klejenie z kartonu, obserwowanie roślin i zwierząt, ich hodowlę i pielęgnację*. Nauczanie umiejętności praktycznych należało rozwijać w dziedzinach takich jak stolarstwo, kowalstwo, odlewnictwo, prace skórzane czy drukarskie. Lokalna szkoła winna być połączona więzami z pobliskimi zakładami pracy, chodząc tam nie tylko na wycieczki, ale i wspomagając prace zakładu. W przypadku szkół wiejskich orientacja miała być oczywiście skierowana na prace rolno-gospodarskie²³⁴.

Szkoła miała nie tylko kształcić, uczyć umiejętności, ale także wychowywać człowieka. Ponownie, możemy mieć wrażenie, że obcujemy z parafrazą *Czerwonej gwiazdy* Bogdanowa – przypomnijmy, że w powieści przedstawiony był system edukacji, który od najmłodszych lat stara się wyeliminować indywidualizm w dzieciach. W oficjalnym dokumencie sowieckim czytamy:

Prosimy o wyraźne rozróżnienie między indywidualizacją w nauczaniu a duchem indywidualizmu. W wychowaniu szkoła powinna starać się usunąć z dziecięcych dusz, o ile to możliwe, cechy egoizmu, które człowiek odziedziczył z przeszłości, i przygotowując je na przyszłość, starać się już od ławy szkolnej tworzyć trwałe wspólnoty oraz rozwijać w najwyższym stopniu zdolność do wspólnych przeżyć i solidarności.

Indywidualizacja nie stoi w sprzeczności z tym. Najwyższą wartością w kulturze socjalistycznej pozostaje osobowość. Jednak ta osobowość może rozwijać swoje potencjały w pełni tylko w harmonijnym i solidarystycznym społeczeństwie równych sobie. Indywidualizm szkolny rozwija dążenie do pozostawania zawsze na pierwszym planie i korzystania z innych dla własnych korzyści. Wychowanie socjalistyczne, łącząc dążenie do budowania psychicznych wspólnot z subtelną indywidualizacją, prowadzi do tego, że osobowość jest dumna z rozwoju w sobie wszystkich zdolności służenia całości. Celem jest tutaj unikanie opóźnień w rozwoju szczególnie uzdolnionych jednostek.

Lektura dokumentów dotyczących organizacji nowej sowieckiej szkoły w największym stopniu przekonuje mnie do opinii, że autorzy tych wszystkich dokumentów myśleli wyłącznie

²³³ *Архив новейшей истории России*, s. 1000.

²³⁴ Co prowadziło z kolei do sprzeciwu chłopstwa, argumentującego, że rodzice sami mogą nauczyć swoje dzieci pracy z ziemią i zwierzętami i, że raczej szkoła powinna skupić się na arytmetyce, czytaniu i pisanii. Zob. S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility*, s. 34.

kategoriami utopijnymi – wyobrażali sobie idealny świat, który są w stanie siłą własnej woli zreorganizować, zgiąć go i przekształcić na własne życzenie. Widzimy to także w bezpośrednich relacjach na temat zachowania Lenina, odwiedzającego eksperymentalne szkoły socjalistyczne. *Lenin odwiedzał przedszkola i kolonie dla dzieci, mając poczucie, że widzi początek nowego świata: były to „zakątki pełne radości, pełne porannego światła zapowiadającego przyszły socjalizm”* – pisała Fitzpatrick²³⁵. Manifestem oświatowego fanatyzmu mogły być działania podejmowane wobec najmłodszych. Sowieckie dzieci od samego początku poddawane były silnej indoktrynacji, podstawą zaś wychowania, niezależnie od okresu, była próba „wyrwania dziecka spod trywialnego wpływu rodziny”²³⁶. Przedszkola, żłobki, domy opieki, zachęta do podejmowania przez kobiety zatrudnienia – były to wszystko instrumenty władzy sowieckiej w celu przejęcia nadzoru nad rozwijającym się dzieckiem. Celem było zaś ukształtowanie go wedle woli ideologów komunizmu.

Pojawiały się również fantastyczne, pochodzące oczywiście ze środowisk Proletkultu, postulaty – nierozpatrywane oczywiście poważnie przez władze bolszewickie. Richard Pipes przytaczał następującą sytuację:

Na pierwszej konferencji organizacji w lutym 1918 roku poważnie dyskutowano nad wnioskiem dotyczącym „praw dzieci”. Jego autorzy proponowali, aby małoletni, bez względu na wiek, mieli prawo wybrać sobie rodzaj wykształcenia i opuścić rodziców, jeśli ci im nie odpowiadają.²³⁷

Największą organizacją, której bolszewicy powierzyli organizowanie systemu wychowawczego był Komsomoł (Komunistyczny Związek Młodzieży), założony w 1918 r. Głównym jego celem była reedukacja ówczesnej młodzieży, wyeliminowanie z niej „cech z okresu carskiego” oraz skierowanie ku wzorcowi marksistowskiemu²³⁸. Komsomolcy propagowali sport, współudział młodzieży w pracy, walczyli z prostytutką, współuczestniczyli w tworzeniu projektów teatralnych i wydawniczych, a nawet organizowali kluby sportowe. Pod koniec 1920 r. Komsomoł posiadał prawie 500 tysięcy członków w ponad dwunastu tysiącach komórek²³⁹, zarówno miejskich jak i wiejskich. Komsomoł uznawany był za domyślną organizację polityczną dla radykalnie rewolucyjnej młodzieży, dążącej do rzeczywistego

²³⁵ Taż, *The Commissariat of Enlightenment*, s. 50.

²³⁶ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 579.

²³⁷ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 293.

²³⁸ P. Gooderham, *The Komsomol and Worker Youth: The Incultation of ‘Communist Values’ in Leningrad during NEP*, „Soviet Studies”, vol. 34, no 4, 1982, s. 506.

²³⁹ I. A. Tirado, *The Komsomol and Young Peasants: The Dilemma of Rural Expansion, 1921-1925*, „Slavic Review”, vol. 52, no 3, 1993, s. 461.

uczestniczenia w socjalistycznych zmianach społecznych²⁴⁰. Oprócz Komsomołu, czyli organizacji dedykowanej dla młodzieży, bolszewicy tworzyli inne „wychowawcze” ośrodki nowego społeczeństwa – jak choćby partyjne „żenotdieły”, czyli specjalne wydziały kobiece, służące *organizowaniu i edukowaniu kobiet, broniące ich interesów i pomagające im się usamodzielniać*²⁴¹. Celem „żenotdiełów” było stworzenie czegoś na wzór „samopomocy kobiecej”, pozwalającej utrzymać niezależność względem mężczyzn²⁴².

Interesujące uwagi na temat ideologii komsomolskiej poczyniła Isabel Tirado, argumentując, że oprócz cech ideologii awangardy proletariatu (anty-intelektualizmu, ikonoklazmu oraz marksistowskiej wizji historycznej) można się w niej dopatrywać licznych nawiązań do nietzscheanizmu²⁴³. Zaznaczyć należy w tym miejscu, że o żadnym oficjalnym uznaniu Nietzschego przez sowieckich działaczy, polityków czy teoretyków nie mogło być mowy – jego poglądy na socjalizm były skrajnie krytyczne. Badaczka zwracała jednak uwagę na przykład na komsomolską literaturę, w której znajdujemy wizję nadczłowieka, *obrazy wojowników i wojny przyszłości, determinacji i odwagi*²⁴⁴, obowiązkowymi z kolei lekturami dla komsomolców byli tacy autorzy, kojarzeni z poglądami Nietzschego, jak Majakowski, Łunaczarski, Bogdanow czy w końcu Maksym Gorki²⁴⁵. Sympatia komsomolców do poglądów niemieckiego filozofa miała wynikać z jego stanowiska na temat „historycznej roli młodzieży”, mającej być pokoleniem wojowników, poprzedzającym społeczeństwo o wiele doskonalsze i szczęśliwsze od tego, w którym wyrosła²⁴⁶.

Wątek nietzscheański wpisywał się jedynie częściowo w wizję świata komunistycznego. Indywidualizm Nietzschego wydawał się trudny do pogodzenia z kolektywizmem rewolucyjnego bolszewizmu, choć momentami wydawać by się mogło, że poglądy te ocierają się o siebie. Teoria tworzenia nowego człowieka sowieckiego mogła bowiem dotyczyć dwóch pól – kolektywnego lub indywidualnego; mogła na nich przebiegać oddzielnie lub równocześnie. O wykorzystaniu czy wpływie Nietzschego na pole kolektywne nie może być mowy, jednak na polu indywidualnym wydaje się, że przykład komsomolców potwierdza obecność nietzscheanizmu w szerokim spektrum bolszewizmu. Indywidualistyczny

²⁴⁰ Zob. A. E. Gorsuch, „*A Woman Is Not a Man*”: *The Culture of Gender and Generation in Soviet Russia, 1921-1928*, „Slavic Review”, vol. 55, no 3, 1996, s. 636.

²⁴¹ S. Fitzpatrick, *Rewolucja*, s. 109.

²⁴² E. Waters, *Victim or villain? Prostitution in post-revolutionary Russia*, [w:] *Women and society in Russia and Soviet Union*, red. Linda Edmondson, Cambridge 1992, s. 165.

²⁴³ I. A. Tirado, *Nietzschean motifs in Komsomol's vanguardism*, [w:] *Nietzsche and Soviet Culture*, red. Bernice Glatzer Rosenthal, Cambridge 2010, s. 236-237.

²⁴⁴ Tamże, s. 238.

²⁴⁵ Tamże, s. 238.

²⁴⁶ Tamże, s. 240.

topos heroiczny wśród ideologii awangardy proletariatu był jak najbardziej obecny w sowieckiej Rosji. Komsomoł jednak był między innymi z tego powodu krytykowany i uznawany za nieodpowiedni model wychowania nowych pokoleń, zwłaszcza po 1920 r., kiedy doszło do zmiany sowieckiego myślenia o szkolnictwie.

W systemie szkolnictwa sowieckiego wyróżnić można dwie zasadnicze fazy, różniące się od siebie podejściem władz do modelu wychowywania nowych obywateli. W pierwszej, liberalnej, obowiązującej do 1920 r. zakładano możliwość swobodnego rozwoju dziecka. Wychodzono z założenia, że komunizm jest stanem naturalnym i że dzieci same będą skłaniać się do niemu, wystarczy jedynie uwolnić je z „oków” tradycyjnych wartości. W 1921 r. dochodzi jednak do zmiany sposobu myślenia i liberalne podejście zostaje zastąpione przez indoktrynację – czego przyczyną jest fiasko pierwszego modelu²⁴⁷.

Ideologizacja szkolnictwa i ogólny jego rozrost w miarę upływu lat dwudziestych sprawiał, że państwo zamieniało się w jedną wielką placówkę szkolną, prowadzącą zorganizowany eksperyment nie tylko na najmłodszych, ale na całej populacji kraju, również tej dorosłej. *Cały reżim sowiecki został nastawiony na wychowanie* – pisał Pipes – *jednym z głównym zadań wszystkich instytucji państwa, od związków zawodowych po Armię Czerwoną, było wpajanie obywatelom zasad komunistycznych – do tego stopnia, że ludzie odwiedzający Rosję w latach dwudziestych odnosili czasem wrażenie, że państwo bolszewickie to jedna wielka szkoła*²⁴⁸. Początkiem tych scentralizowanych działań w stosunku do ogółu populacji było powołanie w lipcu 1920 r. specjalnej komisji ds. likwidacji niepiśmienności²⁴⁹. W tym samym czasie podjęto także decyzję o objęciu wszystkich pracowników od 18 do 40 roku życia obowiązkiem szkoleniowo-zawodowym, w celu *pilnej potrzeby wykwalifikowanej siły roboczej oraz konieczności szybkiego uzupełnienia szeregów wykwalifikowanych pracowników*²⁵⁰.

Walka z analfabetyzmem była jednym z czołowych postulatów oświatowych młodego państwa sowieckiego. Problem analfabetyzmu zwykło się przedstawiać w analizach historycznych jako hamulcowy element w możliwościach propagandowych sowieckiej indoktrynacji. Zwykło się uważać, że bolszewikom zależało na upowszechnieniu piśmienności, aby w łatwiejszy sposób docierać ze swym przekazem do odbiorców. Poniekąd potwierdzał to sam Lenin, pisząc w październiku 1921 r.:

²⁴⁷ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 318.

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ *Декреты Советской власти. Т. IX. Июнь – июль 1920 г.*, Moskwa 1978, s. 239-240.

²⁵⁰ Tamże, s. 286-288.

Jeśli idzie o [...] analfabetyzm – to twierdzą, że dopóki takie zjawisko istnieje w naszym kraju, trudno cokolwiek powiedzieć o oświacie politycznej. Nie jest to zadanie polityczne, lecz warunek, bez którego nie sposób mówić o polityce. Analfabeta stoi poza polityką, trzeba go najpierw nauczyć abecadła. Bez tego nie może być polityki, bez tego są tylko pogłoski, plotki, bajki, przesady, ale nie polityka.²⁵¹

Tworzenie i edukowanie nowego społeczeństwa wymagało również rozbudowanego szkolnictwa wyższego. Problemem pozostawało oczywiście to, że znaczna część inteligencji nie była skłonna popierać bolszewików, a co dopiero uprawiać socjalistyczną propagandę. Była jedyną grupą społeczną *nie uczestniczącą w ogólnonarodowym podziale łupów* po rewolucji²⁵². W 1922 r. ta część inteligencji została przymusowo deportowana z Rosji. Rok wcześniej podjęto pierwsze kroki w tworzeniu inteligencji bolszewickiej, powołano Instytuty Przygotowawcze dla Czerwonej Profesury w Moskwie i Piotrogradzie. Ich zakres merytoryczny obejmował takie dziedziny jak teoria ekonomii, materializm historyczny, rozwój form społecznych, najnowsza historia oraz budownictwo sowieckie²⁵³. W dekrete *O planie organizacji wydziałów nauk społecznych uniwersytetów rosyjskich* pisano zaś, że wydziały te *mają na celu kształcenie kadry naukowej przygotowanej praktycznie do budowy socjalizmu*²⁵⁴.

W tym okresie, już na początku NEPu, szkoła sowiecka była ukształtowana w najbardziej podstawowych założeniach. Pamiętajmy, że w latach dwudziestych nie była to szkoła rusyfikacyjna – trend rusyfikacji narodów sowieckich rozpoczął się dopiero wraz ze zmianą orientacji państwa w kwestii narodowościowej za Stalina. Problem wychowania nowego człowieka był uznawany zawsze za najważniejszy we wszystkich spisywanych przez wieki utopiach politycznych. Bolszewicy znaleźli się jednak w wyjątkowo złej sytuacji, w której do utopii, którą wprowadzali, należało przede wszystkim przekonywać obywateli, nie zaś ich wychowywać. Stąd zatem przyjęcie przez system szkolnictwa roli propagandowej, przemielającej ideowo nowe pokolenia sowieckie. Jeśli mielibyśmy zastanawiać się, czy w latach dwudziestych, jeszcze przed jedynowładztwem Stalina, osiągnięto jakiegokolwiek wymierne rezultaty eksperymentów oświatowych, to należałoby tej tezie zaprzeczyć. Młode państwo sowieckie nie miało ani środków, ani zdolności, ani nawet czasu (biorąc pod uwagę kryzysy oraz wojny), aby skupić się na edukacji własnych obywateli. Lata dwudzieste to raczej

²⁵¹ W. Lenin, *Nowa polityka ekonomiczna a zadania komitetów oświaty publicznej*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 44, s. 163.

²⁵² R. Pipes, *Rewolucja*, s. 553.

²⁵³ *Декреты Советской власти. Т. XIII. 1 февраля – 31 марта 1921 г.*, Moskwa 1989, s. 62-64.

²⁵⁴ Tamże, s. 178-179.

Na temat uniwersytetów sowieckich w pierwszym okresie po przejęciu władzy zob. B. Tromly, *Making the Soviet Intelligentsia*, Cambridge 2015, s. 25-43.

pojawiające się co chwilę pomysły na formowanie szkoły, mającej formować z kolei kolejne pokolenia. Późniejszy model stalinowski, socrealistyczny, w znacznie większym stopniu zmienił schemat nauczania w Związku Sowieckim.

Znacząca zmiana w systemie szkolnictwa nastąpiła już od połowy lat dwudziestych. Rosnąca ideologizacja życia publicznego, połączona z trwającymi czyszkami wśród kadr partyjnych a także studentów, nauczycieli i wykładowców, sprawiła, że szkolnictwo staowało się coraz bardziej istotnym polem polityki państwa sowieckiego. Rosnąca rola Stalina i jego wizji nowego społeczeństwa sprawiała, że dochodziło do znaczących podziałów we władzach partii. Prawicowa i lewicowa opozycja, z którymi sympatyzowała część środowisk kulturalnych i oświatowych, kolejno ulegały presji „centrowego” Stalina. Najlepszym tego przykładem jest Łunaczarski, który, choć nie wyraził tego bezpośrednio politycznie, utożsamiany może być z prawicową opozycją²⁵⁵. Jego odejście ze stanowiska komisarza oznaczało ostateczny kres „liberalnej” polityki oświatowej, w której władza centralna nie stosowała metod skrajnej represji w stosunku do wszystkich uczestników systemu edukacji. Podstawowym problemem, na który nie zgadzał się Łunaczarski, była praktyka czyszek wśród studentów i uczniów – pozbawiania prawa do zdobycia wykształcenia tylko na podstawie niewłaściwej przeszłości rodziców. Łunaczarski pisał w liście protestacyjnym do Stalina w 1929 r.:

Czasami wyrzucają dzieci zaraz po tym, jak jakaś komisja pozbawiła ich rodziców praw wyborczych; czasami pozbywają się ich, ponieważ – jak mówią – ukrywają pochodzenie społeczne rodziców, w przypadkach, gdy ktoś nie podał w dokumentach, że jest spokrewniony z księdzem albo że urodził się jako arystokrata... Czy naprawdę musimy nagle wyrzucać tych młodych ludzi, którzy już studiuje, kiedy nie zrobili nic złego, tylko ze względu na problematyczną winę ich rodziców? Osobiście mam co do tego poważne wątpliwości.²⁵⁶

²⁵⁵ S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility*, Cambridge 1979, s. 132-133.

²⁵⁶ Cytuję za: tamże, s. 133.

Leninizm i bolszewizm wobec kultury

My, literaci, powołani jesteśmy do tego, by przygotować zwycięstwo nowego bolszewickiego poczucia smaku w kraju. Będzie to wcale niemałe polityczne zwycięstwo, ponieważ na szczęście nie ma u nas sukcesów niepolitycznych. – Izaak Babel²⁵⁷

Awangarda polityczna rosyjska XIX i XX wiecza wielokrotnie miała bliskie powiązania lub wręcz bezpośrednio wywodziła się z awangardy kulturowej. Teorię bolszewicką tworzyła nihilistyczna i komunistyczna inteligencja, niezwiązana, co warto zauważyć, w żadnym stopniu choćby z jednostkami wojskowymi – co jest ewenementem w historii światowego komunizmu. Nie bez przesady można stwierdzić, że rosyjski komunizm powstał w oparciu o część inteligencji, przede wszystkim filozofów, ale także pisarzy, artystów czy publicystów. Rosyjski ruch rewolucyjny od samego początku stawiał postulat liberalizacji życia publicznego, przede wszystkim zaś wolności słowa, myśli i publikacji.

Kultura dla bolszewików po przejęciu władzy okazała się jednak nie ideałem, ale zręcznym narzędziem, którego można użyć projektując nowy świat. Niezależna działalność twórcza była jeszcze tolerowana w latach dwudziestych, nawet ta niepodporządkowująca się oficjalnej narracji partyjnej (czego przykładem może być *Biała Gwardia* Bułhakowa). Co jednak istotne, a co podkreślał Pipes, owa „niezależna” twórczość kulturalna była niewielkim marginesem całości dorobku kulturowego pierwszego dziesięciolecia bolszewizmu, który od początku dążył do podporządkowania linii partyjnej całości form sztuki²⁵⁸.

Postępowanie bolszewików wobec dóbr kultury, zarówno przeszłych, jak i tych, które dopiero miały powstać, polegało na dążeniu do scentralizowania i ujednolicenia – tak własnościowego, jak i przekazowego. Zadanie to okazało się zdecydowanie łatwiejsze w stosunku do przeszłości, niż do aktualnie powstających dzieł. Dekret z 26 listopada 1918 r. wprowadził możliwość uznania każdego utworu kulturalnego za własność państwową²⁵⁹. W lutym 1919 r. dokonano centralizacji muzeów, zaś 29 lipca 1919 r. zniesiono zaś prywatną własność archiwów w bibliotekach i muzeach²⁶⁰. Polityka muzealna jest oddzielnym, ogromnym tematem sowieckiej polityki kultury i pamięci – niekoniecznie związanym bezpośrednio z problemem inżynierii społecznej, choć uznać można byłoby, że polityka

²⁵⁷ I. Babel, *Przemówienie na Pierwszym Zjeździe Związku Pisarzy Radzieckich*, [w:] I. Babel, *Utwory odnalezione*, przeł. Jerzy Pomianowski, Warszawa 1971, s. 190. Babel przemawiał co prawda w 1934 r., jednak jego słowa równie dobrze można byłoby odnieść do rzeczywistości lat dwudziestych.

²⁵⁸ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 285.

²⁵⁹ Декреты Советской власти. Т. IV. 10 ноября 1918 г. – 31 марта 1919 г., Москва 1968, s. 68-70.

²⁶⁰ Декреты Советской власти. Т. V, s. 412-413.

pamięci jest elementem tworzenia nowej tożsamości jednostki. W tym jednak temacie wystarczające wydaje mi się stwierdzenie nawiązanie w tym miejscu do omówionej już w tym rozdziale polityki monumentalnej, jako tworzenia nowych, komunistycznych symboli ideologizujących przeszłość.

Anatol Łunaczarski wspominał, że „sztuka socjalistyczna” była w obrębie zainteresowań Lenina, jednak nie w wymiarze ogólnym, a uniwersalnym, *jako całkiem praktyczne zadanie zbudowania nowej kultury w naszym kraju, natychmiast po przejęciu władzy politycznej przez proletariatus*²⁶¹. Lenin zostawiał Łunaczarskiemu w kwestiach kultury dużą wolność, sam interesował się kulturą o tyle, o ile była ona w stanie przysłużyć się utrzymaniu władzy sowieckiej. Komisarz oświaty, który w okresie sprawowania swojej funkcji pełnił nieformalną rolę mecenasa i protektora wielu artystów, nawet tych, którzy mieli trudności z władzami, w warstwie retorycznej dopuszczał istnienie autentycznej, niepodległej władzy sztuki. *Państwo nie zamierza narzucać artystom rewolucyjnych idei i gustów – pisał Łunaczarski w Rewolucji i sztuce w 1920 r., dodając jednocześnie, że oprócz form przymusu istnieją także inne: przekonywanie, zachęta, odpowiednie wychowanie nowych kadr twórczych. Wszystkie te środki powinny być stosowane, aby dać sztuce rewolucyjną inspirację*²⁶². Z drugiej strony jednak przyznawał się, w tekście *Teatr i rewolucja*, do wyeliminowania wielu dziedzin sztuki: *Zlikwidowaliśmy całkowicie zarówno sprośną farsę, jak i mieszczańskie, filisterskie, pseudorealistyczne sztuczdyła, zlikwidowaliśmy hurapatriotyczne sztuki, prawie zupełnie wyeliminowaliśmy spektakle choć trochę trącące złym smakiem*²⁶³.

Eliminowaniu podlegały także fizyczne dzieła kultury, takie jak książki. W 1920 r. postanowiono, że biblioteki należy oczyścić z „przestarzałej literatury”. Każda pozycja, którą uznano za „przestarzałą” (między innymi Platon, Kartezjusz, Kant, Schopenhauer, Spencer, Mach, Nietzsche a nawet Lew Tołstoj i Piotr Kropotkin) miała być zniszczona za wyjątkiem dwóch egzemplarzy, które miały trafić do zbiorów specjalnych²⁶⁴. Pierwszy okres istnienia sowieckiej Rosji cechuje swoista rozbieżność – z jednej strony powstają odważne, nowatorskie, zupełnie awangardowe formy sztuki, z drugiej strony zaś państwo i partia dążyły do totalnego zawłaszczenia, totalizacji kultury, *zagarniania umysłów*, jak pisał Wolton²⁶⁵.

²⁶¹ A. Łunaczarski, *Lenin a historia literatury*, [w:] A. Łunaczarski, *Moje wspomnienia*, s. 113.

²⁶² Tenże, *Rewolucja i sztuka*, przeł. Jerzy Pomianowski, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 292.

²⁶³ Tenże, *Teatr i rewolucja*, przeł. Wacław Zawadzki, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 122.

²⁶⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 299. Pipes dodaje, że polecenie to ponowiono w 1923 r., co oznacza, że w 1920 r. nie zostało wykonane.

²⁶⁵ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 200.

Według Łunaczarskiego zatem rolą państwa w dziedzinie kultury jest sprawowanie nadzoru, inspirowanie artystów i zapewnianie im wsparcia materialnego oraz moralnego – wszystko to zaś przekładać ma się na stopniowe ujednolicanie powstającego w państwie dorobku kulturalnego. Kultura, według komisarza, ma istotny cel w państwie rewolucyjnym – jest nim *upowszechnianie rewolucyjnego sposobu myślenia, odczuwania i działania w całym kraju*²⁶⁶. Innymi słowy – kultura służyć ma jako narzędzie zmiany osobowości człowieka, przekształcenia mieszkańca Rosji w osobę z duchem rewolucyjnym, w nową formę obywatela.

Łunaczarski doskonale przedstawił proces kształtowania się kultury w młodym państwie sowieckim. Pisał i mówił o rozmaitych trudnościach związanych z przekonywaniem artystów, pozyskiwaniem funduszy, organizacją środowisk artystycznych i pracami nad poszczególnymi dziełami. Państwo sowieckie przejęło odpowiedzialność za instytucje kultury, takie jak teatry, nacjonalizując lub współfinansując je. Zamiarem Łunaczarskiego było w przyszłości znieść zupełnie opłaty za bilety do teatrów²⁶⁷, a zapewne też innych ośrodków kulturalnych, co jednak nigdy w pełni się nie udało.

Tak jak w każdej dziedzinie państwa, dążyli bolszewicy do centralizacji teatru. 26 sierpnia 1919 r. ogłoszono ustawę ujednolicającą i nacjonalizującą teatry²⁶⁸. Powstał nowy centralny organ – Centroteatr, który jako jedyny miał uprawnienia do dotowania teatrów. W ustawie wydzielano trzy rodzaje teatrów: państwowe (Bolszoi i Mały w Moskwie, Maryjski, Aleksandryjski i Michajłowski w Piotrogradzie), autonomiczne i „prywatne”. Autonomiczne teatry podlegały takim samym zasadom organizacyjnym jak teatry państwowe, ale miały większą dowolność w doborze repertuaru. „Prywatne” teatry dopuszczano jedynie pod warunkiem, że ich działalność będzie miała miejsce w „majątku narodowym” oraz dobrowolnie włączą się pod zarząd Centroteatru.

W latach dwudziestych trwał ostry spór w gronie partyjnych przywódców zajmujących się kulturą na temat tego, jaki stosunek powinna nowa sowiecka kultura przyjąć wobec dawnego, burżuazyjnego dorobku kulturalnego świata. W tej kwestii Anatol Łunaczarski zdecydowanie stał na stanowisku zachowania ciągłości kulturowej i nie „zerowania” dorobku ludzkości. Uważał ponadto, że kontaktu ze starą kulturą potrzebują także robotnicy:

Często przychodzą do mnie robotnicy z różnymi życzeniami dotyczącymi repertuaru teatralnego. Tow. Bucharin zdziwiłby się zapewne, że ani razu robotnicy nie żądali ode mnie, abym zwiększył ilość sztuk rewolucyjnych, ale za to niezmiernie często

²⁶⁶ A. Łunaczarski, *Rewolucja i sztuka*, s. 294.

²⁶⁷ Tenże, *Teatr i rewolucja*, s. 122.

²⁶⁸ *Декреты Советской власти. Т. VI*, s. 69-73.

proszą o operę i... balet. Może to zmartwi towarzysza Bucharina? Mnie to bynajmniej nie martwi. Wiem, że propaganda i agitacja musi iść swoim trybem; jeśli wszakże całe życie zostanie wypełnione propagandą i agitacją – uprzykrzy się to każdemu.²⁶⁹

Na przeciwnym biegunie w tym sporze znajdowali się artyści „proletariaccy”, wywodzący się głównie z grupy Proletkult, znajdującej się pod patronatem Aleksandra Bogdanowa. Ich „mottem” stał się fragment wiersza Władimira Kiryłowa *My*, mówiący o „spaleniu Rafaela w imię Jutra”:

My – to niezliczone, groźne Pracy legiony.
Zwyciężyliśmy szerokich łądów i mórz promień,
Światłem sztucznych słońc nasz kraj oświetlony,
Nasze dusze rozpalone przez rewolucji ogień.

Nasza upojona dusza buntownika, bohatera,
„Z was piękna mordercy” – rozlegają się krzyki;
A my, w imię naszego Jutra – spalimy Rafaela,
Zburzymy muzea, zdepczemy pomniki.

[...]

Wiążemy się z metalem, duch nasz z maszyną połączony,
Oduczyliśmy się marzyć i tęsknić za niebem,
Chcemy, by każdy na ziemi chodził najedzony,
Aby nie było słychać jęków, krzyków i wołań za chlebem.

[...]

Kochamy życie, jego dziki zachwyt nas upaja,
Nasze dusze są zahartowane bojem i cierpieniem.
Wszystko – my, we wszystkim my, my – płomień i zwycięstwo światła,
Sami jesteśmy Bóstwem, Sędzią i Prawem.²⁷⁰

Proletkult był w początkowej fazie tolerowany przez władze sowieckie, które nawet wydawały się bezsilne, by w jakikolwiek sposób ukrócić radykałów. Proletkult organizował życie kulturalne robotników zupełnie oddolnie, prowadząc zajęcia z rzeźbiarstwa, malarstwa, nauk przyrodniczych, czytania, pisanie i arytmetyki²⁷¹. Zakładano również proletkultowskie kółka poetyckie, teatry ludowe czy biblioteki, organizowano także dodatkowe zajęcia

²⁶⁹ A. Łunaczarski, *Teatr i rewolucja*, s. 156-157.

²⁷⁰ Przekład własny za: <http://russian-poetry.ru/Poem.php?PoemId=13052> [dostęp: 15.08.2024].

²⁷¹ R. Service, *Towarzysze*, s. 173.

uniwersyteckie dla robotników²⁷². Fundamentem myśli kultury proletariackiej była teza o jej „samoistności”, według której przeżycia i doznania klasy robotniczej są niedostępne innym klasom społecznym²⁷³. Według proletkultowców dojście do socjalizmu możliwe będzie jedynie wtedy, gdy klasa robotnicza rozwinię oddolnie, samodzielnie świadomość klasową i wiarę w swe możliwości – tak kulturalne, jak i polityczne. Proletkult i Bogdanow sprzeciwiali się „urzędowemu autorytaryzmowi”, a ratunek przed nimi widzieli właśnie w uświadomieniu klasy robotniczej, która miała dzięki temu uzyskać zbiorową mentalność i zdolność zbudowania, jak pisał Conquest, *nowego, lepszego społeczeństwa*²⁷⁴. W interesujący zinterpretował teorie Bogdanowa a w konsekwencji i Proletkultu, Andrzej Turowski:

Zdaniem Bogdanowa istnieje niezależność rewolucji w dziedzinach politycznej, technicznej i kulturalnej. Rewolucja polityczna jest ukoronowaniem drogi proletariatu do socjalizacji i kolektywizacji, lecz musi być poprzedzona rozwojem bazy technicznej i kulturotwórczą samodzielnością proletariatu. Dopiero korzystając z „doświadczeń organizacyjnych” rewolucja może dokonać się również w aspekcie politycznym, cementując istniejący już nowy porządek.²⁷⁵

W kierownictwie sowieckim obawiano się, że Proletkult może zyskać silną, dominującą pozycję nie tylko w dziedzinie kultury, ale także polityki. Od samego początku partia starała się podporządkować tę inicjatywę państwowym strukturom. Pierwszy krok poczyniono w rezolucji z 18 kwietnia 1918 r., wydanej przez Komisariat ds. Oświaty:

Państwowa komisja, po omówieniu kwestii proletkultów, opowiada się za tym, że organizacje te powinny nadal istnieć jako ściśle klasowe i poświęcające swoje siły wyłącznie sprawie rozwoju czysto proletariackiej kultury socjalistycznej na całkowicie autonomicznych zasadach. Władza radziecka, przejmując zadanie szerokiego zapoznawania proletariatu, jak i całej ludności pracującej, z osiągnięciami kultury i stawiając sobie za cel dalszy jej rozwój w duchu socjalistycznym, zobowiązana jest wszelkimi sposobami wspierać pracę proletkultów.²⁷⁶

Dopuszczano również możliwość łączenia proletkultów z organami miejscowymi, pod warunkiem „zachowania czystości klasowej”. Sprawa Proletkultu budziła skrajne uczucia. Z jednej strony byli jego przeciwnicy, twierdzący, że autonomia Proletkultu jest radykalnym naruszeniem władzy centralnej, destabilizacją kulturalną i zagrożeniem dla jedności linii

²⁷² R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 293.

²⁷³ J. Lenarczyk, *Anatol*, s. 11.

²⁷⁴ R. Service, *Towarzysze*, s. 173.

²⁷⁵ A. Turowski, *Wielka utopia*, s. 63.

²⁷⁶ *Архив новейшей истории России*, s. 386.

komunistycznej (podobnie wcześniej traktowano futurystów²⁷⁷). Z drugiej mieliśmy gorliwych zwolenników, do których należał choćby Poljański. W protokole z obrad nad rezolucją poświęconą Proletkultowi jego stanowisko przedstawiono w następujący sposób:

Rezolucja jest akceptowalna, ale nie wyraża wszystkiego, co powinna wyrażać. W rezolucji należałoby podkreślić, że działalność kulturalno-oświatowa klasy robotniczej jest szczególną stroną ruchu robotniczego. Proletariat jest samodzielny i nie może podlegać żadnym nakazom. Proletkult powinien przenikać do wszystkich obszarów, które uzna za potrzebne, i tym samym nie oddzielać się od budowy państwa, a wręcz przeciwnie, aktywnie uczestniczyć w tej budowie, a w razie potrzeby poprawiać błędy rządu proletariackiego i chłopskiego.²⁷⁸

Mieliśmy również stanowisko środka, do którego, jak się wydaje, należała większość członków Komisariatu ds. Oświaty, w tym i sam Komisarz Łunaczarski. Łunaczarski argumentował, że nie należy przyznawać oddziałom Proletkultu wyższej roli niż lokalnym sowietom i, że nie powinny być one *organizacjami, ingerującymi w sprawy ogólnopaństwowe, ponieważ wszystkie stanowiska państwowe znajdują się już w rękach proletariatu*²⁷⁹. Podobna historia dotyczyła związków komunistów-futurystów, tzw. Komfutów, które pierwotnie powstały w opozycji do Proletkultu (argumentowano, że jedynie futuryzm reprezentuje wartości proletariackie), zostały jednak w przeciągu kilku miesięcy zdelegalizowane²⁸⁰.

W grudniu 1918 r. powoływano tzw. komuny sztuki²⁸¹. Według rozporządzenia Komisariatu miały to być organizacje lokalne, *towarzyskie związki artystów oparte na wspólnej organizacji, służące do braterskiego zjednoczenia artystów oraz pełnego uwolnienia sztuki i twórczości oraz planowane zaspokajanie artystycznych potrzeb państwa*. Państwo było jedynym podmiotem, który mógł dofinansowywać komuny, w zamian za co było pełnym właścicielem każdej pracy artystycznej wykonywanej przez komuny. Mimo to deklarowano „autonomię”: *Komuny w swoim wewnętrznym życiu są całkowicie autonomiczne. Wewnętrzny porządek ustala i zmienia ogólne zgromadzenie komuny*.

W 1920 roku Proletkult liczył aż 400 tysięcy członków, z czego około 80 tysięcy pozostawało aktywnych²⁸². W większości fabryk istniały komórki Proletkultu, działające zupełnie niezależnie od komórek partyjnych. Richard Pipes zwracał uwagę, że aktywiści

²⁷⁷ Por. X. Stańczyk, „Dzisiaj ma głos towarzysz Mauzer”. Rewolucyjna strategia literacka Majajakowskiego, „Studia Litteraria Historica” nr 2, 2013, s. 334.

²⁷⁸ *Архив новейшей истории России*, s. 382.

²⁷⁹ Tamże, s. 383.

²⁸⁰ A. Turowski, *Wielka utopia*, s. 56-57.

²⁸¹ *Архив новейшей истории России*, s. 1022-1024.

²⁸² T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 195.

Proletkultu *cieszyli się niezależnością, na którą partia nie zezwoliła żadnej innej grupie a ponadto nie ukrywali, że uznają autorytet tylko swoich wewnętrznych władz*²⁸³. Ta wzrastająca siła „niezależnej” organizacji miała sprawić, twierdził David Priestland, że Lenin dążył do jej likwidacji, obawiając się, że może stanowić alternatywę polityczną dla partii bolszewickiej²⁸⁴.

Dla Bogdanowa, ojca duchowego Proletkultu, najważniejsza jest autonomia artystyczna artysty proletariackiego, nie można narzucać mu ani tematu, ani linii politycznej. Od 1920 r. jednak zaczyna we władzach sowieckich przeważać pogląd Lenina o potrzebie ukrócenia samowoli proletkultowców. Lenin poprosił Michaiła Pokrotwskiego o wyjaśnienie po pierwsze statusu organizacji, po drugie zaś o zbadanie możliwości ograniczenia jej autonomii. W październiku 1920 r. nakazano włączyć Proletkult do struktur Ludowego Komisariatu Oświaty, tym samym cedując odpowiedzialność w całości na Łunaczarskiego²⁸⁵. W 1923 r. Bogdanow trafia na Łubiankę na kilka tygodni (po tej wizycie nie powrócił już do aktywności politycznej²⁸⁶), dwa lata później Proletkult został, ciężkim wysiłkiem bolszewików, podporządkowany związkowi zawodowemu. W 1932 r. organizację ostatecznie rozwiązano²⁸⁷.

Jednocześnie państwo nie pozostawało bierne – w latach dwudziestych inicjowało również centralizację ośrodków literackich, choć było to zadanie najtrudniejsze ze wszystkich, podejmowanych w obrębie instytucji kultury. O ile centralizacja muzeów, bibliotek, teatrów czy kin przeszła sprawnie i została zakończona w pierwszych latach po rewolucji, tak centralizowanie „przemysłu” literackiego napotykało na stanowczy opór. Przyczyną był zakorzeniony w środowisku literackim naturalny indywidualizm pracy i dzieła. O ile bowiem nad przedstawieniem teatralnym, filmem czy w instytucji kultury pracuje większa grupa osób, tak poezja i proza zazwyczaj są owocem pióra jednej osoby. Tworzące się w latach dwudziestych grupy literackie, takie jak Proletkult, „Kuźnica”, „Oktiabr” czy w końcu futurystyczny „LEF” i „Nowyj LEF”, reprezentowały często zupełnie odmienne poglądy na wiele kwestii, przejawiały zakotwiczoną „plemienność”, która była nie do pogodzenia ze współdziałaniem w ramach jednej grupy literackiej. Z drugiej strony z owymi „pracownikami umysłowymi”, jak określał ich Jan Wacław Machajski, państwo starało się „walczyć” poprzez ekonomiczne podporządkowanie. Tak ten problem charakteryzował Wolton:

Tak zwany pracownik umysłowy znajduje się pod ścisłym nadzorem władzy, która mu nie ufa. Partia-państwo dysponuje środkami kontroli. Środkami koniecznymi do

²⁸³ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 294.

²⁸⁴ D. Priestland, *The Red Flag*, s. 174.

²⁸⁵ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 294.

²⁸⁶ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 196.

²⁸⁷ A. Turowski, *Wielka utopia*, s. 58.

przeżycia za pośrednictwem wydzielania racji żywnościowych, czemu wszyscy podlegają w owych latach naznaczonych ubóstwem. [...] Jeśli chodzi o cenzurę, jest ona wielostopniowa: każde wydawnictwo, każda redakcja ma swoich „redaktorów” (cenzorów), którzy czytają teksty przed publikacją, następnie wyższa instancja dokonuje własnej cenzury przed dystrybucją. W wypadku książek dochodzi jeszcze cenzura bibliotek, które opatrują je notą polityczno-ideologiczną. Autor musi przejść te wszystkie filtry, jest uzależniony od cenzorów, którzy często mają absurdalne obiekcje, ale od których nie ma odwołania.²⁸⁸

Co może być ciekawe pierwszą „centralistyczną” grupą literacką była powołana w 1923 r., w warunkach liberalizującego życia publicznego NEPu, Moskiewska Asocjacja Pisarzy Proletariackich, czyli MAPP. Kilkukrotnie wprowadzono w niej zmiany, podmieniając nazwę i inicjały, ostatecznie „kończąc” jako RAPP (Rosyjski Związek Pisarzy Proletariackich). *Za przyzwoleniem władzy rappowcy [...] uzurpowali sobie prawo realizowania w literaturze polityki oficjalnej, pojmowanej jako nieustanny nadzór ideologiczny. Dokonywali nieustannych ataków na wszystkie nieortodoksyjne elementy literatury [...].*²⁸⁹ Organizacji tej przyznano w 1929 r. niemal absolutny monopol na działania literackie, zaledwie trzy lata później zaś, w ramach rodzącego się socrealizmu, rozwiązano. W 1934 r. powołano do życia monolit literacki, czyli Związek Pisarzy ZSRR, instytucję która przetrwała aż do upadku Związku Sowieckiego.

Sztuka jako propaganda

Sztuka od zawsze wykorzystywana była przez siły polityczne i ideologiczne do utrwalania i rozpowszechniania przekazu własnego, a także do wpływania na odbiorców. W XX w. proceder posługiwania się sztuką w celach propagandowych doprowadzono do perfekcji w ramach społeczeństw totalitarnych. Propaganda sowiecka była od zawsze jednym z bardziej interesujących dla badaczy pól studiów nad historią Związku Sowieckiego, wydaje się też, że była jednym z najważniejszych elementów istnienia samego państwa. Każda władza jest w stanie rządzić o ile przekona podległy jej lud o swojej legitymizacji. Może to czynić na sposób „tradycyjny” czy „tradycjonalistyczny”, poprzez odwoływanie się do schematu „pomazańca bożego”; konserwatywny, poprzez odwołanie się do wspólnych wartości utożsamianych przez określoną osobę lub stronnictwo; w sposób „liberalny”, poprzez wykorzystanie mechanizmu wyborczego; w końcu zaś w sposób totalitarny, czyli poprzez siłowe podporządkowanie i/lub zastraszenie społeczeństwa, połączone ze zmasowanym programem inżynierii myśli. Używam w tym miejscu pojęcia „inżynieria myśli” celowo jako alternatywę dla „inżynierii społecznej”,

²⁸⁸ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 204.

²⁸⁹ *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. Andrzej Drawicz, Warszawa 1997, s. 259.

ponieważ w przypadku totalitaryzmów oraz wielu autorytaryzmów mamy do czynienia z „siłowym” zabiegiem zmiany kategorii, którymi posługuje się jednostka w procesie myślowym. Bez wątpienia faszystowskie Włochy „uczyły” obywateli myśleć kategoriami państwa; nazistowskie Niemcy kategoriami rasy; sowiecka Rosja zaś kategoriami klasowymi.

Propagandę w reżimach totalitarnych uznaję zatem za ową „inżynierię myśli”, czyli odgórny, celowy, zaplanowany zabieg zmiany sposobu, w jaki swoje opinie kształtują mieszkańcy kraju. Inżyniera myśli zachodzi wyłącznie na tym poziomie, na poziomie zacierania się granicy pomiędzy działaniem świadomym a podświadomym. Jest, oczywiście, elementem inżynierii społecznej, czy procesu tworzenia nowego człowieka i społeczeństwa, jej najbardziej podstawowym, być może nawet najważniejszym. Jej zadaniem jest eliminacja wewnętrznego oporu jednostki przed zmianą światopoglądu, zawodu, sposobu życia. Jest w końcu brutalnym wtargnięciem władzy centralnej w sferę najbardziej prywatną.

Sztuka, jako forma przekazu niebezpośrednio powiązana z propagandą (w odróżnieniu choćby od mediów, takich jak gazety czy radio), była przez wieki rozdarta pomiędzy powstające dzieła niezależne i zależne²⁹⁰. Sztuka niezależna, niepodporządkowana żadnej władzy czy grupie interesu stawiała się w XIX i w początku XX w. znacznie „silniejsza” od sztuki zależnej. W warunkach totalitarnych jednak, połączonych z rosyjskim kryzysem papierniczym (oznaczającym monopol państwa na papier), sztuka musiała zostać podporządkowana państwu – czy raczej, jak woleliby komuniści, klasie robotniczej. Ideologia komunistyczna miała jednak znaczącą przewagę na pozostałyby ruchami ideowymi w XX w., jak zwracał na to uwagę Ludwig von Mises:

Wielka władza rosyjskiego bolszewizmu opiera się na pełnym zwycięstwie, jakie idea socjalistyczna osiągnęła w ostatnich dziesięcioleciach. Siły bolszewizmu nie stanowią armaty i karabiny maszynowe, którymi dysponują Lenin i Trocki, a fakt, że jego idee spotykają się z sympatią na całym świecie. [...] żaden socjalista nie może oprzeć się oddziaływaniu słów, którymi „Trzecia Międzynarodówka” wzywa narody świata do walki z kapitalizmem. Na całej kuli ziemskiej serca biją dla bolszewizmu. [...] odważniejsi i bardziej zdecydowani widzą w nim bez lęku jutrzenkę nowych czasów.²⁹¹

Propaganda powiązana z kwestią walki klas i mesjanistycznej roli proletariatu świadczy w dużym stopniu o oddziaływaniu Związku Sowieckiego na świat zachodni, ale także o

²⁹⁰ Argumentować można jednak, iż każde powstające dzieło jest w jakimś stopniu od czegoś lub kogoś zależne, dość przypomnieć pojęcie mecenatu czy procesów wydawniczych i krytycznych. Tak naprawdę dopiero epoka cyfrowa przyniosła znaczącą możliwość niezależności sztuki, jednocześnie doprowadzając do jej popkulturyzacji, deelitizacji i trywializacji połączonej z komercjalizacją.

²⁹¹ L. von Mises, *Socjalizm*, s. 25.

wewnętrznej militaryzacji życia społecznego. Na najbardziej podstawowym poziomie istnienia społeczeństwa, czyli na poziomie leksykalnym, komunikacyjnym, zachodziły w ZSRR istotne zmiany względem reszty świata. Z uwagi na centralne próby zarządzania gospodarką i wytwórczością, a także centralne programy społeczne, militaryzacji ulegały wszystkie obszary życia człowieka. Toczono nie tylko walkę ze światową burżuazją, ale także walkę o plony, o wykonanie celu przemysłowego, walkę z analfabetyzmem oraz z grupami społecznymi uznanymi za wrogie klasie robotniczej. Wykonywanie obowiązków zgodnie z linią partyjną uznawane było za udział w walce. Zmilitaryzowany, zmobilizowany do wojny został cały naród sowiecki, każdy cywil stał się żołnierzem na wojnie ideologicznej. Stąd również rozrastający się aparat terroru i bezpieczeństwa – na wojnie bowiem wszelkie środki od zawsze były dozwolone. Skoro zaś za wojnę uznajemy życie gospodarcze czy społeczne, nie może dziwić, że przeciwników systemu komunistycznego traktowano jak żołnierzy wrogiej armii.

Partia w przeciągu lat dwudziestych stała się *de facto* kręgosłupem państwa. Biurokracja partyjna przeplatała się z biurokracją państwową, często granica pomiędzy nimi zanikała. Tworzona była „rzeczywistość zastępcza”, wykształcająca własne kody i język, zastępująca realne życie społeczno-polityczne²⁹². Najbardziej odpowiednią do tego bronią jest dominacja państwa nad sektorem informacyjnym, z czego zdawali sobie sprawę bolszewicy, likwidując w pierwszych dniach po przewrocie październikowym wszelkie „opozycyjne” organy prasowe. Ten najbardziej prymitywny rodzaj propagandy, opierający się na bezpośrednim przeinaczaniu rzeczywistości, fałszowaniu obrazu politycznego, był najbardziej skuteczną formą propagandy. *Informacja i propaganda mieszają się ze sobą* – pisał Thierry Wolton – *Obie mają za zadanie formować świadomość i wskazywać wroga, przedstawiając manichejski obraz świata, czego od początku oczekiwał Lenin*²⁹³.

Orlando Figes zwracał uwagę na niezwykle istotny element w cementowaniu władzy sowieckiej – według brytyjskiego historyka była nim propaganda w oddziałach wojskowych podczas wojny domowej. Niemal każdy oddział wojskowy miał swoją gazetkę, akurat na ten cel władze nie szczędziły papieru. W trakcie wojny domowej do partii wstąpiło około pół miliona żołnierzy Armii Czerwonej. Między innymi o nich pisał Andrzej Płatonow:

²⁹² T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 597.

²⁹³ Tamże, s. 596.

Byli młodzi, budowali dla siebie nowy świat, niszcząc w furii wszystko, co nie harmonizowało z ich marzeniem o szczęściu biednych ludzi, o którym to szczęściu dowiedzieli się od politruka.²⁹⁴

Stali się „misjonarzami rewolucji” po zakończeniu działań wojennych – *przenieśli bolszewizm, jego idee i metody do rodzinnych miasteczek i wsi, gdzie na początku lat dwudziestych napływali masowo do pracy w sowieckich instytucjach*²⁹⁵. Prowadziło to z jednej strony do militaryzacji aparatu partyjnego, z drugiej zaś do rozniesienia ideologii z wielkich, przemysłowych miast do najmniejszych nawet miejscowości. Dzięki wojnie domowej bolszewicy uzyskali ogromne zaplecze osobowe – uzasadnioną wydaje się teza, że bez napływu członków partii w trakcie wojny domowej bolszewicy mieliby duży problem z opanowaniem ideologicznym mniej zurbanizowanych i zindustrializowanych terenów Rosji. Figes pisał:

Bolszewicy szybko zdali sobie sprawę z potencjału Armii Czerwonej jako szkoły dla przyszłych biurokratów. Już w kwietniu 1918 roku wprowadzono obowiązkowe lekcje czytania, pisania i arytmetyki dla wszystkich szeregowców. W pierwszych latach radzieckiego reżimu w koszarach i na biwakach Armii Czerwonej nauczyło się czytać więcej ludzi niż w całej reszcie kraju razem wziętej. Pod koniec 1920 roku istniało 3000 szkół Armii Czerwonej, z ponad dwoma milionami książek. Na pierwszym godle Armii Czerwonej widniały sierp i młot obok karabinu i książki.²⁹⁶

Bardziej bezpośrednim działaniem propagandowym centralnej władzy sowieckiej były choćby pociągi agitacyjne (był i jeden statek agitacyjny, pływający po Wołdze), oblepione propagandowymi plakatami, wyposażone w dzieła klasyków marksizmu, a nawet przenośnie kina, były obsługiwane przez partyjnych agitatorów. Nawet w warunkach walki z białymi bolszewicy angażowali ogromne środki w celu zwycięstwa nie tylko militarnego, ale ideologicznego. W tym czasie ogromna część nakładu na propagandę tradycyjną szła w kierunku futurystów. Z drugiej strony pojawiało się nowe medium propagandowe, do którego Lenin przykładął ogromną uwagę – czyli kino. Podczas wojny domowej powstał nowy gatunek filmowy – krótkie filmy propagandowe, *agitki*. Richard Pipes wyliczył, iż spośród 92 filmów, które powstały w sowieckiej Rosji w latach 1918-1920 aż 63 były właśnie filmami propagandowymi²⁹⁷. Lenin, jak poświadcza Łunaczarski, przywiązywał uwagę również do historiotwórczego aspektu kinematografii. *Włodzimierz Iljicz powiedział mi, że produkcję*

²⁹⁴ A. Płatonow, *Człowiek – istota nieznana*, przeł. René Śliwowski, [w:] A. Płatonow, *Osada pocztyniońska*, przeł. Seweryn Pollak i René Śliwowski, Warszawa 1968, s. 380.

²⁹⁵ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 622-623.

²⁹⁶ Tamże, s. 621.

²⁹⁷ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 312.

filmów, przesyconych ideami komunistycznymi, odzwierciedlających rzeczywistość radziecką, trzeba zaczynać od kroniki – relacjonował komisarz oświaty²⁹⁸.

Film miał nie tylko być narzędziem inżynierii społecznej w kierunku przyszłościowym (czyli zmianie poglądów człowieka, ukształtowanie ich według zapatrywań władzy), ale miał także oddziaływać na przeszłość, na to w jaki sposób jednostka rozumie historię zarówno swoją, jak i rosyjską. Nie ma potrzeby chyba udowadniać, że największy nacisk bolszewicy kładli na „uhonorowanie” przewrotu październikowego, na wyolbrzymienie swojej roli w starciu rewolucyjnym, na pokazaniu, że była to wielka walka, rewolucja przewyższająca nawet wydarzenia z osiemnastowiecznej Francji. Co roku w latach dwudziestych organizowano huczne obchody rewolucji, towarzyszyły im często propagandowe inscenizacje, mające być swego rodzaju rekonstrukcjami historycznymi wydarzeń z października 1917 r. Najbardziej znanym wydarzeniem tego rodzaju była inscenizacja ataku na pałac zimowy z 1920 r. Tysiące aktorów wystąpiło na żywo przed setką tysięcy widzów. Ciekawostką może być, iż przedstawienie rozpoczęło się od wystrzału z Aurory, któremu towarzyszyła uwertura Henriego Lirolffa z kompozycji *Maximilien Robespierre* (uwerturę tą bolszewicy wykorzystywali zresztą często w latach dwudziestych)²⁹⁹.

O ile propaganda piśmienna, głównie w formie gazet, była najłatwiejszym sposobem wyrażenia określonego poglądu, to jej efektywność w Rosji po rewolucji, zwłaszcza zaś na wsi, była niewielka ze względu na problem z piśmiennością. Bolszewicy od samego początku przywiązywali zatem wagę do propagandy wizualnej (zupełnie jak w okresie średniowiecznym i nowożytnym), do której zaliczyć możemy takie formy sztuki, jak plakat, teatr czy kino. Kultura rosyjska była zresztą uznawana za wizualną, a ludność Rosji z łatwością przyjmowała przekaz tworzony za pomocą obrazów³⁰⁰. Jak w każdej propagandzie możemy w tym przypadku wyróżnić dwa jej rodzaje – pozytywną i negatywną. Negatywna miała obrzydzić przeciwnika za pomocą przerysowania jego cech, stworzenia z niego archetypu wroga klasy robotniczej. Z perspektywy moich badań interesująca jest jednak przede wszystkim propaganda pozytywna, czyli ta mająca na celu przekonać obywateli do określonego światopoglądu, do przyjęcia komunistycznej ideologii i uznania ją za swoją, w końcu zaś – do zmiany najbardziej podstawowych definicji, którymi posługuje się jednostka. Victoria Bonnell stwierdzała, że

²⁹⁸ A. Łunaczarski, *Lenin o nauce*, s. 99.

²⁹⁹ J. von Geldern, *Bolshevik Festivals 1917-1920*, Berkeley 1993, s. 201-204.

³⁰⁰ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 3.

podstawową funkcją propagandy wizualnej było wspieranie tworzenia „nowego obrazu obywatela sowieckiego, *Homo sovieticus*”³⁰¹.

Propaganda wizualna otaczała zewsząd obywateli sowieckich i była z nimi od najmłodszych lat. Niezwykle interesujący przykład takiej propagandy przytacza Ilja Erenburg we wspomnieniach *Ludzie, lata, życie*, w których opisuje cyrkowe przedstawienie wyreżyserowane przez Włodzimierza Durowa, w którym udział wzięły... króliki i zające:

Włodzimierz Durow nie pochwalał futurystów, sam jednak był ekscentrykiem, toteż przedstawienie, którym otworzył swój teatr dla dzieci, nosiło ekscentryczny tytuł: „Zające wszystkich krajów, łączcie się!” Pamiętam dobrze jego treść. Na początku zając podnosił drewnianą oprawę wielkiej księgi, na której widniał napis „Kapitał”, przerzucał kartki, potem przywoływał do siebie inne zające, było ich co najmniej dwadzieścia. W następnej odsłonie na scenie stała makietę pałacu; pilnowały go króliki z karabinami. Zza kulis wybiegały zające, pchając drewnianą armatkę; zające strzelały z armatki do królików i po odniesieniu zwycięstwa wznosiły nad pałacem czerwony sztandar.

[...]

Zachwyty dzieci był nie do opisania; blade i chudziutkie pokładały się ze śmiechu.³⁰²

Rewolucja, pamięć o niej miała zatem towarzyszyć obywatelom od urodzenia. Kampania antyreligijna usuwała z życia społecznego prawosławnych świętych, zastępując ich nowymi wydarzeniami i świeckimi świętymi. Lata dwudzieste w sztukach wizualnych to w dużym stopniu odwołanie do sztuki religijnej. Bonnell twierdzi, iż bolszewicy wyraźnie przenieśli schemat pisania ikon na swoje metody wizualnej propagandy. W sowieckiej sztuce pojawiają się przedstawienia bohaterów, świętych oraz ich wrogów, diabłów³⁰³. Interesujący przykład tych motywów znajdujemy w opowiadaniu Andrzeja Płatonowa:

Plakaty były różne. Jeden z nich przerobiony został z wielkiej ikony przedstawiającej świętego Jerzego walczącego ze smakiem na dnie piekieł. Do tułowia świętego Jerzego doklejono głowę Trockiego, a smokowi dorysowano głowę burżuja; krzyże zaś na szatach świętego Jerzego-Zwycięzcy zarysowano gwiazdami, ale farba była złej jakości i spod gwiazd prześwitywały jednak krzyże.³⁰⁴

Plakat jako medium propagandowe zmieniał się w zależności od aktualnych potrzeb władzy sowieckiej. Plakaty okresu wojny domowej ukazywały przede wszystkim męski świat,

³⁰¹ Tamże, s. XIX oraz s. 10.

³⁰² I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 2, s. 178

³⁰³ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 7.

³⁰⁴ A. Płatonow, *Człowiek – istota nieznana*, s. 357.

w których kobieta przedstawiona była alegorycznie³⁰⁵, często po prostu jako symbol inspiracji³⁰⁶. Pierwszy plakat z kobietą pochodzi dopiero z 1920 r.³⁰⁷ i przedstawia rzeczy, które „rewolucja październikowa dała robotnikom i chłopkom”. Kobieta, stojąca na tle jasnego słońca, wskazuje ręką na wielki gmach, na którym znajdują się następujące napisy (patrząc od góry do dołu): dom matki i dziecka, rada delegatów robotniczych i chłopskich, szkoła dla dorosłych, przedszkole, biblioteka, stołówka, klub robotnic:



Nowa religijność nowych ludzi emanowała niekiedy z plakatów, które wykorzystywano we wszelkich możliwych miejscach – od ulic, płotów, przez czerwone kąciki, domy, teatry, kina, kluby, aż po urzędy³⁰⁸. *Progres i industrializacja*, obecne na plakatach, *miały stać się nową religią* – pisali autorzy *Burzycieli świata*, zauważając, że głównymi symbolami plakaciarstwa antyreligijnego stawały się traktor, kołchoźnik, pociąg czy huta, symbole nowej,

³⁰⁵ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 8. Bonnell zauważa, że w okresie 1917-1929 kobiety na plakatach miały rolę drugorzędną, jednak od 1930 r. ich rola się zmienia – są głównym elementem kampanii kolektywizacyjnej (s. 9).

³⁰⁶ E. Hobsbawn, *Man and Woman in Socialist Iconography*, „History Workshop” no 6, 1978, s. 126.

³⁰⁷ *Co rewolucja październikowa dała robotnikom i chłopkom* (autor nieznany), 1920, za: <https://lenin.shm.ru/en/poster-what-the-october-revolution-gave-to-the-worker-and-peasant-woman/> [dostęp: 22.6.2024]. Podobny motyw miał plakat z 1925 r., w którym czerwona (dosłownie) robotnica, trzymając książkę z nazwiskiem Lenina, wskazuje na osiągnięcia rewolucji. Noszący tytuł *Nowe życie – osiągnięcia Października* plakat wskazywał na komitety fabryczne, stołówki i żłobki. Zob. <https://redavantgarde.com/collection/show-collection/1765-new-life---the-brainchild-of-october-.html?periodId=2> [dostęp: 22.6.2024].

Pierwszy plakat sowiecki, na którym jest kobieta, zob. V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 74-75.

³⁰⁸ *Burzyciele świata*, s. 24.

świeckiej religii. Do lat trzydziestych najważniejszą osobą pojawiającą się na plakacie sowieckim był robotnik, często przedstawiany z wykorzystaniem schematu ikony³⁰⁹. Zmiana nadejdzie dopiero w latach trzydziestych, wraz z socrealizmem i intensywną kampanią propagandową na wsi. W 1920 r. ukazał się plakat obrazujący przymierze robotników z chłopami, połączenie dwóch światów, które prowadzi naród do lepszej, utopijnej przyszłości³¹⁰:



W dwóch powyżej przedstawionych plakatach istotną rolę odgrywa motyw słońca, którego obręb bywa wpleciony sierp i młot. Słońce, zwiastun nowego dnia, nowego rzeczywistości, lepszej przyszłości, jest wykorzystywane w sztuce komunistycznej wszelkich kręgów kulturowych – zarówno w przeszłości, jak i w czasach bardziej nam współczesnych. I choć sztuka sowiecka przez cały okres istnienia państwa odwoływała się do motywu słońca, tak pod koniec lat dwudziestych zaczęła pojawiać się także nowa stylistyka, bardziej industrialistyczna i urbanistyczna. Jej przykładem może być plakat Nikołaja Kotowa z 1927 r. zatytułowany *Budowa społeczeństwa socjalistycznego*³¹¹:

³⁰⁹ V. E. Bonnell, *Iconography*, s. 8.

³¹⁰ *Robotnicza młodzież miast i wsi, łącz się!* (autor nieznany), 1920, [w:] D. King, *Red Star*, s. 116.

³¹¹ *Budowa społeczeństwa socjalistycznego* (Nikołaj Kotow), 1927, za: <https://redavantgarde.com/collection/show-collection/1410-building-socialist-society-.html?periodId=2> [dostęp: 22.6.2024].



Sztukę plakatową wykorzystywano również do propagowania nauki czytania i pisania. Na zdjęciu z jednej ze szkół zajmującej się likwidowaniem analfabetyzmu widzimy napis: *piśmienni ludzie żyją szczęśliwie*³¹². Na plakacie Aleksieja Radkowa z 1920 r.³¹³ dokonano porównania dwóch alternatywnych wariantów życia rolnika – gdy jest niepiśmienny i piśmienny. W tym pierwszym przypadku rolnik zbiera słabe plony, jego trzoda umiera, gubi się w mieście i umiera w ubóstwie, pozostawiając osierocone dziecko. Piśmienny rolnik za to potrafi czytać, a zatem też udoskonalać metodę uprawy ziemi, wie gdzie i jak korzystnie kupić krowę, a gdy jest stary, może przekazać dorobek swojemu synowi. Nad jego łóżkiem ponadto znajduje się półka z często czytаныmi książkami:

³¹² G. Hosking, *The First Socialist Society*, s. 118.

³¹³ *Жизне непишменного... Жизне пишменного...* (Aleksiej Radakow), 1920 za: <https://iisg.nl/exhibitions/chairman/sov10.php> [dostęp: 22.6.2024].



„Świetlana przyszłość” i „chwalebna przeszłość” były także głównymi motywami powstającej w sowieckiej Rosji kinematografii. Słynne jest twierdzenie Lenina o tym, że kino jest najważniejszą z ówczesnych dziedzin sztuki – uznawał on je za takie ze względu na łatwość przekazu propagandowego. W 1921 r. Lenin sporządził *Dyrektywy w sprawie kinematografii*, w których twierdził, że to Ludowy Komisariat Oświaty powinien *zorganizować nadzór nad projekcją wszelkich filmów*. Wódz rewolucji wnikał także w programy kinowe i sugerował, że powinny podlegać podziałowi na dwa rodzaje filmów:

- a) filmy rozrywkowe, zwłaszcza reklamowe i dochodowe (oczywiście bez rzeczy sprośnych i kontrrewolucyjnych), oraz
- b) pod nazwą „Z życia narodów wszystkich krajów” – filmy o treści wyłącznie propagandowej, na przykład: angielska polityka kolonialna w Indiach, działalność Ligi Narodów, głód w Berlinie itd. itd. [...] Szczególną uwagę zwrócić na zorganizowanie kinoteatrów na wsi oraz na Wschodzie, gdzie jeszcze stanowią one nowość, w związku z czym nasza propaganda będzie niezwykle skuteczna.³¹⁵

Funkcja kina tuż po przejęciu władzy przez bolszewików była bardzo istotna – za pomocą krótkich filmów dokumentalnych i propagandowych, rozpowszechnianych przez pociągi agitacyjne, nowa władza mogła po pierwsze udowodnić swoją nowoczesność, postępowość, wyróżnić się z wszelkich innych znanych do tej pory opcji politycznych, po drugie zaś rozpowszechnić informację o przejęciu władzy i budować na kinie swoją legitymizację. Agitki produkowane były jednak nie tylko po to, aby pomagać bezpośrednio nowym zarządom Rosji, ale także po to, by propagować pożądane zmiany w społeczeństwie. Przykładem mogą być agitki poświęcone wprowadzaniu usprawnień w gospodarce czy nowych

³¹⁵ W. Lenin, *Dyrektywy w sprawie kinematografii*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 44, s. 339-340.

metod przemysłowych³¹⁶. Nie wykorzystywano jednak filmu jako metody nauczania, raczej był zachętą do rozpoczęcia nauki i przestrogą przed analfabetyzmem.

Bolszewicy wykorzystali wyjątkowy moment, który nadarzył im się w trakcie wojny domowej. Wykorzystali fakt, że film nie był znany poza wielkimi ośrodkami miejskimi i to za pomocą filmu próbowali nieść „dobrą nowinę” na rosyjską prowincję. Ogromna popularność pociągów agitacyjnych wśród ludności lokalnej świadczy o tym, że ludność ta była po prostu zainteresowana nowinką kulturalną, która objawiła się w życiu społecznym, zapewne mniej bezpośrednim przekazem, który ta kultura niosła. Pociągi agitacyjne i funkcjonariusze kulturalni wkraczali wraz z Armią Czerwoną na tereny podbijane w trakcie wojny domowej – tam gdzie stanął czerwonoarmista, wkrótce pojawiały się sowieckie organy propagandy kulturalnej. Film znajdował w Rosji, wśród rosyjskiego chłopstwa, ciepły odbiór – przede wszystkim dlatego, że kultura rosyjska opierała się na aspekcie wizualnym, w odróżnieniu nawet od teatru, który opierał się przede wszystkim na słowie³¹⁷.

Kinematografia była zbyt cenną bronią, aby bolszewicy dopuścili w niej do wielogłosu. Bardzo prędko zaczęto myśleć o zmonopolizowaniu przemysłu filmowego i znacjonalizowaniu kin oraz studiów produkcyjnych. Już w styczniu 1918 r. Komisariat Spraw Wewnętrznych ogłosił uchwałę, według której miał prawo rekwirować wszelkie kina i zawieraną przez nie „ekspozycję” – rekompensata miała być wypłacana tylko jeżeli rekwirowany dobytek był wytworem pracy właściciela³¹⁸, co w praktyce oznaczało rekwizycję bez rekompensaty wszystkich najważniejszych elementów kina. Kilka miesięcy później za nadzór kin wziął się Komisariat Oświaty Łunaczarskiego, starając się znaleźć wyważone podejście pomiędzy państwową kontrolą kinematografii a zachowaniem autonomii artystycznej (przejęcie kin budziło wielkie obawy środowiska, słusznie argumentowano, że film nie może powstawać wyłącznie z inicjatywy państwa, potrzebna jest inicjatywa prywatna).

Kino sowieckie pierwszego okresu po rewolucji było przede wszystkim użyteczne, miało służyć propagandowemu celowi. W latach 1918-1920 produkowano niemal wyłącznie agitki, krótkie filmy dokumentalne i „newsowe”³¹⁹. Centralizacja kinematografii jednak nie powiodła się, istniało wiele niezależnych od siebie ośrodków filmowych. Próbę centralizacji podjęto w grudniu 1922 r. poprzez powołanie Goskina, centralnej organizacji filmowej. W czasach NEPu jednak wszelkie próby centralizacji napotykały opór i dopiero po jego

³¹⁶ Zob. R. Taylor, *The Politics of the Soviet Cinema 1917-1929*, Cambridge 1979, s. 56.

³¹⁷ Zob. tamże, s. 34-35.

³¹⁸ Tamże, s. 44.

³¹⁹ Tamże, s. 50.

zakończeniu, już w okresie jedynowładztwa Stalina, udało się władzom partyjnym podporządkować bezpośrednio przemysł filmowy (w 1928-1929 r.³²⁰).

To, w jaki sposób można wykorzystać obraz filmowy do konstrukcji przekazu propagandowego nie wymaga chyba wyjaśnień i udowadniania. Interesującym jednak aspektem sowieckiego kina były projekty, próbujące aplikować kino do innych sfer życia społecznego. Najbardziej radykalnym przykładem był pomysł stworzenia „kinoszkół”, który pojawił się w dyskursie sowieckim w połowie lat dwudziestych. Państwo zaczęło nawet przysyłać szkołom sprzęt kinematograficzny oraz wyselekcjonowane filmy. W bardziej radykalnych wersjach „kinoszkół” mogły nie ograniczać się jedynie do pomocniczego czy rozrywkowego wyświetlania propagandowych filmów, ale nawet opierać dużą część programu nauczania na przekazie wizualnym³²¹. Dodatkowym elementem sowieckiej aplikacji kina do edukacji były przeprowadzane badania na najmłodszych nawet grupach dzieci (w wieku przedszkolnym) w celu znalezienia odpowiedniego sposobu wyświetlania filmów, by zredukować fizjologiczne dolegliwości z tym związane (na które dzieci, w odróżnieniu od dorosłych, się uskarżały).

Jeśli chodzi o dorobek kinematograficzny młodego kina sowieckiego to nie sposób nie rozpocząć rozważań na ten temat od wspomnienia Dżigi Wiertowa, prawdziwego rewolucjonisty filmowego, który stanął na czele sowieckiej propagandy w postaci kroniki filmowej. Z punktu widzenia czysto technicznego jego kroniki były nowatorskie i wyjątkowe, zapoczątkowały zupełnie nowoczesny styl dokumentowania rzeczywistości³²². Wiertow uważał, że jedynym wartościowym rodzajem filmu jest film dokumentalny, nawoływał nawet: „precz z burżuazyjnymi bajkami – scenariuszami! Niech żyje życie takie, jakie jest!”³²³ – hasło to stało się credo szkoły filmowej „Kino-oko”.

Obok realistycznej szkoły Wiertowa sowiecka kinematografia w latach dwudziestych oparła się na dwóch filarach – filmach eksperymentalnych, awangardowych oraz propagandowych, odnoszących się do pamięci historycznej. Ta pierwsza kategoria była krytykowana przez większość artystów, a nawet władze sowieckie, prędko jej również zaniechano. Za najbardziej znany utwór eksperymentalny uznaje się *Przygody Oktiabriny*, zrealizowany przez grupę filmowców ekscentryków (odpowiedników literackich futurystów). Film ma charakter komediowej, parodystycznej burleski, powstał nie dla celów komercyjnych,

³²⁰ Tamże, s. 152.

³²¹ Na ten temat zob. A. Torpova, *Science, Medicine and the Creation of a 'Healthy' Soviet Cinema*, „Journal of Contemporary History”, vol. 55, no 1, 2020, s. 17-18.

³²² Por. J. Toeplitz, *Historia sztuki filmowej*, t. 2: 1918-1928, Warszawa 1956, s. 11-12.

³²³ Tamże, s. 26.

propagandowych czy edukacyjnych, ale po prostu dla potrzeby eksperymentowania³²⁴. Fabuła filmu wydaje się absurdalna – nepman odkorkowuje butelkę piwa, z której wychodzi symbol kapitalistów: Coolidge Kierzonowicz Poincaré. Wspólnie postanawiają obrabować Bank Państwowy ZSRR, ale uzbrojona w nowoczesną technologię Oktiabrina uniemożliwia im to na wszelkie możliwe sposoby.

W latach dwudziestych powstały jednak pierwsze dłuższe sowieckie filmy fabularne. To zwłaszcza twórczość Władimira Gardina (*Sierp i młot* z 1921 r.) oraz późniejsze dzieła Siergieja Eisensteina. *Sierp i młot* był jeszcze co prawda w dużym stopniu powiązany z agitkami powstającymi w okresie komunizmu wojennego, ale jest równocześnie zapowiedzią czegoś nowego, jak stwierdzał po latach Jerzy Toeplitz. Film opisywał losy mężczyzny, którego życie splatało się z wydarzeniami prowadzącymi do powstania sowieckiej Rosji – bohater filmu był chłopskim parobkiem, stał się robotnikiem, a w końcu żołnierzem, walczącym o *budowę nowego życia*³²⁵.

Chyba najlepiej znanym reżyserem sowieckim był Siergiej Eisenstein, który zapoczątkował rewolucyjną szkołę kinematograficzną – kina intelektualnego, „kina myśli i pojęć”. W okresie lat dwudziestych, co ciekawe, twórczość Eisensteina była skrajnie różna od jego najbardziej znanych utworów filmowych z okresu stalinowskiego, socrealistycznego. Przed socrealizmem w filmach Eisensteina *de facto* nie było bohaterów, nie było miejsca dla człowieka, jako jednostki. Ludzie byli szarym tłumem, zbiorowością, kolektywną świadomością, uczestniczącą w dziejowych wydarzeniach³²⁶. Jeśli chcielibyśmy dopatrywać się w kinematografii jakichś wzorców „nowego społeczeństwa” czy „nowego człowieka”, to byłaby to właśnie próba odejścia od narracji za pośrednictwem jednostek, zarówno w przypadku Wiertowa, jak i Eisensteina.

Kino sowieckie przed epoką socrealizmu było przede wszystkim medium propagandowym. *Strajk* Eisensteina opowiadał o strajku w fabryce, obrazy wizualne miały zaś wzbudzić nienawiść do wyzysku kapitalistycznego, przez choćby obrazowanie masakry robotników zmontowanej naprzemiennie ze scenami uboju bydła w rzeźni. Inscenizacja wydarzeń rewolucyjnych w filmie *Październik* z 1928 r. miała być opowieścią historyczną, kształtującą pamięć zbiorową. Wydaje się, że kino pozostawało w latach dwudziestych przede wszystkim sztuką użyteczną dla władzy w celach najbardziej doraźnych – propagandowych, nie zaś w celach bezpośredniego kształtowania wzorca jednostki i społeczeństwa. Ekspansja

³²⁴ Tamże, s. 29

³²⁵ Tamże, s. 15.

³²⁶ Tamże, s. 137.

kinematografii dotyczyła w latach dwudziestych całego kraju, choć najwięcej kin powstawało na wsi, czyli w miejscach, gdzie bolszewicy mieli najmniejsze poparcie społeczne. W 1925 r. w ZSRR było 3700 różnych kin, pięć lat później ta liczba wzrosła aż do 22 tysięcy (pamiętajmy, że do tych kin wliczają się także kina fabryczne, oddziałowe, klubowe). W ramach tego wzrostu kina wiejskie zwiększyły liczebność z niecałych siedmiuset aż do 14 tysięcy. W tym samym okresie obserwujemy także wzrost liczby produkowanych „filmów oświatowych” z siedemdziesięciu w 1925 r. do 200 w 1930 r.³²⁷

Wydaje się, że bolszewicy uważali kino za nieodpowiednie medium dla reedukacji społecznej, prawdopodobnie uważano, że o wiele bardziej istotnymi technikami są bezpośrednie kształcenie oraz oddziaływanie poprzez kulturę literacką, którą omówię w dalszej części rozprawy. Propaganda filmowa skierowana była do najbardziej „opornych” obywateli sowieckiego imperium, a jej celem było przede wszystkim przekonanie chłopstwa do popierania władzy sowieckiej, nie zaś bezpośrednie wpływanie na życie i zachowania tej grupy społecznej. Kino przysłużyło się jednak kształtowaniu nowego wzorca modelowego obywatela, choćby poprzez wskazywanie na historyczne przykłady wybitnych jednostek lub wydarzeń społecznych. „Wybitna” jednostka w kinie lat dwudziestych to oczywiście nie inscenizacja historyczna z okresu stalinowskiego – jednostką jest tu anonimowy często robotnik, uczestniczący w wielkich, niezrozumiałych dla niego wydarzeniach. Pamiętajmy przy tym, że kino sowieckie tego okresu jest nieme i teatralne, jednym z głównych zarzutów wobec młodej sowieckiej kinematografii była zbytnia odtwórczość względem przedstawień z teatru.

Radykalne idee kinematograficzne nie zwyciężyły starcia z popularnymi dokumentami Wiertowa i rodzącym się sowieckim stylem fabularnym. W przypadku kina nie mieliśmy do czynienia z filmami utopijnymi, bezpośrednio wyrażającymi nadzieje na lepsze jutro, czy nawet filmami przedstawiającymi szczęśliwe życie w przyszłym socjalistycznym ustroju. Propagandę ograniczano do spraw doczesnych, aktualnych, uznając widocznie, że przekaz kinowy najbardziej nadaje się do bieżącego kształtowania opinii publicznej, nie zaś systemowego zmieniania jej poglądów.

³²⁷ Powyższe dane za: tamże, s. 168.

Model obywatela

[...] by masy ujrzały siebie we wspaniałym przemienieniu, podobnie jak Chrystus na górze Tabor „przemienił się... a oblicze jego rozjaśniało jako słońce”. Tak też lud, przemieniając się, jawi się sobie samemu w swej boskiej potędze. – Anatol Łunaczarski³²⁸

Tylko ten nie przyniesie nam ujmy,
Tylko ten naszym czasom sprostą,
Kto w kaździutkim drobiazgu umie
Rewolucję światową dostrzec. – Aleksander
Biezymiński³²⁹

Każda rewolucja polityczna lub społeczna w dziejach świata pociągała za sobą zmianę w pożądanym przez nowy system modelu obywatelskim. Pod tym pojęciem rozumiem ogół postaw, jakie powinna przyjmować jednostka wobec państwa, społeczeństwa i zasad moralnych. Dotyczy to zarówno sfery zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Idealny model obywatela w danym systemie zakładał zawsze zmianę nie tylko w widocznych zachowaniach jednostki, ale także w jej sposobie myślenia, rozumienia świata, klasyfikowania pojęć aksjologicznych, stosunku w końcu do rzeczywistości ją otaczającej.

W przypadku ideologii socjalistycznych model obywatelski posiadał oczywiste cechy wspólne, z których najbardziej widoczną była wspólnotowość oraz antyindywidualizm. Idealny model człowieka sowieckiego miał być w latach dwudziestych przede wszystkim tym – jednostką roztopioną w tłumie, proletariuszem, spełniającym swe powinności wobec społeczeństwa, partii oraz państwa. Obywatel sowiecki musiał „dorosnąć”, porzucić schemat życia z epok poprzednich, zwłaszcza schemat życia burżuazyjnego, aby stać się obywatelem nowego typu. Symbolicznym wrogiem była w tej kwestii religia – w walce z nią państwo sowieckie odnosiło zarówno zwycięstwa jak i sromotne porażki. Zwycięstwem można nazwać osłabianie instytucjonalne cerkwi prawosławnej oraz fizyczna likwidacja świątyń, a nawet duchowieństwa. Porażką była jednak rzecz podstawowa, najważniejsza z punktu widzenia teorii bolszewickiego – czyli wyrugowanie myślenia religijnego z osobowości jednostek.

Arthur Koestler stwierdzał, że z punktu widzenia psychologicznego wiara rewolucyjna w niewielkim stopniu różni się od wiary tradycjonalistycznej. Jeśli mowa o prawdziwej, autentycznej wierze to posiada ona według Koestlera podobne cechy w obu przypadkach – jest radykalna, czysta, bezkompromisowa, *stąd prawdziwy tradycjonalista jest zawsze*

³²⁸ A. Łunaczarski, *Wskazania Lenina*, s. 369.

³²⁹ A. Biezymiński, *O czapce*, przeł. Witold Dąbrowski, [w:] *Antologia nowoczesnej poezji rosyjskiej*, t. 2, Wrocław 1971, s. 120.

rewolucyjnym fanatykiem w konflikcie z faryzejskim społeczeństwem, z letnimi niszczycielami wiary. Działa to również w drugą stronę, stwierdzał angielski pisarz, utopia rewolucyjna, na pozór zrywająca z przeszłością *jest zawsze wzorowana na jakimś obrazie utraconego raju, mitycznych Złotych Wieków*. I, co jest chyba najbardziej cenną uwagą Koestlera: *plany inżynierii społecznej są jedynie zrewidowanymi wydaniem starożytnych tekstów*³³⁰.

Bolszewicy obejmując w 1917 r. władzę przychodzili do społeczeństwa z wiadomością, że całe dotychczasowe życie, tak polityczne, społeczne, jak i osobiste, zostanie wyrócone do góry nogami. Stali się „zagorzałymi misjonarzami”³³¹, jak określał ich Slezkin, starającymi przekonać do komunizmu większość społeczeństwa. Kwestia religii była drażliwym tematem, ze względu na rolę wiary w społeczeństwie rosyjskim oraz na psychologiczny fenomen, dyktujący uniwersalnie człowiekowi, aby swe uczucia i przeżycia umieszczać właśnie w ramach myślenia religijnego – pisał o tym Płatonow, stwierdzając jednocześnie, że nie udało się ludziom odnaleźć uczuć religijnych w rewolucji³³². Musimy pamiętać, że kultura mas ludowych w Rosji była ściśle powiązana z religią. Analizując dane statystyczne dowiedziono, że *zarówno przed, jak po rewolucji chłopci i robotnicy czytali głównie książki religijne*³³³.

Aby to zmienić bolszewicy aktywiści ruszali w kraj, do ludu, krzewić nową dobrą nowinę. Starając się zachować jak faktyczni ateści, walczący z kościołem instytucjonalnym, wywoływali zupełnie odmienne wrażenie, co opisywała Nina Tumarkin:

[Nadieżda] Krupska później doniosła swojemu mężowi, że niektórzy żołnierze, których spotkała w czasie podróży, usłyszeli od księdza, że „bolszewicy są jak apostołowie, którzy idą do ludu, aby nieść światło i prawdę.” Lenin odpowiedział, że forma porównania jest niewłaściwa, ale jego idea jest słuszna. Lenin się mylił. Porównanie bolszewików do apostołów było całkowicie trafne, biorąc pod uwagę wyobrażenia rosyjskiego umysłu ludowego.³³⁴

Adaptacja agresywnego ateizmu bolszewickiego do na wskroś religijnego społeczeństwa rosyjskiego, zwłaszcza religijnego wśród chłopstwa, przebiegała w dwóch formatach. Pierwszym były kampanie antyreligijne, o których wspominałem już wcześniej. Drugim jednak, zdecydowanie ciekawszym i mniej omówionym przez badaczy, była na wpół świadoma transformacja bolszewizmu w kierunku sekularnej wiary. Widzimy to na różnych przykładach – od wspomnianego już wcześniej Chrystusa w poemacie Błoka po stosowanie

³³⁰ A. Koestler, *Arthur Koestler*, [w:] A. Koestler, R. Wright, L. Fischer i in., *The God That Failed*, s. 16.

³³¹ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 38.

³³² A. Płatonow, *Człowiek – istota nieznana*, s. 408.

³³³ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 317.

³³⁴ N. Tumarkin, *Lenin lives!*, s. 69.

wyrażeń „Wiara”, „Nadzieja”, „Miłość” w innych dziełach literackich. Poemat *O tym* Majakowskiego podzielony został na właśnie takie części³³⁵. W opowiadaniu Płatonowa istnieje komuna „Wiara, Nadzieja, Miłość”, którą zlikwidowano z powodu nazwy³³⁶.

Religijność wykorzystywano w cyniczny sposób. Z jednej strony walczono z religią instytucjonalną (choć dopiero od 1929 r. wprowadzono nakaz rejestrowania zgromadzeń religijnych a także zakazano aktywności religijnej poza murami świątyń³³⁷), z drugiej zaś czyniono ustępstwa względem obywateli wierzących. I tak, choćby w 1919 r. przed świętami Wielkanocnymi władze sowieckie zdecydowały się wydać powiększone racje żywnościowe żołnierzom (co może być pierwszym przykładem odwoływania się do sentymentów religijnych w sytuacji konfliktu państwa sowieckiego, schemat, który zobaczymy później u Stalina)³³⁸. Od 1920 r. nie pytano o wyznanie w spisie powszechnym³³⁹, od grudnia zaś wprowadzono możliwość zamiany służby wojskowej ze względów religijnych na służbę w jednostkach szpitalnych lub inną, „ogólnie pożyteczną” pracę³⁴⁰.

Próbowano jednocześnie tworzyć alternatywę względem tradycyjnej cerkwi – miała nią być tzw. Żywa Cerkiew, o której w interesujący sposób pisał Richard Pipes:

Zgromadzenie [Żywej Cerkwi] nazwało przewrót październikowy „dziełem chrześcijańskim”, gdyż obalił on kapitalizm, zaprzeczyło, aby komuniści prześladowali Cerkiew i podziękowało Leninowi za to, że jest „przywódcą świata” i „trybunem prawdy społecznej”. Rząd sowiecki, oświadczono, to jedyny rząd na świecie, który dąży do realizacji „ideału Królestwa Bożego”.³⁴¹

W sierpniu 1920 r. ukazał się „raport” władz sowieckich (Ludowego Komisariatu Sprawiedliwości), które *na wniosek samych mas ludowych* dokonały kilkudziesięciu siłowych otwarć trumien z relikwiami świętych kościoła prawosławnego. Dotyczyło to przede wszystkim relikwii ciał, które według Cerkwii nie poddawały się rozkładowi. W raporcie dokładnie opisano wiele z przypadków oszustw kościelnych, wykorzystywania figur z wosku lub maskowania procesu rozkładu ciała, aby oszukać wiernych. Dowody na te oskarżenia bolszewicy przedstawiali wystawiając mumie w muzeach. Wzywano lokalne władze sowieckie do przeprowadzania podobnych likwidacji relikwii, które należało wystawiać na widok

³³⁵ W. Majakowski, *O tym*, przeł. Antoni Słonimski, [w:] *Majakowski. Wybór wierszy*, s. 35-40.

³³⁶ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 33.

³³⁷ R. E. Brown, *Godless Utopia: Soviet Anti-Religious Propaganda*, Londyn 2019, s. 88.

³³⁸ *Декреты Советской власти. Т. V*, s. 445.

³³⁹ *Декреты Советской власти. Т. VII*, s. 349.

³⁴⁰ *Декреты Советской власти. Т. XII*, s. 36-38.

³⁴¹ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 364.

publiczny, w celach walki z przesądem religijnym. Interesujące jest to, co pisano na temat pożyteczności tego procesu dla administracji kościelnej:

[...] trumny z rzekomymi niepoddającymi się rozkładowi ciałami były dla starej klasy rządzącej niezbędne jako aparat do odurzania, na religijnej podstawie, i hipnotyzowania ciemnych mas. Relikwie i trumny miały również na celu nadawanie „religijnego blasku” określonym administracyjnym, handlowym i przemysłowym centrom. [...] Zgodnie z planem przedstawicieli obalonej dynastii tyranów Romanowów, „relikwie” miały odciągać lud od „wewnętrznych niepokojów”. Władza państwowa i klasy rządzące poleciły duchownym przygotowywać „relikwie” jako skuteczną [...] metodę mącenia w świadomości ludu, wzmacniania w nim religijnych przesądów oraz wpływu na ciemne masy. Ponadto budowa cennych trumien i kult wokół nich był dla duchownych sposobem na osiąganie ogromnych dochodów poprzez zbieranie pieniędzy, sprzedaż świec, „świętego” oleju, wody, odprawianie modlitw, akafistów i innych manipulacji mających magiczne znaczenie w oczach ciemnych ludzi.³⁴²

Jakże ironicznie wyglądają te słowa w porównaniu z 1924 r., kiedy bolszewicy otrzymali swego własnego świętego, którego ciało nie poddawało się rozkładowi...

W grudniu 1923 r. pewien chłop pisał do redakcji „Chłopskiej gazety” z poruszającą prośbą. Mieszkał on mianowicie w dużym oddaleniu od wszelkich większych ośrodków miejskich i gospodarczych, komunizm w jego wsi postrzegany był wrogo, jednak on przekonany był o słuszności polityki komunistycznej. Chciał zapisać się do partii, jednak było to niemożliwe, ze względu na brak lokalnych struktur. Marzył o założeniu we wsi komunistycznej czytelnicy. Prosił redaktora o pomoc w tych sprawach, dodawał także:

Komunizm w naszym miejscu jest uważany za przestępstwo, ale ja mam inne zdanie. Rozumiem to tak, że komunizm to otwarcie nowego królestwa ziemskiego. Nie tak, jak to rozumieją i obiecują nam nasi duchowni, jakieś przyszłe niebiańskie królestwo, które, jak można sądzić, nie istnieje. W związku z tym proszę Waszą gazetę o udzielenie mi rad, jak ja i moi sąsiedzi możemy wytyczyć choćby wąską ścieżkę od ciemności do światła.³⁴³

Musimy zatem stwierdzić, że w okresie bezpośrednio po rewolucji październikowej władza wywierała presję na obywateli w celu zmienienia ich osobistego stosunku do spraw religijnych, jednak bała się pójść za daleko. Zdarzały się akcje radykalne, obrazoburcze i wstrząsające, jednak wśród władz bolszewickich panował pogląd o potrzebie powolnego wygaszania cerkwi, a nie jej brutalnego i gwałtownego zwalczania raz na zawsze. Pamiętajmy

³⁴² *Культура в нормативных*, s. 203-206.

³⁴³ *Крестьянские истории*, s. 102.

o silnej roli Anatola Łunaczarskiego, który jeszcze parę lat przed objęciem urzędu komisarza stał na stanowisku uznania socjalizmu za religię. Łunaczarski nie był jednak głosem dominującym, wydarzenia rewolucyjne sprzyjały obrazoburstwu, sprzyjały desekracji świątyń i ich rabowaniu. W sferze kulturalnej zaś istotną siłą był choćby Jemieljan Jarosławski, redaktor czasopisma *Bezbożnik*, zlikwidowanego dopiero przez Stalina w latach trzydziestych.

Walka z religią toczono przez zwalczanie obyczajów religijnych, tak publicznych, jak i prywatnych. W tym przypadku bolszewicy przyjęli taktykę tworzenia alternatywnej rzeczywistości. *Budowano ateistyczne imaginarium, które miało funkcjonować na podobieństwo prawosławia* – pisali autorzy *Burzyciele świata*³⁴⁴. Zamiast „zniewalającego dziecięce umysły” świętego Mikołaja organizowano spektakle teatralne, *które bawiły dzieci „satyrą na konferencję lozańską, rząd Kierenskiego i życie burżuazji za granicą”*.³⁴⁵ Dzieci przestawano chrzczyć, zamiast tego „październikowano” je. Rodzice składali przysięgi o wychowaniu dziecka w duchu komunizmu, jako prezent dziecko otrzymywało portret dziecięcy Lenina, a zamiast pieśni religijnych śpiewano *Międzynarodówkę*³⁴⁶.

Skomunizowano także uroczystości weselne. W ramach sowieckiego społeczeństwa ideałem było, aby odbywały się w fabryce lub lokalnym klubie, nawet nie w urzędzie. Zamiast ołtarza stawano przed portretem Lenina, a przysięga małżeńska polegała na przysięganiu wierności zarówno sobie, jak i zasadom komunizmu³⁴⁷. Wysiłki bolszewików nie przynosiły jednak większych efektów, poza najbardziej oddanymi członkami partii niewiele osób decydowało się na taką formę zastąpienia religii³⁴⁸.

Tworzono alternatywny schemat świąt państwowych, tzw. czerwone dni. W różnych okresach obowiązywały rozmaite „czerwone dni” w sowieckiej Rosji. W 1918 r., na podstawie dekretu Rady Komisarzy Ludowych, dotyczącego wprowadzenia nowego kalendarza, nakazano zrezygnować ze wspominania o świątach kościelnych w nowym kalendarzu i zamiast tego ustanowić święta polityczne:

9 stycznia – dzień pamięci rewolucji 1906 [sic] roku.

26 lutego – dzień rewolucji 1917 roku.

27 lutego – dzień pamięci ofiar rewolucji.

1 marca – dzień upadku tyranii Aleksandra II.

18 marca – dzień Komuny Paryskiej.

1 maja – święto Międzynarodówki.

³⁴⁴ *Burzyciele świata*, s. 12.

³⁴⁵ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 361.

³⁴⁶ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 771.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 688.

25 października – dzień zwycięstwa robotniczo-chłopskiej rewolucji.³⁴⁹

Święta miały stać się wydarzeniami wyłącznie państwowymi, ideologicznymi/partyjnymi oraz militarnymi. *Święto powinno być zorganizowane jak wielka armia* – pisał Anatol Łunaczarski – *tyle że organizacja jego powinna być jak najbardziej naturalna, mniej wymuszona, mniej wojskowa, formy zaś jego powinny być jak najbardziej elastyczne, żywe i różnorodne*³⁵⁰. Wśród komunistycznych świąt, oprócz tych wyróżnionych w dekreście z 1918 r., w latach dwudziestych pojawiały się jeszcze:

21 stycznia – dzień śmierci Lenina
8 marca – Dzień Utworzenia Armii Czerwonej
12 marca – upamiętnienie obalenia cara
Kwiecień/maj – Dzień Lasu
16 lipca – Święto Utworzenia ZSRR
20 lipca – Dzień Elektryfikacji
Wrzesień – Międzynarodowy Dzień Młodzieży
Grudzień – Komsomolska Gwiazdka³⁵¹

Obchodzona w grudniu „Komsomolska Gwiazdka” doczekała się nawet interesującego plakatu propagandowego, autorstwa Dmitrija Moora, stworzonego w 1921 r..³⁵²



³⁴⁹ Архив новейшей истории России. Серия «Публикации». Т. XII, s. 156.

³⁵⁰ A. Łunaczarski, *Wskazania Lenina*, s. 368.

³⁵¹ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 688.

³⁵² D. Moor, *Boże Narodzenie* (1921), [w:] *Burzyciele świata*, s. 58-59.

Najciekawszy jest jednak tekst poematu Nikołaja Gorłowa (*Święto bogaczy*), zamieszczony pod obrazem:

Gwiazda Betlejemską na niebie.
Na ziemi Boże Narodzenie.
Biedaku, nie myśl o chlebie.
Słowo Boże to twe pożywienie.

Nędza przed grzechem osłonę ci wskaże,
Cierpienie zaś to do nieba droga.
Tak legendą o niebie dla Boga
Oszukali pastucha guślarze.

[...]

Nasze święto. Dziewiętnaście wieków – mogiła!
Stary świat niebytem zarasta.
Gwiazdę Betlejemską przyćmiła
Nad Kremlem gwiazda!

Nasze Narodzenie to zmartwychwstanie,
Przejdźcie z czasów piekielnych do nowych.
W cieniu sztandarów trwa świętowanie.
Sztandarów październikowych.

[...]

Pastucha guślarzom prześlą,
Jak bilet do raju przestrzeni.
Dla was – Niebieskie Królestwo,
A dla nas Królestwo na Ziemi.

Niech to oni z rajszych gruszy
Niebiosą będą ogłacać
I niech słuch, ten, kto ma uszy!
Bóg na ziemi – to Praca.³⁵³

Czerwone dni były ważnymi wydarzeniami w cementowaniu sowieckiej władzy, legitymizowały nowych zarządców Rosji i tworzyły nowe schematy, do których – mniej lub bardziej chętnie – wtłaczani byli obywatele państwa. W takie dni, pisał Wolton, opisując rzeczywistość już po śmierci Lenina:

³⁵³ Tamże, s. 57.

przywódca partii i rządu z trybuny nad mauzoleum Lenina pozdrowiał tłumy robotników i defilujące wojsko. Trybuna wzniesiona na grobowcu „kanonizowanego” przywódcy, chroniącym „święte relikwie”, nadała budowli kluczową rolę w stworzeniu nowej religii leninizmu, w której pochody robotników zastępują tradycyjne procesje, a portrety przywódców komunistycznych – ikony. Lenin i jego uczniowie stapiają się w tożsamą jedność, następcy są postrzegani jako „reinkarnacje” przywódców bolszewików. [...] Symbolika komunistyczna jest adaptacją świętych atrybutów kultowych wykorzystywanych przez Kościół.³⁵⁴

Bolszewicy posługiwali się zatem w różnych warstwach komunikacji społecznej podobnymi toposami, wzorcami propagandowymi. Odwoływano się do uczuć religijnych, aby pokonać religię; tworzone alternatywne struktury i organizacje państwowe w celu zniszczenia starych przyzwyczajęń obywateli – wszystko w celu dokonania zmiany osobowej w jednostce. Celem tym była oczywiście zamiana stereotypowego religijnego chłopca w ateistę, oddanego pracy na rzecz gospodarki sowieckiej. Ateistyczna religia miała być jednak tylko jednym z wielu spoiw nowego społeczeństwa – drugim z nich była pamięć historyczna jednostki.

Pierwszy okres Rosji sowieckiej, właściwie do końca lat dwudziestych, przejawiał się względny liberalizmem w kwestiach narodowościowych. Sowietci zrezygnowali co prawda z postulatu utrzymania niepodległych republik sowieckich obok centrum komunistycznego w Moskwie, jednak w ramach ZSRR utrzymywano początkowo autonomię narodowościową w kwestiach języka, obyczajów, a w przypadku republik muzułmańskich nawet religii. Podstawowym zadaniem bolszewików była internacjonalizacja społeczeństwa, zgodnie z wytycznymi rewolucyjnymi Marksa i Engelsa. Dokonywano tego jednak w dziwny sposób – dążąc do unarodowienia się społeczności lokalnych, a następnie dołączenia ich do wspólnoty zjednoczonych narodów sowieckich. Zezwalano na naukę języków regionalnych oraz na używanie ich w publikacjach. Ta polityka skończyła się jednak wraz ze wzrostem tendencji narodowościowych we władzach sowieckich – przodował w tym Stalin i, co może się wydawać ironiczne, to właśnie ten Gruzin zrusyfikował narody Związku Sowieckiego.

Ważnym elementem budowania pamięci historycznej jednostki była polityka upamiętnień, o której pisałem już we fragmencie poświęconym nowym symbolom nowego społeczeństwa. Obok tradycyjnego upamiętniania, pod postacią choćby pomników, istotne było również sztuczne kreowanie rzeczywistości historycznej. Prym w tym wiodła sowiecka propaganda – od szczybla „naukowego”, pod postacią sowieckiej historiografii (choćby Michaił

³⁵⁴ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 689.

Pokrowski)³⁵⁵, przez filmy (*Październik Eisensteina*), aż po literaturę piękną. Anna Radłowa w wierszu pisała:

Pod znakiem Strzelca, ognistą miedzią
Ten Październik rozkwitł jedyny,
Wyruszył okręt olbrzymi
I cieniem nakrył stulecia.
Igraszką stało się wzięcie Bastylii,
Rzymie, kamienie twych pałaców – pyłem.
W zwycięzców żyłach krew płynie wilcza,
Z mlekiem wyssali miłość wilczą.
I w mojej Rosji okrwawionej, zwycięskiej czy też zniewolonej,
Serce wszechświata trzepocące bije.³⁵⁶

Rewolucję październikową przedstawiano, zgodnie z historiozofią marksistowską, jako najważniejsze wydarzenie dziejowe, nowy etap w historii ludzkości. Partia komunistyczna zdawała sobie sprawę, że aby utrzymać kontrolę nad przyszłością i prowadzić świat w kierunku społeczeństwa komunistycznego, musi zacząć kontrolować przeszłość. Rewolucja październikowa stała się tym samym, co nadejście nowego Mesjasza. Elementem tej propagandy był szacunek wobec bojowników, uczestników rewolucji, którzy stanowili coś w rodzaju wewnętrznego zakonu w partii. Elitą elit była grupa „starych bolszewików”, czyli członków partii przed 1917 r. Tak wielką wagę przykładano do utożsamiania się z rewolucją, że doprowadziło to do zamieszania ze statystyką partyjną. Według deklaracji zbieranych przez partię już w latach późniejszych w wydarzeniach październikowych brałoby udział kilkaset tysięcy osób. *Od kiedy ustalono, że rewolucja zatriumfowała dzięki ruchowi ludowemu, każdy będzie poczytywał sobie za zaszczyt, że w niej uczestniczył* – pisał Wolton³⁵⁷.

Wydarzenia rewolucyjne starano się natomiast poddać dogłębnym studiom, udowadniającym ich wyjątkowość. 29 lipca 1919 r. wydano dekret *O połączeniu działalności muzeów sztuki i muzeów kulturalno-historycznych*³⁵⁸. 21 września 1920 r. powołano komisję, której zadaniem miało być zbieranie i badanie materiałów dotyczących historii rewolucji październikowej i historii rosyjskiej partii komunistycznej, obywatele byli zobowiązani dostarczyć jej wszelkie dokumenty, materiały drukowane i rękopisy, związane z polem działalności komisji³⁵⁹. Po śmierci Lenina nieuniknionym było powiązanie kultu jego osoby ze

³⁵⁵ Na temat sowieckiej historiografii zob. T. P. Rutkowski, *Pańska, szlachecka, faszystowska. Polska w sowieckiej propagandzie, kulturze, historiografii*, Warszawa 2020, s. 228-267.

³⁵⁶ A. Radłowa, *** (*Pod znakiem Strzelca*), przeł. Janina Brzostowska, [w:] *Antologia*, s. 89.

³⁵⁷ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 1: Kaci, s. 22-23.

³⁵⁸ *Культура в нормативных*, s. 154-155.

³⁵⁹ *Декреты Советской власти. Т. X. Август – сентябрь 1920 г.*, Moskwa 1980, s. 198-201.

skutecznością wydarzeń historycznych – to Lenin stał się głównym odpowiedzialnym za sukces bolszewików, niemal wybrańcem, prowadzącym ludzkość ku świetlanej przyszłości. Jego dorobek publicystyczny i „filozoficzny” stał się nauką, krystalizował się marksizm-leninizm, który uznano za podstawowy wyznacznik „sowieckości”. Balibar pisał nawet, że myśl Lenina wykraczała w ZSRR poza status filozofii, było to „obowiązkowe odniesienie, jedyne, które dawało prawo głosu”³⁶⁰. Śpiewali o tym wszyscy obywatele sowieccy od 1944 r., wówczas w hymnie państwa zawarto słowa: *nas wiódł wielki Lenin / wskazywał nam cel*.

Oprócz religijnej, poddańczej postawy wobec ideologii oraz sztucznie stworzonej pamięci historycznej, idealny obywatel sowiecki powinien być bezwzględnie wierny państwu i partii. By tą wierność osiągnąć instrumentalizowano wewnętrzne emocje jednostek, takie jak strach, chciwość czy ambicja. Lęk przed władzą, czy może szerzej – przed wyobcowaniem ze społeczeństwa – był jednym z ważniejszych motywacji do „poprawnego zachowania” ze strony obywateli. Znalezienie się w więzieniu, łagrze, utrata miejsca zatrudnienia czy mieszkania oznaczały bezpośrednią utratę statusu pożądanego obywatela w ZSRR. Pisał o tym Płatonow:

Chcemy, aby człowiek był święty i moralnie czysty, w przeciwnym bowiem razie nie będzie miał gdzie się podziać. Wszędzie powinien panować dokument i stosowny powszechny porządek rzeczy.³⁶¹

Bolszewicy sprawnie modelowali emocje własnych obywateli, rozgrywając z nimi w tym samym czasie grę na kilku polach. Sowiecki obywatel jednocześnie bał się utraty pracy i miał ambicje awansować, polepszyć swój los. Bał się utraty mieszkania, ale chciał się wzbogacić (materialnie lub finansowo, w zależności od okresu). Władza odwoływała się do prymitywnych uczuć, takich jak zawiść, aby wskazywać wrogów klasy robotniczej. Walka z białymi, burżuazją czy kułakami prowadzona była na szczeblu ogólnym i oddolnym. Ogólnie – państwo zwalczało część obywateli. Oddolnie – to sami obywatele, powodowani chciwością i zawiścią wobec sąsiadów – współpracowali z władzą, często stosując fałszywe oskarżenia, aby pogorszyć sytuację sąsiada i/lub polepszyć swoją.

Ostatnim elementem modelu obywatelskiego, który chciałem omówić jest model nowej kobiety sowieckiej³⁶². Bolszewicy byli skrajnymi egalitarystami, uważali, że kobiety powinny mieć równie prawa co mężczyźni i być na równi z nimi traktowane. Wojciech Materski uważał, opisując „pięć kłamstw Lenina”, że kłamstwo o absolutnej egalitaryzacji kobiet było

³⁶⁰ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, s. 143.

³⁶¹ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 41-43.

³⁶² Na temat historii społecznej kobiet w Rosji i Związku Sowieckim zob. *Women and society in Russia...*

najmniejszym. Materski pisał, że było prawdą w warstwie zamiarów, jednak rzeczywistość nie była w stanie ich dogonić, w związku z czym można byłoby uznać egalitaryzację za półkłamstwo. W teorii bolszewickiej postulat zrównania kobiet i mężczyzn nie jest związany z jakimś szczególnym stosunkiem do kobiet, ale po prostu z dążeniem do wrzucenia obu płci w jedną kategorię mas pracujących. Każdy członek mas pracujących miał zatem mieć zapewnione równe prawa i obowiązki³⁶³.

Lenin mówił, podczas jednego z przemówień na konferencji robotnic w 1919 r., że tak jak wyzwolenie proletariatu winno być dziełem samego proletariatu, tak też wyzwolenie kobiet powinno być dokonane przez kobiety³⁶⁴. Co ciekawe, rok później mówił już w innym stylu, odnosząc się do proletariatu jako klasy, stwierdzał, że *proletariat nie może osiągnąć całkowitej wolności, jeżeli nie wywalczy całkowitej wolności dla kobiet*³⁶⁵ – co można by interpretować, jako stwierdzenie, że to zadaniem proletariatu, a nie kobiet, jest wyzwolenie kobiety. Wyzwolenie przejawiało się w dużym stopniu w haśle równouprawnienia obu płci – Lenin głosił potrzebę tego, aby kobiety dogoniły „silniejszą płć” i w ten sposób osiągnęły równość. Dodawał, że nie chodzi o zrównanie kobiety i mężczyzny pod względem wydajności, zakresu, długości i warunków pracy, ale o to, by kobiety *nie ujarzmiało jej położenie gospodarcze, odmienne od położenia mężczyzny*³⁶⁶. A to oznaczać będzie, jak mówił Lenin, że:

[...] budowa społeczeństwa socjalistycznego rozpocznie się dopiero wówczas, kiedy osiągnąwszy całkowitą równość kobiety przystąpimy do nowej pracy wspólnie z kobietą, wyzwoloną z tej żmudnej, otępiającej, nieproduktywnej roboty.³⁶⁷

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na poważny problem, przed jakim stanęły kobiety współuczestniczące w rewolucjach komunistycznych, a było nim negowanie potrzeby działalności na gruncie feministycznym. Z punktu widzenia marksizmu feminizm był niepożądany, ponieważ odrywał uwagę od walki klasowej na rzecz walki płci – był zatem przeważnie uznawany za zjawisko niebezpieczne, a same kobiety-aktywistki powinny podporządkować się pod doktrynę partyjną, której głównym celem jest walka klas, nie zaś osiąganie drobniejszych zwycięstw w starym systemie³⁶⁸.

³⁶³ W. Materski, *Pięć kłamstw Lenina*, Warszawa 2019, s. 174.

³⁶⁴ W. Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego*, [w:] W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 194.

³⁶⁵ Tenże, *Do kobiet robotnic*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 151.

³⁶⁶ Tenże, *O zadaniach*, s. 193.

³⁶⁷ Tamże, s. 193-194.

³⁶⁸ Na ten temat zob. R. Stites, *Women and Communist Revolutions: Some Comparative Observations*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 13, no 2/3, 1981, s. 109-110; oraz A. Miodowski, *Radykalny feminizm Aleksandry*

Rzeczywistość wykazywała, że społeczeństwo sowieckie, zwłaszcza w warstwie chłopskiej, nie podchodziło do pomysłu egalitaryzacji kobiet z entuzjazmem. Aby to zobrazować, oddajmy głos samym sowieckim kobietom, które w dwóch relacjach opisują rzeczywistość lat dwudziestych na sowieckiej wsi w kontekście życia społecznego i politycznego:

Nowe życie coraz bardziej zakorzenia się w dawnych, ciemnych zwyczajach naszego regionu. Na czele zmian stoi młodzież, zarówno chłopcy, jak i dziewczęta. Dziewczęta przestały zupełnie chodzić do kościoła. Zamiast tego poświęcają się bardziej pożytecznym zajęciom, takim jak czytanie książek i samokształcenie. Starsze kobiety i mężczyźni nalegają, by ich dzieci chodziły do kościoła, na co ci odpowiadają stanowczo, że lepiej jest pójść do klubu. Chrzcziny i śluby bez udziału księdza stają się powszechne. Kiedy rodzice mówią dziewczynie, przyszłej pannie młodej, że trzeba iść do księdza, ona odpowiada, że bez księdza będzie lepiej. W naszej wsi odbyły się już trzy śluby, i to w czasie postu, które całkowicie złamały stare porządki według prawa kościelnego.³⁶⁹

Zupełnie zmarginalizowane były kobiety jeśli chodzi o życie polityczne (być może zresztą społeczeństwo brało przykład „z góry”, widząc, że w pierwszym rządzie sowieckim komisarzem była zaledwie jedna kobieta, Aleksandra Kollontaj):

Nasze chłopskie kobiety, zarówno starsze, jak i młodsze, znajdują się w takim samym położeniu po rewolucji, jak i przed nią. Rewolucja niemal ich nie dotknęła, choć wszystkie, młodsze i starsze, darzą szacunkiem władzę sowiecką. Jednak tradycje, takie jak śluby, chrzty i inne obrzędy religijne, nie zostały porzucone. Młodzież co prawda stara się dostosować do nowych porządków, ale idzie to opornie. Starsi przeszkadzają, a jeśli myślisz swobodnie, zwłaszcza w kwestiach religii, lepiej milczeć. Najważniejsze jest to, że babcie i matki mocno trzymają się starych tradycji. Rejestracji małżeństwa bez ślubu nie uznają, grożą wszelkimi nieszczęściami w tym i przyszłym życiu. Młode dziewczęta może by się nie bały tych gróźb, ale większość z nich, zwłaszcza u nas, jest niepiśmienna i nie ma kto wyjaśnić im prawdziwej sytuacji. Wiedzą też, że kobieta jest równa mężczyźnie, ale tego równouprawnienia nie widać. Wybory do sowieckich instytucji pokazały, jak mężczyźni traktują kobiety. Widać to z faktu, że w naszym rejonie, składającym się z pięciu wsi, żadna kobiety nie dostała się do rady wiejskiej.³⁷⁰

Przechodząc do formułowania wniosków – czy możemy w jakimkolwiek stopniu mówić o istnieniu jednego, powszechnie akceptowanego przez władze sowieckie, modelu

Kollontaj i próby urzeczywistnienia jej pryncypiów w przestrzeni społeczno-obyczajowej Rosji Sowieckiej (1917-1922), „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobietych”, nr 1, 2016, s. 26-27.

³⁶⁹ *Крестьянские истории*, s. 177-178.

³⁷⁰ Tamże, s. 185.

obywatelskiego, jednostkowego, który w latach dwudziestych staranoby się wprowadzić w życie? Wydaje się, że nie wykształcono wówczas żadnych „modeli” a raczej kierowano się wspieraniem kilku wybranych postaw, zachowań jednostek wobec społeczeństwa i świata, a kolejnych kilka starano się zwalczać, poprzez przemoc instytucjonalną, ekonomiczną oraz fizyczną. Rzeczywistość zweryfikowała teorie bolszewików i marksistów – bez jedynowładztwa, bez autorytarnej decyzji centralnego organu kierowniczego nie było możliwe ani stworzenie jednego, unifikującego życie jednostki, wzorca postaw, ani też nie mogło być mowy o skutecznym wprowadzaniu proponowanych polityk społecznych, co widzimy po oporze, jaki społeczeństwo stawiało reformom zarówno dotyczącym sfery religijności, jak i płciowości.

Widzimy, że bolszewicy rzeczywiście myśleli kategoriami marksistowskimi, jednak aplikowali je jedynie w wymiarach uznanych za bezpieczne. Priorytetem było utrzymanie władzy i powolna konwersja całości społeczeństwa na modłę rewolucyjną. W tym rozumowaniu moglibyśmy mówić o dwóch modelach obywatelskich, odpowiadających dwóm fazom rewolucji społecznej w teorii marksistowskiej. Pierwszym modelem, eschatologicznym, jest model rewolucyjny, w którym jednostka staje się rewolucjonistą, oddanym sprawie obalenia starego świata i budowy nowego. Drugi model, apokaliptyczny, przedstawia jednostkę już po rewolucji społecznej. Model eschatologiczny był powszechniejszy, możemy uznać członków partii, społeczników, działaczy, zaangażowanych ideologicznie twórców kultury za przedstawicieli tego modelu. Model apokaliptyczny, idealny, oznaczał dalszy krok w ewolucji i możemy stwierdzić, że jego pojawienie się przypadło dopiero na okres stalinowski, idee heroiczne, stachanowskie.

ROZDZIAŁ III: JEDNOSTKA W SPOŁECZEŃSTWIE

Bolszewicka praktyka reorganizacji społeczeństwa

Eksperyment utopijny, czy to na papierze – w teorii; czy w praktyce, zawsze pociąga za sobą potrzebę totalnej reorganizacji życia jednostki na najbardziej podstawowym jej szczeblu – miejsca zamieszkania. Widzieliśmy to już na przykładach antycznych, nowożytnych a nawet w praktyce rewolucji francuskiej, w przypadku postulatu regeneracji przestrzeni społecznej. Miejsce, w którym żyje człowiek, jest bezpośrednio powiązane z kolejnymi etapami uczestnictwa jednostki w życiu społecznym – w środowisku rodzinnym, pracy i zaangażowania politycznego. Poniżej omówię te trzy elementy przekształcenia społeczeństwa, zaczynając od struktury najbardziej podstawowej, obejmującej całość ludności sowieckiej Rosji, aż po warstwę polityczną, w której aktywnie uczestniczył niewielki procent mieszkańców sowieckiego państwa, lecz w której biernymi uczestnikami była znacząca ich większość. Utopijne marzenia o tworzeniu nowego społeczeństwa w Rosji były powiązane z dwoma głównymi obszarami reform – edukacyjnym i gospodarczym. Nowe społeczności – miasta, osiedla, komuny robotnicze czy chłopskie – musiały spełniać rolę wychowawczą wobec nowego pokolenia komunistów oraz realizować marksistowskie teorie gospodarcze, a także przyczyniać się do ekonomicznego rozwoju państwa sowieckiego.

Podstawową tezę polityki bolszewickiej było oparcie nowego modelu mieszkalnictwa na zasadzie bliskości miejsca pracy oraz spełnienia wszelkich społecznych potrzeb w najbliższej okolicy osiedla mieszkaniowego. Modelowy dom czy mieszkanie robotnicze miało być jedynie miejscem spania, nawet nie tyle wypoczynku – do zaspokojenia wszelkich innych potrzeb (towarzyskich, fizjologicznych, konsumpcyjnych, rozrywkowych, samokształceniowych) fundowano odpowiednie publiczne instytucje. Pierwszym założeniem tej polityki była eliminacja indywidualizmu z życia społecznego. Pisał o tym André Gide, wspominając swą podróż do Związku Sowieckiego w połowie lat trzydziestych:

Zdarzyło mi się odwiedzić wzorcową komunę – jedną z najwspanialszych i najlepiej prosperujących w całym Związku Sowieckim – i odwiedziłem kilka domów. Chciałbym móc pokazać jak przygnębiające wrażenie wywołuje każde z tych mieszkań, pozbawione choćby namiastki indywidualizmu. W każdym znajdują się te same brzydkie meble, ten sam portret Stalina i absolutnie nic więcej – nawet najmniejszego śladu jakiegś ozdoby czy osobistego drobiazgu. Każdy z domów

mógłby być podmieniony z innym a mieszkaniec byłby zupełnie nieświadomy tej zamiany.³⁷¹

Gide obserwował oczywiście rzeczywistość już socrealistyczną, stalinowską, jednak jej zaczątków dopatrywać można już w eksperymentach z lat dwudziestych, czego najlepszym przykładem może być założona w 1924 r. komuna Bolczewo albo Magnitogorsk, którego planowanie i budowę rozpoczęto pod koniec lat dwudziestych. Zamierzam przedstawić pokrótce te dwa projekty, wspominając równocześnie o całym procesie ideowym i teoretycznym, który był podstawą ich tworzenia, uznając je za reprezentatywne przykłady rodzącego się wówczas procesu transformacji miejsc zamieszkania społeczeństwa, które w pełni do realizacji doprowadzone będzie w czasach socrealizmu.

Pomysł reorganizacji samej metody życia społeczeństwa sowieckiego nie był jedynie podyktowany utopijnym myśleniem bolszewików. Można bezpiecznie założyć, że krwawa wojna domowa i kryzys gospodarczy przyczyniały się do totalnej dezorganizacji całości stosunków społecznych. Pierwszym poważnym problemem stojącym przed sowiecką władzą było zapanowanie nad masowymi przesuwami ludności. Rewolucyjna władza w pierwszych miesiącach rządów obaliła carski system ewidencji ludności – w większości przypadków zniesiono nawet obowiązek posiadania „dowodów osobistych” czy paszportów, uznając je za relikty represyjnego aparatu przemocy (paszporty wróciły dopiero w 1933 r.). Albert Baiburin, w swojej pracy na temat sowieckiego systemu paszportowego, stwierdzał, że w pierwszych latach po rewolucji doszło do totalnej zapaści wewnętrznego systemu migracyjnego na skutek braku możliwości identyfikowania obywateli przez władze³⁷². Brak jednolitego systemu paszportowego w Rosji sowieckiej wymuszał jednak stworzenie jakiegoś substytutowego modelu identyfikacji – służyły temu liczne zaświadczenia o zamieszkaniu czy miejscu pracy.

W 1922 r. zezwolono oficjalnie ludności na dowolne przemieszczanie się po całym terytorium kraju. Zakazywano lokalnym władzom czy służbom wymagania posiadania dokumentu tożsamości jednak wprowadzano możliwość jego zdobycia – posiadanie go traktowano jednak jako obywatelskie prawo, a nie obowiązek. W latach dwudziestych urzeczywistniono marzenie Lenina o społeczeństwie socjalistycznym, w którym władza nie

³⁷¹ A. Gide, *André Gide*, [w:] A. Koestler, R. Wright, L. Fischer i in., *The God That Failed*, s. 181.

³⁷² A. Baiburin, *The Soviet Passport: The History, Nature and Uses of the Internal Passport in the USSR*, wersja elektroniczna za: https://books.google.pl/books/about/The_Soviet_Passport.html?id=mnlMEAAAQBAJ&redir_esc=y [dostęp: 29.08.2024]. Dalsze informacje na temat paszportów cytuję za tą pozycją, niestety nie jestem w stanie podawać numerów stron z tego powodu, że publikacja na Google Books ich nie posiada. Przywołuję jednak informacje z rozdziału *Fifteen Passportless Years*.

kontroluje metod przemieszczania się obywateli – również jeśli chodziło o wyjazdy zagraniczne. Wyjazd „turystyczny”, zwłaszcza w epoce NEPu, był łatwo dostępny dla wielu obywateli, o czym wspominał choćby Nikołaj Timofiejew-Riesowski: *od zimy 1922-3 do zimy 1928-9 mieliśmy niemalże wolny dostęp do zagranicznych podróży... Obywatel sowiecki mógł kupić paszport na zagraniczną podróż za trzydzieści pięć rubli i nawet otrzymać darmową opiekę zdrowotną gdziekolwiek się udawał.*

Jednocześnie próbowano zapanować nad transferem ludności wiejskiej do miast – wymagano odpowiednich pozwoleń wystawianych przez miejscowe władze. Pokłosiem wojny był problem bezdomności, przede wszystkim zaś – osieroconych dzieci, *bezprizornych*, stanowiących plamę na honorze socjalistycznego społeczeństwa (w 1922 r. mogło być w sowieckiej Rosji nawet ponad 7 milionów takich dzieci). W opowiadaniu Aleksandra Serafimowicza, *Przestępcy*, którego akcja dzieje się w 1920 r., główny bohater, literat, jest świadkiem starcia społecznego między dorosłymi a dziećmi. Bogate handlarki na lokalnym rynku (gdzie *wszystkiego tu dostanie: perkalu, miodu, słoniny, buty, suszonych gruszek*) skontrastowane zostały z bezdomnymi, głodującymi dziećmi, błagającymi o kawałek chleba. Narrator-bohater opowiadania dzieli się z nimi chlebem, gdy nagle:

rozlega się oszołamiający krzyk, pełen złości kobiecy wrzask. W moją stronę wyciągają się czerwone od wilgotnej mgły pięści handlarek. Szarpią mnie za rękawy, odbierają szklankę, usiłują wyrwać chleb.³⁷³

Okazuje się, że handlarki mają już dość żebrzących dzieci, które kiedyś dokarmiały, ale nie miało to końca – dzieci wciąż wracały a na dodatek bezdomnych dzieci było coraz więcej i więcej. Serafimowicz w przygnębiający sposób ukazuje pojawienie się dzieci, lgnięcie ich do chleba – wychodzą niczym szczury z zaułków, mnożą się, wołają tylko o jedzenie, wołają, że są głodne, *wystarczy pokazać kromkę chleba, a wyłażą ze wszystkich szpar*³⁷⁴. Bohater ostatecznie ucieka z rynku, jednak na spotkaniu z lokalnym urzędnikiem porusza ten temat. Zdaniem urzędnika *bezprizorni* parają się głównie przestępczością, ale:

Przecież nie możemy ich pakować do więzienia. Wypuścić też nie podobna, bo oni potrafią robić „mokrą robotę”. Pozostaje jedno: trzeba ich obuć, ubrać i odesłać na wieś, aby pracowali na roli, do czego najbardziej się nadają. W mieście z pewnością

³⁷³ A. Serafimowicz, *Przestępcy*, przeł. Józef Brodzki, [w:] A. Serafimowicz, *Utwory wybrane*, t. 1, przeł. Józef Brodzki, Zofia Petersowa, Warszawa 1956, s. 560-561.

³⁷⁴ Tamże, s. 563.

się zmarnują. [...] Cały dzień nic nie robią, nudzą się – więc [...] wałęsają się po rynkach, ukrywają się w spelunkach, tworzą szajki.³⁷⁵

Urzędnik ten jest pozytywnym bohaterem opowiadania. Gdy wszyscy inni rozkładają ręce, on doprowadza ostatecznie do zebrania środków i rozwiązania problemu – dzieci znikają (choć narrator nie precyzuje w jaki sposób konkretnie ich „zniknięto”). Być może ich losem było przydzielenie do eksperymentalnych kolonii wychowawczych, które w latach dwudziestych prowadził Anton Makarenko. Koncepcja kolonii wychowawczych opierała się na założeniu „optymizmu wychowawczego”, który propagował Maksym Gorki – czyli na wierze w to, że nawet najbardziej zdeprawowaną i zaniedbaną jednostkę można przeobrazić. Od 1920 r. Makarenko organizował kolonie wychowawcze (pierwszą była Kolonia Gorki), liczące po kilkuset młodych mieszkańców – jego metody okazały się w większości skuteczne i sprawiły, że zyskał międzynarodową sławę pedagogiczną i resocjalizacyjną³⁷⁶. W tym samym okresie powstają pierwsze obozy dla *bezprizornych* tworzone z inicjatywy Feliksa Dzierżyńskiego, jednak ich rolą nie jest wychowanie, ale izolacja młodocianych przestępców.

Wróćmy w tym miejscu do wspomnianych wyżej dwóch przykładów eksperymentalnych prób redefinicji modeli funkcjonowania społeczeństwa, czyli Bolczewa i Magnitogorska. Nie poruszam wątków przymusowej reorganizacji społecznej, w postaci choćby zsyłek, przesiedleń czy wysiedleń, które również miały miejsce w latach dwudziestych (choć interesującym przykładem mógłby być *casus* Birobidżana, czyli głównej osady Żydowskiego Obwodu Autonomicznego³⁷⁷). Chronologicznie pierwsza była komuna Bolczewo, założona w 1924 r.³⁷⁸ W tym okresie, aż do 1929 r. i początków realizacji planu industrializacji kraju, komuna ta liczyła niewielu mieszkańców-wychowanków, zaledwie kilkudziesięciu. Część z nich stanowili młodociani przestępcy, znający już pobyt w więzieniach, część zaś młodociani bezdomni i dzieci z domów dziecka. Bolczewo nie miało związku z koloniami wychowawczymi Makarenki. Jednym z zarządzających komuną, jej liderem, był lekarz wojskowy Siergiej Bogosławski. Podstawowym założeniem komuny, u jej początku, była dowolność uczestnictwa w eksperymencie – młodzież miała prawo odmówić zamieszkania w komunie i w dowolnym momencie ją opuścić, nazywano to „systemem otwartych drzwi”. Drugim założeniem była samorządność wychowanków i zachęcanie ich do

³⁷⁵ Tamże, s. 564.

³⁷⁶ Na temat kolonii Makarenki, kolonii Gorki i komuny Dzierżyński, zob. *Makarenko, His Life and Work*, Moskwa 1960, s. 13-38.

³⁷⁷ Na ten temat zob. R. Weinberg, *Stalin's Forgotten Zion*, Berkeley 1998.

³⁷⁸ Dalsze informacje na temat Bolczewa za: J. Bouvard, *La commune de Bolchevo (1924-1938) ou la fabrique de l'Homme nouveau?*, „Revue Russe”, no 39, 2012, s. 69-80.

własnej inicjatywy w zarządzaniu codziennym życiem i pracą. Uznawano względną równość wychowawców i wychowanków. Komuną zarządzało zgromadzenie ogólne, w którym uczestniczyli wszyscy mieszkańcy.

Rekrutację nowych więźniów do komuny prowadzili sami wychowankowie, oczywiście pod nadzorem służb bezpieczeństwa. Młodzież uczono od najmłodszych lat odpowiedzialności za własne czyny, funkcjonowały wewnętrzne instytucje sądownicze. Obowiązywało pięć przykazań: „nie kradnij, nie pij, nie graj w karty, nie wciągaj kokainy i poddawaj się we wszystkim decyzjom zebrania ogólnego”. O skuteczności zakazów świadczy najlepiej to, że według badania z 1934 r. większość członków komuny przyznawała się do picia alkoholu, duża część także do spożywania narkotyków. Za przestrzeganie reguł i wzorcowe postępowanie w trakcie pobytu w komunie czyszczono kartotekę kryminalną, pozwalając *de facto* na rozpoczęcie nowego życia.

Eksperyment Bolczewa uznawany był za sukces przez władze bolszewickie u progu lat trzydziestych. Komuna rozrastała się, z początkowych kilkudziesięciu mieszkańców aż do około 3300 w 1935 r. W 1925 r. w komunie przebywał jeden nauczyciel, dziesięć lat później mieścił się w niej kompleks szkolny, mieszkańcy zakładali rodziny, rodziły się dzieci, rozwijały się kluby sportowe, teatralne, literackie czy muzyczne. Bolczewo było przystankiem w wizytach tzw. fellow-travelerów, czyli zachodnich prokomunistycznych działaczy odwiedzających Związek Sowiecki. André Gide po latach wspominał swoją wizytę:

Podczas mojej wycieczki zostałem zabrany do wzorcowego miasta Bolczewo, które jest unikalne w swoim rodzaju, ponieważ wszyscy jego mieszkańcy są skazańcami – włamywaczami, kieszonkowcami i mordercami. Początkowo było to małe osiedle karne, założone w przekonaniu, że przestępcy to tylko ludzie niepełnosprawni lub neurotyczni, których odpowiednie leczenie, życzliwość i normalne życie mogłyby wyleczyć i przekształcić w wartościowych, zadowolonych obywateli, ale rozrosło się w duże i kwitnące miasto, w którym znajdują się nie tylko fabryki, ale także biblioteki, ośrodki wypoczynkowe i kluby. Kiedy je odwiedziłem, wydało mi się jednym z najszlachetniejszych i najbardziej udanych eksperymentów w Związku Sowieckim oraz wielkim osiągnięciem. Dopiero później odkryłem, czego nie wiedziałem na początku, że tylko donosiciele – ci, którzy zdradzili swoich współwięźniów władzom – mieli przywilej mieszkania w tym wzorcowym osiedlu. Czy moralny cynizm może upaść niżej niż to?³⁷⁹

Komuna Bolczewo uznana została za kontrrewolucyjną w okresie stalinowskich czystek. Została zlikwidowana pod koniec 1938 r., a jej członkowie, którzy mieli

³⁷⁹ A. Gide, *André Gide*, s. 185.

nieodpracowane kary, zostali zesłani do Gułagu. Komun takich jak Bolczewo powstawało w Związku Sowieckim o wiele więcej – nie wszystkie były tworzone przez więźniów i na zasadach quasi-więziennych. Interesujące obserwacje na temat komun, czy ogólniej – kolektywów sowieckich różnego rodzaju – poczynił Oleg Kharkhordin. Rosyjski analityk dochodził do wniosku, że kolektywy jako metoda organizacji społeczeństwa, były *kulturalnym fenomenem istniejącym niemal wyłącznie w społeczeństwie sowieckim*³⁸⁰.

Magnitogorsk był projektem, który, zdaniem Stephena Kotkina, autora monografii na temat projektu budowy tego miasta, położył fundament pod budowę stalinizmu, jako systemu społecznego³⁸¹. Z tej perspektywy wychodzi on poza przyjęte przeze mnie ramy chronologiczne analizy polityki sowieckiej. Jest uosobieniem stalinowskiej polityki „odgórnej rewolucji”, wpisuje się w wielki plan centralnej przebudowy Związku Sowieckiego, pierwszą pięciolatkę (choć nie był jedynym tego rodzaju projektem, dość wspomnieć Kuznieckstroj). Dodatkowo – reprezentuje odrodzenie utopijnego rewolucjonizmu w okresie socrealizmu i nawiązuje do monumentalnych pomysłów utopijnych jeszcze z okresu oświecenia. Pierwsze kroki w celu stworzenia Magnitogorska, miasta położonego w pobliżu jednych z największych i najłatwiej dostępnych, złóż metali na świecie, podjęto w 1927 r. (choć myślano o tym od przełomu 1925 i 1926 r.), kiedy rozpoczęto rozmowy z amerykańskim biznesem, mogącym współuczestniczyć w części projektu³⁸². W 1928 r. sowieccy inżynierowie przedstawili pierwszy projekt Magnitogorska, którego budowa jednak, wskutek procedur biurokratycznych i zmieniających się wizji miała rozpocząć się dopiero w 1930 r.³⁸³

Z samych tylko problemów władzy sowieckiej z rozpoczęciem budowy Magnitogorska możemy wywnioskować o słabości systemu gospodarczego i decyzyjnego w ZSRR w drugiej połowie lat dwudziestych. Utopijne marzenie o Magnitogorsku pojawiło się w 1925 r. jednak trzeba było czekać na wielkiego architekta w postaci Stalina, aby je urzeczywistnić. Pierwsi budowlańcy przybyli na plac budowy jeszcze zimą 1929 r. – pokonali drogę konno. Pół roku później funkcjonowała już linia kolejowa³⁸⁴. Pierwsza surówka hutnicza została uzyskana w lutym 1932 r., wykorzystano ją do odlania popiersi Lenina i Stalina. Wieść o tym wydarzeniu została ogłoszona wielkim sukcesem planu pięcioletniego i sowieckiej myśli technicznej oraz gospodarczej³⁸⁵. Jeden z wizytujących Moskwę korespondentów prasowych pisał jednak:

³⁸⁰ O. Kharkhordin, *The Collective*, s. 75.

³⁸¹ S. Kotkin, *Magnetic*, s. 1-3.

³⁸² Tamże, s. 37.

³⁸³ Tamże, s. 39-41.

³⁸⁴ Tamże, s. 72-73.

³⁸⁵ Tamże, s. 50-51.

Czym jest Magnitogorsk? To ogromna fabryka przekształcająca ludzi. Wczorajszy chłop... staje się prawdziwym proletariuszem... walczącym o jak najszybsze ukończenie budowy fundamentów socjalizmu. Jesteś nieszczęśliwym, drogi czytelniku, jeśli nie byłeś w Magnitogorsku. Współczuję ci.³⁸⁶

Ludność sztucznie budowanego miasta była w całości napływowa. W zaledwie kilka lat Magnitogorsk zamieszkiwało ponad 200 tysięcy osób. Magnitogorsk miał być pierwszym zbudowanym zupełnie od podstaw miastem przyszłości, miastem nowego człowieka, „żywym laboratorium”, jak określał to Kotkin. Zadanie to jednak wykonano jedynie połowicznie, nie sposób było uciekać od wypracowanych w ostatnim stuleciu wzorców zabudowy miast przemysłowych³⁸⁷. Powielano oczywiście utopijne założenia o komunalizacji życia, wspólnotowości oraz bliskości wszelkiej infrastruktury cywilnej. Nieświadomie odwoływano się do nowożytnych utopii literackich, co zauważał i Kotkin, poświęcając ostatnie stronicę swej monografii na przywołanie postaci Campanelli i jego *Miasta słońca*³⁸⁸.

Istotnym elementem sowieckiej polityki urbanizacyjnej był aspekt „duszy” miasta, czyli tego, wokół czego zorganizowane miało ono być. Historycznie miasta organizowano, w kolejności chronologicznej: nad rzekami (czyli źródło przeżycia), na wzgórzach i wokół zamku (źródło obrony), w ramach rodzącego się „protokapitalizmu” centrum miasta zaczynały być rynki, miejsca do handlu, które w kapitalizmie zostały zastąpione przez dzielnice biznesowe i usługowe. Miasto socjalistyczne według teorii miało zaś być organizowane wokół miejsc pracy, wokół fabryk.

Magnitogorsk jako modelowe miasto socjalistyczne posiadał liczne wady i niedociągnięcia, zarzucano mu przede wszystkim, że nie jest w stanie wyrobić się z normami narzucanymi odgórnie (co było powszechnym problemem w okresie stalinowskim). Wszelkie wady nie przeszkadzały jednak fanatom socjalizmu uczynić z Magnitogorska *de facto* „świętego miejsca”, do którego odbywały się nawet „pielgrzymki”³⁸⁹. Ferwor lat trzydziestych, gdy rzeczywiście wierzono w stopniowe zbliżanie się do socjalizmu poprzez industrializację, minął jednak w okresie powojennym i sowiecka gospodarka znalazła się w stagnacji. Magnitogorsk nigdy nie stał się niczym więcej niż symbolem romantycznej, utopijnej wizji stworzenia idealnego miasta socjalistycznego. Wizje lat dwudziestych, realizowane w latach trzydziestych, ostatecznie rozwiały się po drugiej wojnie światowej.

³⁸⁶ Cytuję za: tamże, s. 72.

³⁸⁷ Tamże, s. 107.

³⁸⁸ Zob. tamże, s. 364-365.

³⁸⁹ Tamże, s. 358-359.

Wysiłek bolszewików w urzeczywistnianiu planu przebudowy jeśli nie świata, to chociażby własnego państwa, przenosił się do życia indywidualne jednostek. W przypadku Magnitogorska – ludzie byli przymusowo relokowani, by zasilali szeregi pracowników a nowym mieście. To jednak jedynie najbardziej jaskrawy przykład. Oddziaływanie totalitarnego państwa komunistycznego na własnych obywateli miało miejsce w absolutnie każdej dziedzinie życia. W pierwszym dziesięcioleciu po rewolucji bez wątpienia było to przyjmowane w skrajnie różnych formach. Od totalnego sprzeciwu, wyrażanego przez zbrojne powstanie i emigrację, po fanatyczną zachętę do przeprowadzania zmian. W czasach przed socrealizmem nie wypracowano jednego obowiązującego wzorca życia nowej jednostki. Mamy w tym miejscu do czynienia z wielogłosem, posiadającym jednak wiele cech wspólnych, które postaram się poniżej wykazać.

Model rodziny komunistycznej

Według bolszewików rodzina była największą przeszkodą w uspołecznieniu dzieci. „Kochając dziecko, rodzina czyni z niego egoistyczną istotę, zachęca do tego, aby uważało się za pępek świata” – pisała sowiecka pedagog Złata Lilina. Teoretycy bolszewicy uważało, że należy zastąpić tę „egoistyczną” miłość miłością „racjonalną”, miłością do szeroko pojętej „rodziny społecznej”. – Orlando Figes³⁹⁰

Podstawą organizacji każdego społeczeństwa w historii była rodzina – konstytutywna komórka społeczna, na której barkach leżała odpowiedzialność za wzajemną ochronę, także ekonomiczną i fizjologiczną, jej członków oraz demograficzny rozwój społeczeństwa i wychowanie nowych pokoleń. Aż do XX w. propozycje, by funkcje rodziny przejął inny organ – czy to państwowy, religijny czy komunalny – były utopijnymi mrzonkami. Mogło się to dziać w niewielkim zakresie, w małych organizacjach społecznych lub wśród elit. Oczywiście, moglibyśmy próbować podawać historyczne przykłady tworzenia substytutu rodziny, z których najbardziej odpowiednim wydaje się chyba model życia rodzinnego i wychowania, jaki obowiązywał w starożytnej Sparcie. Wspominałem już wcześniej także o gminach wczesnochrześcijańskich oraz herezjach, głównie millenarystycznych, które na najniższym szczeblu organizowały wspólnotowe życie społeczne w pewnej opozycji do rodzinnego.

Jednak podjęcie się zadania zlikwidowania instytucji rodziny było niewyobrażalne nawet w XIX w., kiedy mówili o tym marksiści, oraz w XX w., kiedy bolszewicy zaczęli urządzać sowiecki system w Rosji. Teoria marksistowska była jednak stanowcza w tej kwestii,

³⁹⁰ O. Figes, *Szepty*, s. 8.

uznawano rodzinę za przeszkadzającą w atomizacji społeczeństwa, za zbyt silny nośnik kulturowy tożsamości kulturowej, w końcu jako gwaranta istnienia własności prywatnej³⁹¹. Nie podjęto nigdy próby całkowitej eliminacji rodziny z życia społecznego, przynajmniej w takim stopniu, jak proponował to Bogdanow w swej kosmicznej utopii. Zdecydowano się na proces podmiiany wartości i funkcji rodziny wewnątrz samej rodziny – rodzina nie miała zostać wyeliminowana, ale zmieniona, przekształcona i inkorporowana do systemu socjalistycznego. Chciano budować socjalizm już na jej poziomie, ona sama miała być *odwzorowaniem komórki komunistycznej, kolektywem towarzyszy, którego członkowie muszą tworzyć jednostkę pomocną partii* – wnioskował Slezkin³⁹².

Największym problemem tego procesu wydawała się być zmiana obyczajów, zmiana kodu kulturowego, którym posługiwali się obywatele. Używając terminologii marksistowskiej Arthur Koestler zauważał, że dążono do zastąpienia mentalności burżuazyjnej poprzez mentalność proletariacką. Opierać się ona miała jednak nie na drastycznym odejściu, zupełnej antytezie tradycyjnie rozumianej formy rodziny, ale na stworzeniu idealnego wzorca proletariackiego życia. Wzorzec ten ograniczał się do wyobrażenia rodziny jako wiernego wobec siebie i wobec partii/państwa małżeństwa, którego podstawowym celem jest płodzenie i wychowanie kolejnego pokolenia proletariackich dzieci³⁹³. Było to, przynajmniej w warstwie retorycznej, stadium przejściowe, mające zakończyć się w ostateczności realizacją likwidacji rodziny, zgodnie z nauczaniem Marksa. Głównym „ekspertem” od spraw małżeńskich był w ZSRR Jakow Brandenburski, *radynał, który będąc w gimnazjum zerwał stosunki z rodziną*. To właśnie jego program tymczasowego przysposobienia instytucji rodziny, a następnie zastąpienia jej państwowym systemem wychowania i socjalizacji dzieci oraz opieki społecznej został przyjęty w latach dwudziestych³⁹⁴.

Państwo zaczęło przejmować odpowiedzialność za obywateli, przede wszystkim zaś za dzieci. Richard Pipes pisał, że gdyby tylko mogli, komuniści przejmowaliby pieczę nad dziećmi już w chwili ich narodzin, poprzez umieszczenie ich w państwowych żłobkach. Celem – pisał amerykański historyk – było zarówno uwolnienie kobiet od obowiązków rodzinnych i skłonienie ich do podjęcia pracy, jak również wczesne rozpoczęcie indoktrynacji nowego pokolenia³⁹⁵. W maju 1917 r. wprowadzono bezpłatne żywienie dla dzieci do 14 roku życia³⁹⁶.

³⁹¹ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 554-555.

³⁹² Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 249 oraz s. 256.

³⁹³ A. Koestler, *Arthur Koestler...*

³⁹⁴ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 248-249.

³⁹⁵ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 334.

³⁹⁶ *Декреты Советской власти. Т. V*, s. 196-198.

Stopniowo wprowadzano także zmiany przekształcające stosunki wewnątrz rodziny. Oczywiście najistotniejszym wydaje się być oficjalne zrównanie w prawach społecznych, obywatelskich i politycznych kobiet z mężczyznami, które było gwałtowną rewolucją obyczajową, odczuwalną przez całość społeczeństwa (choć minąć musiało wiele lat zanim kobiety, zwłaszcza na wsi, realnie uzyskały takie same „nieformalne” prawa, jak ich mężowie i ojcowie). Oprócz tego wprowadzono również zmiany w prawie małżeńskim, sowiecka Rosja stała się pierwszym na świecie państwem, w którym małżonkowie mogli się rozwieść właściwie bez podania przyczyny (*za podstawę orzeczenia rozvodu może posłużyć zarówno obopólna zgoda obojga małżonków, jak i chęć rozwiedzenia się jednego z nich*)³⁹⁷. Likwidowano również kategorię „nieślubnych dzieci”, uznając za legalne potomstwo każde dziecko, nieważne czy pochodzące ze związku małżeńskiego, czy nie. Niechętnie, ale zalegalizowano w 1920 r. aborcję – *każda kobieta otrzymała prawo do bezpłatnego zabiegu na własną prośbę pod warunkiem, że przeprowadzi go lekarz w szpitalu*³⁹⁸.

Zmiany, po pierwszym silnym uderzeniu w postaci egalitaryzacji praw, wprowadzano jednak ostrożnie, wiedząc, że komunizm w Rosji jest zbyt słaby, by stanąć do bezpośredniej walki z instytucją rodziny. Porzucano zatem społeczny nihilizm, przynajmniej w formie teoretycznej i politycznej, ponieważ cały czas funkcjonował on w warstwie ideologicznej, czego możemy doświadczyć za pośrednictwem choćby powieści Aleksieja Tołstoja. W *Drodze przez mękę* młody awangardysta, futurysta Sapożkow, który przed rewolucją występował w imieniu grupy „ludzi przyszłości”, walił w gruzy starą moralność³⁹⁹, staje się jednym z bolszewickich przywódców i wygłasza następujące przemówienie:

Jesteśmy nowymi Kolumbami! Jesteśmy genialnymi podżegaczami! Jesteśmy nasionami nowej ludzkości! Żądamy od zalanego tłuszczem społeczeństwa burżuazyjnego zniesienia wszelkich przesądów. Nie ma od dzisiaj ludzi cnotliwych! Rodzinę, porządek społeczny, małżeństwo – znosi się. Żądamy tego. Człowiek – mężczyzna i kobieta – powinien być nagi i wolny. Stosunki płciowe są przywilejem społeczeństwa. Młodzieńcy i dziewczęta, mężczyźni i kobiety, wyłaście z wygrzanych legowisk, idźcie, nadzy i szczęśliwi, korowodem pod słońce dzikiego zwierza!...⁴⁰⁰

³⁹⁷ Zob. 10. 1918 wrzesień 16, Moskwa – *Fragment z Kodeksu praw w zakresie aktów stanu cywilnego, małżeństwa, rodziny i opieki*, [w:] W. Materski, *Pięć kłamstw*, s. 234-245.

³⁹⁸ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 334.

³⁹⁹ A. Tołstoj, *Droga przez mękę*, t. 2, s. 49.

⁴⁰⁰ Tenże, *Droga przez mękę*, t. 1: *Siostry*, przeł. Władysław Broniewski, Warszawa [brak daty wydania, wydanie XIII], s. 28-29.

Ten nihilizm społeczny połączony został wyraźnie z emancypacją seksualności oraz niezależności jednej płci od drugiej. Rosnącą pozycję kobiet, ich usamodzielnienie, w satyrycznym obrazku ukazał Ilja Erenburg. W jego powieści Fenia Gerszwanowicz dzieli się swoim ideałem kochanka/narzeczonego:

Aby zostać moim wolnym przyjacielem, trzeba posiadać po pierwsze płęć. Pan zaś nie ma żadnej płci. Pan dziesięć razy spacerował ze mną po parku i panu ani razy nie przyszło do głowy, że mnie można bezczelnie pocałować. Pan powinien ożenić się nie z kobietą, tylko z jakąś biedronką. Po drugie, potrzebne są pieniądze. Co mi pan podarował przez ten cały czas? Porcję lodów od przekupnia i głupie rozmowy. Po trzecie, trzeba mieć stanowisko. [...] Po czwarte, mnie są potrzebne rozkosze duchowe. Może mi pan powie, że pan taki mądry jak Trocki? Może mi pan powie, że pan umie tańczyć fokstrotą? Pan nawet nie zaprowadził mnie do amerykańskiego kina, Pan tylko chodził i wzdychał jak lokomotywa pociągu towarowego. Piękny kochanek!⁴⁰¹

Stosunek między kobietą a mężczyzną wskazany jest zatem jako element obopólnej transakcji, pozbawionej często uczuć, opartej na spełnianiu wzajemnych zachcianek i żądań. Mówi nam o tym także dialog z dramatu Władimira Billa-Bielocerkowskiego *Sztorm*, w którym młoda komunistka Iwanowa dyskutuje z „podstarzałą nauczycielką” na temat miłości:

PODSTARZAŁA NAUCZYCIELKA

A jak się zapatrujecie na rodzinę, na małżeństwo, na miłość?

IWANOWA

Kolektyw to moja rodzina. Rewolucja to moja miłość. [...]

PODSTARZAŁA NAUCZYCIELKA

Czyż naprawdę dla pojedynczej osoby nic nie zostanie z waszej miłości?

IWANOWA

Małeńka resztką, a możliwe, że i to przepadnie.⁴⁰²

Miłość to zbyt poważna sprawa, aby doktrynerzy pozostawili ją własnej inicjatywie jednostek – pisał Thierry Wolton⁴⁰³. Kierownictwo bolszewickiej władzy co prawda miłością niekoniecznie się interesowało, bez wątpienia nie był to problem stawiany w pierwszym szeregu przez Lenina. W rządzie bolszewickim oraz w samorządach lokalnych i partyjnych znajdowały się jednak osoby gotowe do przeprowadzenia drastycznej rewolucji seksualnej i obyczajowej. Tym, o czym jednak zapominały, było to że taka rewolucja może mieć miejsce wyłącznie, gdy ludność jest najedzona, zabezpieczona fizycznie i finansowa oraz posiada dużą

⁴⁰¹ I. Erenburg, *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*, przeł. Maria Popowska, Warszawa 1957, s. 48.

⁴⁰² W. Bill-Bielocerkowski, *Sztorm*, s. 63.

⁴⁰³ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 559.

ilość wolnego czasu. Robotnicy nie mogli bowiem myśleć o emancypacji seksualnej, gdy doskwierał im głód i ubóstwo. Rewolucja seksualna musiała czekać aż pięćdziesiąt lat od wybuchu rewolucji bolszewickiej i ziścić się na przeciwnym krańcu Europy.

Znajdywali się jednak w partii bolszewickiej ideolodzy i działacze gotowi do przeprowadzania rewolucji seksualnej, obyczajowej i rodzinnej „tu i teraz”. Do najbardziej znanych należy bez wątpienia Aleksandra Kołłontaj, autorka słynnej i niesłusznie uznawanej za obowiązującą koncepcji „szklanki wody”. Według tej teorii zaspokojenie seksualne jednostki w społeczeństwie socjalistycznym będzie tak łatwe, jak wypicie szklanki wody. Trudno dziwić się, że podobne poglądy budziły oburzenie – nie tylko konserwatywnego społeczeństwa Rosji, ale też partyjnych przywódców, z których większość była tradycyjna pod względem obyczajowości seksualnej.

Aleksandrze Kołłontaj nie chodziło jednak o stworzenie społeczeństwa rozwiązłego seksualnie. Liberalizacja obyczajowości była elementem większego planu społecznego na uniezależnienie kobiety od mężczyzny, żony od męża. Kobiety należało wyzwolić nie tylko ekonomicznie, czego dokonali bolszewicy, ale także psychologicznie. Elementem wyzwolenia psychologicznego było wyzwolenie seksualne, które Pipes podsumowywał: *Tylko seks bez zobowiązań wpoi kobietom nawyk chronienia swojej osobowości w społeczeństwie opanowanym przez mężczyzn. Wszelkie postaci związków seksualnych są dopuszczalne*⁴⁰⁴. Teoria ta popularna była, twierdziła Sheila Fitzpatrick, przede wszystkim wśród młodych mężczyzn, komsomolców, którzy *uważali przygodny seks niemal za rytuał inicjacyjny komunisty*⁴⁰⁵. Podkreślmy ponownie, że był to jedynie element większej teorii Kołłontaj. Bolszewicka działaczka promowała również pomysł prowadzenia społecznych kuchni przez kobiety, które pozwoliłyby „oddzielić kuchnię od małżeństwa”, a w perspektywie czasu liczyła, że społeczeństwo wykształci instytucję wspólnej opieki nad dziećmi – zajmować się nimi miały nie tylko instytucje państwowe, ale i każda kobieta traktowałaby każde dziecko jak własne⁴⁰⁶ (można by w tym miejscu porównać ten postulat do platońskiego *Państwa*).

Aleksandra Kołłontaj, sprawując urząd komisarza opieki społecznej, walczyła o prawa społeczne kobiet⁴⁰⁷ i próbowała realizować projekt harmonii płci. Elementem tego była,

⁴⁰⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 335.

⁴⁰⁵ S. Fitzpatrick, *Rewolucja*, s. 110.

⁴⁰⁶ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 335.

⁴⁰⁷ Barbara Evans Clements w ten sposób charakteryzowała listę podstawowych reform, które prowadziła Kołłontaj: zakaz pracy nocnej dla kobiet i niepełnoletnich, ośmiogodzinny dzień pracy dla kobiet, zakaz pracy dla dzieci przed 16 rokiem życia, eliminacja niebezpiecznych dla kobiet elementów miejsc pracy, zapewnienie żłobków, szpitali położniczych, domów dla samotnych lub bezrobotnych matek, darmowej opieki zdrowotnej, darmowego wyżywienia matki i dziecka. Zob. B. E. Clements, *Emancipation Through Communism: The Ideology of A. M. Kollontai*, „Slavic Review”, vol. 32, no 2, 1973, s. 331.

wpisująca się również w politykę uniezależniania kobiet od mężczyzn, próba delegalizacji prostytucji⁴⁰⁸. Kolejnym jej elementem był postulat zniesienia alimentów prywatnych i zastąpienia ich państwowym ubezpieczeniem, fundowanym przez podatki, płacone wyłącznie przez mężczyzn⁴⁰⁹. Na szczeblu centralnym poparcia dla jej idei jednak nie było, zupełnie inaczej wyglądało to w marginalnych przypadkach lokalnych, gdzie liberalizacja życia seksualnego dokonywała się oddolnie. Przy niektórych komórkach partyjnych powstawały ligi wolnej miłości, zachwalano seks grupowy a nawet omawiano projekty tworzenia specjalnych kabin, przeznaczonych do uprawiania seksu⁴¹⁰. We Włodzimierzu „podwładni Kołłontaj”, jak określał ich Orlando Figes, utworzyli „Biuro Wolnej Miłości” i wydali proklamację:

zobowiązującą wszystkie niezamężne kobiety w wieku od osiemnastu do pięćdziesięciu lat do zarejestrowania się w biurze w celu doboru partnerów seksualnych. Proklamacja głosiła, że wszystkie kobiety powyżej osiemnastego roku życia są „własnością państwa” i dawała mężczyznom prawo wyboru figurującej w rejestrze kobiety – nawet bez jej zgody – dla spłodzenia potomstwa „w interesie państwa”.⁴¹¹

Byli to jednak radykałowie. Zdecydowana większość, nawet młodych osób, była przeciwna takim pomysłom. Na początku lat dwudziestych ponad połowa mężczyzn i niemal siedemdziesiąt procent kobiet wybierała w ankiecie związek długotrwały, oparty na wzajemnym uczuciu, zamiast wolnego współżycia. W 1923 r. cyfry te tylko się zwiększały, wskazując na trend wygasania nastrojów nihilistycznych: *wśród moskiewskich studentów aż 72 procent młodych mężczyzn i 81 procent młodych kobiet opowiada się za trwałymi relacjami seksualnymi*⁴¹². Idee Kołłontaj i jej środowiska nie tylko nie znajdowały dużego poparcia społecznego, ale i traciły to poparcie, które zyskały bezpośrednio w trakcie i po rewolucji. Odwrót od nich był początkiem procesu, którego kulminacją był nawrót do konserwatywnych wartości w latach trzydziestych⁴¹³.

Tradycyjna rodzina, „burżuazyjna”, mogła być jednak niszczona nie tylko poprzez emancypację kobiet i życia seksualnego, ale także poprzez nowy komunistyczny styl życia. Przykład takiej postawy prezentował w opowiadaniu *Miasto Gradów* Andrzej Płatonow,

⁴⁰⁸ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 764.

⁴⁰⁹ L. H. Siegelbaum, *Soviet State*, s. 153.

⁴¹⁰ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 560.

⁴¹¹ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 764-765.

⁴¹² T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 561.

⁴¹³ L. H. Siegelbaum, *Soviet State*, s. 149.

opisując radykalnego biurokratę Iwana Szmakowa, którego, *jako prawdziwego myśliciela, w którym cyrkuluje jedynie nagi obowiązek*:

kobiety nie pociągały go wcale. Własnej woli nie posiadał, odczuwał jedynie potrzebę uległości – wywołującą radosny niepokój na kształt pożądania, lubił bowiem do tego stopnia służbę urzędnika, że drogie mu było nawet żdźbło papieru niewiadomego pochodzenia, zawieruszone w szufladach jego biurka niczym w królestwie pokory i marności.⁴¹⁴

Szmakowowi życie osobiste zastępowała praca, działalność dla dobra państwa i społeczeństwa:

Nie raz i nie dwa, lecz wielokrotnie już miał Szmakow możliwość skonstatować to znamienne zjawisko, że czasu dla tak zwanego życia osobistego człowiekowi nie zostaje wcale – zastąpiła je działalność na niwie państwowej i dla dobra ogółu. Państwo stało się duszą. A o to przecież chodzi, na tym właśnie polega szlachetność i wielkość naszej przejściowej epoki.⁴¹⁵

W sowieckiej Rosji w latach dwudziestych ścierało się ze sobą zatem kilka poglądów na kwestie rodzinne. Społeczeństwo, przywykłe do starego modelu istnienia, pozostawało odporne wobec proponowanych i forsowanych przez władzę zmian. Władza ze swej strony za swój obowiązek – zarówno wobec ideologii, jak i wobec trudnej sytuacji gospodarczej – poczytywała sobie co najmniej skomunalizowanie życia rodzinnego. Mniejsze postawy, takie jak ta prezentowana przez Kołłontaj czy absolutna negacja życia rodzinnego reprezentowana przez Iwana Szmakowa, były skrajnościami, powstałymi gdzieś na uboczu głównej rewolucyjnej myśli i na tym uboczu pozostawały, aż do wygaśnięcia.

Rodzina komunistyczna miała być oddana służbie społeczeństwu i państwu. Miała patrzeć w przyszłość, wyobrażała sobie ją jako, pisał Wiktor Szklowski, „coś lepszego”. *W przyszłości nie będzie klótni o czynsz za mieszkanie*⁴¹⁶. Aby przebudować rodzinę władza rzuciła ogromne siły – nie tylko w formie zmian ustawodawczych, ale także kulturowych. Powstawały koncepcje nowych, ideologicznych, opartych na egalitaryzmie, artykułów życia codziennego. Projektowano nowe meble, zazwyczaj proste, praktyczne, tanie i łatwo dostępne, pozbawione jakichkolwiek cech ornamentalnych, które można by uznać za „burżuazyjne”.

⁴¹⁴ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 57.

⁴¹⁵ Tamże, s. 73.

⁴¹⁶ W. Szklowski, *Trzecia fabryka*, s. 213.

Szyto nowe rodzaje ubrań, tzw. stroje proletariackie, które miały być wielofunkcjonalne, można je było nosić zarówno do pracy, wypoczynku czy uprawiania sportu⁴¹⁷.

Z drugiej jednak strony ideał pozostawał ideałem, zasad społecznych, problemów tkwiących w społeczeństwie, nie sposób było wyrugować w przeciągu kilku czy kilkunastu nawet lat, w trakcie których zresztą rodziły się przecież nowe problemy, często bardziej skomplikowane od „burżuazyjnych”. Sytuację tę podsumowywał w swoich wspomnieniach Ilja Erenburg:

Widziałem, jak w przodującym społeczeństwie niektórzy ludzie, oswojeni, zdawałoby się, ze szlachetnymi ideami, dokonywali czynów haniebnych, gwoli bezpieczeństwa osobistego zdradzali kolegów, przyjaciół; żona wyrzekała się męża; roztropny syn oczerniał ojca, którego spotkało nieszczęście.⁴¹⁸

Liberalizacja życia oraz ogólnie panujące „rozprężenie” obyczajów przejawiały się w narastających problemach społecznych, związanych głównie z nierównością relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną. Z przeprowadzonej na młodych matkach ankiecie wynikało, że aż 27 procent z nich zostało opuszczonych przez ojca dziecka jak tylko ci dowiedzieli się o ciąży⁴¹⁹. Sytuacja rewolucyjna i militarystyczna wspomagała tworzenie się toposu mężczyzny-wojownika, który bardziej niż za życie rodzinne i małżeństwo odpowiedzialny jest za prowadzenie walki. Nie był to jednak motyw pożądaný przez partię, która przede wszystkim przywiązywała wagę do stabilności społecznej i gospodarczej, zwłaszcza w sytuacji, gdy wizja konfliktu zbrojnego oddaliła się od Związku Sowieckiego. To nie czyn zbrojny, ale zmilitaryzowana praca socjalistyczna w przemyśle i rolnictwie zaczynała być najważniejszym elementem sowieckiej Rosji. Jednocześnie – zaangażowanie w pracę, przede wszystkim tę partyjną, prowadziło do rozpadu tradycyjnej rodziny – *wszyscy wiedzieli, że bolszewik jest złym mężem i ojcem, ponieważ pochłonięty pracą partyjną nie ma czasu dla rodziny* – podsumowywał Figes⁴²⁰.

Praca jako podstawowy element życia nowego człowieka

Podstawowym założeniem polityki bolszewickiej wobec pracy, czy szerzej – wobec całej wytwórczości obywateli – był postulat zrównania pracy fizycznej z pracą umysłową. Nie chodziło wyłącznie o „dowartościowanie” pracowników fizycznych, robotników, ale przede

⁴¹⁷ L. H. Siegelbaum, *Soviet State*, s. 114.

⁴¹⁸ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 3, przeł. Wacława Komarnicka, Warszawa 1966, s. 58.

⁴¹⁹ A. E. Gorsuch, „*A Woman Is Not a Man*”, s. 648.

⁴²⁰ O. Figes, *Szepty*, s. 10.

wszystkich o podporządkowanie psychologiczne intelektualistów⁴²¹. Sowieci zdawali sobie sprawę z tego, że bez warstwy „wyższej” nie są w stanie sterować państwem – że inteligenci są konieczni w celu nie tylko stanowienia prawa czy prowadzenia biurokracji i zarządu nad jednostkami podległymi państwu, ale także dlatego, by kierować poszczególnymi oddziałami partyjnymi. Mitem wydaje się motyw sowieckiego urzędnika czy partyjniaka jako bezmyślnych, źle wykształconych i mało inteligentnych „robotników umysłowych”. Chodziło bolszewikom wyłącznie o to, aby inteligencję podporządkować ideologii, tak by stała się elementem transformacji społeczeństwa w kierunku socjalizmu. Tak jak robotnik budował socjalizm w fabryce, na placu budowy czy w polu, tak inteligent budował socjalizm za pomocą swego umysłu – przyczyniał się do kolektywnego wysiłku mas.

Inteligencja była zatem tolerowana i w pewnym stopniu pożądana przez władze sowieckie, ale nigdy nie zdobyła sobie pozycji grupy rzeczywiście szanowanej w oficjalnym dyskursie partyjnym. *Członek inteligencji nigdy nie mógł stać się prawdziwym proletariuszem, ale jego obowiązkiem było zbliżyć się do tego, jak tylko mógł* – pisał Arthur Koestler. Dalej zwracał on także uwagę, że traktowano ją podejrzliwie i niechętnie, a tolerancję dla inteligentów porównywał z tolerancją dla „użytecznych Żydów” w III Rzeszy⁴²². Reakcją inteligencji był z jednej strony bunt, przejawiany wewnętrznie (przez nieuczestniczenie w oficjalnym życiu intelektualnym) lub zewnętrznie (emigracja), z drugiej jednak strony wielu inteligentów starało się „sproletaryzować”. Proletaryzacja inteligencji mogła przebiegać w formie twórczej, czyli podporządkowaniu swej działalności intelektualnej pod wytyczne partyjne i ideologiczne, lub fizycznej, poprzez próbę sproletaryzowania nie tylko swojej twórczości, ale także swojej osoby. Inteligenci rezygnowali z krawatów, nosili swetry polo, brudzili swoje paznokcie. Takie postępowanie jednak władze uznawały za, o ironio, snobizm. Zaleceniem partii, pisał Koestler, było *nigdy nie pisać, nie mówić, a przede wszystkim nigdy nie myśleć o niczym, czego nie mógłby zrozumieć śmieciarz*⁴²³. Inteligent stawał się zatem „warsztatem” podporządkowanym państwu, jak opisywał to Majakowski:

Ja przecież radzieckim czuję się
warsztatem,
wyrabiającym szczęście.
Nie chcę,
 żeby mnie jak kwiatek na polanie

⁴²¹ Zob. interesujące rozważania na temat intelektualistów wobec sprawy komunistycznej: M. Shore, *Kawior i popiół*, przeł. Marcin Szuster, Warszawa 2012.

⁴²² A. Koestler, *Arthur Koestler*, s. 48-49.

⁴²³ Tamże, s. 49.

styczeń 1930 roku we wspomnianej guberni 260.784 sztuki królików. [...] Co się tyczy innych zachorowań, to prócz nieszczęścia, które spotkało pierwszą parę, oraz możliwego, lecz nic nie znaczącego kataru, dzięki bohaterskiemu męstwu gubernialnego urzędu zdrowia uskarżać się nie należy. Króliki są trzymane na plantacjach pod palmami w winnych szafach.⁴²⁵

Może się to nam, nawet słusznie, wydawać komiczną, przerysowaną sytuacją. Satyra, oczywiście rządzi się swoimi prawami, a pisarz ma prawo do stosowania zabiegów hiperbolizujących przedstawiane problemy. Wydaje się jednak, że mentalność biurokratyczna, tak szeroko krytykowana przez rozmaitych twórców w latach dwudziestych, stanowiła istotny element motywu pracy w nowym społeczeństwie. Zauważmy równocześnie, że takie wydarzenia, jak przedstawione przez Erenburga, miały miejsce w sowieckiej Rosji. Wystarczy przytoczyć historię projektu eksportu raków na zachód, o której pisał Borys Kagarlicki:

Okazało się, że na rynku zagranicznym można sprzedawać także raki. [...] Pojawiały się także bardziej ważne propozycje – wyposażenie rybaków w odpowiedni sprzęt itd. Jednak ostatecznie podjęte kroki nie przyniosły efektu i plan nie został wypełniony. Wyjaśniając przyczyny niepowodzenia, uczestnicy zebrania tłumaczyli, że dopuszczono się licznych błędów, miała miejsce „niezadowolająca organizacja” pracy. Istniała, co prawda, jeszcze jedna przyczyna: „brak raków w zatoce”.⁴²⁶

Oczywiście na temat rozmaitych absurdów życia sowieckiego można byłoby długo opowiadać, pytanie pozostaje otwarte, czy należy je traktować jako zjawiska odosobnione, wyjątki, czy może raczej jako przejaw problemu trawiącego społeczeństwo w każdym jego aspekcie. Przykłady literackie można byłoby oczywiście mnożyć. Bohaterka drugoplanowa jednej z powieści Erenburga, urzędniczka Matylda Pukie, żeby wydawać się wciąż pożyteczna i uniknąć redukcji etatu, seryjnie składa donosy na innych obywateli⁴²⁷. W *Mieście Gradów* Płatonowa z kolei specjalna komisja *nie przyjęła ani jednego technika, bowiem okazało się, iż by zbudować wiejską studnię, technik powinien znać całego Karola Marksa*⁴²⁸. Porzućmy jednak wątki komiczne i spróbujmy spojrzeć na to, w jaki sposób bolszewicy chcieli wykorzystać pracę w procesie tworzenia nowego społeczeństwa.

W kwestii pracy odwoływano się przede wszystkim do wspomnianej już wcześniej ewangelicznej doktryny „kto nie pracuje, ten nie je”. Uznawano, że społeczeństwo winno

⁴²⁵ I. Erenburg, *Burzliwe*, s. 85.

⁴²⁶ B. Kagarlicki, *Imperium*, s. 388.

⁴²⁷ I. Erenburg, *Burzliwe*, s. 28.

⁴²⁸ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 32.

uprawiać kolektywny wysiłek w celu ratowania oraz rozbudowy gospodarki sowieckiej. Andrzej Płatonow pisał nawet o tym, że praca stała się *nową religią człowieka, chroniącego w swym sercu uczucie religijnego obowiązku*⁴²⁹. Religijny obowiązek oznaczał spełnianie powinności wobec państwa, które zastąpiło jednocześnie carat i cerkiew. Państwo zaś wprowadziło obowiązek pracy, który, według Bucharina, był potrzebny, ponieważ proletariat przejął „zdevastowaną materialną bazę techniczną i maszynową”, dlatego w pierwszych latach po rewolucji liczyła się przede wszystkim ilość siły roboczej, nie zaś jej jakość. Obowiązek pracy, ciągnął Bucharin, winien objąć przede wszystkim chłopstwo, a ostatecznym celem było stworzenie *działającej kolektywnie żywej masowej siły wytwórczej stanowi punkt wyjścia dalszej pracy*⁴³⁰. W ten sposób, zgodnie z marksizmem, ilość przerodzi się w jakość, dzięki wspólnemu wysiłkowi mas robotniczo-chłopskich. 29 grudnia 1920 r. do robotników wydano odezwę VIII Wszechrosyjskiego Zjazdu Rad:

Robotnicy Rosji, te trzy lata największych wyrzeczeń i krwawych ofiar dały wam prawo do pokojowego rozpoczęcia pracy w spokojnych warunkach. Poświęćmy wszystkie nasze siły tej pracy. Niech na naszej sowieckiej ziemi nie będzie ani jednej osoby zdolnej do pracy i niepracującej. Niech ani jedna maszyna nie stoi bezczynnie. Niech ani jedna dziesięcina ziemi uprawnej nie pozostanie nieobsiana. Traktujmy własność ludu z największą oszczędnością, pamiętając, że obecnie w Rosji istnieje tylko jedno mienie państwowe – majątek robotników i chłopów. Podwójmy nasze wysiłki, a nagroda nas nie ominie. Jeszcze rok i, jeśli wyteżymy nasze siły, nie będziemy marznąć w nieoświetlonych domach. Jeszcze dwa lub trzy lata, a przywrócimy koleje i uruchomimy wszystkie fabryki w kraju. Za kolejne trzy lub cztery lata w republice nie będzie już nagich i bosych. Jeszcze pięć lat i w końcu wyleczymy rany zadane naszej gospodarce przez wojnę. Za pracę, za Rosję robotniczą i chłopską! Cześć i chwała temu zakładowi, tej wspólnocie wiejskiej, temu pojedynczemu robotnikowi, który jako pierwszy otrzyma od Republiki Order Czerwonego Sztandaru Pracy.⁴³¹

W odezwie tej przedstawiono w skrócie propagandowy plan transformacji gospodarczej sowieckiej Rosji. Najważniejszym celem, promowanym przez Lenina, była elektryfikacja kraju – zapewnienie zarówno oświetlenia, jak i ogrzewania. Drugi cel – naprawa i rozbudowa infrastruktury, połączenie kraju siecią wzajemnych kontaktów, ułatwienie transportu dóbr, produkowanych w przywróconych do działania fabrykach. Najdalszą perspektywą, o której mowa w odezwie, nie jest jednak osiągnięcie socjalizmu, a jedynie naprawienie szkód wywołanych przez wojnę domową. Do tego wysiłku już na początku roku 1920 podjęto

⁴²⁹ Tamże, s. 42.

⁴³⁰ N. I. Bucharin, *Ekonomika*, s. 131.

⁴³¹ *Декреты Советской власти. Т. XII*, s. 118-120.

stosowne działania. 15 stycznia powołano Pierwszą Rewolucyjną Armię Pracy⁴³². Do jej zadań miało wchodzić: pozyskiwanie żywności i pasz, zbieranie drewna opałowego i jego transport, organizacja transportu i siły roboczej, roboty budowlane, prace naprawcze i rolnicze. Jednostki armii pracy były powiązane ściśle z oddziałami wojskowymi, stanowiły zaplecze logistyczne oddziałów w terenie. Drugą Armię Pracy powołano zaledwie trzy miesiące później, a jej zadaniem, oprócz tych wymienionych wcześniej, była budowa kolei wojskowej i ropociągu⁴³³.

Siła robocza była główną siłą sowieckiej gospodarki, choć często zdarzało się, że zatrudnienie przerastało realne potrzeby przemysłu. Ponieważ władza robotnicza miała zamiar dbać o robotników, a ideologia nakazywała wprowadzenie obowiązku pracy, okazywało się często, że zatrudnienie jest zdecydowanie zbyt rozbudowane. W opowiadaniu Płatonowa główny bohater wykrywa „sabotaż” polegający na tym, iż na pięć faktycznych stanowisk pracy zatrudnionych zostały czterdzieści dwie osoby⁴³⁴.

Robotnicy nie traktowali tej sytuacji poważnie – po pierwsze dlatego, że nie czuli bezpośredniego sensu, jaki ma ich praca, po drugie zaś, dlatego że nie pracowali tak naprawdę na swoje, a na państwowe. Podobnie zarządcy fabryk i innych jednostek pracy – nie nadzorowali oni tego, czy to ich własny interes dobrze działa, liczyło się dla nich tylko to, żeby państwo się do niczego „nie przyczepiło”, aby wykonać minimalną liczbę obowiązków minimalnym nakładem czasu i wysiłkiem.

Władza sowiecka czyniła jednak co tylko mogła, aby utrzymać robotników w zależności od siebie. Bezpośrednio z zagadnieniem pracy związane było powstawanie systemu przymusu, nadzoru i państwa policyjnego. *Projekt dekretu o kontroli robotniczej*, zawierał między innymi, taki oto ustęp: „Winni niedbalstwa, ukrywania zapasów i fałszowania sprawozdań karani będą konfiskatą całego mienia i więzieniem do lat pięciu”⁴³⁵. Z inicjatywy Lenina wprowadzono rozporządzenie, które karało członków administracji państwowej za spóźnienia i opuszczanie dni pracy. Pierwsze spóźnienie oznaczało naganę, drugie utratę dziennego wynagrodzenia, trzecie zaś naganę w prasie. Dotyczyło to zaś jedynie spóźnień nie większych niż dziesięć minut. Spóźnienia zaś większe od razu karać miano surowiej – naganą w prasie lub przymusową pracą w dni świąteczne⁴³⁶.

Oprócz kary bolszewicy wprowadzali także zachęty, takie choćby jak bezpłatne posiłki dla pracowników komunalnych, studentów i pracowników uczelni oraz osób

⁴³² Декреты Советской власти. Т. VII, s. 96-100.

⁴³³ Декреты Советской власти. Т. VIII. Апрель – май 1920 г., Москва 1976, s. 78-82.

⁴³⁴ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 53.

⁴³⁵ D. Wołkogonow, *Lenin*, t. 1, s. 218.

⁴³⁶ Tamże, s. 216.

niepełnosprawnych⁴³⁷. Praca ma być także jedynym źródłem wzbogacenia, wzbogacenie poprzez inne środki jest od samego początku niemoralne i podejrzanе. Już w 1918 r. bolszewicy ustanawiają dekret o zakazie loterii, działający wstecz i konfiskujący dochody uzyskane ze sprzedaży losów loteryjnych⁴³⁸. Lenin wprowadza do pracy teorię socjalistycznego współzawodnictwa, aby skłonić robotników do nadmiarowej pracy. Jest ona *de facto* zapowiedzią stalinowskiej polityki stachanowskiej.

Ludność miejska była w sowieckiej Rosji po rewolucji zupełnie uzależniona od dwóch ośrodków – władzy centralnej oraz wsi. Chodzi w tym miejscu oczywiście o problem aprowizacji żywności, który w okresie komunizmu wojennego doprowadził do drastycznej depopulacji Piotrogradu. Literacki opis tego dramatycznego czasu oddał Wiktor Szklowski:

Na ulicach leżały padłe konie. Nie miał kto ich sprzątać. Wynoszono je po kawałku, odcinając scyzorykami. [...]

Dopiero potem przychodziły psy. Osłabły pies miejski nie jest w stanie sam napocząć trupa.

A później, kiedy psy skończyły robotę ludzi, gdzieś tam, na Basejnej, leżały kości. Piotrogród jadł głównie owies. Owies rozparzało się w garnku, potem przepuszczało przez maszynkę do mięsa, rozparzone ziarno rozgniatało, potem je płukano. Gotowało się z tego owsianą galop-zupkę. Jadalne.

Zamarznięte kartofle trzeba płukać, póki nie odmarzną. Są słodkie i niesmaczne. Można dodać pieprzu – jeśli jest.

Konina lepsza jest smażona niż gotowana. Ale smażyć trzeba na czymś. Pewien mój znajomy smażył befsztyki na mydle, dodając octu. Ocet neutralizował sodę w mydle.⁴³⁹

Ze względu na własny interes chłopci często nie przekazywali wymaganych ilości żywności, a żywność, która została przekazana często nie trafiała do miejsca docelowego. Władza początkowo zawłaszczyła sobie monopol na żywność i stworzyła system rozdysponowywania jej wśród obywateli. Chodzi oczywiście o państwowe przydziały żywności, które otrzymywały przede wszystkim pracujące osoby. Do dodatkowych przydziałów uprawnieni byli mieszkańcy pracujący w „dobrowolne” dodatkowe dni pracy, czyli *subotniki*. Sam Lenin zaczął pracować dodatkowo, publicznie odgarniając przez kilka minut śnieg z okolic Kremla⁴⁴⁰.

W maju 1921 r. podjęto kroki w sprawie walki z dezercjami z armii pracy oraz uchylaniem się od powszechnego obowiązku pracy. Według nowej uchwały:

⁴³⁷ Декреты Советской власти. Т. VIII, s. 322-323.

⁴³⁸ Декреты Советской власти. Т. IV, s. 236-238.

⁴³⁹ W. Szklowski, *O Majakowskim*, przeł. Krystyna Pomorska, Warszawa 1960, s. 155-156.

⁴⁴⁰ R. Service, *Towarzysze*, s. 101.

Za dezercję z pracy uznaje się: a) unikanie ewidencji lub rejestracji, ustalonej przez organy ogłaszające lub przeprowadzające mobilizację pracy; b) unikanie stawienia się do pracy przez osoby powołane w ramach mobilizacji pracy oraz unikanie stawienia się do pracy przez osoby, które otrzymały przydział; c) samowolne opuszczenie pracy lub służby oraz samowolne przejście do pracy w innym urzędzie lub przedsiębiorstwie; d) unikanie stawienia się w organach ewidencji i dystrybucji siły roboczej po zwolnieniu z pracy lub służby; e) wszelkie unikanie obowiązku pracy poprzez fałszowanie dokumentów, zajmowanie fikcyjnych stanowisk, fikcyjne delegacje, symulowanie choroby i tym podobne.

Za dezercję w pracy przewidywano dwa rodzaje kar – grzywnę lub prace przymusowe do 1 miesiąca⁴⁴¹. Obowiązek pracy zupełnie przebudował styl życia sowieckich obywateli. Porównanie statystyki dotyczącej liczby dni w roku spędzanej w pracy przez robotników przed 1917 r. i po nim wskazuje na zdecydowany wzrost czasu poświęcanego pracy w Związku Sowieckim. Podczas gdy przed rewolucją było to około 260 dni w ciągu roku, to po niej liczba ta wydłużała się aż do ponad 300⁴⁴². Podobna statystyka dotyczyła średniego wynagrodzenia, które spadło w porównaniu do sytuacji przed rewolucją o trzydzieści procent⁴⁴³ (choć należy zauważyć, że nie jest to statystyka mówiąca nam o całym obrazie wynagrodzenia – należy również pamiętać, że wiele spośród usług czy towarów, za które robotnik przed rewolucją musiał zapłacić teraz otrzymywał bezpłatnie).

Praca, zwłaszcza w okresie po wprowadzeniu NEPu, ma stać się podstawą transformacji społeczeństwa – już nie idee, wartości, rewolucja – ale właśnie praca, rozumiana jako zbiorowy wysiłek kolektywu doprowadzić ma do utopijnej przyszłości. NEP przynosi istotną zmianę w rozumieniu podstawowych pojęć przez bolszewickie państwo. Dominuje pogląd produktywistyczny, przynajmniej do 1925 r., dzielący świat społeczny na dwie uzupełniające się części: zorganizowaną produkcję i ideologiczną organizację świata. Erenburg w swoich wspomnieniach pisał, że w okresie NEPu *brzuch nie tylko zrehabilitowano, ale nawet kanonizowano*⁴⁴⁴. Odejście od doktryny komunistycznej oznaczało dla społeczeństwa możliwość złapania oddechu, choć nie było to rozwiązanie wszystkich problemów. Mimo że przyszło nam myśleć o tragedii sowieckiego chłopstwa głównie w kontekście kolektywizacji za czasów Stalina, tak w latach dwudziestych, nie tylko w czasie komunizmu wojennego, sowiecka wieś była w ciężkiej sytuacji. Nie chodziło wyłącznie o rekwizycje żywności, ale o sztucznie wprowadzany podział wewnątrz klasy robotniczej na chłopstwo ubogie, średnie i

⁴⁴¹ Декреты Советской власти. Т. XV. Май 1921 г., Москва 1999, s. 18-20.

⁴⁴² T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 526.

⁴⁴³ Tamże, s. 536.

⁴⁴⁴ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 3, s. 74.

kułaków. Nie opłacało się mianowicie posiadać zbyt wielkiego gospodarczego inwentarza, aby uniknąć dodatkowych opłat i „awansu” klasowego. W konsekwencji małe gospodarstwa chłopskie były w stanie permanentnego niedoboru wszystkich produktów. Wydaje mi się, że najlepszym świadectwem problemów sowieckiej wsi w latach dwudziestych jest autentyczny „list chłopa” Aleksandra Aleksiejewicza Gawriłowa, który wysłał go do redakcji gazety w styczniu 1924 r. W liście czytamy:

Proszę redakcję tej gazety o zamieszczenie poniżej napisanego przeze mnie artykułiku o życiu chłopa ogólnie i o tym, co leży w gestii władzy sowieckiej, aby poprawić sytuację chłopa.

Jak i dla wszystkich, tak i dla władzy sowieckiej nie jest tajemnicą, że chłop w sowieckiej Rosji znajduje się w najtrudniejszej sytuacji i prowadzi żałosne życie. Jego sytuacja pogorszyła się szczególnie dla najbiedniejszych i średniaków mimo tego, że pracują dzień i noc, ale nie mogą zarobić na odzież i obuwie, nie wspominając o wychowaniu swoich dzieci, o tym już nie wspominając, a myśląc tylko o przetrwaniu ciężkiego czasu i doczekaniu dni, kiedy praca chłopa będzie w pełni zabezpieczona. W naszych okolicach powiatu Suzdalskiego zauważa się, że najbiedniejsi nie puszczają dzieci do szkoły podstawowej, nie mówiąc już o drugim stopniu, z powodu, że rodzice chodzą prawie boso, na 7 osób są tylko 2 pary butów i to nie całkiem dobre.

Produkty wytwarzane przez chłopa są bezwartościowe i nie można za nie nic nabyć, dodatkowego zarobku nie ma, chociaż latem 1923 roku chłopci chodzili do pracy w Kombinacie Suzdalskim, ale mimo to praca robotników nie była opłacana, płacono tylko 2 funty chleba, żeby nie umarli z głodu. Co robić, jeśli zacząć hodować bydło, to prawdopodobnie znowu nic z tego nie wyjdzie, jeśli będziesz miał więcej niż dwie sztuki bydła, to będzie wyższy podatek żywnościowy [...]. Nad tym władza sowiecka musi się zastanowić, jeśli rozwiąże te kwestie, a mianowicie nie będzie podwyższać podatku żywnościowego dla tych chłopów, którzy mają więcej niż dwie sztuki dużego bydła, to u nas wzrośnie liczba bydła, a z tym więcej będzie nawozu, jeśli więcej nawozu, to i więcej chleba. W związku z taką sytuacją chłop stara się nie trzymać więcej niż dwie sztuki bydła, chociaż może ich utrzymać do pięciu, szczególnie ci, którzy mają ziemię o powierzchni 12-13 dziesięcin.⁴⁴⁵

Oczywiście ze stronic listu Gawriłowa tryska aż niewinna naiwność i wiara w to, że władza sowiecka może zostać przekonana do odejścia od swojej polityki i rozluźnienia zasad obejmujących rolnictwo. To, czego ludność chłopska nie rozumiała, przynależało do warstwy ideologicznej bolszewizmu. Ponieważ głównym celem było „zachęcenie” chłopstwa do dobrowolnej kolektywizacji – chłopstwo uprawiające swe majątki samodzielnie było na wszelkie sposoby demotywowane, a nawet zagładzane. Teoria komunistyczna okazywała się zabójcza dla tego obszaru gospodarki, który próbowano kolektywizować i odkułać.

⁴⁴⁵ *Крестьянские истории*, s. 61-62.

Praca była zatem elementem procesu nie tylko tworzenia nowej sytuacji gospodarczej, ale także tworzenia nowej sytuacji społecznej. Władzy sowieckiej zależało na jak największym wzroście demograficznym klasy robotniczej, ludności miejskiej. Aby to uczynić należało przede wszystkim zapewnić miastom stabilne dostawy żywności, do czego wymagane było uspokojenie sytuacji na wsi. To z kolei okazało się niemożliwe do wykonania w ramach komunizmu wojennego i pierwszej, częściowej kolektywizacji. Bolszewicy wykonali krok do tyłu poprzez wprowadzenie NEPu – wycofali się z doktrynalnych założeń marksizmu, aby wziąć oddech i próbować wprowadzać komunizm w bardziej ustabilizowanej sytuacji w kraju. Jak jednak wiemy odejście od NEPu i przejście do rzeczywistej industrializacji i kolektywizacji było elementem większego procesu transformacji społecznej.

Nowy człowiek sowiecki wobec polityki

Nowy kształt życia politycznego wymaga od nas nowego kształtu duszy – Maksym Gorki⁴⁴⁶

[...] bolszewizm wymaga czegoś więcej niż aprobaty punktów programu partyjnego: ludzie byli inni, toteż Michał w głębi serca lękał się bolszewizmu. [...] Do tej partii nie można było zajrzeć, wstąpić na chwilę po drodze, jak się wstępuje na wiec. – Ilja Erenburg⁴⁴⁷

Lowell Dittmer opisywał życie polityczne w społeczeństwie komunistycznym, jako podzielone na dwie grupy, tworzące jedność „aktorów politycznych” (podział ten można teoretycznie stosować również do innych rodzajów społeczeństw): elity oraz masy. Obie grupy uczestniczą w tworzeniu symboli politycznych, które z kolei tworzą skojarzenia i odniesienia, wykorzystywane przez aktorów politycznych. Ten model, argumentuje Dittmer:

umożliwia analizę źródeł i dynamiki zmian kulturowych [...]. W procesie zmiany system symboli wchodzi w interakcję z siecią aktorów politycznych, pełniąc rolę zmiennej niezależnej, zależnej lub pośredniczącej. Mówienie o „przyczynowości” w analizie kultury politycznej byłoby mylące, ponieważ wpływ jednego aktora na drugiego zależy od wzajemnego zrozumienia pewnych idei, jednak można sensownie mówić o kanałach komunikacyjnych, źródłach innowacji i przepływie wpływów.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Cytuję za: O. Figes, *Szepty*, s. 4.

⁴⁴⁷ I. Erenburg, *Rwacz*, s. 50.

⁴⁴⁸ L. Dittmer, *Communist Political Culture*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 16, no 1/2, 1983, s. 11.

W systemach komunistycznych, kontynuuje rozważania Dittmer, obowiązują dwa kody kulturowe w odniesieniu do polityki – kod ściśle sformalizowany, restrykcyjny, powiązany z oficjalną ideologią marksizmu-leninizmu; oraz kod otwarty, nieformalny, którego źródłem jest tradycyjna kulturalna, z której wyrosło społeczeństwo doznające komunistycznej rewolucji⁴⁴⁹. Jako przykład politycznej sytuacji możliwej do analizy za pomocą tej metody Dittmer podaje *casus* rosyjskiej cerkwi prawosławnej, która, wyrastając z ortodoksyjnej zależności i uznania władzy caratu, prędko poszła na ustępstwa i podporządkowała się władzy sowieckiej, nie stawiając na poziomie centralnym większego oporu.

Sytuacja polityczna w przedrewolucyjnej Rosji była odmienna pod względem stosunków politycznych między warstwami społecznymi, nie było podziału na „elity i masy”, ale raczej na schemacie rządzących i rządzonych, obywateli i poddanych. W obu systemach był oczywiście „trzeci element” – przed 1917 r. był nim carat, a po rewolucji monopolistyczna partia. Partia ta – pisał Pipes – *w rzeczywistości nie była partią, rządziła, ale nie była rządem, sprawowała władzę nad narodem w jego imieniu, ale bez jego zgody*⁴⁵⁰.

Ugrupowanie polityczne bolszewików wymyka się zdecydowanie wszelkim klasycznym teoriom partyjnym, które istniały do 1917 r. Było pierwszym ze wschodzących ugrupowań totalitarnych lub autorytarnych w ówczesnej Europie. Modris Eksteins o nazizmie pisał, że *był zaangażowaniem. Nie był partią. Był wydarzeniem*⁴⁵¹. Uważam, że w okresie lat dwudziestych można tego sformułowania używać również w stosunku do bolszewików. Państwo oparło się na strukturach partyjnych w podobny sposób, jak wcześniej opierało się na zależnościach familiarnych i dynastycznych, z tym że w przypadku bolszewizmu zależność ta obecna była już od najniższego szczebla społecznego. Komórki partyjne powstawały przecież przy zakładach pracy, nawet tych mniejszych.

Głównym celem partii po przejęciu władzy było oczywiście jej utrzymanie i stabilizacja życia społecznego w kraju. Można byłoby to nazwać wprowadzeniem harmonii społecznej. Tak przynajmniej widział to Iwan Szmakow, biurokrata z opowiadania Płatonowa, którego ulubionym hasłem było *sowietyzacja jako początek harmonizacji wszechświata*⁴⁵². Konieczne stało się „nawracanie” rozdrobnionych społeczności rosyjskich na ich najbardziej podstawowym szczeblu – wiosce, warsztacie fabrycznym, szkolnej klasie czy grupie przedszkolnej. Starano się zamienić je w, jak określał to Slezkin, kongregacje wyznawców

⁴⁴⁹ Tamże, s. 12.

⁴⁵⁰ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 267.

⁴⁵¹ M. Eksteins, *Święto*, s. 545.

⁴⁵² A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 56

komunizmu. *Pod opieką i przewodnictwem partii* – kontynuował historyk – *wspólnoty kolegów z klasy, sąsiadów czy współpracowników miały stać się zwartymi jednostkami, z których każda miałaby obieralnych funkcjonariuszy odpowiedzialnych za dyscyplinę, higienę, oświatę, kulturę fizyczną, edukację polityczną i wewnętrzną gazetkę*⁴⁵³.

Partia w teorii leninowskiej jest awangardową siłą rewolucji, prowadzącą walkę o tworzenie ładu społecznego w okresie przejściowym. Partia wyraża „Rozum Historyczny”, pisał Stobiecki, tak w sensie teoretycznym, jak i praktycznym. W pierwszym okresie sprawowania władzy przez bolszewików widzimy silną wiarę w historycystyczną wizję przyszłości – partia bolszewicka stara się przedstawiać jako awangarda już nie tylko rosyjskiego proletariatu, ale i światowego. Staje się partią międzynarodową, w 1919 r. powstaje Komintern, skupiający pod swymi skrzydłami podległe bolszewikom partie komunistyczne na świecie. Partia bolszewicka starała się przedstawiać samą siebie, jako reprezentującą interesy rewolucyjnego proletariatu światowego⁴⁵⁴.

Partia była jednak przede wszystkim narzędziem politycznym. Ponieważ stała się absolutnym władcą w państwie i w społeczeństwie była w praktyce niekontrolowalna. Opierała się na scentralizowanej, odgórnie zarządzanej biurokracji, tworząc zupełnie nową lub odtwórczą, w zależności od interpretacji, hierarchię władzy państwowej. Każdy aspekt życia stał się kwestią polityczną. Cała przestrzeń prywatna musiała podlegać kontroli, ponieważ mogła rozwijać w sobie źródła kontrrewolucji, czyli zagrożenia dla partii, proletariatu, rewolucji światowej, w końcu zaś dla realizacji komunistycznego proroctwa. Partia zatem się rozrasta, z roli zarządców przekształca się w instytucję kontrolną, nie tylko wyznaczającą wzorzec społeczny i dogłębnie go przestrzegającą, ale nadzorującą i karzącą wszelkie odstępstwa. Dokonuje się interioryzacja władzy, jednostka sama staje się odpowiedzialna za posłuszeństwo wobec partyjnego państwa. Powstaje nowy rodzaj moralności, według której wszystko jest dozwolone, jeżeli tylko służy interesowi proletariatu, Związku Sowieckiego i partii. Władza, partia, staje się częścią każdego obywatela⁴⁵⁵.

Obywatele w pewnym stopniu pragną zaś stać się częścią partii. Orlando Figes stwierdzał, że wstąpienie do partii bolszewickiej po 1917 r. przypominało dołączenie do grona przedrewolucyjnej arystokracji: *przynosiło awans na posady w biurokracji, status i przywileje elity oraz osobisty udział w państwie partyjnym*. Co więcej, według brytyjskiego historyka etos

⁴⁵³ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 298-299.

⁴⁵⁴ R. Stobiecki, *Bolszewizm*, s. 113.

⁴⁵⁵ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 552 oraz s. 573.

partii miał podobną pozycję co przedrewolucyjny etos arystokracji w życiu publicznym⁴⁵⁶. Przynależność partyjna, oprócz odpowiedniego pochodzenia i wykształcenia, była jedną z głównych dróg awansu w sowieckiej Rosji. Oczywiście, było to bardziej widoczne już po zwycięstwie w wojnie domowej, niż w jej trakcie. Wspominałem wcześniej, że struktury partyjne były w dużym stopniu oparte o bojowników Armii Czerwonej, którzy po demobilizacji wrócili do swych miejscowości i uczestniczyli w budowie struktur nowej władzy. Partia stała się przez to zmilitaryzowana. Można argumentować, że była zmilitaryzowana i wcześniej – po pierwsze przez marksistowską, rewolucyjną teorię; po drugie przez doświadczenia działalności rewolucyjnej. Teraz jednak partii nie tworzyli na niskich szczeblach ideolodzy, publicyści i myśliciele, ale często niewykształceni byli wojskowi. Ilja Erenburg, w *Rwacz*u, dawał czytelnikowi obraz uniwersalnego sowieckiego bohatera tamtych czasów:

Czyż podobna wyobrazić sobie współczesnego bohatera, który by bodaj w ciągu jednego roku nie nosił wysokiego hełmu z dumną gwiazdą pięcioramienną, a w bocznej kieszeni nie miał magicznego kawałka kartonu, zwanego legitymacją partyjną?⁴⁵⁷

Wprowadzana zostaje silna dyscyplina partyjna, życie członka partii zostaje nadzorowane przez regulaminy oraz specjalne komisje, mające na celu dawanie przykładu odpowiedniej postawy, poprzez karanie postaw nieodpowiednich. Członek partii staje się cywilnym żołnierzem, jest zasobem mobilizacyjnym, zawsze gotowym działać w ramach zadań wyznaczonych przez regionalne i centralne dowództwo partyjne⁴⁵⁸. Partia przyciąga rzecz jasna nie tylko wyznawców, ale i karierowiczów, czy osoby, którym zależało wyłącznie na uzyskaniu większych przywilejów. Według kierownictwa sowieckiego ci ludzie, komuniści tylko z nazwy, byli zawsze główną przyczyną niepowodzeń państwa sowieckiego. Byli odpowiedzialni za niesprawną biurokrację, która stała się obiektem krytyki zarówno Lenina, Stalina, jak i publicystów w postaci Gorkiego, czy twórców, jak Majakowski i Płatonow.

Większa selekcja kandydatów do partii rozpoczęła się wraz z zakończeniem wojny domowej. W 1921 r. Lenin postulował następujące warunki przyjęcia robotników i pracujących chłopów do partii: poznanie kandydata przez trzy miesiące, sprawdzenie przez lokalne wydziały i Armię Czerwoną, zebranie opinii bezpartyjnych, weryfikację zatrudnienia na

⁴⁵⁶ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 704.

⁴⁵⁷ I. Erenburg, *Rwacz*, s. 141.

⁴⁵⁸ R. Service, *Towarzysze*, s. 95.

zajmowanych stanowiskach, a ponadto sprawdzenie stosunku do pracy⁴⁵⁹. W tym samym roku Lenin zapowiadał pierwszą partyjną czystkę, obarczając winą za niepowodzenia komunizmu wojennego mienszewików:

We wrześniu 1921 r. mówił: Trzeba oczyścić partię z oszustów, ze zbiurokratyzowanych, nieuczciwych, chwiejnych komunistów oraz z mienszewików, którzy przemalowali „fasadę”, lecz w duszy pozostali mienszewikami.⁴⁶⁰

W październiku 1921 r. mówił: Żywię głęboką nadzieję, że wypędzimy z naszej partii od 100 do 200 tysięcy komunistów, którzy przykleili się do partii i którzy nie tylko nie umieją walczyć z mitręgą kancelaryjną i łapownictwem, ale przeszkadzają w tej walce.⁴⁶¹

Musimy przy tym pamiętać, w jakiej pozycji znalazła się partia bolszewicka po przejęciu władzy. Przed rewolucją była to organizacja absolutnie marginalna pod względem ilościowym, mniejsza zarówno od socjalistów rewolucjonistów, jak i mienszewików. Zdobycie władzy oznaczało jednak masowy napływ nowych członków. W 1921 r. 90% wszystkich członków partii bolszewickiej wstąpiło do niej po 1917 r.⁴⁶² Od 1917 do 1920 roku 1,4 miliona ludzi wstąpiło do partii bolszewickiej, ponadto partia przestała składać się z proletariatu – pod koniec 1919 r. zaledwie dwadzieścia procent członków partii było zatrudnionych w fabrykach lub gospodarstwach⁴⁶³.

Do partii lgnęło wielu obywateli Związku Sowieckiego, licząc na profity z tym związane, wielu jednak odmawiano lub po dłuższym lub krótszym okresie wyrzucono ze struktur. Okazywało się, że członkami partii wcale nie są w większości „nowi ludzie” pożądani przez władze komunistyczne, ale zwykli oportuniści, którzy do partii przystępowali w celach związanych głównie z utrzymaniem lub uzyskaniem zatrudnienia. W latach dwudziestych pojawiało się mnóstwo problemów związanych z członkami partii nie wywiązującymi się z ideologicznych zobowiązań komunisty. Problemem był przede wszystkim stosunek do religii. Nawet na najniższych szczeblach przynależności partyjnej oczekiwano bowiem odrzucenia religii, otwartego ateizmu. Do najczęstszych zarzutów dyscyplinarnych, podsumowywała

⁴⁵⁹ W. Lenin, *Notatki w sprawie warunków przyjmowania do partii*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 43, Warszawa 1988, s. 337.

⁴⁶⁰ Tenże, *O czystce w partii*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 44, s. 115.

⁴⁶¹ Tenże, *Nowa polityka ekonomiczna*, s. 161.

⁴⁶² L. H. Siegelbaum, *Soviet State*, s. 23.

⁴⁶³ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 712.

Sheila Fitzpatrick zwracała uwagę, że w teorii leninowskiej istotne było przyciągnięcie do partii nie mas ludowych, ale osób wykształconych, które wywodziły się z tych mas. Stąd tendencja do ukrócenia napływu do partii i silna polityka edukacyjna. Zob. S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility*, s. 9.

Sheila Fitzpatrick, należało *pozwolenie żonie lub innym członkom rodziny na zachowanie wiary, ochrzczanie dziecka, chodzenie do cerkwi lub posiadanie w domu ikon*⁴⁶⁴.

Legitymacja partyjna, w sytuacji zniesienia obowiązku posiadania dokumentów identyfikujących obywatela, stała się, jak to określał bohater *Rwacza*, czarodziejską różdżką, nawet po nastaniu polityki NEPu⁴⁶⁵. Główny bohater powieści pilnuje swojej legitymacji partyjnej o wiele pilniej nawet od pieniędzy⁴⁶⁶. Gdy zaś zostaje wyrzucony z partii oznacza to dla niego utratę pozycji społecznej:

Przytłaczało go uczucie osamotnienia i pustki. Zdawało mu się, że jest wyzuty ze wszystkiego niby mieszkaniec leprozorium, palił go wstyd jak syfilityka, od którego wszyscy odwracają się z odrazą. Trudno nam [...] opisać to osierocenie człowieka, gdy pozbawiono go własnego środowiska. [...] uczucie to [...] nie odbiera radości życia, lecz pozbawia powietrza.⁴⁶⁷

Rzeczywistość partyjna była nie tyle elementem życia społecznego, co autentycznie autonomicznym, alternatywnym życiem społecznym w sowieckiej Rosji. Przynależność do partii otwierała drzwi na nowe stanowiska państwowe, co z kolei wiązało się z wejściem w zupełnie inną rzeczywistość materialną. W tym przypadku byt duchowy kształtował zatem byt materialny. Już w czerwcu 1921 r. wprowadzony zostaje system praktyk w instytucjach rządowych, do którego włączeni zostają członkowie Komunistycznego Związku Młodzieży. Praktykanci *muszą mieć pewne przygotowanie polityczne*, w pierwszej kolejności zaś przyjmowani mają być absolwenci szkół partyjnych⁴⁶⁸. Objęcie rozmaitych stanowisk oznaczało łatwiejszy dostęp do jednostek opieki medycznej i wypoczynkowych, pozostających poza możliwościami i prawami zwykłych obywateli. Prawa osobiste jednostki również były inne w zależności od tego, czy przynależało się do partii czy nie, członek partii miał prawo choćby do noszenia broni (tak było aż do 1935 r., kiedy członków partii rozbrojono po zabójstwie Kirowa)⁴⁶⁹. Być może to było najbardziej charakterystyczną cechą społeczeństwa komunistycznego – to nie praca, nie zamożność, nie autentyczny wkład w rozwój społeczny czy gospodarczy dyktował to, na co jednostka może sobie pozwolić, ale sprawowanie konkretnej funkcji, powiązanej oczywiście z życiem partyjnym, prowadziło ku lepszemu życiu⁴⁷⁰. Richard Pipes przedstawiał to zjawisko jako proces arystokratyzacji bolszewików,

⁴⁶⁴ Taż, *Życie codzienne*, s. 25.

⁴⁶⁵ I. Erenburg, *Rwacz*, s. 308.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 365.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 374-375.

⁴⁶⁸ *Декреты Советской власти. Т. XVI*, s. 163-166.

⁴⁶⁹ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 615.

⁴⁷⁰ Por. R. Service, *Towarzysze*, s. 97.

przejawiającej się wzrostem pensji, gwarancjami mieszkaniowymi, opieką medyczną, wczasami czy rekwizycją dawnych majątków (słynne dacje⁴⁷¹):

W pięć lat po objęciu władzy bolszewicy daleko odeszli od zasad, które obowiązywały na początku ich rządów, kiedy to partia domagała się dla swoich członków pensji niższych niż wynagrodzenie przeciętnego robotnika, a jeśli chodzi o mieszkanie – jednego pokoju na osobę.⁴⁷²

Przywileje partyjne miały jednak swoją cenę. Podstawowym obowiązkiem komunisty było podporządkowanie się ideologii partyjnej oraz jej narracji propagandowej. André Gide pisał, że w Związku Sowieckim *może być tylko jedna opinia, ta właściwa. Każdego ranka Prawda objaśnia ludziom, to, co muszą wiedzieć, w co wierzyć i co myśleć*⁴⁷³. W obrazowy sposób przedstawił takie zjawisko Andrzej Płatonow w opowiadaniu *Człowiek – istota nieznana*. Puchow, główny bohater opowiadania, przechodzi przez rozmowę rekrutacyjną do struktur partyjnych. Przebiega ona w absurdalny sposób, odpowiedzi prostego Puchowa są komiczne, jednak najbardziej uderzające jest to, że przewodniczący komisji sam nie zna odpowiedzi na pytania, które zadaje. Dla niego istotne jest wyłącznie to, czy *kochacie proletariat i gotowi jesteście poświęcić dla niego życie?*⁴⁷⁴

Samodzielne myślenie jest niepożądane w sowieckim społeczeństwie, ponieważ stwarza zagrożenia destabilizacji procesu harmonizacji społecznej. Ludzie muszą się dostosowywać, aby przetrwać lub poprawić swój materialny los. Dla większości obywateli sowieckich to właśnie codzienne życie, zapewnienie sobie i swojej rodzinie godnego przeżycia każdego dnia stanowiło podstawowy problem. Partyjną dyscyplinę, narrację i ideologię przyjmowano nie z rewolucyjnego ferworu (którego oczywiście w wielu przypadkach nie brakowało), ale raczej z przeświadczenia, że za pomocą owej „magicznej różdżki”, jaką była legitymacja partyjna, życie stanie się łatwiejsze. *Dostosowanie się, w działaniach i słowach, do narzuconych okoliczności okazuje się warunkiem przeżycia* – podsumowywał Wolton⁴⁷⁵.

O ile robotnicy, chłopci czy urzędnicy niższego szczebla musieli dostosowywać się do ideologii, aby zapewnić sobie materialne powodzenie, to „wyższe” warstwy społeczne dostosowały się do partii często z celów zupełnie odmiennych. Klasyczna „inteligencja” w postaci choćby pisarzy oczywiście dostosowywała się do wymagań propagandowych władzy –

⁴⁷¹ O arystokratyzacji bolszewików zob. R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 440–447.

⁴⁷² R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 447.

⁴⁷³ A. Gide, *André Gide*, s. 182.

⁴⁷⁴ A. Płatonow, *Człowiek – istota nieznana*, s. 366.

⁴⁷⁵ T. Wolton, *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, s. 552.

bez podporządkowania się nie mogliby publikować, a zatem nie mieliby za co żyć. Wydaje się jednak, że obecny był także inny fenomen – podporządkowywanie się polityków, działaczy komunistycznych, aby przetrwać kolejny okres państwa sowieckiego. Nie mówimy tu jeszcze o wielkich czystkach okresu stalinowskiego, ale już na początku lat dwudziestych rewolucja zaczęła „pożerać własne dzieci”, choć czyniła to jeszcze w „delikatny” sposób. Wspominałem już, że Aleksandr Bogdanow został na początku lat dwudziestych aresztowany, co było pokłosiem jego zaangażowania w Proletkult, i trafnie odczytał wskazówkę wysłaną przez władze partyjne – wycofał się z życia publicznego. W podobny sposób czyniono z działaczami niższego i wyższego szczebla. Wymagano absolutnej jedności myślowej, ideologicznej, czego ciekawy przykład zawarł Ignazio Silone, włoski komunista, uczestniczący w posiedzeniu Kominternu w 1927 r. Stalin forsował wówczas potępienie artykułu Lwa Trockiego na temat sowieckiej polityki w Chinach. Silone zaś twierdził, wraz z garstką innych towarzyszy, że nie może potępić czegoś, czego nie przeczytał. Obrady zostały wstrzymane, Stalin twierdził, że należy albo potępić artykuł jednogłośnie, albo w ogóle nie procedować uchwały. Bułgarski komunista Wasyl Kolarow został wysłany przez *generalissimusa* do włoskiej delegacji, aby jej wytłumaczyć, jak należy się zachować:

„Bądźmy szczerzy,” powiedział do nas z uśmiechem. „Czy myślicie, że przeczytałem ten dokument? Nie, nie przeczytałem. Aby powiedzieć wam całą prawdę, mogę dodać, że ten dokument nawet mnie nie interesuje. Czy mam pójść dalej? Nawet gdyby Trocki przysłał mi go tutaj potajemnie, odmówiłbym jego przeczytania. Moi drodzy włoscy przyjaciele, to nie jest kwestia dokumentów. Wiem, że Włochy są krajem uniwersytetów, ale tutaj nie jesteśmy na uniwersytecie. Jesteśmy w samym środku walki o władzę między dwoma rywalizującymi grupami Centralnego Kierownictwa. Z którą z tych dwóch grup chcemy się sprzymierzyć? O to chodzi. Dokumenty nie mają tu znaczenia. [...] Cokolwiek mniejszość powie lub zrobi, jakkolwiek dokument sporządzi przeciw większości, powtarzam wam, że jestem za większością. Dokumenty mnie nie interesują.”⁴⁷⁶

Władza sowiecka wymagała podporządkowania, wymagała jednomyślności, partia wymagała zaś absolutnego posłuszeństwa. Wszystko to wydają się wzorce wojskowe i pozostaje otwartym pytaniem, czy gdyby nie krwawa wojna domowa i interwencja aliantów mentalność sowiecka mogłaby wyglądać inaczej? Z drugiej strony pamiętajmy, że młode państwo sowieckie z całych sił parło w kierunku ekspansji rewolucji w kierunku zachodnim i łatwiejsze przejęcie władzy z pewnością doprowadziłoby do szybszej wojny ofensywnej, która jednak oznaczałaby walkę przede wszystkim na terytoriach zachodnich, nie zaś w centrum

⁴⁷⁶ I. Silone, Ignazio Silone, [w:], A. Koestler, R. Wright, L. Fischer i in., *The God That Failed*, s. 109.

własnego kraju, broniąc się przed rodakami. Mentalność partyjna byłaby zapewne inna, nie sposób byłoby jednak moim zdaniem uniknąć militaryzacji życia społecznego i partyjnego.

Wydaje mi się, że warto poświęcić jeszcze chwilę nieco odrębnemu zagadnieniu, jakim była realna reforma, realna rewolucja społeczna wprowadzona przez sowietów – czyli kwestia przyznania praw politycznych kobietom. Był to jeden z czołowych postulatów rosyjskich socjaldemokratów przed 1917 r. i został szybko, tuż po przejęciu władzy, zrealizowany. Gwałtowna egalitaryzacja przebiegała różnie, w zależności od obszaru kraju i stopnia zurbanizowania. Oczywiście w miastach kobiety szybciej uzyskały poważanie jako równoprawne uczestniczki życia politycznego, niż na wsi. Przyjrzyjmy się plakatowi, którym w 1921 r. władza sowiecka chwaliła się przed kobietami tym, co dla nich uczyniła⁴⁷⁷:



Pod plakatem, skierowanym do „robotnic-muzułmanek”, znajduje się następujący tekst:

Car, obszarnicy i feudałowie pozbawili cię praw. Byłaś niewolnicą w państwie, niewolnicą w fabryce, niewolnicą w rodzinie. Władza sowiecka dała ci takie same prawa jak wszystkim. To ona rozerwała łańcuchy, którymi byłaś skuta. Dbaj o władzę robotników i chłopów – to jest też twoja władza, pracownico! Władza sowiecka wyprowadziła cię na szeroką drogę, w stronę światła i wiedzy. To ona otworzyła przed tobą drzwi szkół dla dorosłych. Idź się uczyć, pracownico!

⁴⁷⁷ Robotnice – muzułmanki! (autor nieznany), 1921, [w:] *Burzyciele świata*, s. 55.

Władza sowiecka dba o ciebie, kiedy przygotowujesz się do bycia matką. Ta władza oszczędza twoje siły, chce, żeby twoje dzieci urodziły się silne i zdrowe. Władza sowiecka – to obrończyni twoich dzieci, pracownico! Władza sowiecka buduje żłobki, domy dziecka i szkoły dla twoich dzieci. Stara się wyzwolić cię spod domowego niewolnictwa; chce, żeby macierzyństwo było dla ciebie promienną radością.

Pracownico, pomóżże władzy sowieckiej w jej wysiłkach.

Z władzą sowiecką twoje dzieci wyrosną na wolnych obywateli wielkiej republiki komunistycznej. Pamiętaj, pracownico – jedynie władza sowiecka przynosi wolność ludom pracującym!⁴⁷⁸

Narracja ideologiczna jest podstawą przekazu skierowanego do kobiet, które miały zostać wyzwolone z trzech rodzajów niewoli: państwowej, zatrudnieniowej i rodzinnej. Przekaz ten, na plakacie kierowany co prawda do kobiet muzułmanek, był uniwersalny i w teorii zgodny z prawdą. Rzeczywiście, kobiety zostały absolutnie zrównane w kwestiach politycznych z mężczyznami, co sprawiło, że Rosja Radziecka stała się najbardziej postępowym krajem na świecie pod tym względem. Rzeczywistość jednak znacznie odbiegała od dyktowanych standardów. Mówi nam o tym choćby relacja jednego z chłopów, dotycząca wyborów w niewielkiej miejscowości w 1925 r.:

Podczas wyborów uzupełniających do Rad „24” stycznia, przedstawicielka ds. wyborów towarzyszka Formozowa apelowała do obywateli, aby wybrali do rady wiejskiej chociaż jedną kobietę. Jednak nasi obywatele do tej pory nie uznają kobiety za równą mężczyźnie, mówiąc: „że kobieta nie może zrozumieć spraw gospodarczych.” Pomimo wszelkich argumentów ze strony nauczyciela, że kobieta jest cenną pomocą w budowaniu nowego życia, nie udało się przekonać obywateli i zaproponowane kandydatury kobiet nie zostały wybrane.⁴⁷⁹

O podobnych problemach mówiła M. Połubojarinowa, pisząc w połowie lat 20, do redakcji chłopskiej gazety:

Uważam, że władza sowiecka postępuje słusznie – na przykład kobieta nie mogła wcześniej uczestniczyć w zebraniach, bo mężczyzna mówił, że nie może, a teraz kobiety chodzą na zebrania, pracują w urzędach i prowadzą sprawy nie gorzej niż mężczyźni. Jednak mężczyźni wciąż nie mogą przywyknąć do widoku kobiet na zebraniach czy w urzędach, często się z tego śmieją i mówią, że kobiety powinny siedzieć w domu i prząść.

W niektórych rodzinach starsi ludzie trzymają się dawnych zwyczajów i kiedy wybucha kłótnia, mówią: „Ja tu rządzę, idź, gdzie chcesz”. Jednak niektórzy starsi zmieniają swoje podejście, widząc, że teraz wszyscy są równi – kobiety, mężczyźni

⁴⁷⁸ *Burzyciele świata*, s. 56.

⁴⁷⁹ *Крестьянские истории*, s. 179.

i dzieci – i wszystko powinno być dzielone po równo. Chociaż nie wszystkim starszym to się podoba, uważam, że władza sowiecka słusznie wprowadziła równość, co jest sprawiedliwe i zgodne z prawem. Są jednak wciąż kobiety, które nie mogą się do tego przyzwyczaić i trzymają się starych zasad, ale powoli zaczynają dostrzegać, że władza sowiecka działa sprawiedliwie na rzecz kobiet. Kobiety zaczęły żyć bardziej wolno niż wcześniej, teraz mogą żyć dobrze z mężem, a jeśli nie – rozwieść się, co jest prawdziwą wolnością kobiet.⁴⁸⁰

Rzeczywistość reformy politycznej pozostawiała zatem wiele do życzenia, lata dwudzieste zwłaszcza na obszarach wiejskich były pełnym fiaskiem komunistycznej polityki, nastawionej na zmianę obyczajowości społecznej. Polityka pozostała domeną mężczyzn właściwie przez cały okres sprawowania przez komunistów władzy w Rosji. Trudno nie łączyć tego faktu z militaryzacją społeczną – tak jak zmilitaryzowane społeczeństwo nie sprzyja rozwijaniu się stosunków rodzinnych, tak też przeszkadza w zdobywaniu pozycji politycznej przez kobiety. Kobiety, które miały zdecydowanie dłuższą drogę do przebycia w celu stania się równoprawnymi obywatelami sowieckiego państwa, niż inne grupy społeczne. Ich walka toczyła się nie tylko na polu klasowym, majątkowym, edukacyjnym czy społecznym, ale też na polu płciowym. Widzieliśmy wcześniej, że nawet radykalne grupy komunistów mogły uznawać kobiety za gorszy element społeczeństwa – poprzez uznanie ich za „własność państwową”, przeznaczoną do wykorzystania przez mężczyzn i płodzenia dzieci.

Oficjalnym stanowiskiem władz sowieckich było oczywiście zachęcanie wszystkich obywateli do współudziału w życiu społecznym i politycznym, jednak nie sposób nie uznać, że konserwatywni obyczajowo mężczyźni przesiadujący w partyjnych urzędach używali retoryki komunistycznej wyłącznie po to, aby utrzymać się przy władzy i utrzymać społeczeństwo w ryzach. Przywołanie społeczne na politykę bolszewicką nie brało się w większości z bezpośredniego poparcia, raczej należy mówić o tym, iż zmęczone wysiłkiem wojennym i kryzysem gospodarczym społeczeństwo poddało się władzy bolszewickiej, wierząc, że przy takim zachowaniu możliwe będzie uzyskanie indywidualnych korzyści dla siebie i rodziny. Jeśli możemy zatem mówić o realnym skutku komunizacji polityki, byłaby to indywidualizacja pragnień, poczucie, że należy stawiać własne potrzeby ponad potrzeby reszty społeczeństwa, dążyć do własnego sukcesu, często kosztem sukcesu innych.

Trudno uznać to za sukces partii bolszewickiej.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 178.

ROZDZIAŁ IV: LITERACKIE WZORCE

Dziwne rzeczy w literaturze się dzieją! Teraz, jak autor napisze o współczesności, to wszyscy go szanują. I krytycy go oklaskują, i czytelnicy przyjmują z uznaniem.

A jeżeli taki autor będzie na tyle sprytny, że wymyśli do swej powieści jakiś motyw społeczny albo ideę socjalną, to autorowi temu i sława, i rozgłos, i szacunek wszelki. I portrety jego wszystkie tygodniki drukują. I wydawcy mu w złocie płacą, nie mniej niż sto rubli za stronę. [...]

I skąd taki autor weźmie wielkie, na skalę światową, zdarzenia, współczesne idee i znaczących bohaterów?

Może wolicie, żeby kłamał? Albo karmił się bzdurną bujdą przybywających ze stolicy towarzyszy?⁴⁸¹ – Michaił Zoszczenko w 1924 r.

Literatura sowiecka w okresie od 1917 do 1929 r. przechodziła przez kilka mniej lub bardziej wyraźnie odznaczających się okresów. Dominującą tendencją była decentralizacja twórczości oraz jej wieloogniskowość (powstawała w wielu niezależnych od siebie ośrodkach). Dopiero w połowie lat dwudziestych pojawił się pomysł stworzenia jednej, państwowej organizacji pisarskiej, a pełna realizacja tej idei miała miejsce w latach trzydziestych. Twórczość literacka tego okresu nie powstawała w jednym stylu czy nurcie, nie odnosiła się do tych samych schematów i miała umiarkowaną wolność w doborze tematyki oraz środków poetyckich. Literatura pierwszego okresu po rewolucji wyrosła z istniejącego w poprzednich dziesięcioleciach ruchu awangardowego, przede wszystkim zaś z rosyjskiego futuryzmu.

Awangarda poetycka, podobnie jak awangarda każdej z dziedzin sztuki, przygotowywała w Rosji grunt pod intelektualną rewolucję już co najmniej od początku XX w. Szczególnie istotne były wydarzenia rewolucji 1905 r., kiedy nastąpiło wielkie przebudzenie kultury rosyjskiej pod względem stosunku do takich pojęć jak wolność polityczna, społeczna czy prawo do wolności głosu. Grunt pod zmianę społeczną w najbardziej chyba znamienity sposób przygotowywał Walerij Briusow, który w 1905 r. opublikował dwa wiersze: *Do szczęśliwych* i *Hunny przyszłości*. W *Hunnach* rosyjski poeta, później związany z ruchem scytyjskim, zapowiada apokaliptyczne wydarzenia związane z nadejściem nowych Hunów. Hunowie, odwieczny symbol zniszczenia, pożogi, końca imperiów, mają niszczyć wszystko, co stanie na ich drodze. Jest to nihilizm doprowadzony do skrajności, którego ostatecznym celem okazuje się nieczajewowska radość z samego procesu niszczenia. Briusow pisał:

Hejże, hordy pijane, potężne,

⁴⁸¹ M. Zoszczenko, *Ludzie*, [w:] M. Zoszczenko, *Opowieści sentymentalne*, przeł. Margarita Bartosik, Wrocław 1995, s. 52.

Z stanic na nas ponurych w dół ruńcie!
Ciała nasze, co mrą niedołążne,
Skąpcie w krwi gorejącej i buncie!

Raby⁴⁸² własnej wolności! Na miasta!
Przy pałacach szałas rozłóżcie!
Niech zboże wesołe zarasta
Złote sale! Hej, niszczone je, burze!

Niech stos książek zapłonie olbrzymi,
Niechaj ogień do tańca wam świeci!
Cudzołóźnie, zbrodniarze, w świątyni!
Wyście przecie niewinni jak dzieci!

[...]

Wszystko, trudem zdobyte wiekowym,
Zniknie może bez śladu na świecie?
Jednak – hymnem was sławię surmowym,
Niszczyciele, co mnie stratujecie!⁴⁸³

Hunny przyszłości przedstawiają wydarzenia apokaliptyczne, obalenie jednego świata, sam proces jego niszczenia – bez zwracania uwagi na przyszłość. Wątek ten wróci silnie po rewolucji październikowej, kiedy dyskusja na temat przyszłości toczyć się będzie pomiędzy zwolennikami totalnej negacji dorobku przeszłości a tymi, którzy chcieli budować nowy ład opierając się w mniejszym czy większym stopniu na przeszłości. O ile zatem w *Hunnach* nie widzimy aspektu przyszłościowego, to już w wierszu *Do szczęśliwych* autor, nie odżegnując się od nihilizmu, próbuje wychylić się ku lepszemu społeczeństwu, osiągniętemu po zwycięstwie rewolucji. Briusow argumentuje, że obecne pokolenia cierpią za miliony przyszłych istnień, obecny jest zatem wątek mesjanistyczny, w rozumieniu klasowym, a nie jak, w przypadku polskiej literatury (zwłaszcza, ale przecież nie tylko romantycznej), narodowym:

Czas się wypełni i zapłonie wiek,
Którego promień łśni w wirach stuleci,
I twardo stanie wyzwolony człęk
W obliczu niebios na wolnej planecie.

Jedyne Miasto spowije nasz glob,
Jak w łśniącą łuskę, w skrzące szyb kryształ,
By maj za majem wciąż podążał w trop,

⁴⁸² Z ros. *niewolnicy*.

⁴⁸³ W. J. Briusow, *Hunny przyszłości*, przeł. Julian Tuwim, [w:] *Dwa wieki poezji rosyjskiej*, Warszawa 1951, s. 286.

By liście w jesień więcej nie płowiały;

By dnia już nie kradł ciemnej nocy czad,
Lecz blask bez cienia czysty trwał, bezchmurny;
By niczyj był, ni mój, ni twój, już świat,
Ale pokoleń przyszłych darem wspólnym.

[...]

Braterstwo, równość i wolność – ten mit,
Za którym tęsknim dziś prawie bez wiary,
A czego z nas nie zakosztuje nikt,
Wychyłą tamci do dna i bez miary.⁴⁸⁴

W podobny sposób mesjanistyczną rolę proletariatu przedstawiać będzie już za czasów władzy sowieckiej Aleksiej Tołstoj, wkładając w usta jednego z bohaterów *Drogi przez mękę* następujący manifest:

Ekonomia światowa wymierza kopule cerkiewnej pierwszy cios żelaznej pięści [...]. A wy wciąż jeszcze w mglistych snach marzycie o królestwie bożym na ziemi. A on, mimo wszelkie wysiłki, śpi w dalszym ciągu. Może spodziewacie się, że on jednak zbudzi się i przemówi jak oślica Balaama? Tak, on się zbudzi, ale nie zbudzą go słodkie głosy waszych poetów ani dym z kadzielnic – lud mogą zbudzić tylko gwizdki fabryczne. Zbudzi się i przemówi, a głos jego będzie nieprzyjemny dla ucha.⁴⁸⁵

Wróćmy jednak do Briusowa, który w przytoczonym poprzednio cytacie zwraca uwagę na nawracający proces historyczny upadania i powstawania nowych imperiów, którego pierwsze wcielenia można datować aż we wczesnej starożytności. Pierwszy przytoczony utwór jest zapowiedzią niszczycielskiego procesu, drugi zaś zapowiedzią stworzenia nowego świata. Pojawiają się zatem charakterystyczne dla myśli utopijnej wątki – „Jedyne Miasto”, które spowije cały świat, czyli zapowiedź zjednoczenia, eliminacji narodów; nowy świat ma być „ni mój, ni twój”, czyli przewidywane jest zniesienie podziałów społecznych, w tym i klasowych, majątkowych; na koniec zaś autor odnosi się do mitu zapoczątkowanego przez rewolucję francuską przewidując, że przyszłe pokolenia wreszcie będą w stanie osiągnąć ideały przez nią wyznaczone.

Utwory Briusowa w wyraźny sposób łączą się z nurtem scytyjskim w literaturze rosyjskiej. Nurt ten nie był komunistyczny czy marksistowski w swej naturze, odwoływał się

⁴⁸⁴ Tenże, *Do szczęśliwych*, przeł. Kazimierz Andrzej Jaworski, [w:] *Dwa wieki*, s. 287-288.

⁴⁸⁵ A. Tołstoj, *Droga przez mękę*, t. 1, s. 10-11.

raczej do doświadczeń i ideologii narodnictwa oraz rewolucyjnego demokratyzmu i nihilizmu, ideologii znanych z XIX w. Po rewolucji bolszewickiej, jak wspominał Erenburg, Briusow doszedł do jej akceptacji *drogą rozumowania – ujrzał dzień jutrzejszy*. [...] Wierzył, że rewolucja zmieni wszystko od podstaw; mówił mi, że kultura socjalistyczna będzie się różniła od kapitalistycznej w takim samym stopniu, jak Rzym chrześcijański od Rzymu Augusta⁴⁸⁶. Zauważalny jest zatem ów historycystyczny duch socjalizmu, przemawiający przez poetę-proroka, twierdzącego, że „ujrzał jutro”. W kwestiach politycznych, po 1917 r., Scytom bliżej było do socjalistów rewolucjonistów, nie zaś do bolszewików. Do tego nurtu literackiego zwykło się zaliczać Aleksandra Błoka, Iwanowa Razumnika, Sergiusza Jesienina, Jewgienija Zamiatina (którego ostatnim – nieukończonym – dziełem życia miała być wielka powieść o Attyli), Nikolaja Klujewa czy właśnie Waleriego Briusowa. Po krwawym rozprawieniu się przez bolszewików z eserowcami wielu twórców artystycznych z nimi związanych trafiło do więzień, jednak nie był to jeszcze okres stalinizmu, a zaledwie jego zapowiedź – niepokorni eserowscy poeci wyszli na wolność i rozwijali swoje kariery, np. Błok został dyrektorem jednego z moskiewskich teatrów.

Scytowie poparli rewolucję październikową, widząc w niej oczywistą szansę na regenerację Rosji, jako bytu państwowego i ośrodka cywilizacyjnego. Jak każda z radykalnych grup politycznych, mieli oni wymarzoną wizję utopijnego świata, który w kilku wersach opisywał Nikołaj Klujew w *Pieśni słońconoścy*:

To my – słońconoścy na pępku światowym
Wzniesiemy płomienny dom stubasztowy;
Południe i Północ, i Zachód, i Chiny
Zespolą się w pałac w chóralnym motywie,
By Otchłań z Zenitem zjednoczyć w pacierzu:
Ich chrzestnym jest Stwórca, zaś Rosja macierzą.⁴⁸⁷

Tak przed rewolucją, jak i po niej istotnym elementem literatury scytyjskiej było odwoływanie się do wątków religijnych (poprzez rozpoznawalne motywy czy stylizacje), do tradycji rosyjskiej i prawosławnej. Będziemy to zjawisko obserwować przez całe lata dwudzieste w twórczości całkowicie różnych autorów. W skrajnych przypadkach rewolucja proletariatu utożsamiana była bezpośrednio z rewolucją o charakterze mesjanistycznym; proletariąt, jako zbiorowość, przedstawiano zaś jako Chrystusa już nie narodów, ale klasy

⁴⁸⁶ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 2, s. 17.

⁴⁸⁷ N. Klujew, *Pieśń słońconoścy*, przeł. Andrzej de Lazari, [w:] A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1995, s. 42.

społecznej. Rewolucja skłaniała ku utopii i utopianistycznemu myśleniu. Pod jej wrażeniem powstały równocześnie dwa utwory Błoka – poemat *Dwunastu* i wiersz *Scytowie*. Ten pierwszy przedstawia realistyczną, nie wyidealizowaną historię dwunastu żołnierzy Armii Czerwonej, drugi zaś odnosi się do zjawiska szerszego – rewolucyjnego ruchu Scytów; niszczących wszystko, co stanie na ich drodze, aby w końcu zbudować nowy porządek:

Scytowie:

Miliony – was. Nas mrowie, mrowie, mrowie.

Spróbujcie, zmierzcie wy się z nami!

Tak, my – Azjaci! my – dzicy Scytowie –

Z pożądliwymi skośnymi oczami!

Nam – jedna chwila, wy – mieliście czas.

A my, jak niewolnicze rotty,

Tarczę trzymaliśmy wśród wrogich ras

Mongołów i Europy!

Przez wieki, wieki wasz stary młot bił

I w hutach głużył grzmot lawiny,

I tylko dziką baśnią dla was był

Lizbony zgon i kres Mesyny!

[...]

I – nadszedł czas. Los rzuca skrzydeł cień

I każda chwila krzywdy mnoży,

Z waszych pałaców letnich, z róż – w ów dzień

Nie pozostanie ślad, być może.

[...]

O stary świecie! wiedz, ostatni raz

Na jasne bratnich uczt igrzyska,

Na ucztę pracy i pokoju was

Przyzywa lira barbarzyńska.⁴⁸⁸

Dwunastu:

Karabin odbłask przyjął krwi,

Bo ogień wokół huczy, drwi!

Rewolucyjny grzmi tupot nóg,

Nieustępliwy wciąż czyha wróg!

Hej, strach tam, bracie, w piersi,

⁴⁸⁸ A. Błok, *Scytowie*, przeł. Mieczysław Jastrun, [w:] *Dwa wieki*, s. 312-315.

zduś!
Palniemy kulą w Świętą Ruś!

[...]

Niechaj burżuj się dziś żali,
Świat pożarem się rozpali,
Pożar we krwi, jak świtanie, –
Pobłogosław nam, o, Panie!⁴⁸⁹

Takie nastroje, witalizm, aktywizm, radykalizm, wprowadzają zatem rosyjskie masy w okres rewolucyjny. Należy stwierdzić, że bolszewicy, przede wszystkim zaś komisarz ludowy Łunaczarski, nie narzucali sztuce jednoznacznych rygorów, odnośnie tematyki, poetyki czy artystycznej metody ekspresji. Ta pobłażliwość nowych władz państwa i związany z tym system finansowania kultury, wynikały z osobistego przekonania Łunaczarskiego, który choćby na wykorzystywanie symboliki religijnej w kontekście socjalizmu patrzył przychylnie. Łunaczarski, po zażegnaniu konfliktu z Leninem, stanął na czele Ludowego Komisariatu Oświaty. W pierwszych tygodniach urzędowania próbował przekonać rosyjskich artystów do współpracy, jednak na planowane spotkanie, spośród ponad setki zaproszonych, przyszło zaledwie kilku, najbardziej oddanych sprawie rewolucji totalnej. Niezrażony tym wstępnym niepowodzeniem, Łunaczarski prowadził dosyć liberalną politykę kulturalną, otaczając opieką najważniejszych sowieckich twórców teatralnych i literackich. Wielokrotnie wstawiał się za autorami, którzy popadali w konflikt z wydawnictwami państwowymi, a jego rekomendacja otwierała możliwość wystawiania sztuk lub publikacji wielu osobom, którym dotychczas tego odmawiano.

Łunaczarski prowadził politykę kulturalną starając się nie odchodzić od założeń doktrynalnych, jednak udzielał również wsparcia twórcom podejrzanym o niewierność rewolucji (np. Moskiewskiemu Teatrowi Artystycznemu, który był wielokrotnie atakowany za niedostateczną „rewolucyjność”⁴⁹⁰). Należy jednak pamiętać, że nawet „liberalna” wizja sowieckiej polityki kulturalnej opierała się na założeniu popierania rewolucji październikowej i żaden otwarcie sprzeczny z ideologią utwór nigdy nie mógłby zostać przez władze sowieckie wydany. Z drugiej strony przychylnym okiem patrzono na wcześniejszy dorobek literatury

⁴⁸⁹ Tenże, *Dwunastu (poemat o rewolucji)*, przeł. Karola Winawera, Warszawa 1921, s. 4-5.

⁴⁹⁰ A. Drawicz, *Mistrz i diabeł*, Znak, Kraków 1990, s. 141.

światowej i rosyjskiej, próbowano choćby skomunizować rosyjskich klasyków – na przykład Lwa Tołstoja⁴⁹¹.

Łunaczarski był znanym inteligentem rozczytującym się w klasykach europejskiej literatury, nieufnie spoglądającym na radykalizm poetów proletariackich głoszących potrzebę unicestwienia kultury burżuazyjnej i zastąpienia jej wyłącznie dziełami proletariackimi. W jednym z przemówień argumentował, że nigdy nie zgadzał się na tworzenie kultury proletariackiej zupełnie „od nowa”, pytał głośno: *czy mogą atoli te miliony płomiennych bojowników o przyszłość budować ją, nie nawiązując do wszystkich zdobyczy przeszłości?*⁴⁹² – mając oczywiście na myśli dorobek kulturowy Rosji i Europy. Jeśli była kwestia, której komisarz oświaty pryncypialnie bronił i nie godził się na żadne ustępstwa, było nią właśnie to – nie należało iść za pierwotnym ferworem proletkultowców i niszczyć, dosłownie, sztuki epok minionych. Manifestem Proletkultu na początkowym etapie jego twórczości stało się hasło o „paleniu Rafaela”, które pochodziło z wiersza Władimira Kiryłowa *My*. Oto jego najbardziej interesujące fragmenty:

My – to niezliczone, groźne Pracy legiony.
Zwyciężyliśmy szerokich łądów i mórz promień,
Światłem sztucznych słońc nasz kraj oświetlony,
Nasze dusze rozpalone przez rewolucji ogień.

Nasza upojona dusza buntownika, bohatera,
„Z was piękna mordercy” – rozlegają się krzyki;
A my, w imię naszego Jutra – spalimy Rafaela,
Zburzymy muzea, zdepczemy pomniki.

[...]

Wiążemy się z metalem, duch nasz z maszyną połączony,
Oduczyliśmy się marzyć i tęsknić za niebem,
Chcemy, by każdy na ziemi chodził najedzony,
Aby nie było słychać jęków, krzyków i wołań za chlebem.

[...]

Kochamy życie, jego dziki zachwyt nas upaja,
Nasze dusze są zahartowane bojem i cierpieniem.
Wszystko – my, we wszystkim my, my – płomień i zwycięstwo światła,

⁴⁹¹ Bogdan Baran pisał: *Bolszewicy ogłosili go pisarzem „przedrewolucyjnym”, który, choć „uwarunkowany klasowo”, zmierzał we właściwym kierunku. Na rękę była im jego krytyka arystokracji i potrzeba „demaskowania”, nie przeszkadzało zaś, że bał się nowych czasów, przemysłu i klasy robotniczej*. B. Baran, *Spowiedź ojca wieku* [w:] L. Tołstoj, *Spowiedź*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2011, s. 11-12.

⁴⁹² A. Łunaczarski, *Metoda materializmu dialektycznego w historii literatury*, [w:] A. Łunaczarski, *Szkice*, s. 36.

Sami jesteśmy Bóstwem, Sędzią i Prawem.⁴⁹³

Kirryłow oraz radykalna część Proletkultu reprezentowali skrajnie nihilistyczną frakcję w kulturze rosyjskiej, którą zaciekle zwalczał pierwszy komisarz ds. oświaty. Łunaczarski w 1920 r. w artykule *Teatr i rewolucja* składał „przysięgę”:

Dopóki jestem ludowym komisarzem oświaty, ten problem wprowadzenia proletariatu w posiadanie całej kultury ludzkiej jest pierwszą moją troską i od tego zadania mnie osobiście nie odwiedzenie żaden prymitywnie pojęty komunizm.⁴⁹⁴

Nie był zatem Łunaczarski kulturalnym dyktatorem, nie wprowadzał ostrej cenzury, choć bez wątpienia patronował niektórym artystom, a innych potajemnie zwalczał. Okres sprawowania przez niego stanowiska w Ludowym Komisariacie Oświaty był bez wątpienia czasem, w którym sowiecka kultura mogła rozwijać się wielokierunkowo, zdecentralizowanie i wieloaspektowo. Z chwilą jego odejścia z urzędu – co zbiega się chronologicznie z początkiem socrealizmu – sowiecka kultura miała już jeden pożądany kierunek rozwojowy, podyktowany przez samego Stalina.

Mówiąc zatem o sowieckiej literaturze lat dwudziestych nie sposób pominąć Łunaczarskiego. Wśród najistotniejszych tematów, które pojawiały się w latach dwudziestych w literaturze były wątki rewolucji (nawoływanie do niej, opis, upamiętnienie) oraz utopii (jej poszukiwania, dążenia do jej osiągnięcia i jej wyobrażenia). Oba tematy zakładały istnienie idealnej jednostki, często nienazywanej wprost „nowym człowiekiem”, ale posiadającej wiele cech wspólnych, takich jak pochodzenie z niższych warstw społecznych, ideologiczna czystość i fanatyzm, wiara w lepsze jutro, antyindywidualizm, oddanie sprawie rewolucji oraz zdolność do poświęcenia życia w imię idei. Osobnym wątkiem jest bezpośrednie niekiedy nawiązywanie do symboliki religijnej, co możemy zobrazować przywołanym już wcześniej poematem *Dwunastu* oraz fragmentem dramatu *Misterium Buffo* Włodzimierza Majakowskiego. Oba utwory pochodzą z 1918 r. Najpierw zatem fragment utworu Błoka:

...Idą krokiem tak miarowym, –
Z tyłu – głodny, wstrętny pies, –
A z sztandarem purpurowym, –
 I zadymką otulony,
 I od kul zabezpieczony,
 Lekko idąc przez puchowe,

⁴⁹³ Przekład własny za: <http://russian-poetry.ru/Poem.php?PoemId=13052> [dostęp: 15.08.2024].

⁴⁹⁴ A. Łunaczarski, *Teatr i rewolucja*, s. 157.

Przez płateczki te perłowe, –
W wianku z róż, kryjącym głóg
W dal ich wiedzie Chrystus-Bóg!⁴⁹⁵

Postawić należy w tym miejscu pytanie, na ile użycie symboliki chrześcijańskiej – w tym przypadku postaci Chrystusa, jako przywódcy rewolucji – jest celowe, a na ile wynika z podświadomego rozumienia i rozumowania tą symboliką (chodzi w tym miejscu o szczególną funkcję „Boga pożądanego”, *Deus desideratus*)? Odpowiedzi dostarcza sam Błok, który w jednej z rozmów powiedział: *Mnie także nie podoba się zakończenie. Wolalbym inne. Kiedy skończyłem, sam się zdziwiłem, skąd tutaj Chrystus? Czy naprawdę Chrystus? Ale im uważniej się wpatrywałem, tym namacalniej dostrzegałem Chrystusa...*⁴⁹⁶. Z drugiej strony można byłoby snuć rozważania, czy Chrystus w poezji Błoka (oraz innych ówczesnych twórców) nie jest używany celowo, aby legitymizować działania rewolucyjne, aby dostrzegać w nich szansę na dobro, a nie jedynie niszczycielski żywioł.

Następnie przyjrzyjmy się fragmentowi twórczości Majakowskiego, który – zdaniem Łunaczarskiego – *zrobił wszystko, co mógł, żeby przygotować drogę dla człowieka przyszłości*⁴⁹⁷, poprzedzonej jednak słowami samego poety z listu do Centralnej Komisji Uroczystości Październikowych (datowany na 10-12 października 1918 r.), w którym Majakowski przedstawiał „zwięzłe streszczenie” dramatu *Misterium buffo*⁴⁹⁸:

Cały świat [jest] zalany przez potop rewolucji. Do ostatniego jeszcze suchego punktu, do bieguna, gramoli się siedem par wystraszonych czystych. I pasza turecki, i kupiec rosyjski, i bogdychan⁴⁹⁹, i pop, i różni inni biali reprezentanci wszystkich pięciu części świata. A za nimi, wystraszonymi i kwękającymi, wspina się siedem par nieczystych – proletariuszy, którym nie ma co utonąć w tej nawałnicy... A gdy, doganiając zbiegów, również przez biegun wytryska ten sam krwawy strumień, czyści chwytają się ostatniej słomki: „Chodźcie, zbudujemy arkę!...”
[...]

⁴⁹⁵ A. Błok, *Dwunastu*, s. 12.

⁴⁹⁶ Za: A. Łunaczarski, *Błok i rewolucja*, [w:] A. Łunaczarski, *Szkice*, s. 201.

Interesujące wspomnienia na ten temat zawarł również Wiktor Szklowski w swojej książce o Majakowskim:

Błok napisał *Dwunastu* i kiedy go pytano o Chrystusa idącego na przedzie czerwonoarmistów – odpowiadał cichym głosem:

- wpatruję się i widzę, że – naprawdę tak jest.

Błok nigdy nie czytał publicznie *Dwunastu*. Nie mógł udźwignąć, nie mógł powtórzyć tej rzeczy.

W. Szklowski, *O Majakowskim*, s. 118.

⁴⁹⁷ A. Łunaczarski, *Włodzimierz Majakowski – nowator*, [w:] A. Łunaczarski, *Szkice*, s. 270.

⁴⁹⁸ *Buffo* nawiązuje do rodzaju opery włoskiej – *opera buffa*, czyli opery komicznej, a samo słowo *buffo* wywodzi się od *buffone* (błazen).

⁴⁹⁹ Tytuł cesarza chińskiego lub władców mongolskich.

Pod płacz czystych i śmiech nieczystych runęła ziemia w odmęty... Mającym o Araracie⁵⁰⁰, wyczerpanym i zgłodniałym... wszystkim ukazuje się przed oczyma jaśniejąca góra. Wówczas po falach, jak po suchej ziemi, idzie ku arce nie Chrystus, mający wprawę w takich zajęciach, lecz najzwyczajniejszy człowiek. Stojąc na warsztatach i paleniskach, wygłasza on wielkie kazanie na górze, obietnicę przyszłego raju na ziemi...⁵⁰¹

Majakowski wprowadza zatem podział klasowy bohaterów dramatu, ale podział ten jest przeprowadzany również na gruncie etycznym: czyści i nieczyści. Czystymi są ci „nieubrudzeni” przez potop rewolucji, nieczyści to proletariatus, który w odróżnieniu od burżuazji nie może nic stracić w wyniku rewolucji, domaga się zatem, uznając żądanie za swoje hasło, „wszystkiego od nowa!”⁵⁰². Wszyscy dążą do ocalenia życia, godzą się na budowę arki i poszukiwanie Araratu, Ziemi Obiecanej. Czyści żyją nadzieją – nadzieją ucieczki od rewolucji i przetrwania jej w arce kontrrewolucji. Nieczyści nie dbają o istniejący świat, w którym byli wyzyskiwani i nieszczęśliwi, stąd ich obojętność, a wręcz śmiech w chwili apokalipsy (*Co mamy do stracenia? Niech potop świat topi!*⁵⁰³). Tak mówią o sobie sami:

Wszędzie przywykliśmy gościć,
to człek odchodzi, to znów wraca.
Myśmy żadnej narodowości.
Nasza ojczyzna – to praca.⁵⁰⁴

Czyści zaś to uosobienie przedapokaliptycznej szlachty, burżuazji, dostojenstwa, kleru, którzy nawet w chwili zagłady świata myślą o tym, by niewolić proletariatus, by zaprząć go do pracy w swoim interesie. Na samym początku proklamowana jest monarchia, nieczyści zostają zniewoleni a czyści wcielają się w rolę feudalnej szlachty i żyją z efektów pracy nieczystych. Kiedy w efekcie nastaje głód, czyści dochodzą do wniosku, że potrzebna jest rewolucja burżuazyjna, do której przewodzenia zostaje zmuszony student, powołana zostaje Konstytuanta i republika. Teraz czyści przyjmują role ministrów, biurokratów, a nieczyści wciąż wyłącznie pracują fizycznie. W końcu dochodzi do przebudzenia proletariatus, Górnik deklaruje: *Dotychczas żarł jeden, a teraz żre cała banda. Republika – to tenże król, tylko stuusty*. W końcu wybucha rewolucja proletariatus, a zatem Majakowski odtwarza zgodny z marksistowską teorią

⁵⁰⁰ Ararat to masyw górski, leżący obecnie w Turcji. Według Biblii znajduje się tam Arka Noego.

⁵⁰¹ Za: W. Woroszyński, *Życie Majakowskiego*, Warszawa 1984, s. 276.

⁵⁰² W. Majakowski, *Misterium-buffo: heroiczny, epicki i satyryczny obraz naszej epoki*, przeł. Kazimierz Andrzej Jaworski, Warszawa 1962, s. 39.

⁵⁰³ Tamże, s. 62.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 50.

schemat historycznego rozwoju ustrojów⁵⁰⁵. Taka poprawność nie uchroniła jednak autora od krytyki, a sztukę zakazano wystawiać już w 1923 r.⁵⁰⁶, co jednak nie sprawiło, że Majakowski przestał być postrzegany jako ikona, trybun rewolucji⁵⁰⁷.

Następnym elementem dramatu jest obraz Nie-Chrystusa, rewolucjonisty, idącego do arki po wodzie, wygłaszającego „kazanie na górze” – które okaże się wewnętrznym głosem każdego z podróżujących, wołaniem sumienia, wewnętrzną potrzebą zmiany świata, czyli: zmiany siebie. Zrozumieją je jednak tylko „nieczyści” – proletariusze. Nie-Chrystus wygłasza następujący monolog:

Araratów szukacie?
Nie ma ich,
gdzie tam!
W snach ugrzęzłym Araraty się śnią.
Skoro zaś nie idzie
góra do Mahometa,
to do diabła z nią!
Nie o raju Chrystusowym wam wieszczę,
gdzie świętoszki postną herbatkę liżą –
o prawdziwym wołam, w taki uwierzcie,
co na ziemi jest, obok, bliżej.

[...]

Tam rąk nie mozolisz w daremnych trudach,
praca różą zakwita u dłoni.
Słońce takie wyczynia tam cuda,
że każdy krok w morzu kwiatów tonie.
Tu żmudnie wiekami uprawiasz ogród –
warzywa pod szkłem, nawozowy nasyp,
a u mnie
na łądych kopru
sześć razy do roku rosną ananasy.

[...]

Mój raj dla każdego
prócz ubogich duchem
o ciele jak księżyc spuchniętym od postów.
Łatwiej wielbłąd prześliźnie się przez igielne ucho

⁵⁰⁵ Tamże, s. 71-81.

⁵⁰⁶ *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, s. 209.

⁵⁰⁷ Przeciwno takiej interpretacji protestują obecnie niektórzy badacze twórczości Majakowskiego, zob. J. Gracla, *Powrót twórcy. Majakowski//Reaktywacja Andrzeja Sadowskiego*, „Heteroglossia”, nr 9, 2019, s. 49.

niż do mnie taki słoniowy apostoł.⁵⁰⁸

„Zwykły człowiek” znika po wygłoszeniu kazania pozostawiając proletariat w zadumie. Nieczyści podejmują próbę dotarcia, zgodnie ze wskazówkami Nie-Chrystusa, do raju. Kończącą część dramatu stanowi opis podróży nieczystych, coraz bardziej rozumiejących swoją mesjanistyczną rolę (*Myśmy sami sobie – Chrystusem i Zbawicielem!*⁵⁰⁹) poprzez piekło (które udaje im się przepłynąć, dzięki temu, że relacjonują diabłom zgrozy, z jakimi mieli do czynienia na świecie), niebo (gdzie spotykają Lwa Tołstoja i Rousseau, jednak wzgardzają luksusowym życiem i nieróbstwem), a w końcu dotarcie do Ziemi Obiecanej, którą okazuje się być „ten sam porzucony padół” – trafiają z powrotem na ziemię, ale odmienioną, utopijną, technologicznie zaawansowaną – czekają na nich ożywione rzeczy, gotowe im służyć⁵¹⁰.

Po lekturze fragmentów z Błoka i Majakowskiego narzucić się musi oczywiste skojarzenie – literatura sowiecka pierwszych lat po rewolucji była prześląknięta religią, a może nawet: była po prostu religijna. Była, oczywiście, antychrześcijańska i antyreligijna w swoim ostatecznym wydźwięku, jednak stylistyka i wzorce kulturowe, jakimi posługiwali się autorzy bezpośrednio świadczą o tym, do jakiej pamięci czytelników się odwoływali. Ta wspólnota wzorca kulturowego widoczna jest również w samej nazwie dramatu Majakowskiego (misterium), w motywie podróży, którą odbywają nieczyści przez niebo i piekło (nawiązanie do *Boskiej komedii* Dantego), a w przypadku Błoka w figurze Chrystusa prowadzącego rewolucjonistów czy w zawołaniu „Pobłogosław nam, o Panie!” (w oryg. *Господу, благослови!*; nawiązanie do religijnego hymnu o tym samym tytule, napisanego przez Georga Manueringa oraz Psalmu 119). Nie są to oczywiście jedyne przykłady literackiego wykorzystywania Chrystusa w literaturze sowieckiej lat dwudziestych, dość wspomnieć o słynnych wątkach chrystologicznych z *Armii konnej* Babela (choćby jeden z bohaterów, Saszka-Chrystus, czy „spotkanie” z „najniezwyklejszym” przedstawieniem Boga, jakim był obraz Chrystusa w polskim kościele w Beresteczku⁵¹¹) albo jego opowiadania *Grzech Panajezusowy*⁵¹², których celem było oddzielenie Chrystusa od Kościoła, odarcie go z mistycyzmu⁵¹³.

⁵⁰⁸ Tłumaczenie Wiktora Woroszyńskiego z: W. Woroszyński, *Życie Majakowskiego*, s. 277. Celowo używam tłumaczenia tego fragmentu w wykonaniu Wiktora Woroszyńskiego, uważam je za wielokrotnie lepsze i trafniejsze w przekładzie.

⁵⁰⁹ W. Majakowski, *Misterium-buffo*, s. 108.

⁵¹⁰ Tamże, s. 119-126.

⁵¹¹ I. Babel, *Armia konna*, przeł. Jerzy Pomianowski, Marian Toporowski, Seweryn Pollak i in., [w:] I. Babel, *Utwory wybrane*, przeł. Mieczysław Binom, Ziemowit Feddecki, Seweryn Pollak i in., Warszawa 1964, s. 27-229.

⁵¹² Tenże, *Grzech Panajezusowy*, przeł. Seweryn Pollak, [w:] tenże, *Utwory wybrane*, s. 281-287.

⁵¹³ J. Sałajczykowa, *Obrazy i motywy biblijne w literaturze rosyjskiej lat dwudziestych*, [w:] *Pejzaż od nowa malowany*, red. Janina Sałajczykowa, Gdańsk 1994, s. 53.

Wykorzystanie postaci Chrystusa w literaturze sowieckiej lat dwudziestych przedstawiała Janina Sałajczykowa:

Pośród postaci wywodzących się z Pisma Świętego niewątpliwie najczęściej przywoływano postać Chrystusa. Zainteresowanie nią rosyjskiej inteligencji podczas rewolucji, choć nie tylko wtedy, było – można rzec bez przesady – wręcz obsesyjne. Nic więc dziwnego, że pojawia się ona w licznych utworach w rozmaitych wariantach i interpretacjach. Chrystus i jego cierpienie w imię ludzkości, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie zwiastujące początek nowej ery – te motywy i obrazy okazały się niezwykle dogodnymi formami wyrażania haseł rewolucyjnych, przydawania im wysokich i podniosłych znaczeń.⁵¹⁴

Religijne wykorzystanie motywu Chrystusa w kontekście rewolucyjnym nie dotyczyło jednak wyłącznie literatury – obecne jest również na plakacie sowieckim z tego okresu. Przyjrzyjmy się choćby plakatowi Wiktora Deni z 1920 r., w którym Ukraina jest przybijana do krzyża przez Petlurę i ziemianina⁵¹⁵:



W literaturze sowieckiej lat dwudziestych pojawiają się również inne wątki bezpośrednio religijne – odwołania do apokalipsy, potopu, przypowieści, żywotów świętych. Nie ma oczywiście w tym miejscu możliwości przedstawienia ich wszystkich, warto jednak przytoczyć cenne podsumowanie tej tematyki autorstwa Sałajczykowej:

⁵¹⁴ Tamże, s. 48-49.

⁵¹⁵ *Rzeźnicy rozrywają Ukrainę na strzepy – śmierć rzeźnikom!* (Wiktor Deni), 1920, [w:] D. King, *Red Star*, s. 100.

1. Przywołanie materiału Biblii – na rozmaite sposoby – występuje przede wszystkim w utworach z lat 1917-1925 i tematycznie związanych z wydarzeniami rewolucji.
2. Utwory te należały do pisarzy ukształtowanych pod wpływem starego kodu kultury i literatury modernistycznej (im współczesnej) z całym zasobem jej mistycznych tendencji i filozoficznych poszukiwań. Dla ludzi tej generacji Stary i Nowy Testament, biblijne motywy i obrazy były częścią duchowej tradycji – bez względu na to, czy byli religijni, neutralni czy ateistyczni w swym światopoglądzie.
3. Obrazy i wątki takie jak: zmartwychwstanie, cierpienie i zbawienie, droga krzyżowa, rak, piekło, potop czy ziemia obiecana były dogodnymi środkami wypowiedzi artystycznej [...].⁵¹⁶

Sytuacja ta, zaznaczała Sałajczykowa, okazała się jednak krótkotrwała, nasilenie kampanii antyreligijnej, stopniowe duszenie hierarchicznych struktur wiary powodowały, że nieprzychylnie spoglądano na religijne symbole w świeckiej, ateistycznej kulturze nowego społeczeństwa. Wykorzystywanie motywów religijnych miało jednak jasny cel w propagandowych, oddolnie powstających, działach epoki wczesnego sowietyzmu – było nim sięgnięcie po łatwe wzorce kulturowe, by legitymizować rządy bolszewickie oraz podtrzymywać rewolucyjny ferment w społeczeństwie, a co za tym idzie – ułatwić wprowadzanie reform na modłę komunistyczną. Religijne źródło motywów i obrazów literackich wiąże się także z tematyką utopijną, utopianizm wszakże nie był obecny wyłącznie w kontekście religijnym.

Klasycznym przykładem sowieckiej literatury z wątkami utopijnymi jest twórczość Włodzimierza Majakowskiego, autora wierszy, poematów oraz dramatów – futurysty, czołowego artysty rewolucyjnego, autentycznie wierzącego (co było, zdaje się, wyjątkiem wśród artystów) w idee socjalistyczne. Leon Gomolicki opisywał go w następujący sposób:

pierwszy wziął udział jako poeta w walce i budowie nowej rzeczywistości. Cięty wiersz jego satyry zadawał śmiertelne ciosy wrogom rewolucji, naprawiał wypaczenia i omyłki nieświadomych jednostek, utrzymywał nowy światopogląd rewolucyjny. Pisał dla mas, układając tak swoje wiersze, że brzmiały one na wzór przemówień wiecowych, a jako główny obowiązek dla poety wskazał jego partyjność, jego czynność w pracy i walce ogółu. [...] wszedł do literatury jako głosiciel prawdy życia realnego. To, co on napisał, było deklaracją społecznego i osobistego prawa człowieka, deklaracją oczywistą, a więc mówił prosto, bez przemilczeń i niedomówień.⁵¹⁷

⁵¹⁶ J. Sałajczykowa, *Obrazy*, s. 67-68.

⁵¹⁷ L. Gomolicki, *Wstęp*, [w:] W. Majakowski, *Dobrze*, s. 3-4.

W dramacie *Pluskwa*⁵¹⁸ Majakowski przedstawia groteskową, gorzką, a zarazem zabawną, tragicomiczną historię Prisyppkina (Pierre’a Skripkina), dziejącą się w 1929 r. (utwór był o rok starszy). Akcja dzieje się jednak w dwóch sferach czasowych, ponieważ fabuła przenosi czytelnika/widza aż pięćdziesiąt lat później. W akcji przeszłej, czyli teraźniejszej dla Majakowskiego jako autora empirycznego, Prisyppkin jest „byłym robotnikiem”, człowiekiem, który porzuca dawną robotniczą miłość, Zoję, i żeni się z burżujką. Poprzez ten czyn staje się zaprzeczeniem ideałów robotniczych i socjalistycznych, zdrajcą sprawy socjalistycznej – zaczyna dążyć do życia w luksusie, nieróbstwa, ekstrawagancji. Nieszczęśliwym zrządzeniem losu dzień po ślubie zostaje zamrożony, a jego ciało pozostaje ukryte przez pięćdziesiąt lat.

Majakowski przenosi nas następnie do przyszłości, w której Instytut Wskrzeszania odkrywa ciało Prisyppkina i wnioskując po cechach fizycznych uznaje go za dawnego robotnika i planuje wskrzesić. Pojawiają się co prawda obawy, ponieważ Prisyppkin pochodzi z czasów „lizusostwa i samochwalstwa”, jednak 12 maja 1979 r. podjęta zostaje decyzja o przywrócenia go do świata żywych.

Przesłanie Majakowskiego interpretować można na kilka sposobów. Bez wątpienia jest to krytyka szczątków NEPowskiego systemu społecznego z pozycji skrajnie lewicowych, manifestacja potrzeby ukrócenia burżuazyjnych zwyczajów w młodym państwie sowieckim, wprowadzonych do niego za sprawą liberalnych reform gospodarczych. W tym sensie utwór wpasowuje się w politykę prowadzoną wówczas przez Stalina, rozpoczynającego proces kolektywizacji. Drugą interpretacją, niewykluczającą poprzedniej, jest chęć przedstawienia przez Majakowskiego społeczeństwa idealnego, w którym zapanował komunizm. Społeczeństwo to, jak można wnioskować z utworu, obejmuje swym zasięgiem cały świat. Dramat zawiera niewiele informacji na jego temat, jednak to, co Majakowski nam przekazuje można spróbować podsumować.

Społeczeństwo przyszłości jest totalnym zaprzeczeniem Związku Sowieckiego lat dwudziestych. Jest pod każdym, technicznym, względem doskonałe, jednak widoczny jest zanik czysto ludzkich cech w obywatelach tego społeczeństwa. Ludzie nie znają miłości, zadurzania się, romansów, nie wiedzą, o co chodzi z podawaniem sobie rąk na przywitanie⁵¹⁹, nie znają tradycyjnych rozrywek – nie śpiewają radośnie, nie tańczą dla zabawy, ale raczej dla pewnego industrialnego ceremoniału (*Wezmę cię jutro na taniec dziesięciu tysięcy robotników*

⁵¹⁸ Wszystkie cytaty z tego dramatu podaję za: W. Majakowski, *Pluskwa*, przeł. Seweryn Pollak, [w:] W. Majakowski, *Utwory sceniczne*, Warszawa 1985, s. 5-66.

⁵¹⁹ W dramacie Władimira Bill-Bielocerkowskiego, *Sztorm*, na ścianie w gabinecie przewodniczącego komitetu powiatowego wisi tabliczka z napisem „znosi się podawanie ręki”. W. Bill-Bielocerkowski, *Sztorm*, s. 9.

i robotnic, który odbędzie się na placu. Będzie to wesola repetycja nowego systemu robót w polu). Czas wolny jest zupełnie ograniczony, społeczeństwo koncentruje się głównie na pracy:

Dla pracy –
cały czas,
dla uciech –
chwilka!

Z drugiej strony mieszkańcy tej utopii nie znają pojęć takich jak samobójstwo, bałagan, czy problemu alkoholizmu i w ogóle używek. Ustrój kojarzyć można z socjalistyczną technokracją. W miastach jest pełno samochodów, nastąpiła elektryfikacja, industrializacja, a wydaje się także, że Majakowski przewidział elementy cyfryzacji. Władza zarządza najdrobniejszymi nawet sprawami – decyduje o tym, co będzie „rosnąć” danego dnia na sztucznych miejskich drzewach (raz mandarynki, raz gruszki), z których jeść mogą wszyscy obywatele. Ściany budynków wydają się być zrobione ze szkła (Prisypkin mówi: *nawet fotografii ukochanej nie można przypiąć do ściany? Wszystkie pinezki łamią się o to przekłute szkło...*).

Trzecią interpretacją utworu może być to, że Majakowski próbuje zwrócić uwagę na zagrożenia, jakie wynikają z cech obecnych w społeczeństwie sowieckim lat dwudziestych oraz tego, jak mogą one zostać przeniesione nawet do najbardziej doskonałej wizji społeczeństwa przyszłości. Tytułowa pluskwa, która podczas ucieczki Prisypkina z Instytutu Wskrzeszania ucieka mu zza kołnierza i zaczyna zarażać innych ludzi i zwierzęta, rozpoczynając epidemię. Zaczyna się od psów, które się „powściekały”, nauczyły się stać na tylnych łapach, przestały szczekać i się bawić, a zaczęły usługiwać, łaścić się i podlizywać. Pojawia się obawa, że ludzie ugryzieni przez psy *nabiorą pierwotnych cech nagminnego lizusostwa*. W tym miejscu ujawnia się kolejny raz problem, z którym w swojej twórczości uparcie walczył Majakowski – biurokratyzacji, stratyfikacji i moralnego upadku systemu niższej władzy w Związku Sowieckim – przekupnych urzędników, działających we własnym, a nie społecznym, interesie.

Wraz z rozwojem fabuły epidemia przybiera na sile, zainfekowani nią zostają również obywatele przyszłego społeczeństwa, zaczynają tańczyć, upijać się, zachowywać irracjonalnie. Społeczeństwo dzieli się na dwie grupy – jedni są przerażeni tym widokiem, inni chcą, aby pluskwa i ich ugryzła, chcą spróbować nowego stylu życia. Pluskwa ostatecznie zostaje złapana i umieszczona w zoo, Prisypkin zaś zgłasza się do bycia jej karmicielem, trafia do klatki w tymże zoo i zostaje uznany za zwierzę.

W tym miejscu w utworze Majakowskiego pojawia się interesujący wątek. Bohaterowie społeczeństwa przyszłości uznają siebie za następców gatunku *homo sapiens*. Uznają, że wyższą odmianą *homo sapiens* była klasa robotnicza, z której oni sami się wywodzą. Dawnych ludzi określają jako *mieszczuchus vulgaris* i opisują w następujący sposób:

gdy napęcznieje i opije się na ciele całej ludzkości, pada pod łóżko! Gdy pracująca rewolucyjna ludzkość drapiąc się i miotając zeskrobywała ze siebie błoto, oni z tego samego błota wili sobie gniazdko i domki, tłukli żony [...] i odpoczywali zażywając błogości w namiotach własnych bryczesów.

Nie sposób nie dostrzec w tym opisie nawiązania do przeszłego życia Prisypkina, który w przyszłości uznany zostaje za godne pożałowania zwierzę, którego dzikie zachowanie jest przez wszystkich potępiane. Społeczeństwo przyszłości w *Pluskwie* jest z jednej strony wzorcem idealnego, sprawnie funkcjonującego państwa, z drugiej jednak strony niepokojące wydaje się skrajne zdehumanizowanie, pozbawienie naturalnych cech jednostkowych. Majakowski przedstawił zatem wizję komunistycznego, kolektywistycznego, technokratycznego państwa, które – to jest przestroga utworu – nawet osiągnąwszy ideał jest podatne na zepsucie. I w tym możemy dostrzec dominującą myśl utworu – jest to kolejne wezwanie do walki z niedociągnięciami, zaniedbaniami i wypaczeniami idei, dziejącymi się w Związku Sowieckim.

Rok po napisaniu *Pluskwy* Majakowski ukończył drugi dramat zawierający wątki podróży w czasie – *Łażnię*. Była ona określana jako szydercze uderzenie w przejawskrawioną sowiecką biurokrację i rodzący się typ nowej klasy wewnętrznej – klasy aparaczyków partyjnych. Fabuła *Łażni*, a w szczególności sposób jej epilog, jest metaforycznym „wypraniem” biurokratów ze społeczeństwa socjalistycznego – muszą właśnie zostać „wyprani”, aby społeczeństwo rozwijało się ku przyszłości. Majakowski przedstawia w dramacie dwa wrogie obozy: pierwszy – postępowy, twórczy, odkrywczy, nowoczesny, dynamiczny; oraz drugi – biurokratyczny, leniwy, ospały, próżny, reprezentujący także cudzoziemców (obóz ten obrzydany jest aż do przesady, niczym na karykaturalnych przedstawieniach kapitalistów z początku lat dwudziestych).

Fabuła *Łażni* dotyczy wynalazku niejakiego Czudakowa – maszyny pozwalającej na podróż w czasie. Większość scen dramatu opowiada o perypetiach bohaterów obozu postępowego, w tym staraniach o pozyskanie odpowiednich środków na zabezpieczenie i wykorzystanie maszyny. Okazuje się jednak, że sowiecki aparat biurokratyczny nie jest zainteresowany tym wynalazkiem, Czudakow od władzy słyszy, że jego wynalazki to dzieło

marzycielskie, a *marzyciele nie są nam potrzebni! Socjalizm to rachuba!*⁵²⁰ Urzędnicy – przedstawieni, jako zupełnie nienadający się do pracy publicznej, działający głównie we własnym interesie – hamują postęp technologiczny i społeczny. Główny urzędnik, odpowiedzialny za storpedowanie projektu, sam z dumą opisuje swoją pracę:

Dyrektywy przeprowadzam, rezolucje zszywam, ułatwiam kontakty, płacę składki,
biorę pensję, podpisuję się, przyciskam pieczętę... no, jednym słowem, rezerwat
socjalizmu.⁵²¹

W toku akcji maszyna czasu ulega wypadkowi i wyłania się z niej „fosforyczna kobieta”, wysłanniczka z 2030 r. Zapowiada przeniesienie każdego chętnego komunisty do przyszłości, w której osiągnięto już społeczny stan komunizmu. Jedynymi wymaganiami jest posiadanie *choćby jednej cechy spokrewniającej z kolektywem komuny: radość z pracy, gotowość do ofiar, niezmordowaną wynalazczość, łatwość oddawania, dumę ludzką*.⁵²² Powstaje Biuro dla Selekcji i Przerzucania Ludzi w Epokę Komunizmu. Biurokraci, do tej pory wrogowie maszyny, okazują się największymi chętnymi do odbycia podróży. W jej toku jednak, oczywiście, dochodzi do selekcji. Wszyscy członkowie obozu biurokratycznego zostają przez maszynę wypłuci, a komunistyczną przyszłość obejrzeć jest dane jedynie członkom obozu postępowego. Niestety, Majakowski nie przedstawił żadnego opisu tej przyszłości, dramat kończy się w chwili „wypadnięcia” z maszyny biurokratów.

Łaźnia jest modelowym przykładem negatywnych uczuć, jakie Majakowski żywił w stosunku do niekontrolowanej, drobiazgowej, absurdalnej często maszyny biurokracji sowieckiej. W jednym z utworów poetyckich pisał także o swoim wyobrażeniu osiągniętego już stanu komunizmu, w którym biurokracja zniknie:

lecz twierdę –
 przede mną mówiono to wcześniej –
że komuna –
 to miejsce,
 gdzie znikną urzędnicy,
a gdzie będzie
 wiele
 wierszy i pieśni.⁵²³

To po to –

⁵²⁰ W. Majakowski, *Łaźnia*, przeł. Artur Sandauer, [w:] W. Majakowski, *Utwory sceniczne*, s. 102.

⁵²¹ Tamże, s. 126.

⁵²² Tamże, s. 134.

⁵²³ Tenże, *Do poetów proletariackich*, przeł. Leon Pasternak, [w:] tenże, *Wiersze i poematy*, s. 168.

by kiedyś
bez Łotwy,
bez Rosji
żyć na jedynym
wszechludzkim świecie.⁵²⁴

Diametralnie odmienną wizję utopijnego społeczeństwa przedstawiały inne grupy poetów, jak choćby związany z ruchem scytyjskim Sergiusz Jesienin. Ten rosyjski poeta był, paradoksalnie, prawdopodobnie ostatnim, którego można byłoby podejrzewać o wspieranie rewolucji socjalistycznej. Zasłynął jako „chłopski poeta”, piszący o naturze, zwierzętach oraz, bardzo osobiście i głęboko, o wątkach chrześcijańskich. Jesienin zaakceptował nadejście obu rewolucji 1917 r., nie znalazł się wśród obrońców starego porządku. W kwietniu 1917 r., czyli dwa miesiące po wybuchu rewolucji lutowej w Rosji, młody poeta stawał w gronie zwolenników transformacji Rosji swym wierszem *Zew śpiewny*. Deklarował w nim między innymi, że *Nie zabijać się zrodziliśmy, / Lecz kochać i wierzyć!* Utwór realizuje nowatorską konwencję hymniczną (sakralizacja, apoteoza połączona z prostotą), przepełniony jest jednoznaczną retoryką religijną – odrodzenie polityczne Rosji to odrodzenie całej cywilizacji rosyjskiej i społeczeństwa, wraz z religią:

Radujcie się!
Ziemia stanęła
W nowej
Chrzcielnicy,
Splonęła
Siność śnieżycy
I ząb wyłamano
Wężowi.

Ojczyzno moja,
Moje rosyjskie pole,
I wy, jej synowie,
Wstrzymujący
Na częstokole
Księżyc i słońce –
Śpiewajcie pieśń Panu!

W jasełkach chłopskich
Płomień się rodzi
Na pokój wszemu światu!
Nowy Nazaret

⁵²⁴ Tenże, *Towarzyszowi Nette, parowcowi i człowiekowi*, przeł. Leon Pasternak, [w:] tenże, *Wiersze i poematy*, s. 183.

Przed wami leży
Już śpiew pasterzy
Sławi go o wschodzie.
Jasność nadchodzi...⁵²⁵

Jesienin pozytywnie odnosił się do rewolucji lutowej, a później również do przewrotu bolszewickiego, akceptując nową czerwoną ideologię. W 1918 r. deklarował: *Matko-ojczyzno / Jam bolszewikiem / Dla powszechnego / Ludzi zbratania / Cieszę się w pieśni / Z twego konania*.⁵²⁶ Nie stał się nigdy prymitywnym propagandzistą czy nawet zaangażowanym bojownikiem walki kulturalnej (*casus* Majakowskiego). Widoczna jest jednak, zwłaszcza w pierwszym roku po rewolucji, jego szczerą chęć udziału w komunistycznym zwycięstwie i budowaniu nowego świata. Świadczą o tym dwa utwory z tego okresu – poemat *Inonia* i wiersz *Pantokrator*.

*Inonia*⁵²⁷ to jeden z najbardziej znanych poematów Sergiusza Jesienina, napisany w styczniu 1918 r., wieńczy religijno-mesjanistyczny etap w jego twórczości. Jest odpowiedzią osobistą poety na wydarzenia rewolucyjne w Rosji. Jest manifestem rewolucji wewnętrznej, zachodzącej w reakcji na rewolucję zewnętrzną. Jest próbą przystosowania się młodego poety do nowej rzeczywistości – stworzenia wewnętrznej koncepcji utopijnego świata wobec budującej się koncepcji zewnętrznej. Nie należy utworu traktować jako manifestu politycznego – Jesienin jest w tym wypadku wyjątkowym poetą akceptującym rewolucję bolszewicką. Jego twórczość zawsze dotyczyła jego osoby, jego świata, jego wyobrażenia. Pozostał indywidualistą w każdym okresie swej twórczości (nawet moskiewskim, „chuligańskim”), być może nawet egotystą.

Inonia jest, jak pisała Sałajczykowa, *obrazem ziemi obiecanej w wariancie „chłopskiego raju”, który przyjdzie w zamian raju chrześcijańskiego*⁵²⁸. Utwór został podzielony na cztery części: w pierwszej Jesienin przyjmuje na siebie rolę nowego proroka, dokonuje zmiany w chrześcijaństwie, odrzuca stare podstawy wiary, zastępując je nowymi:

Niestraszna mi zagłada,
Deszcz grotów, ostrzów siedmioro –
Tak podług Biblii powiada
Syn Jesieninów, Sergiusz prorok.

⁵²⁵ S. Jesienin, *Zew śpiewny*, [w:] S. Jesienin, *Inonia*, Warszawa 1984, s. 60.

⁵²⁶ Tenże, *Gołębka Jordanu*, przeł. Mieczysława Buczkówna, [w:] tenże, *Poezje*, s. 78.

⁵²⁷ Cytaty z utworu za: tenże, *Inonia*, [w:] tenże, *Inonia*, s. 84-95.

Warto zobaczyć kompleksowe omówienie poetyckiego i symbolicznego wymiaru *Inonii*: C. Cavanagh, *Esenin's „Inonija”: the Poet and the Promised Land*, „Russian Literature” XVIII, 1985, s. 241-256.

⁵²⁸ J. Sałajczykowa, *Obrazy*, s. 59.

Godzina moja nastała,
Nie przerazi mnie świstem bat.
Ciała, Pańskiego Ciała
Strzép wypluwam ustami w świat.

Ani myślę zbawienie przyjmować
Przez krzyż jego i męki stare:
Gwiazd, co wieczności przebodły, od nowa
Inną w sobie utwierdzam wiarę.

Z wykorzystaniem toposu radykalnej przemiany, identyfikując siebie – jako bohatera poematu – sygnaturą imienną, Jesienin żegna swoją własną, dawną religijność. W następnych wersach zapowiada wiarę w nowe *przyjście*, w którym *nie tańczy nad prawdą śmierć*, *przyjście*, którego sam jest prorokiem i wykonawcą, *mojarzem*, gotowym, by *koleje ręką odmienić świata*. Poeta zapowiada obalenie starego boga, któremu *wyszasta brodę wyszczerzonymi zębami* – obalenie pozycji, ale równocześnie przekształcenie: *innym ciebie uczynię, Panie!*

Druga część utworu poświęcona jest odrzuceniu starego porządku kulturowego, społecznego, cywilizacyjnego. Jesienin ogłasza się hegemonem nowej cywilizacji Rusi. Pojawia się legendarne zatopione ruskie miasto Kitieź, którego odbudowę obiecuje – powstać ma nowy gród, w którym *żywych bożyszcze żyje*. Pojawia się też wątek babiloński, związany oczywiście z mityczną wieżą. Przemiana społeczna, rozumie to Jesienin, musi się dokonać na drodze do stworzenia utopii. Dlatego też Jesienin-prorok odgraża się dawnemu bogu:

Lud twój wyrwę z ufności Bożej,
Dam mu sycić się wiarą i mocą,
Żeby pługiem o rannej zorzy
Rozorywał słońce z nocą.

Rolę odnowiciela świata pełni Jesienin – nowy Chrystus, w imieniu nowego Boga, łączącego cechy tradycyjnej wiary i jesieninowskiego rozumienia społeczeństwa rosyjskiego. Poeta używa metafory Boga-krowy, który odmieni, ocali, zbawi świat *pod sklepieniem rosyjskim słońcem*. Dokonuje się jednocześnie apokalipsa, przebudowa świata i nowe wniebowstąpienie. Apokalipsa przejawia się w trzeciej części utworu poświęconej „rozprawie” z Ameryką, której industrializacja, przemysłowość, technologiczność są obrazą dla nowego, jesieninowskiego świata (*Żelaz tęczy niwom nie nakładaj / Ni granitu na rzek strumienie*). Ameryka staje się uosobieniem demoniczności, mechanicznego zła, zagrażającego światu (podobny topos widzimy w poemacie Majakowskiego *150 000 000*). Jesienin w tym kontekście

jest jednym z niewielu artystów jawnie negatywnie nastawionych do procesów industrializacji i urbanizacji, w jego wizji idealnego świata to Rosja agrarna, sielska, wiejska była wzorem utopijnym.

Po upadku starego świata rodzi się świat nowy – utopia Inonii; to czwarta część poematu, w której Jesienin wygłasza idylliczno-kosmiczne proroctwo:

I przeorze moja nowa socha
Czarne lice polnego kraju,
I przefrunie jak złota sroka
Nad twą rolą ptak urodzaju.

Nowy mieszkańcom zrzuci
Skrzydeł kłosistych szum
I jak grzędy złote obróci
Słońca promienie w dół.

[...]

I powiadam ci – dzień nadchodzi,
Że wykrzyczą się usta gromów,
Zboże twoje kłosami przebodzie
Czerep błękitnych ogromów.

Proroctwo się spełnia, a przed oczami czytelnika i autora jawi się wizja rajskiej krainy Inonii, charakteryzującej się spokojem, naturalnością, bliskością rodzinną i swojskością. To bez wątplenia nawiązanie do wcześniejszej twórczości poety, który po doświadczeniach rewolucyjnych zarówno w życiu, jak i w poglądach (odrzuconiu religijności w życiu osobistym i twórczości) powraca do punktu wyjścia, odnajdując raj na ziemi w nowym Chrystusie, nowej wierze i nowym wyobrażeniu tego samego świata:

W szafirowej przeglądam się toni
Jezior moich, dalekich mórz.
Widzę ciebie, Inonio,
Ze złotymi czapkami wzgórz.

Widzę niwy twoje i chaty:
Matuleńka na przyzbie stara
Palcami promień skrzydlaty
O zachodzie pochwycić się stara.

[...]

I cicho w szeptaniu rzeczki,
Z echem brzegów jej pół na pół,
Niewidzialnej kroplami świeczki
Pieśń okapuje z gór:

„Chwała w wysokości,
A pokój na ziemi!
Miesiąc⁵²⁹ niebo bodzie
Rogami modremi.

Gąsiora wychował
Ktoś ci w jaju gwiazdy,
Żeby ślad wydziobał
Po Jezusku każdy.

I ktoś w nowej wierze
Bez krzyża i męki
Na wysokim niebie
Tęczę wzbił obłękiem.

Raduj się Syjonie,
Światłość swą rozlewaj!
Nowy w nieboskłonie
Nazaret dojrzewa.

Nowego kobyła
Niesie Zbawiciela.
Nasza wiara – siła.
W nas – prawda się wciela”.

W nas prawda, w nas siła – mówi Jesienin, odnosząc się zarówno do swojej wewnętrznej przemiany, jak i do zwycięskiego ruchu rewolucyjnego, który przeobrazić ma Rosję, a nawet cały świat. Zobaczymy ten obraz, jak sądzę pełniej, także w wierszu *Horarium wiejskie*⁵³⁰ z 1918 r. oraz w wierszu *Pantokrator*⁵³¹, napisanym rok po *Inonii*, w lutym 1919 r. W *Horarium wiejskim* poeta opisuje kryzys wiary i kryzys związany z przynależnością do określonej formy państwa rosyjskiego. Pyta: *Gdzieś ty... / Gdzie moja ojczyzna?*, sygnalizując zagubienie w rewolucyjnym zamęcie, w zmieniającym się stanie politycznym państwa – od Rosji carskiej, demokratycznej po bolszewicką. Woła: *O, czerwona zorzy wieczorna! / Odpuść mi wrzask mój*, dochodzi ostatecznie do wniosku, że *zginąć lepiej*:

⁵²⁹ Czyli księżyc.

⁵³⁰ Cytuję za: S. Jesienin, *Horarium wiejskie*, [w:] S. Jesienin, *Inonia*, s. 79-83.

⁵³¹ Cytuję za: tenże, *Pantokrator*, [w:] tenże, *Inonia*, s. 103-105.

Niżli ostać się
Ze skóry
Odartym,
Zgiń, mój kraju!

Zgiń, Rusi moja,
Któraś spisała
Trzeci
Testament.

Jesienin, podobnie jak w *Inonii*, wchodzi w rolę proroka zapowiadającego nadchodzące *nowe zwiastowanie* i narodzenie. Pisze, że *oto powije / Syna tobie... / Imię jego – / Izramistil*. Imię, które wymyślił, jest zbitką dwóch słów (o tym fakcie poeta informował swego przyjaciela, Iwanowa Razumnika w liście⁵³²): izograficzny i mistyczny. Izografia, od greckich słów *równy* i *pismo*, rozumiana może być jako dokładna reprodukcja jakiegoś pisma lub używano tego określenia także zamiennie z ikonopiśmiennictwem⁵³³. Izramistil oznaczałby zatem mistyczną ikonografię, jednak o co dokładnie chodziło poecie można się zastanawiać.

Odrzucenie dziedzictwa – osobistego przez Jesienina i kulturowego przez Rosję – oraz stworzenie nowej jakości cywilizacyjnej stanowi motyw przewodni jeszcze jednego utworu rosyjskiego poety. W *Pantokratorze* ponownie widzimy odrzucenie tradycyjnej wiary przez podmiot liryczny (*nie modlić się, lecz ujadać / Nauczyłeś, Panie, człowieka*). Najistotniejsze jednak wydaje mi się zaangażowanie ideologiczne w eksport czerwonej rewolucji na całą kulę ziemską:

Objaw się, zstąp, czerwony koniu,
Zaprzęgnij się do globu!
Już mleko gorzkie jak piołun
Spod zmurszałego stropu!
Przelej na wody i na łąki
Stłumione swoje rżenie
I przy uprząży gwiazdą-dzwonkiem
Mrożących zórz promienie.

My tobie zaraz z tęczy – oblęk,
Polamy krąg – za uzdę.
Na bryle ziemi naszej krąglej
W inną nas wywieź brudę.

⁵³² Zob. <https://feb-web.ru/feb/esenin/texts/es6/es6-1222.htm?cmd=p> [dostęp: 12.08.2024].

⁵³³ Podaję definicję za *Słownikiem encyklopedycznym Brockhausa i Efrona* z 1907 r., za: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Изография> [dostęp: 12.08.2024].

Na hol planetę weź ogonem,
Od zórz odcumuj grzywę.
Za chmury te, za nieboskłony
W krainy mknij szczęśliwe.

By tamci, co we mgle zasiedli
I piją nas lampkami,
Ze swych niebiańskich pól dostrzegli,
Że goście już u bramy.

Późniejszy etap twórczości Jesienina związany jest z życiem miejskim, który sam nazywał „chuligańskim”. Później pojawiają się wątki miłosne i sentymentalne, a także pragnienie powrotu do dawnego życia na wsi. W końcowej fazie jego twórczości, w 1925 roku, powstają utwory o wyrażnie depresyjnym charakterze, które wieńczy ostatni wiersz napisany tuż przed jego samobójczą śmiercią. Choć niewiele z tych późniejszych utworów można zaliczyć do twórczości społecznej, to od czasu do czasu odnajdujemy w nich wątki ideologiczne. Choćby w *Balladzie o dwudziestu sześciu* (nie należy mylić z poematem *O 36*) z 1924 r., gdzie znajduje się opis rewolucyjnych walk z 1917 r. Czytamy w nim:

Komunizm – sztandar
Wszystkich wolności.
Jak huragan
Lud się podnosi.
Przeciw imperium
Szeregi rosną –
Proletariat poszedł
I chłopstwo.
W Rosji był
Na szlachtę bicz –
Nasz surowy ojciec Iljicz.⁵³⁴

W innym utworze z tego okresu, *Stance*, Jesienin deklarował chęć bycia *dumą ludzi*, służyć im swą poezją, jak *wierny ZSRR prawdziwy syn*⁵³⁵. Trudno jednak czytać Jesienina jako poetę bezpośrednio związanego z propagandą komunistyczną, jest raczej wyjątkowym przykładem indywidualności, która w warunkach rewolucyjnych tworzy wizję szczęśliwej krainy, szczęśliwego społeczeństwa, będącego połączeniem jego dotychczasowych fascynacji (tematyka rustykalna, religijna, idylliczność, intymizm) z nową sytuacją polityczną (rewolucja, socjalizm).

⁵³⁴ S. Jesienin, *Ballada o dwudziestu sześciu*, przeł. Zygmunt Braude, [w:] S. Jesienin, *Poezje*, s. 149.

⁵³⁵ Tenże, *Stance*, przeł. Zygmunt Braude, [w:] tenże, *Poezje*, s. 154.

Reżim bolszewicki traktował literaturę przede wszystkim w sposób utylitarny – od artystów oczekiwano, aby ich dzieła były społecznie użyteczne. Nie miały być „sztuką dla sztuki”, czy choćby uprzywilejować funkcję estetyczną, lecz miały odpowiadać na aktualne potrzeby społeczeństwa, wypełniać je i kreować nową rzeczywistość zgodnie z linią partyjną, choć niekoniecznie pod jej bezpośrednie dyktando. W pierwszym okresie po rewolucji ulubionym poetą nowego reżimu, jak pisał Pipes, był Diemjan Biedny: *stary bolszewik, który pisał propagandowo-agitacyjne wiersze i rymowane slogany, które zachęcały robotników do nienawiści i zabijania*⁵³⁶. Przykładem takiego wykorzystania poezji jest utwór Biednego *Wyprawiny* z 1918 r., który stał się pieśnią czerwonoarmistów:

Do Czerwonej śpieszę Armii
Nie zwlekając,
Będę toczył bój ofiarny
Z białą zgrają.

Także z popem i burżujem
Się rozprawię:
W brzuch bagnetem – i dziękuję,
Po zabawie!

Nie poddajesz się, ty draniu?
Giń, przeklęty!
Toć najmiłszy z wszystkich rajów
W boju wzięty!

Nie ten krwawy i pijany
Raj zbójcecki –
Lecz ojczyście wolne łąny,
Kraj sowiecki!⁵³⁷

Raj osiągnąć za pomocą przemocy, gwałtu, ciosów bagnetem nie jest jednocześnie rajem zbójceckim, ale rajem ludzi walczących o wolność. Ta logika może zadziwiać, jednak wpisuje się w militarystyczne, antagonistyczne nastroje panujące wówczas pomiędzy klasami społecznymi zmęczonymi trwającą od trzech lat wojną światową.

Pisarstwo Biednego również wpisuje się w paradygmat religijno-utopijny literatury sowieckiej – był autorem *Nowego Testamentu bez skazy autorstwa ewangelisty Diemjana*. W odróżnieniu od poprzednio przedstawianych autorów, Biedny jest wojującym antyklerykałem,

⁵³⁶ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 303.

⁵³⁷ D. Biedny, *Wyprawiny*, przeł. Tadeusz Chróścielewski, [w:] *Antologia*, s. 33.

wykorzystanie przez niego tematyki religijnej nie służy budowie nowych symboli, a wyłącznie atakowaniu starych. W *Nowym Testamencie* deklaruje, że historia Chrystusa została zafałszowana przez ewangelistów, że jego sylwetka została wykorzystana przez następców do własnych celów, przede wszystkim po to, aby wyzyskiwać lud. Kler zamknąłby usta obecnie samemu Jezusowi, gdyby ten współcześnie przemówił (nawiązanie do Dostojewskiego).

Biedny przytacza wszelkie powielane przez antyklerykalną propagandę „fakty” naukowe rozprawiające się „merytorycznie” z wiarą chrześcijańską – jest w tym procesie zaledwie odtwórczy, nowinką wydaje się przytoczenie Ewangelii Judasza i stwierdzenie, że to ona jest wiarygodną wersją życia Chrystusa. Biedny przytacza nieścisłości ewangeliczne, różnice pomiędzy poszczególnymi tekstami, dążąc do tego, aby ukazać odbiorcy skalę zakłamania wewnętrznego w kościele chrześcijańskim. Przedstawiony Chrystus jest oszustem, zakałą własnej rodziny, problemem dla lokalnej społeczności, a także cynikiem (gani publicznie bogatych, a jednocześnie przesiaduje u nich, biesiaduje, pije wino). Biedny zwraca również uwagę na wewnętrzne zakłamanie kleru, który naucza o potrzebie „nadstawiania drugiego policzka”, a jednocześnie sam postępuje w sposób całkowicie sprzeczny z naukami Jezusa. Jedynym sprawiedliwym, *jedynym uczciwym człowiekiem / wśród burżuazyjnych wyjadaczy* okazuje się... Judasz:

Wyjawiona taka prawda została,
Że apostołów tuzin diabelski zebrano –
I zbierał ich Jezus starannie:
Biedaków wśród nich było mało.

Prawdziwym sierotą i samotnikiem,
Nie zapłaciwszy za apostołstwo ni rubla,
Nie mając żadnego bogactwa swego,
Był jeden zaledwie Iskariota Judasz!⁵³⁸

Poemat Biednego jest chyba najbardziej jaskrawym przykładem sowieckiej literatury paszkwilanckiej, antyreligijnej, autor burzy świętości, ale także dowolnie reinterpretuje słowa ewangeliczne i zarzuca postaciom z Ewangelii rozmaite występki, wedle własnej wizji. Widzimy zatem, że w literaturze sowieckiej występowały dwie skrajności – zawłaszczenie symboliki religijnej oraz jej wysmianie, wyszydzenie, zdemitologizowanie, zdesakralizowanie. Niemal wszystkich artystów sowieckich łączyła jednak jedna wspólna rzecz – ich utwory

538

Tłumaczenie własne
https://royallib.com/book/bedniy_demyan/noviy_zavet_bez_izyana_evangelista_demyana.html
[dostęp: 23.07.2024].

za:
[dostęp:

można interpretować jako elementy bolszewickiej propagandy. Wynikało to z prostego faktu, że państwo zawłaszczyło sobie monopol na finansowanie, promowanie i organizację kultury. Chcąc publikować, a często nawet po prostu pisać (państwo miało monopol na papier), trzeba było pójść na układ z władzami.

Literatura propagandowa, a zwłaszcza poezja propagandowa, stała się jednym z najbardziej wyrazistych narzędzi zmiany społecznej w sowieckiej Rosji. Zmieniono zatem i podejście do literatury – nie miała ona już być domeną intelektualistów, lecz efektem „wytwórczości” robotników, proletariatu. Chociaż inteligencja była cenionym sojusznikiem władz bolszewickich, to ze względu na naturalną tendencję do autonomizacji kultury traktowano ją zawsze z podejrzliwością. W początkowym okresie rozwoju komunistycznej kultury ważną rolę odgrywała alternatywa dla tradycyjnie rozumianej inteligencji – Proletkult, o którym już wcześniej wspominałem. Podstawowym założeniem ideologicznym Proletkultu była proletariackość prezentowanych treści oraz rewolucyjność ich wymowy, w tym dążenie do stworzenia nowego, komunistycznego świata. Przyjrzymy się w tym miejscu choćby wierszowi *My* Michaiła Gierasimowa, członka Proletkultu:

Myśmy szczepili orchidee,
W kolebkach kołysali róże...
To myśmy byli w Galilei
Gdy kazał Cieśli Syn na Górze...

Kładliśmy głązy Partenonu
I na nas kładł się cień piramid,
W kształt sfinksów, katedr, tympanonów
Krzesałiśmy dźwięczący granit.

Czyliż nie nam to na Synaju
Zjawił się w krzaku gorejącym
Z burzy i ognia wyzierając
Czerwony sztandar niby słońce?

Myśmy zdobywcy i dziedzice,
W niebios nurzamy się lazurze...
Jak dobrze maja wznieść szklanice
I pić z niej życiodajną burzę!⁵³⁹

Nowe społeczeństwo Gierasimow przedstawia jako spadkobierców odwiecznej idei proletariackości – to proletariat należał do pierwszych uczniów Chrystusa, to proletariat

⁵³⁹ M. Gierasimow, *My*, przeł. Tadeusz Chróścielewski, [w:] *Antologia*, s. 39.

wznosił piramidy i starożytne świątynie, w końcu to proletariatus jest „narodem wybranym” przez Boga na Górze Synaj. Mamy zatem do czynienia z klasyfikacją klasową – klasa staje się zbiorowym nowym człowiekiem, mesjanistycznym narodem wybranym. Odmienne ujęcie tego zjawiska zaprezentował Aleksiej Gastiew, w białym wierszu *Wyrastamy z żelaza*. Kolektywizm przeplata się tu z indywidualizmem protoplasty robotnika „stachanowca”. Człowiek-jednostka stapia się z molochem technologicznego postępu, industrializacji, staje się przodownikiem całej klasy, w końcu zaś w tej klasie zanika:

Patrzcie! – stoję wpośród nich, wpośród warsztatów, młotków, martenów⁵⁴⁰ i
miechów, wpośrodku setki moich towarzyszy.
W górze nad nami przestrzeń żeliwna odkuta.
Po bokach pną się dźwigary i wręgi.
Na dziesięć sążni się wznoszą.
Zakrzywiają się z prawej i z lewej.
Łączą się więzarami sklepień na kopułach i jak ramiona olbrzyma wspierają całą
żelazną budowlę.
Strzeliste, pełne rozmachu i siły.
Domagają się sił większych jeszcze.
Patrzę na nie, prostuję plecy.
W żyły wlewa się nowa żelazna krew.
Rosnę.
Mnie także wyrastają stalowe ramiona i nieopisanie silne dłonie. Połączyłem się w
jedno z żelazem budowy.
Wstałem.
Rozsadam ramionami więzary, żelazne belki sklepień i dach.
Nogi moje wpierają się jeszcze w ziemię, ale głowa wznosi się ponad budynki.
Brak mi jeszcze tchu po tych nadludzkich wysiłkach, a już krzyczę:
– Proszę o głos, towarzysze, proszę o głos!
[...]
Nie opowieść i nie przemówienie, tylko jedno moje żelazne wykrzyczę:
„Zwyciężymy – my!”⁵⁴¹

Inne sposoby literackiego przedstawienia tworzenia nowego społeczeństwa i człowieka proponowała proza; spośród utworów epickich jednym z ciekawych i nietypowych przykładów wydaje mi się kontynuacja nurtu kosmicznego komunizmu w powieści *Aelita* Aleksego Tołstoja. Mamy tu do czynienia z opozycją intrygujących przedstawień nowego społeczeństwa/nowych ludzi. Pierwszym jest przedstawienie istniejących ludzi sowieckich, obywateli Związku Sowieckiego; drugim zaś przedstawienie utopijnego społeczeństwa

⁵⁴⁰ Marteny to potoczna nazwa pieców hutniczych, służących do wytopu stali, które zaprojektował metalurg Pierre-Émile Martine.

⁵⁴¹ A. Gastiew, *Wyrastamy z żelaza*, przeł. Witold Dąbrowski, [w:] *Antologia*, s. 43-44.

funkcjonującego na Marsie w przeszłości. Fabuła powieści przedstawia się następująco: genialny inżynier wynajduje metodę podróży międzyplanetarnych, na ochotnika do odbycia takowej zgłasza się Gusiew, czerwonoarmista. Tych dwoje bohaterów połączonych jest wspólną cechą doświadczenia braku lub utraty miłości, którą odnajdą oczywiście dopiero na Marsie. W odróżnieniu od *Czerwonej gwiazdy* Bogdanowa, w powieści Tołstoja to przybywający na Marsa ludzie „uczą” Marsjan komunizmu, wszak dla Tołstoja, piszącego *Aelitę* w latach dwudziestych, rewolucja bolszewicka już się dokonała; dla Bogdanowa – była jedynie pieśnią przyszłości.

Spółeczeństwo na Marsie znajduje się w stanie upadku, a sama planeta pokryta jest ruinami i morderczymi pustyniami. Jedyne, co pozostaje z dawnej wielkości cywilizacji, to filozofia i dorobek naukowy – strefy ściśle powiązane z aspektem rozumowym, nie zaś uczuciowym czy zmysłowym. Tu zachodzi wielka różnica, jaką przedstawia Tołstoj, między Ziemią a Marsem – Ziemią kierują uczucia, emocje, zachcianki, pasje, czyli stany i doznania zupełnie obce dla Marsjan. Tołstoj prezentuje wiele interesujących wątków, tworząc wewnętrzną mitologię czerwonej planety, odnoszącą się wielokrotnie do toposów antycznych i biblijnych, ich przedstawianie jednak nie wydaje mi się potrzebne. Fragmentem, nad którym chciałbym się zatrzymać, jest natomiast opowieść Aelity, marsjańskiej księżniczki, która przedstawia przybyšom historię Marsa oraz marsjańskich obserwacji Ziemi. Wśród tych ostatnich wątków znajduje się opis złotego wieku, który panował na planecie Łosia i Gusiewa:

Na Ziemi panował powszechny pokój. Siły przyrody, które wiedza powołała do służenia życiu, oddawały ogromne, wspaniałe przysługi ludzkości. Sady i pola dawały obfite plony, stada się rozmnażały, praca była lekka. Lud zachowywał stare obyczaje i święta i nikt mu nie przeszkadzał żyć, kochać, rodzić i oddawać się wesołości.⁵⁴²

Pragnę zwrócić uwagę na sposób, w jaki sposób Tołstoj przedstawia obywateli sowieckiego państwa. W pierwszych fragmentach powieści widzimy Moskwę z perspektywy Skyles’a, amerykańskiego korespondenta do sowieckiej Rosji, który dzieli się nietypową obserwacją dotyczącą ludzi sowieckich. Uważa on, że już od dawna dostrzega w ich oczach *dziwny blask – ten kpiący wyraz, to pelen szaleńczej decyzji, to znów niepojętej wyższości*⁵⁴³. Na przestrzeni powieści Tołstoj, za pomocą odniesień ogólnych oraz opisów obu sowieckich bohaterów, prezentuje nam obraz typowego człowieka sowieckiego. Jest on najdoskonalszym

⁵⁴² A. Tołstoj, *Aelita*, przeł. Alicja Stern, Warszawa 1956, s. 115.

⁵⁴³ Tamże, s. 6.

ze zwierząt⁵⁴⁴, podkreślona jest z jednej strony kruchość jego życia (*efemeryda budząca się na chwilę do życia*⁵⁴⁵), ale dzięki temu człowiek ten cały czas jest w ruchu, w działaniu, w walce z siłami natury oraz siłami wrogimi jego przekonaniom. Toczy walkę o rewolucję, jest zacięty i zdecydowany, dąży do władzy (*najważniejszą bronią jest decyzja. Kto jest zdecydowany, ten zdobywa władzę*⁵⁴⁶). Tołstoj nie prezentuje ludzi sowieckich jako internacjonalistów, podkreśla, że są blisko związani z ojczyzną⁵⁴⁷, tęsknią za nią po jej utracie⁵⁴⁸. W imieniu swj ojczyzny Łoś i Gusiew deklarują, po przybyciu na Marsa i ujrzeniu samych pustyń bez cywilizacji, że przyłączają go do Związku Sowieckiego⁵⁴⁹. Nade wszystko jednak ludzie sowieccy kierują się namiętnościami, pragną miłości, a szczęście czują jedynie wtedy, *gdy osiągają pełnię i radość życia, a sami pragną żyć dla tych, którzy im tę pełnię, harmonię i radość życia dają*⁵⁵⁰.

Oprócz barwnych, fantastycznych wizji idealnego społeczeństwa komunistycznego i wzorca komunistycznej jednostki, w latach dwudziestych w sowieckiej Rosji można doszukać się bardziej „realistycznych” przykładów wzorców nowego człowieka. Wydaje mi się, że interesujący tego przykład dostarcza nam proza Andrzeja Płatonowa, autora licznych opowiadań oraz powieści *Czewengur*. To ostatnie dzieło pozostawiam jednak do przedstawienia w ostatniej części tego rozdziału, przy okazji omawiania sprzeciwu wobec komunistycznej reorganizacji społecznej – należy je traktować bowiem jako dystopijne, wielce krytyczne przedstawienie możliwej ewolucji komunizmu.

W opowiadaniach Płatonowa pojawia się zupełnie inny obraz nowych ludzi – pozytywnych bohaterów w negatywnym środowisku naturalnym i społecznym. Charakterystycznym wzorcem jest samotny, utalentowany społecznik, który, mimo niesprzyjających warunków, walczy o to, aby uczynić swoje otoczenie lepszym – niekoniecznie z pobudek ideologicznych, lecz z czysto ludzkich. Chciałbym w tym miejscu przytoczyć kilka przykładów takich bohaterów, zaczynając od dwóch najbardziej oczywistych – robotnika z *Ojczyzny światła* z 1926 r.⁵⁵¹ i nauczycielki z *Nauczycielki na pustyni*⁵⁵² z 1927 r.

⁵⁴⁴ Tamże, s. 19.

⁵⁴⁵ Tamże, s. 55.

⁵⁴⁶ Tamże, s. 149.

⁵⁴⁷ Tamże, s. 55.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 72.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 73.

⁵⁵⁰ Tamże, s. 82.

⁵⁵¹ A. Płatonow, *Ojczyzna światła*, przeł. René Śliwowski, [w:] A. Płatonow, *Utwory wybrane*, przeł. Irena Bajkowska, Seweryn Pollak, René Śliwowski, Warszawa 1965, s. 21-46.

⁵⁵² Tenże, *Nauczycielka na pustyni*, przeł. René Śliwowski, [w:] tenże, *Utwory wybrane*, s. 47-58.

Bohaterem głównym *Ojczyzny światła* jest robotnik, pierwszoosobowy narrator historii, który zostaje wezwany przez przełożonego w sprawie zadziwiającego listu, który przyszedł ze wsi Wierczówka. Osada ta od samego początku wydaje się być miejscem komicznym, absurdalnym, o czym świadczy również to, w jakim kontraście stawia ją Płatonow – istnieją bowiem aż trzy wsie o tej nazwie. Ta, z której pochodzi list to Wierczówka Małobiedna, podczas gdy w rzeczywistości jest zdecydowanie najbardziej zapuszczoną miejsciną w okolicy, pełną istniejących jeszcze przesądów religijnych, powszechnej biedy i karykaturalnych prób realizacji idei komunistycznych. List, który odczytuje główny bohater, sporządzony został przez kancelistę wsi wierszem i dotyczył następującego problemu, z jakim borykała się miejscina:

Towarzysze i obywatele, nie róbcie tyle hałasu, bo gdy nędza powszechna, szkoda na to czasu. Stoi jak twierdza uczona władza nasza, a na polu nie rośnie nawet kasza. Nie naszym dziełem jest ten boży nędzny świat, lecz przerobimy go na nowy ład. I zacznie się życie piękne i tanie i każdy będzie miał jajko na śniadanie! Nie drzemie komunisty myśl i nic nie powstrzyma dzieła jego rąk. Przeciwnie – ziemię całą nauką swą wybawi on od mąk... [...] Maszyna w ruch puszczona grzmi – elektryczności światło łśni, lecz na pomocy waszej nam zależy, by lepiej było, jak należy, maszynę kiedyś biali mieli, służyła ongiś interwentom, lecz musiał diabeł ją podkusić i trudno ją do pracy zmusić.⁵⁵³

Ton listu mógłby wydawać się żartobliwy, formułowanie oficjalnej prośby biurokratycznej w formie poetyckiej może dziwić, jednak ten absurd formy łączy się z absurdem myśli, zawartej w liście. Widzimy w nim przekonanie o możliwości osiągnięcia komunistycznego raj, dzięki komunistycznej ideologii, sowieckiej nauce i zdolnościom organizacyjnym. Narrator dostrzega w liście *prawdę o życiu dalekiej, nie znanej nam wsi*, widzi *światło stworzone przez człowieka dla tej ledwo dyszącej i prawie martwej ziemi*, które sprawia, że autentycznie zaczyna wierzyć w *przyszły świat komunistyczny*, *cała ta wiara zamieniła się w energię elektryczną, która, na razie co prawda, rozbłysła pod strzechami nielicznych dalekich wsi*⁵⁵⁴. Autor jasno daje do zrozumienia, że zmiana starego świata na nowy ma związek z elektryfikacją kraju (akcja opowiadania dzieje się w 1921 r.). Elektryczność, przez prostych ludzi, zaczynała równać się komunizmowi (zgodnie przecież ze słynnym wnioskiem Lenina, że komunizm równa się władza rad plus elektryczność). Dodajmy, że na wsi elektryczność utożsamiano wręcz z mistyczną siłą, a jej wprowadzenie naprawdę oznaczało rewolucję w

⁵⁵³ Tenże, *Ojczyzna*, s. 23.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 24.

życiu każdej jednostki, żarówka stała się niemal przedmiotem kultu i nazywano ją „lampką Iljicza”⁵⁵⁵. Elektryfikacja życia codziennego oznaczała zupełnie nową epokę dla każdego mieszkańca kraju.

Narrator wyrusza zatem do Wierczówki, aby doglądać naprawy „elektrowni” (która okazuje się być przerobionym motorem generującym prąd) i prowadzić proces elektryfikacji wsi. Od samego początku jego oczom ukazują się sceny głodu, biedy i, jednocześnie, optymizmu mieszkańców. Chłopi oddają dobrowolnie zboże do przerobienia na paliwo a niewielka ilość prądu, jaka jest generowana, służy oświetleniu biblioteki, w której chłopi chętnie czytają książki pozostawione przez dziedzica⁵⁵⁶. Narrator podejmuje szereg działań mających na celu usprawnienie pracy elektrowni oraz rozszerzenie pomocy mieszkańcom. Inicjuje i wspiera organizację systemu nawadniania pól, aby usprawnić rolnictwo we wsi. Pomaga ubogim rodzinom, staruszcze obiecuje przesłać z miasta przydział zboża i kaszy. Opuszcza wieś dopiero po dokładnym objaśnieniu mechanikom, jak należy postępować zarówno z elektrownią, jak i nowym systemem irygacji. Wyjeżdża, spełniwszy swoje zadanie – poprawiając życie gorzej zorganizowanych i zaopatrzonych ludzi.

Podobną rolę dla społeczności pełni nauczycielka Maria Naryszkina, dwudziestolatka, której jako pierwszą placówkę nauczania przydzielono małe miasteczko Chostuszowo w astrachańskiej guberni, tuż przy pustyni. Problemem miasta jest to, że zмага się z pustynnieniem obszaru, uprawa roślin staje się niezwykle trudna, wręcz niemożliwa ze względu na przyrodę (pamiętajmy o tym, że według marksizmu walka człowieka z przyrodą to ostatnie zadanie, jakie ma mieć ludzkość po obaleniu kapitalizmu). Chostuszowo, można to tak określić, umiera, co Płatonow przedstawia w następujący sposób:

Maria patrzyła na ciężką, syzyfową niemal pracę – bowiem oczyszczone przestrzenie znów zawałał piasek – zobaczyła znoszoną w milczeniu nędzę i pełną pokory rozpacz. Zmęczeni i głodni chłopi buntowali się przeciwko losowi, harowali nieludzko, lecz żywioł pustynny zwyciężył ich, złamał i teraz liczyli już tylko na jakiś cud albo przesiedlenie na mokre tereny północne.⁵⁵⁷

Chłopi bezskutecznie próbują od lat walczyć z burzami piaskowymi, a na dodatek srogi klimat sprawia, że zimą wiele dzieci umiera z zimna. Maria, po objęciu posady nauczycielki, dochodzi do wniosku, że nie ma żadnego sensu realizować program szkolny dla dzieci, których los jest niepewny, i którym wiedza z elementarzy na nic się nie przyda. Podejmuje decyzje o

⁵⁵⁵ O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 813.

⁵⁵⁶ A. Płatonow, *Ojczyzna*, s. 33.

⁵⁵⁷ Tenże, *Nauczycielka*, s. 50.

porzuceniu tradycyjnego programu nauczania i rozpoczęciu uczenia zarówno dzieci, jak i dorosłych, wszystkiego, co tylko może dowiedzieć się z książek na temat walki z pustynnością. Młoda nauczycielka otrzymuje wsparcie od władz i udaje jej się znacząco poprawić sytuację wsi. Rozpoczyna się wieloletni projekt zazielenienia okolicy i powstrzymania pustyni przed rozrostem.

W trzecim roku działalności Marii dochodzi jednak do tragedii – lud koczowniczy, który regularnie, w odstępach kilku lat, nawiedzał te tereny, zupełnie pustoszy projekt zazielenienia przestrzeni. Maria, próbując uzyskać pomoc od kuratora okręgu, dowiaduje się, że zdaniem władz nie jest już potrzebna w Chostuszowie. Władze proponują jej objęcie kolejnej placówki z podobnym problemem i nauczenie mieszkańców tego samego, co w Chostuszewie, które teraz powinno poradzić sobie bez niej. Jej odpowiedź jest jednak zadziwiająca:

– Dobrze. Zgadza się... Postaram się przyjechać do was za jakieś pięćdziesiąt lat jako staruszka... Ale jechać będę nie przez pustynię, lecz zalesioną drogą. Żegnaj was, do zobaczenia!

Na co kurator, zdziwiony, odpowiada:

– Mario Nikiforowno, mogłaby pani kierować całym narodem, nie tylko szkołą. Rad jestem, żał mi pani i jakoś mi niezręcznie... Ale pustynia – to przyszłe życie, proszę się niczego nie lękać, ludzie będą panią błogosławić, kiedy pustynia zarośnie lasem.⁵⁵⁸

Maria jest zatem zupełnie nowym typem człowieka w sowieckiej rzeczywistości – nie tylko odchodzi od obowiązującego modelu wypełniania swoich obowiązków, ale samodzielnie kieruje rewolucyjnym projektem. To ona staje się symbolem przemiany starego, nieprzyjaznego świata w nowy, bezpieczny świat; świata śmierci w życie. Podobnie jak robotnik w *Ojczyźnie światła* utożsamiał elektryczność z postępem i osiągnięciem nowego świata, komunizmu, tak Maria, pokonując naturalne żywioły i udowadniając wyższość człowieka nad przyrodą, wskazuje, że oddolna walka o zmianę świata jest możliwa. Płatonow zapewne wysnuwał ten wniosek również z własnego życia. Jako inżynier, pracując przy elektrowniach i melioracjach, wprowadzał liczne ulepszenia sprzętu, tworzył wynalazki techniczne, takie jak własny model turbiny hydroenergetycznej, o czym pisał Śliwowski⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Tamże, s. 58.

⁵⁵⁹ R. Śliwowski, *Dawni i nowi*, Warszawa 1967, s. 87.

Oba te opowiadania można rozumieć także w sposób alegoryczny – z miejscowościami Chostuszowo i Wierczówką można utożsamiać po prostu sowiecką Rosję, która dzięki staraniom młodych, dzielnych, nowych ludzi ma stać się jeśli nie idealnym, to chociaż optymalnym miejscem do życia. Wpisywało się to zresztą w ogólną filozofię społeczno-polityczną Płatonowa, którą autorzy *Historii literatury rosyjskiej XX wieku* charakteryzowali w następujący sposób:

Zarówno styl, jak i postawa Płatonowa mają swe źródło w przekonaniu, iż rosyjski przewrót polityczny jest tylko wstępem do rewolucji totalnej, mającej przeorganizować ziemię, kosmos i porządek istnienia. Efektem miał być nowy etyczny, biologiczny i społeczny ład oraz osiągnięcie nieśmiertelności i wskrzeszenie przodków [...].⁵⁶⁰

Kolejnym, zdecydowanie bardziej rozbudowanym, przedstawieniem „nowego człowieka”, a przede wszystkim „nowego społeczeństwa” jest to, zawarte w opowiadaniu Płatonowa *Człowiek – istota nieznana* z 1928 r.⁵⁶¹ Głównym bohaterem jest tam Puchow, pracownik kolei sowieckiej w czasie wojny domowej, który zapisuje się do oddziałów technicznych Armii Czerwonej. Opowiadanie śledzi jego „przygody” – od desantu na Krym, przez rozstanie z armią i pracę w Noworosyjsku, po podróżę po Kaukazie. Puchow jest prostym człowiekiem, właściwie pozbawionym zainteresowania własnym losem, ale jednocześnie nie epatuje jakimkolwiek rewolucyjnym radykalizmem. Chce w najprostszy sposób przeżyć życie i nikomu nie przeszkadzać przeżyć własnego. Jest technikiem, zna się na swoim fachu nie ze szkół, a z doświadczenia. Nie ma problemów, by wyśmiewać rozmaitych komisarzy i politruków sądzących, że lepiej znają się na jego rzemiośle i karzących mu na przykład rozwadniać naftę zasilającą statek. Zależy mu tylko na własnej pracy, jest indywidualistą respektującym kolektywne warunki społeczne, w jakich przyszło mu żyć. Puchow wymyka się jednak systemowi komunistycznemu, pozostaje „trzeźwo myślącą” osobą, uważa, że podporządkowanie się ideologii komunistycznej jest „życiem z cudzego rozumu”. Czytamy o nim również, że:

Zobowiązano go jednak do wysłuchania wieczorowych kursów wychowania politycznego. Puchow zobowiązanie złożył, choć nie wierzył, by myśl ludzka mogła podlegać organizacji. Tak też oświadczył na zebraniu komórki partyjnej: człowiek

⁵⁶⁰ *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, s. 242.

⁵⁶¹ A. Płatonow, *Człowiek – istota nieznana*, s. 335-466.

to bydlę, chcesz go odzwyczaić od dawnego Boga, a on ci powoła do życia Sobór Rewolucji.⁵⁶²

Mimo wszystko jednak Puchow nie jest przykładem postaci antykomunistycznej, a *Człowiek – istota nieznana* nie jest przykładem literatury mającej przestrzec przed systemem komunistycznym, jak czyni to choćby *Miasto Gradów*, o którym będę pisał dalej. Puchow jest jednak wytworem rewolucji, jest już zmieniony przez rewolucję, jest osobą okresu przejściowego rewolucji. Nie jest członkiem ani awangardy, ani reakcji. Idzie na rozmaite układy z lokalnymi władzami i jednostkami wojskowymi, podporządkowuje im swoje życie pozostawiając jednak sobie ostatni bastion wolności, jakim jest jego „chłopski rozum”, czy po prostu zdolność do samodzielnego oceniania. Puchow jest obok wydarzeń rewolucyjnych, mimo że bierze w nich bezpośrednio udział. Nie chce angażować się partyjnie, ale w ostatnich chwilach opowiadania stwierdza, że rewolucja – *to los, o którym nie śniło się ludziom, trudno coś lepszego wymyślić. Było to coś ciężkiego, co zdarzyło się nagle i przyniosło ulgę jak narodziny*⁵⁶³. Wymowne jest także zakończenie opowiadania, gdy w ostatnich słowach, które słyszymy, Puchow stwierdza, że dzień jest wspaniały, na co znajomy mechanik potwierdza: *najzupełniej rewolucyjny*⁵⁶⁴.

Nowy człowiek sowiecki nie zawsze musi mieć wymiar człowieka idealnego, utopijnego, przynajmniej w perspektywie literackiej. Nowymi ludźmi już są bohaterowie opowiadań Płatonowa, których rewolucja odmieniła, a sytuacja w sowieckiej Rosji zmusiła do przyjęcia zupełnie innych postaw wobec rzeczywistości i społeczeństwa. Społeczeństwa równie odmienionego przez zmiany polityczne – odmienionego realnie, a nie w sposób idealistyczny. Idealem płatonowskiej rewolucji jest postęp technologiczny, jednostka jako element tego postępu jest zatem owym nowym człowiekiem.

Nieco inny wymiar przyjmuje twórczość Płatonowa w okresie lat trzydziestych, zaczynając od *Wykopu* z 1930 r.⁵⁶⁵, którego analiza wychodzi poza ramy mojej analizy, jako że opowiada już o realizacji stalinowskiego planu pięcioletniego. Zwrócę jedynie uwagę, że w tej powieści Płatonow, poprzez symbol budowy bloku mieszkalnego, stwierdza, że nie ma sensu totalne niszczenie przeszłości, aby budować lepszą przyszłość. Odcina się od niszczycielskich żywiołów, zwraca uwagę na bezsensowność takiego postępowania. Przewodnim tematem jest

⁵⁶² Tamże, s. 455.

⁵⁶³ Tamże, s. 465.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 466.

⁵⁶⁵ Tenże, *Wykop*, przeł. Andrzej Drawicz, Warszawa 1990.

właśnie dylemat stare-nowe, dylemat który rozwiązać można jedynie metodami współpracy i wzajemnego szacunku – tak do człowieka, jak i do świata go otaczającego.

Zupełnie odmienne stanowiska przedstawiał w swej satyrycznej powieści Ilja Erenburg, wkładając w usta głównego bohatera – Julia Jurenity – szokująco radykalne postulaty polityczno-społeczne⁵⁶⁶. Powieść, której ukazanie się w ZSRR wywołało ogromny skandal (pierwsze wydanie rosyjskie w 1923 r., później w 1927 i 1928 r. wznowienia ocenzone, następnie zakaz publikacji aż do lat sześćdziesiątych), przedstawia ekscentrycznego, diabolicznego, radykalnego nihilistę-rewolucjonistę, meksykańskiego „Mistrza” Jurenitę, który wraz ze swymi uczniami podróżuje od 1913 r. po świecie, by w 1917 r. trafić do Rosji. Na wstępie należy zaznaczyć, że nie można utożsamiać poglądów własnych Erenburga, czy nawet poglądów społecznych ówczesnych czasów z wypowiedziami Jurenity, chociaż po latach Erenburg uznawał to po części za manifestację utopijnych poglądów ówczesnego bolszewickiego socjalizmu⁵⁶⁷. Ironia, komentował Andrzej Drawicz, zastępuje w tej powieści światopogląd⁵⁶⁸. Niemniej jednak myśli, „mądrości” Julia Jurenity są w jakimś stopniu odbiciem ówczesnej rzeczywistości, manifestem czasów, w których przyszło tworzyć młodemu pisarzowi. Co więcej, w 1960 r. Erenburg pisał, że jego postawa w okresie pisania tej powieści ograniczała się do jednego pragnienia: *burzyć dawny ład, burzyć z przekonaniem*⁵⁶⁹.

Julio Jurenito jest nihilistą w najbardziej dosadnym tego słowa znaczeniu. Nie posiada obcych światopoglądów, nie przynależy do żadnego ruchu ideowego, nie manifestuje ideologii innej niż swojej. Skojarzenia z Chrystusem i motywem jego uczniów są jak najbardziej widoczne w powieści – Jurenito jest tak unikalnym okazem człowieka, prorokiem nowej, dziwnej idei, że jedyna osoba, z którą można go porównywać do właśnie Chrystus. Jego rewolucyjna idea, którą zaraz pokrótce scharakteryzuje, przyciąga do niego niewielkie grono żarliwych wyznawców (w tym i Erenburga, który umieścił się w roli uczestnika wydarzeń i narratora powieści), jednak nie jest w stanie dotrzeć do społeczeństwa czy władz. Meksykański prorok odbija się od kolejnych instytucji uznających jego pomysły za (często słusznie) zupełnie oderwane od rzeczywistości.

⁵⁶⁶ W tym miejscu należy zaznaczyć, że Erenburg, jako jeden z niewielu pisarzy sowieckich, miał możliwość w miarę częstego podróżowania na zachód Europy w latach dwudziestych, co mogło wpłynąć na jego literackie zapatrywania – *Julio Jurenito* został napisany na zachodzie, ale wymyślony jeszcze w Rosji. Erenburg zaznaczał nawet, że większy problem sprawiało mu opisanie zachodniej Europy niż Rosji na łamach powieści. Zob. I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 2, s. 202-203.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 209.

⁵⁶⁸ Za: P. Fast, *O retoryczności „Niezwyczajnych przygód Julia Jernity” Ilji Erenburga*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” nr 8, 1985, s. 70.

⁵⁶⁹ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 2, s. 143.

Erenburg, pisząc powieść, kierował się prostym „kredo”, którym było piętnowanie *wszelkiego rasizmu i nacjonalizmu, demaskowanie wojny, okrucieństwa, chciwości i obłudy ludzi, którzy tę wojnę wszczęli i którzy nie chcą wyrzec się dalszych wojen, dwulicowość duchowieństwa, błogosławiącego śmiercionośną broń, pacyfistów, zastanawiających się nad „humanitarnymi sposobami wyćpienia ludzkości”, pseudo-socjalistów, znajdujących usprawiedliwienie dla potwornego rozlewu krwi*. W 1960 r., pisał, *podpisuję się pod tymi myślami*⁵⁷⁰. Podstawą poglądu głównego bohatera książki, Mistrza była jednak nienawiść do terażniejszości, nienawiść „potężna i płomienna”⁵⁷¹. Negował zastany porządek. Nie wierzył w żadnego boga, siły wyższe, determinizm, w podstawowe pojęcia etyczne, takie jak dobro i zło. Gdy Erenburg, przerażony, wziął go przy pierwszym spotkaniu za diabła, ten odpowiedział:

Zaprawdę nie jestem diabłem. Pan mi nazbyt pochlebia. [...] Ale dobra też nie ma.
Ani też tego drugiego, co to pisze się wielką literą. Wymyślili. Z nudów namalowali.
Jakiż to Bóg bez diabła?⁵⁷²

Fundamentem wszystkich działań, jakie podejmuje Mistrz, jest ostateczny nihilizm, oparty na przekonaniu, że jakakolwiek reforma, „remont” systemu społecznego jest z góry skazany na porażkę. *Najgorzej – przekonywał Mistrz – jeżeli miast burzenia i budowania, rozpocznie się remont. Co może być obrzydliwszego niż kontynuowanie tego samego dramatu ideowego?*⁵⁷³ Powstanie nowego porządku politycznego i społecznego niemożliwe jest zatem, w wizji Jurenity, przy zachowaniu szacunku do przeszłości. Przeszłość zaś jest ostatecznym wrogiem, z którym należy się zmierzyć, którego należy pokonać. Sposoby na to są różne – w pierwszej części książki jest nim dla Mistrza wojna – *wojna jest skokiem w przyszłość* – powie Mistrz, dodając, że *zabiła wszystko, w imię czego rozpoczęła się, i zrodziła wszystko, co miała zabić*⁵⁷⁴. Wojna zbliża narody, mimo zadawanych im wzajemnych krzywd, robi to zaś skuteczniej niż jakikolwiek apostoł czy inteligent – największe braterstwo powstaje w okopach⁵⁷⁵. Jurentio zatem odważnie deklaruje swą miłość do wojny, którą porównuje do „pierwszego dnia gorączki tyfusowej” – człowiek może po niej albo się odrodzić, powstać jeszcze silniejszy niż wcześniej, albo zginąć, co również oznaczać będzie postęp ludzkości⁵⁷⁶.

⁵⁷⁰ Tamże, s. 227.

⁵⁷¹ Tenże, *Niezwyczajne przygody*, s. 6-7.

⁵⁷² Tamże, s. 15.

⁵⁷³ Tamże, s. 280.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 234.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 235.

⁵⁷⁶ Tamże, s. 236.

Swój pogląd na wojnę Mistrz i jego uczniowie zmieniają wraz z rozwojem fabuły, próbują działać w ruchach pacyfistycznych, jednak prędko przekonują się, że pacyfizm europejski zawsze ma korzenie narodowe. Pacyfiści deklarują bowiem, że pokój zostanie osiągnięty, gdy ich przeciwnik zostanie pokonany, zatem dla bohaterów książki wydają się tym samym typem ludzi, co gorliwi zwolennicy wojny. W tym okresie dochodzi do wykrystalizowania się u Jurenity poglądu na to, że rewolucja jest siłą oczyszczającą społeczeństwa, rewolucja zastępuje w tej roli działania wojenne.

W swej interpretacji rewolucji Mistrz staje się jednym z najbardziej radykalnych jej zwolenników. Pogląd o burzeniu i budowie od nowa stosunków społecznych rozciąga na wszelkie dziedziny życia. Szczególną nienawiścią pała do sztuki, którą uznaje za zupełne marnotrawstwo sił wytwórczych człowieka i środków państwowych. Według niego, czego dowodzi wielokrotnie na przestrzeni powieści, sztuka – jeśli już ma istnieć a najlepiej, żeby nie istniała – ma służyć wyłącznie jakiemuś celowi, ma być użyteczna, ma być rzemiosłem takim samym jak kowalstwo⁵⁷⁷. Mistrz deklaruje się jako przeciwnik małżeństwa i jakichkolwiek regulacji stosunków seksualnych, odważnie twierdzi, że wyżej od małżeństwa ceni nawet prostytutkę. Uznaje w pewnym momencie nawet prostytutkę za filar cywilizacji europejskiej i domaga się jej honorowania⁵⁷⁸.

W rewolucji Mistrz widzi szansę na totalną przebudowę społeczną, na ostateczne zniszczenie takich pojęć jak „wolność” czy „piękno” w imię *prawidłowej, jednolitej i ścisłej organizacji ludzkości*⁵⁷⁹ (wydaje mi się, że skojarzenia z tektologią Bogdanowa są jak najbardziej uzasadnione). „Wielką i trudną” misją określa Julio zadanie bolszewików, polegające na *przyzwyczajeniu człowieka do dybów tak, aby wydawały mu się tkliwym uściskiem matki*⁵⁸⁰. Zaznaczmy w tym miejscu, że poglądy Jurenity budzą oburzenie wśród władz i pozostałych rewolucjonistów sowieckich – Mistrz skazany zostaje nawet na śmierć przez Czekę, od czego w ostatniej chwili ratuje go amnestia.

W końcu widzimy też u Jurenity wyraźny pogląd na temat narodzin nowego społeczeństwa, porewolucyjnego, i nowego człowieka, który w tym społeczeństwie będzie żył. Jego zaczątkiem, w co wierzy Mistrz, mają być uniwersytety, koszary i kawiarnie, które określa jako *larwy nowego społeczeństwa*⁵⁸¹. W powieści znajdujemy również jasne odniesienie do

⁵⁷⁷ Tamże, s. 102.

⁵⁷⁸ Tamże, s. 74.

⁵⁷⁹ Tamże, s. 289.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 290.

⁵⁸¹ Tamże, s. 121.

obietnicy rajskej przyszłości, przyszłości, w której człowiek zapanuje nad naturą, czego symbolem jest elektryfikacja, podobnie jak u Płatonowa:

Zbierają się ludzie, słuchają referatów, robią wykresy, i dla nich migocą groszowe światełka rozjaśniające odległy zelektryfikowany raj, a w nim wirujące młocarnie, niefrasobliwe młyny, lasy nie dymiących, uśmiechniętych fabryk.⁵⁸²

Nowe społeczeństwo i nowi ludzie budzą niepokój w powieściowym Erenburgu, o czym mówi on wprost swemu Mistrzowi. Ten jednak uspokaja go:

Nie, to są nowi ludzie tak różniący się od ciebie jak mieszkańcy jakiegoś Kamerunu. Nie spostrzegłeś zgoła, jak z niewzruszonych, zdawałoby się, głębin bytu zrodziło się nowe plemię. Ma ono swoją własną psychologię, własne obyczaje, własny patos religijny. Dawni ludzie padali plackiem przed niepojętym, tajemniczym, przypadkowym. Ubóstwiano wszystko, co odbiegało od normy, od rzeczy zrozumiałych empirycznie. Patos nowych ludzi tkwi w regularności zjawisk, ich trzeźwa ekstaza polega na poczuciu bezbłędności pracy, myśli wydarzeń.⁵⁸³

Kolejna głośna powieść Erenburga, *Rwacz*, pisana w 1924 r., dotyczy już nie awangardowego życia europejskich inteligentów, ale bezpośrednio wydarzeń politycznych związanych z procesem przejmowania przez bolszewików władzy i likwidacji ich oponentów politycznych. Na jej podstawie można byłoby napisać całą, osobną rozprawę na temat obrazu społeczeństwa sowieckiego w pierwszej połowie lat dwudziestych. Autor dotyka chyba wszystkich wątków życia społecznego i politycznego, od stosunków osobistych, relacji rodzinnych, przyjacielskich i romantycznych, przez takie zagadnienia jak handel, praca, służba urzędnicza, aż po relacje wojskowe oraz urzędników/służb bezpieczeństwa z obywatelami. Powieść obrazuje transformację społeczną z komunizmu wojennego ku gospodarce wolnorynkowej, a wraz z nią ogromny szok gospodarczo-społeczny młodego państwa sowieckiego.

Rwacz jest utworem szokującym. Przedstawia alegorycznie losy Michała Łykowa, tytułowego „rwacza”, charakteryzującego się rękami „stworzonymi do rwania, szarpania”. Jego los związany jest z losem Rosji. On sam wydaje się uosobieniem społeczeństwa sowieckiego. Z początku, tuż po przewrocie październikowym, jest sceptyczny, miejscami wręcz przeciwny w stosunku do bolszewików, wybiera alians z eserowcami. Ewentualnie, gdy zwycięstwo bolszewików staje się coraz bardziej widoczne, gdy rusza eliminacja przeciwników

⁵⁸² Tamże, s. 312-313.

⁵⁸³ Tamże, s. 327.

politycznych, przystaje do zwycięskiej partii – z początku niechętnie, później staje się jednak jej wiernym członkiem.

W jego zachowaniu odzwierciedla się sytuacja społeczna – w okresie rewolucji jest żądny czynu, pracy i poprawy swego losu, w okresie wojny domowej jest bojowniczy, gwałtowny, barbarzyński, a po jej zakończeniu pragnie się uczyć, kształcić. Porzuca marzenia o intelektualizmie i wybiera los aparaczyka partyjnego, wdając się w krótki romans z „nepmanami”, a nawet dokonując malwersacji jako urzędnik państwowy. Stopniowo doznaje „wypalenia” ideowego, partia i rewolucja przestają go obchodzić. W końcu zostaje wyrzucony z partii, w tym momencie Erenburg używa nawet słowa „ekskomunika”.

Wyrzucenie z partii sprawia, że Michał odzyskuje spokój wewnętrzny, jednak uczucie to jest krótkotrwałe – niedługo zastępuje je poczucie samotności, wyobcowania, bycia wyrzuconym poza społeczeństwo. Bohater odbywa dwie wizyty u władz w związku ze swoją „ekskomuniką” – u pierwszego komisarza, Erenburg nazywa go „spowiednikiem”, jego sytuacja wydaje się być naprawialna. Poczucie bycia wysłuchanym i zrozumianym przez spowiednika powoduje, że Michał opuszcza jego siedzibę z „otuchą w sercu i czystym sumieniem”. Kolejna rozmowa ma miejsce jednak już u innego urzędnika – tam Michał zostaje wyśmiany i wyrzucony, co powoduje, że w jego sercu rodzi się nienawiść do własnego kraju. Ostatecznie dochodzi sam ze sobą do porozumienia, znajduje swoje miejsce w społeczeństwie jednak nie przez przynależność do partii, wojska, jakiegokolwiek społeczności, ale przez indywidualizm połączony z popełnianymi okropieństwami względem bliskich mu osób. Za swe występki zostaje skazany na śmierć, która zostaje zamieniona na dziesięcioletnie więzienie po tym, jak podaje fałszywe informacje o przestępstwach, których mieli dopuszczać się inni. Ostatecznie ginie w więzieniu.

Michał Łykov jest totalnym antybohaterem, chociaż Erenburg próbuje przekonać czytelników, że jest w nim coś ludzkiego. Ten pokrzywdzony od dzieciństwa człowiek znęcał się nad bliskimi mu osobami, upodlając je, upokarzając, wykorzystując do własnych celów. Nie jest zdolny do miłości, wielokrotnie pojawiającym się motywem w powieści są popełniane przez niego gwałty. Nie chcę prowadzić psychologicznej interpretacji tej powieści, choć, tak jak wspomniałem, uważam, że czyny i losy Michała Łykowa symbolizują niejako transformację społeczną społeczeństwa sowieckiego. Zwrócę jednak uwagę na kilka wątków, pojawiających się w powieści Erenburga, które bezpośrednio dotyczą pojęć „nowego społeczeństwa” i „nowego człowieka”.

Zacznijmy od tego drugiego. Erenburg sam używa pojęcia „nowy człowiek” parokrotnie, w różnych kontekstach. Całość książki zresztą poświęcona jest wielu rodzajom „nowych ludzi”

– „nowym człowiekiem” jest i Michał, i jego brat Artiom, w końcu zaś także „klasa” drobnych handlarzy z okresu NEPu czy aparaczyków. Michał jako nowy człowiek jest bytem ukształtowanym przez rewolucyjny duch, który jednak nie był wyznawcą ani rewolucji, ani komunizmu – brutalne wydarzenia były po prostu dla niego możliwością wyrażenia samego siebie. Jest ucieleśnieniem zachowania chaotycznego. W ramach upływu czasu zaczyna czuć „miłość” do partii, którą Erenburg opisywał jako nie przypominającą wierności *wobec idei, fanatyzmu sekciarza, zachwyty myśliciela wobec realnego ucieleśnienia swych teorii. Nie była to miłość wodza ani inspiratora, lecz uczucie zwykłego, szeregowego członka partii*⁵⁸⁴. Jest to jedyne uczucie Michała w książce, które można przedstawić w tak prosty, niezłożony sposób – wszelkie inne jego relacje międzyludzkie zawsze miały charakter chęci dominacji nad drugą stroną, zniszczenia jej wręcz, miłość do partii zaś była jedynym uczuciem, w którym Michał odnajdywał chęć do bycia zdominowanym, do stania się prostą osobą. Widzimy to także w historii „bohaterstwa” Michała, gdy podał się za swojego brata, którego szukali żołnierze Petlury w Kijowie. Michał został aresztowany i skatowany w więzieniu:

Tak to śmierć za bardzo się tym razem guzdrała i spóźniała się. Wieczorem Artiom stał już nad Michałem i kładł mu kompresy na głowę. Wygojenie śladów nocy spędzonej w „Skutari” było kwestią kilku tygodni. Rany zabiły się, lecz dobroczynny wewnętrzny przełom nie przeminął bez śladu. Kiedy po upływie dwóch miesięcy Michał oczekiwał na Kreszczatiku na nadejście od strony Browarów czerwonych pułków, był już innym Michałem. Nie był już kandydatem na wodza ani znakomitością, lecz zwykłą jednostką w tłumie, tysiączną jego częścią. Uczestniczył w ogólnym podnieceniu: „idą czy nie idą?” i uśmiechał się, gdyż owego wiosennego dnia uśmiechali się wszyscy.

Taką to uzdrawiającą moc ma bohaterstwo.⁵⁸⁵

Uczucie to powoduje, że bohater książki pragnie stać się częścią partyjnego molocha, opętuje go *żądza czynu, a że brakło mu kwalifikacji, gotów był przyjąć wszelkie zajęcie, byle tylko pracować*. Erenburg dodaje ponadto, że taka zapalczliwość charakteryzowała całość ówczesnego społeczeństwa sowieckiego: *wszystkich ogarnęła podówczas jakaś wprost gorączkowa aktywność i pełne egzaltacji podniecenie*⁵⁸⁶. Zmiana psychologiczna zachodzi również, zarówno w Michale, jak i w całym społeczeństwie, w warunkach militarnych. Po wstąpieniu do armii i do partii, kiedy *kazano Michałowi wojować*, ten przyjął to z wielką

⁵⁸⁴ I. Erenburg, *Rwacz*, s. 142.

⁵⁸⁵ Tamże, s. 122.

⁵⁸⁶ Tamże, s. 125.

wdzięcznością, ponieważ *w zamian za to pozwolono mu nie myśleć, i bohater nasz wysoce sobie cenił ten osobliwy przywilej*⁵⁸⁷.

Z drugiej zaś strony Michał jest nazywany „nowym człowiekiem” w kontekście swego „barbarzyństwa”, o czym najlepiej świadczy sprawa jego romansu z Olgą. Olga, dawna burżujka, która odrzucała adoratorów i pozwalała im tylko na wypicie z nią herbaty, czuje dziwny sentyment do „nowych ludzi”, za których uważa robotników i bolszewików. Jej spotkanie z Michałem kończy się brutalnym gwałtem, po którym Olga mówi jedno tylko słowo: „kochany...”. Rozpoczyna się romans dwójki bohaterów, w trakcie którego Michał znęca się fizycznie nad kochanką, wielokrotnie dopuszczając się cielesnych nadużyć, raniąc ją fizycznie i emocjonalnie, a w jego partnerce rodzi się chorobliwe uczucie miłości i troski o niego. Olga dominuje nad nim moralnie i wzbudza prawdziwą wściekłość tytułowego rwacza. Podczas nocnego maltretowania partnerki Michał zmusza ją do wygłaszania „panegiryków”, o których Erenburg pisze:

Panegiryki na jego cześć, tego „barbarzyńcy”, „nowego człowieka”, łagodziły w świadomości Michała posępne wrażenia tych nocy, pełnych dzikich wybryków, a jednak zupełnie wyzuty z uczucia.⁵⁸⁸

Dylematy moralne i emocjonalne Olgi autor powieści opisuje zaś następująco:

Nie wiedziała nawet, co należy kłaść na karb naturalnej dzikości uczuć ludzkich, co zaś na karb brutalności „nowego człowieka”. Dostrzegała gniew i niegodziwość, ale wyrozumiałość kochającej kobiety nakazywała jej, aby objawy te tłumaczyła sobie czy to nieporadnością swych pieszczot, czy też ponurym dzieciństwem Michała, czy wreszcie trapiącym go, głęboko ukrytym nieludzkim bólem.⁵⁸⁹

W Michale jedynie na krótki okres czasu zachodzi wielka zmiana. Kiedy odchodzi z wojska i rozpoczyna studia, staje się „przykładnym obywatelem”. Odnajduje Olgę i stara się naprawić z nią relację. Role się zamieniają – Michał ma poczucie wyższości moralnej, z racji kształcenia się i rozwoju. Po raz pierwszy odbywa z nią czuły stosunek seksualny, który jednak Olga kwituje określając Michała zupełnie odmiennym przymiotnikiem. Pierwotnie nazywany „kochanym” podczas gwałtów, teraz, podczas czułości, Michał staje się „podłym”.

Alternatywnym przedstawieniem „nowego człowieka” w powieści jest brat Michała, Artiom, który odrzuconą ostatecznie Olgę przyjmuje, żeni się z nią i próbuje ułożyć sobie z nią

⁵⁸⁷ Tamże, s. 140.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 202.

⁵⁸⁹ Tamże, s. 203.

życie. Niegodziwość brata jednak cały czas towarzyszy ich życiu, Michał kontynuuje wykorzystywanie Olgi, która zachodzi z nim, nie z mężem, w ciążę. Artiom od samego początku jest oddanym rewolucjonistą i bolszewikiem – wraz z rozwojem powieści przybiera coraz więcej cech Rachmietowa z powieści Czernyszewskiego. Jednocześnie jednak, poza rewolucją, widzi też inne obszary życia. Posiada ludzka stronę, Erenburg zaznaczał, że Artiom nie stał się:

Ani mumią, ani wyimaginowanym człowiekiem-maszyną, którego stworzyła nieokiełznana wyobraźnia utopisty. Umiał we właściwym czasie kochać, być tkliwym i współczującym, potrafił nawet cierpieć z powodu łez Olgi. Wszystkie te uczucia odsuwał jednak rozsądnie na dalszy plan. [...] Artiom wiedział, jakie miejsce winna zajmować w życiu miłość, poświęcał jej chwile wolne od pracy, nie usiłując bynajmniej nadawać pozorów mistycyzmu wzruszeniom fizjologicznym.⁵⁹⁰

Artiom służy za wzorzec „nowego człowieka” przede wszystkim za sprawą swego wyważenia – zaangażowania ideowego, a jednocześnie pozostania wrażliwym, nie obojętnym, na los ludzi wokół niego. Jest aktywny, dąży do działania, ale nie chce tworzyć nowej, lepszej rzeczywistości nie zważając na innych. O Michale, reprezentatywnym, jak się wydaje, przykładzie człowieka sowieckiego, Erenburg pisał, że jego *walka o powszechne szczęście sprawiała, że stał się nieczuły na cierpienia jednostki*⁵⁹¹. Tego samego nie można powiedzieć o Artiomie, który do końca powieści jawi się jako postać pozytywna, czysta.

Drugim wątkiem *Rwacza* jest przedstawienie nowego społeczeństwa. Cała powieść, jak już zaznaczyłem jest fantastycznym materiałem do opisu wielu aspektów życia sowieckiego społeczeństwa oraz sytuacji historycznej. Doskonale ilustruje nastroje ludności bezpośrednio po rewolucji – w powieści czytamy:

Odczuwało się jeszcze cały romantyczny rozmach pierwszego roku rewolucji, nie wyłączając plakatów futurystycznych i taśm do karabinów maszynowych zalotnie opasujących marynarzy. Moskwa, z dawien dawna łąsa na wszelką pstrokaciznę, popisywała się teraz najrozmaitszymi nowinkami mody malarskiej. Proletariusze, wyzwalający wszechświat, nie wiadomo dlaczego odziani byli w kuse spódniczki, odpowiednie raczej dla baletnic. [...] [na ulicach] siedzieli bezrobotni aktorzy, odtwarzający alegoryczne sceny w rodzaju „Komuny Paryskiej” lub „Czynu Stiepana Chałturina”. Jedni aktorzy deklamowali „Dwunastu” Błoka, inni śpiewali „Międzynarodówkę” lub też, nie wiadomo dlaczego, „Wskaż mi taki zakątek”. Była

⁵⁹⁰ Tamże, s. 433.

⁵⁹¹ Tamże, s. 305.

to, słowem, śmiała translokacja karnawału z upalnych placów Półwyspu Apenińskiego na ulice i zaułki Moskwy.⁵⁹²

Niewiele miejsca Erenburg poświęca opisowi kolektywu, jego powieść jest przede wszystkim dziełem literaty psychologicznej, skupiającej się na losie garstki bohaterów. Kilka jednak fragmentów pokazuje w ciekawy sposób obecne wówczas myślenie kategoriami utopijnymi, jak na przykład ten, opisujący plany bolszewików wobec Kijowa:

Obraz skonstruowanego w nich [planach na nowy Kijów] życia był wyposażony we wszystkie powaby raju odzyskanego. Pałace Pracy i Pałace Sztuki wznosiły się tam niemal na każdym skrzyżowaniu ulic. Gmachy te, widoczne pod wpływem reminiscencji bajek z lat dziecięcych ochrzczone mianem „pałaców”, najzupełniej odpowiadały tej nazwie. Co za mnóstwo niezrozumiałych wykresów, ile liczb o dziesięciu znakach, ile ogrodów założonych na dachach, ile wentylatorów elektrycznych!⁵⁹³

W późniejszym fragmencie, osadzonym w pierwszym roku trwania NEPu, narrator zaznacza jednak jak nietrwały okazał się to eksperyment: *z dnia na dzień rozsypywały się w gruzy wyimaginowane „pałace sztuki” i „pałace dziecka”, nie pozostawiając po sobie żadnych widomych śladów*⁵⁹⁴.

Ostatnią pozycją, którą chciałbym pokrótce omówić, są dwa pierwsze tomy epopei historycznej Aleksieja Tołstoja *Droga przez mękę* napisane w latach 1921-1928 (tom trzeci powstał w 1941 r., stąd nie wchodzi w skład analizowanego przeze mnie materiału). Przedstawiają one głównie losy grupki rosyjskich, a następnie sowieckich obywateli, przede wszystkim z perspektywy obyczajowo-społecznej. Trudno nazwać tę powieść utworem politycznym, mimo że drugi tom koncentruje się w przeważającym stopniu na historii pierwszej wojny światowej a następnie wojny domowej w Rosji. *Droga...* dostarcza również niewiele interesującego z mojej perspektywy materiału źródłowego – Tołstoj nie był prymitywnym propagandzistą czy zaangażowanym rewolucjonistą forsującym swoją lub kolektywną wizję świata. W oczywisty sposób stawia w lepszym świetle rewolucjonistów i bolszewików, a po przewrocie październikowym – stara się obrzydzić białe wojska i mocarstwa europejskie. Pojawia się ubóstwienie Lenina, pokazanie go jako jednostki nie tylko wybitnej, co absolutnie przewyższającej moralnie, politycznie i intelektualnie całą ludzkość. Nie są to jednak w żadnym stopniu tematy wykraczające poza standardową w latach dwudziestych retorykę sowieckich

⁵⁹² Tamże, s. 77.

⁵⁹³ Tamże, s. 126-127.

⁵⁹⁴ Tamże, s. 272.

artystów. Tym, na co chciałby zwrócić uwagę, jest niezwykle interesujący monolog niemieckiego żołnierza, który pojawia się w drugim tomie epopei:

Winni odpowiedzą za wszystko [...]. Tak będzie i u nas w Niemczech, tak będzie na całym świecie: wielki sąd... Sędzia będzie się nazywał – *Sozialismus*.

[...]

Obserwujemy początek końca wielkiej cywilizacji. Świat aryjski już przeżył raz coś podobnego. Było to w czwartym wieku, kiedy barbarzyńcy burzyli Rzym. [...] Rzym uległ rozkładowi pod działaniem idei chrześcijaństwa. Barbarzyńcy rozdarli już tylko trupa Rzymu. Cywilizacja współczesna zostanie przeorganizowana przez socjalizm. Tam było burzenie, tu będzie tworzenie. Najbardziej niszczącymi ideami chrześcijaństwa były: równość, internacjonalizm i moralna wyższość ubóstwa nad bogactwem. Były to idee barbarzyńców, żywiących potwornego pasożyta – Rzym, tonący w zbytku. Oto dlaczego Rzymianie tak się obawiali i tak prześladowali chrześcijan. Ale w chrześcijaństwie nie było idei twórczej, ono nie organizowało pracy. Na ziemi poprzestawało na burzeniu, a resztę obiecywało w niebie. Chrześcijaństwo – to tylko miecz burzący i karzący. I nawet w niebie, w życiu idealnym, nie mogło obiecać nic prócz hierarchicznego, klasowego i urzędniczego ustroju Imperium Rzymskiego, tylko odwróconego.⁵⁹⁵

Tolstoj w niezwykle inteligentny sposób przedstawia schemat patrzenia na wydarzenia przełomowe w historii ludzkości, zestawiając ze sobą *casus* przeszłościowy – upadek Imperium Rzymskiego – z tematyką przyszłościową, czyli przewidywanym upadkiem cywilizacji zachodniej, kapitalistycznej, burżuazyjnej, wywodzącej się ze zwycięskiego kołażu chrześcijańsko-rzymskiego. Tolstoj w poetyckich słowach oddaje to, o czym pisałem w rozdziale pierwszym, czyli eschatologiczny wymiar ideologii chrześcijańskiej; a także temat poruszony przeze mnie w rozdziale drugim – czyli marksizm, jako następca, uzupełnienie i pokonanie chrześcijaństwa w jednym, co obrazuje się w haśle zamiany utopijnego królestwa bożego w życiu po śmierci, na budowę raju na ziemi za życia. Zauważmy, że wymienione przez niemieckiego żołnierza wszystkie przymioty chrześcijaństwa, które zadecydowały o obaleniu Rzymu, w zupełności odpowiadają cechom idei komunistycznej. Jedynym „grzechem” chrześcijaństwa było odłożenie w czasie, a nie zupełne zrezygnowanie z budowy politycznej utopii. Utopia powstanie zaś w ramach sądu nad światem przeprowadzonego przez socjalizm.

Dzieło Tolstoja jest również chyba najbardziej znaną epopeją historyczną odwołującą się do rewolucji październikowej, która powstała w latach dwudziestych. Podsumowuje ona wątki rewolucji rozumianej jako wiekopomny czyn, wyzwolenie ludu oraz zaprowadzenie

⁵⁹⁵ A. Tolstoj, *Droga przez mękę*, t. 2, s. 138-139.

sprawiedliwości w Rosji. Zupełnie porzuca natomiast wątki religijne, które zresztą w połowie lat dwudziestych zaczęły w ZSRR zanikać.

Próba podsumowania twórczości literackiego tego okresu, zwłaszcza zaś w jej aspekcie przedstawiającym nowe społeczeństwo i nowego człowieka, wydaje się nieco utrudniona. Przeszkodą jest fakt, że nie istniał wówczas jeden, centralnie narzucony czy choćby dominujący pogląd na to, jaka twórczość artystyczna ma być, co ma przedstawiać i w jaki sposób komunikować się z odbiorcą. Zaprezentowane powyżej przykłady mogą być tylko przykładami powstałymi w umysłach różnych jednostek – bardziej i mniej radykalnych. Wnioskiem może być jednak stwierdzenie, że sowiecka literatura istniała w latach dwudziestych obok władzy bolszewickiej, nie była jej częścią. Niektórzy autorzy dążyli do tego, aby stać się głosem władzy (lub aby ich głos stał się głosem władzy), inni dążyli do autonomiczności, a jeszcze inni pozostawiali jedynie wzmianki, świadczące nie o ich fantazji, a o próbie niekiedy reportażowego, wersytycznego ukazania sytuacji społecznej w państwie komunistycznym.

Topos nowego społeczeństwa pojawia się oczywiście w każdym niemal dziele traktującym o wydarzeniach po 1917 r. Jeśli akcja utworu ma miejsce w Rosji bolszewickiej ukazane w nim musi być choćby częściowo społeczeństwo komunistyczne. Cenzura państwowa i konieczność akceptacji rewolucji, jako wydarzenia pozytywnego, o znaczeniu dziejowym, sprawiają, że nowe społeczeństwo niemal zawsze przedstawiane jest w sposób pozytywny i optymistyczny. Społeczeństwo, jako kolektyw, pokonuje przeciwności stawiane przez trzy kategorie wrogów – wewnętrznych (kontrrewolucjonistów), zewnętrznych (zagraniczny kapitał, obce wojska) oraz przyrodę. Społeczeństwo jest gotowe do poświęcenia w imię ideałów, do obrony ojczyzny oraz do wzięcia odwetu za doznane krzywdy. Jednocześnie jednak jest zagubione. Potrzebuje drogowskazu, nauczyciela, który wskaże mu drogę. W pierwszym okresie rolę tego nauczyciela przyjmowało uosobienie Boga, przede wszystkim Chrystusa. W latach późniejszych będzie to już oczywiście Lenin.

Nieco trudniej przychodzi scharakteryzowanie nowego człowieka w literaturze sowieckiej. Trudno bowiem znaleźć bezpośrednio w utworach charakteryzację autorską, mówiącą nam, który z bohaterów jest owym pozytywnym, nowym człowiekiem. Za nowego człowieka może uchodzić zarówno wybitna jednostka, jak również zupełnie bezimienna osoba utopiona w kolektywie, wykonująca swoją pracę, nie domagająca się i nie otrzymująca żadnej szczególnej uwagi. Literatura sowiecka przedstawia nam dwa warianty nowego człowieka, prawdopodobnie nieświadomie: wariant heroiczny i wariant kolektywny. Heroicznego nowego człowieka o wiele łatwiej zauważyć i opisać. Czynił to choćby Mariusz Żurawski, analizujący wzorzec idealnego komunisty w literaturze okresu wojny domowej:

Komuniści (bolszewicy) wyróżniali się nie tylko ideowością, przeważnie byli to ludzie przystojni, zdolni, dzielni, nieustraszeni, bohaterscy, uczynni, kreatywni, kiedy trzeba bezwzględni, nieomylni w osądach, do tego samokrytyczni, odznaczający się zimną krwią i męstwem nie tylko na polu bitwy, ale i w codziennej, socjalistycznej, rzetelnej robocie, a nade wszystko byli to ludzie prawi i sprawiedliwi.⁵⁹⁶

Wydaje mi się jednak, że o ile wariant heroiczny był tym zamierzonym przez autorów, można go określić nawet wariantem utopijnym czy inżynierskim; to wariant kolektywny był nieświadomym odbiciem rzeczywistości, w której autorzy istnieli. Masy, które bezgłośnie i bezimiennie stanowią szare tło opowieści snutych przez sowieckich literatów, przyjmują niema rolę i pokazują prawdziwe, nie sztucznie stworzone, oblicze nowego człowieka. Obliczem tym jest obojętność, podporządkowanie, strach i kapitulacja wobec systemu.

Wnioskując z analizy, można stwierdzić, że literatura sowiecka, którą omawiam, funkcjonuje na dwóch poziomach: z jednej strony stanowi poważną próbę realizacji utopijnych idei, z drugiej zaś – poprzez swoją stylistyczną złożoność i ideologiczną „niemoralność” – nieuchronnie przekształca się w groteskę. Twórcy, kreując literackie wzorce i modele życia na styku z rzeczywistością, w ostatecznym rozrachunku doprowadzają do ich paradoksalnego odwrócenia. W ten sposób utopie stają się własną karykaturą, a poważne przesłanie literackie zostaje podważone przez elementy komiczne i groteskowe obecne u ich podstaw.

⁵⁹⁶ M. Żurawski, *Literatura czerwonego dworu*, Warszawa 2015, s. 31.

CZY BOLSZEWIZM BYŁ UTOPIĄ?

Władza i utopia, połączone razem, tworzą rzeczywistość.
– Andrzej Nowak⁵⁹⁷

Dokonując rewolucji październikowej, klasa robotnicza miała nadzieję osiągnąć wyzwolenie. Lecz jej rezultatem było jeszcze większe zniewolenie istot ludzkich. Władza monarchii, z jej policją i żandarmerią, przeszła w ręce komunistycznych uzurpatorów, którzy dali ludziom wcale nie wolność, a nieustanny strach przed torturami Czeki, których potworność dalece przerastała rządy żandarmerii za caratu... Wspaniały symbol państwa ludu pracującego – sierp i młot – został w rzeczywistości zastąpiony przez komunistów bagnietem i zakrawanym oknem, którymi posługiwali się dla utrzymania spokoju i beztroskiego życia nowej biurokracji, komunistycznych komisarzy i funkcjonariuszy.

Najgorszą jednak i najbardziej zbrodniczą ze wszystkiego jest moralna niewola, którą zaprowadzili komuniści: zawładnęli oni światem ludu pracującego, zmuszając go do myślenia w sposób im odpowiadający. – manifest *O co walczymy* wydany przez Kronsztadzki Komitet Rewolucyjny w 1921 r.⁵⁹⁸

Odpowiedź na powyższe pytanie jest niezwykle skomplikowana. Z jednej strony pragnę odpowiedzieć twierdząco – tak, bolszewicy próbowali realizować utopijny plan marksizmu i wszelkich poprzednich pokoleń działaczy komunistycznych czy socjalistycznych; tak, próbowali stworzyć raj na ziemi; tak, chcieli zastąpić Boga człowiekiem; tak, ich celem była realizacja antycznego toposu „królestwa Bożego”; tak, chcieli stworzyć nowe, utopijne społeczeństwo, wraz z zamieszkującym w nim nowym, utopijnym człowiekiem – nowym Adamem w nowej Jerozolimie. Taki jest przynajmniej obraz, kształtujący się z przeanalizowanych źródeł, wskazujący, że bolszewicy stanowili jedynie część większego, rozciągniętego na tysiąclecia, nurtu ideowego, dążącego do komunistycznej utopii.

A jednak odpowiedź jest problematyczna. Chcieć a robić to jednak nie te same zachowania. Nie mam wątpliwości – bolszewicy chcieli stworzyć utopię i każde przytaczane przeze mnie źródło udowadnia tę tezę. Jak się jednak okazuje ich praktyczna polityka wielokrotnie odchodziła od utopijnych założeń. Prawdą jest, jak pisał Eksteins, że po 1917 r. Moskwa uzurpowała sobie rolę centrum „mesjańskiego radykalizmu”⁵⁹⁹, jednak ten radykalizm miał podwójny stosunek z rzeczywistością wojny domowej i komunizmu. Z jednej strony problemy militarne, polityczne i gospodarcze podsycaly radykalizm i zachęcały bolszewików do kontynuowania ostrej polityki dążenia do realizacji programu marksistowskiego. Z drugiej

⁵⁹⁷ A. Nowak, *Powrót „Imperium zła”*, s. 142.

⁵⁹⁸ Cyt. za: O. Figes, *Tragedia narodu*, s. 787.

⁵⁹⁹ M. Eksteins, *Święto*, s. 88.

jednak strony ciężka sytuacja oznaczała niską skuteczność działań władzy centralnej i wyczerpanie kraju. To, co podsycalo radykalizm, jednocześnie zmuszało bolszewików do jego wygaszania.

Pozostaje oczywiście jeszcze kwestia teorii marksistowskiej, a raczej tego, w jaki sposób bolszewicy próbowali dopasować sytuację własnego kraju do przewidzianego przez Marksa i Engelsa stadium rozwoju komunizmu. Podstawowym problemem była kwestia zakończenia rewolucji proletariackiej, która, według marksistowskiej teorii, miała zakończyć się dopiero po uniwersalnym zwycięstwie komunizmu na świecie. Lenin w 1919 r. mówił o tym, że rewolucja nie jest jeszcze zakończona:

Czy jakiś bolszewik przeczył kiedykolwiek temu, że rewolucja może w ostatecznej formie zwyciężyć dopiero wtedy, kiedy obejmie wszystkie albo przynajmniej niektóre najważniejsze przodujące kraje? Mówiliśmy to zawsze.⁶⁰⁰

Rewolucja, idąc tym tokiem rozważań, nie mogła zakończyć się aż do rozpadu Związku Sowieckiego w 1991 r., czyli do chwili, gdy ostatecznie przegrała walkę z kapitalizmem, globalizmem, światowym systemem represji wyzyskujących na wyzyskiwanych. Inną sprawą jest jednak kwestią zbudowania socjalizmu i komunizmu, którą to kwestię, jak się wydaje, bolszewicy odseparowali od sprawy rewolucji, uznając, że rewolucja to budowa socjalizmu na świecie, a oprócz tego każde państwo może budować swój własny socjalizm (tej wizji nie znajdziemy u Marksa). Pokrętna ta logika była efektem ortodoksyjnego trzymania się doktryny marksizmu-leninizmu i skutkowała jedynie kolejnymi problemami w sowieckiej Rosji. Próba wprowadzeniu socjalizmu dekretemi na początku lat dwudziestych odniosła sromotną klęskę, o której Lenin z perspektywy czasu mówił, że była skazana na porażkę. Musiała polec, ponieważ komuniści stanowili w Rosję zaledwie kroplę w morzu; gdyby zaś społeczeństwo składało się wyłącznie z komunistów wprowadzenie socjalizmu dekretemi byłoby możliwe. Ilja Erenburg nazywał ten okres czasem projektowania (w *tamtym okresie wszyscy raczej projektowali niż realizowali – fantazji był nadmiar, środków niewiele*⁶⁰¹). Jednak w sytuacji odmiennej okazało się, jak pisał Wiktor Sukiennicki, że *opanowanie tego morza bez wojska, policji i aparatu biurokratycznego okazało się niemożliwe. Toteż te cechy państwa (każdego państwa) rozrosły się w państwie sowieckim potwornie*⁶⁰².

⁶⁰⁰ W. Lenin, *Przemówienie o oszukiwaniu*, s. 328.

⁶⁰¹ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. 2, s. 170.

⁶⁰² W. Sukiennicki, *Spoleczno-polityczna doktryna marksizmu-leninizmu-stalinizmu*, [w:] W. Sukiennicki, *Pisma sowietologiczne*, red. Marek Kornat, Kraków [2020], s. 200-201.

Odwrót bolszewizmu od bezpośredniego myślenia o wprowadzaniu socjalizmu był porażką ideową, przyznaniem, że Rosja Radziecka nie jest w stanie dostosować się do reguł teorii marksistowskiej. Pierwsza faza rewolucji rosyjskiej skończyła się wraz z NEPem, w czasie którego nastąpił duży krok w tył, względem teorii, nastąpiło zupełne uśpienie rewolucjonizmu we wszystkich sferach życia – od pracy po sztukę. Śmierć Lenina i zdobycie władzy przez Stalina zwiastują jednak nastanie drugiego etapu rosyjskiej rewolucji – ostatecznej próby budowy socjalizmu w jednym kraju i porzucenia, przynajmniej oficjalnie, ambicji eksportu rewolucji. Pierwsze lata jedynowładztwa Stalina, po wyeliminowaniu opozycji, łączą się czasowo z okresem wielkich zmian w ZSRR. Według Yuriego Slezkina okres 1928-1932 był momentem, w którym kończy się budowa nowego państwa sowieckiego⁶⁰³. Plan pięcioletni to socjalizm budowany odgórnie i transformacja społeczeństwa sowieckiego z rolniczego na rolniczo-przemysłowe.

Według niektórych analityków historii (René Fülöp-Miller, Richard Stites) Stalin kończy z duchem rewolucyjnym w partii komunistycznej. Kończy się okres utopianizmu, rewolucjonizmu, romantycznego podejścia do spraw transformacji społecznej. Rozpoczyna się ściśle techniczna, prowadzona z żelazną, chciałoby się powiedzieć – stalową – surowością i determinacją realizacja planu. Plan wciąż pozostawał utopijny, założenie o możliwości stworzenia nowego społeczeństwa również takie było, jednak nastrój, panujący w latach trzydziestych, zdecydowanie przestał taki być. Odmienne na sprawę patrzył Stephen Kotkin (do jego stanowiska jest mi nieco bliżej), który uważał, że stalinizm był jedynie innym odłamem myślenia utopijnego i rewolucyjnego⁶⁰⁴.

O ile Lenin i bolszewicy lat dwudziestych, a wcześniej Marks, byli teoretykami „nowego społeczeństwa” i „nowego człowieka”, tak Stalin, jako władca państwa i partii, jest już zdecydowanym praktykiem tych zagadnień⁶⁰⁵. Zwycięstwo Stalina w walce o władzę z prawą i lewą opozycją w partii zapoczątkowało, pisał Łewycki, rządy biurokracji⁶⁰⁶. Te zaś, trwające niemal trzydzieści lat, były jednym wielkim projektem inżynierii społecznej, dostosowania społeczeństwa pod wyobrażenie *generalissimusa*. Trudno jednak uznać, że była to bezpośrednio realizacja marksistowskich i leninowskich teorii, raczej był to unikalny system, składający się z połączenia trzech modeli rządzenia: totalitarnego, komunistycznego i autorytatywnego. System idący ponadto bardziej w stronę wewnętrznego indywidualizmu

⁶⁰³ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. XI.

⁶⁰⁴ Por. S. Kotkin, *Magnetic*, s. 14-16.

⁶⁰⁵ W. Sukiennicki, *Spoleczno-polityczna*, s. 187.

⁶⁰⁶ B. Łewycki, *Terror i rewolucja*, s. 294.

jednostki, niż jej roztopienia się w kolektywie, jak pisał Kharkhordin⁶⁰⁷. Choć może wypadałoby to ująć w inny sposób – stalinizm dopuszczał istnienie dwóch kategorii społecznych: wybitnych jednostek i pozostałych, zlanych w jedną masę. Czy to przywódca partyjny, stachanowiec, czy wybitny literat – osiągnięcie statusu „heroicznego” było możliwe w stalinizmie teoretycznie dla każdego. W praktyce jednak przytłaczająca większość społeczeństwa stanowić miała kolektyw, będący jedynie metodą organizacji owych śrubek w maszynie, o których pisał Michaił Heller.

Czy bolszewicy w latach dwudziestych zrealizowali projekt przejścia do komunizmu? W każdej warstwie, w jakiej rozpatrzymy to pytanie, odpowiedź musi brzmieć nie. Zarówno w kwestii teoretycznej, gospodarczej, społecznej czy politycznej – nie zrealizowano nigdy nawet części tego, co przed rewolucją uznawano za przejaw nowego etapu historycznego. W 1921 r. Lenin mówił, że jak na *zrujnowany, znękany, zacofany kraj – zrobiono ogromnie dużo w dziedzinie socjalistycznej przebudowy społeczeństwa*⁶⁰⁸, jednak niedługo później zwracał uwagę, że rewolucja październikowa do tamtej pory wykonała *jedynie burżuazyjno-demokratyczne zadania naszej rewolucji*. Jednocześnie dodawał, że bolszewicy mają *pełne prawo szczyścić się tym*⁶⁰⁹. Czy coś się zmieniło w kwestii transformacji do komunizmu od 1921 r. do 1929 r.? W 1921 r. wprowadzono liberalną politykę gospodarczą, nastąpił odwrót od ideałów marksistowskich, a na dodatek w partii zaczęły pojawiać się wyraźne frakcje, niszczące organizm zarządzający państwem od środka. Nie, komunistom bolszewickim nie udało się poczynić ani kroku naprzód w realizacji marksistowskich postulatów w żadnej sferze po 1921 r. Dopiero w 1927 r. udało się doprowadzić państwo do stanu gospodarczego sprzed 1917 r., mimo to w stosunku do państw zachodnich Związek Sowiecki pozostawał uznawany za kraj niezwykle ubogi⁶¹⁰. Regenerację zdolności gospodarczych uczyniła jednak gospodarka kapitalistyczna, a nie socjalistyczna. Do komunizmu prowadziła jednak, w sferze gospodarczej, i tylko tej, gospodarka kolektywna okresu pierwszej pięciolatki i kolektywizacji wsi, które wprowadzał po przejęciu władzy Józef Stalin.

Nie są prawdziwe słowa Lenina z 1922 r., w którym ten szczycił się, że zbudowany został nowy typ państwa, dzięki czemu zapoczątkowano nową epokę historyczną, *epokę politycznego panowania proletariatu, która zajęła miejsce epoki panowania burżuazji*⁶¹¹. Stwierdzenie to jest fałszywe u samych podstaw – owszem, zbudowano „nowy typ” państwa,

⁶⁰⁷ O. Kharkhordin, *The Collective*, s. 164.

⁶⁰⁸ W. Lenin, *W związku z czwartą rocznicą rewolucji*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 44, s. 136.

⁶⁰⁹ Tenże, *O znaczeniu złota*, s. 213.

⁶¹⁰ M. Matthews, *Poverty in the Soviet Union*, Cambridge 1986, s. 8-9.

⁶¹¹ W. Lenin, *Notatki publicysty*, [w:] W. Lenin, *Dziela wszystkie*, t. 44, s. 399.

jednak nie był to ani typ marksistowski, ani też nie przełożył się on na historycystycznie pojmowane zmiany epok historycznych. Problemem teorii bolszewickiej było to, że rewolucja październikowa pozostała jedynie rewolucją październikową. Przypomnijmy, że podstawową tezą teorii rewolucji w marksizmie było dążenie do rewolucji uniwersalnej, zapoczątkowanej w największej gospodarce świata, dzięki czemu system komunistyczny w sposób naturalny mógłby przenieść się na inne obszary. Zwycięstwo rewolucji w Rosji oznaczało, że „pokojowa” (tj. bez wypowiedzenia wojny, ale raczej za sprawą oddolnych protestów i rewolucji w innych krajach) ekspansja komunizmu stała się niemożliwa. Zamiast tego bolszewicy, by realizować teorię, musieli zwrócić się ku akcji zbrojnej, stąd hasła o permanentnej rewolucji i próba jej eksportu do Europy zachodniej za pomocą sowieckiego żołnierza.

Bolszewicy, po fiasku przedsięwzięć militarnych i konspiracyjnych w innych krajach europejskich, podjęli się zatem budowy utopii nie światowej, ale państwowej. Zadanie to było niezwykle trudne i zakończyło się nieuniknioną klęską sowieckiej Rosji, kapitulacją przed własnością prywatną, kapitalizmem i innymi państwami, z którymi Związek Sowiecki musiał porozumiewać się dyplomatycznie. Myśl utopijna nie znikła jednak, co więcej w ramach systemu półkapitalistycznego wydaje się, że utopianizm wyłącznie wzrastał w ZSRR. W sukces oczywiście wierzono, a nawet wierzono w jego osiągnięcie: w 1934 r. XVII zjazd WKKP(b) zdecydował, że w Związku Sowieckim zakończona została walka klas⁶¹². W 1936 r. przestano uznawać ustrój sowiecki za „dyktaturę proletariatu”, argumentując jakby, że skończyła się epoka rewolucyjna, że „skok do królestwa wolności” zakończył swą pierwszą fazę⁶¹³. Utopijny duch panował wówczas w nastrojach dużej części inteligencji i partyjniaków sowieckich oraz ich komunistycznych sprzymierzeńców z całego świata. W 1949 r. wydano zbiór esejów (Louis Fischer, André Gide, Arthur Koestler, Ignazio Silone, Stephen Spender i Richard Wright), zatytułowaną *The God That Failed*, z pismami eks-komunistów, rozczarowanych Związkiem Sowieckim⁶¹⁴. Richard Crossman we wstępie do tej publikacji pisał:

W tej książce sześciu intelektualistów opisuje swoją podróż do komunizmu i powrót. Na początku widzieli go z daleka – tak jak ich poprzednicy 130 lat temu widzieli Rewolucję Francuską – jako wizję Królestwa Bożego na ziemi; i [...] poświęcili swoje talenty na pokorne działanie na rzecz jego nadejścia. Nie zniechęcały ich odrzucenia ze strony zawodowych rewolucjonistów ani kpiny ich przeciwników, dopóki każdy z nich nie odkrył przepaści między własną wizją Boga a

⁶¹² A. de Lazari, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009, s. 83.

⁶¹³ S. Fitzpatrick, *Education and Social Mobility*, s. 15.

⁶¹⁴ A. Koestler, R. Wright, L. Fischer i in., *The God That Failed*.

rzeczywistością państwa komunistycznego – i konflikt sumienia nie osiągnął punktu krytycznego.⁶¹⁵

Ideologie socjalistyczne, które tak zajmowały na przestrzeni wieków, myśli europejskich filozofów, teoretyków i praktyków polityki, miały według Igora Szafariewicza wspólne źródło myślowe, ten sam wspólny korzeń ideowy. Argumentowałem wcześniej wielokrotnie, że jest to utopianizm, myślenie utopijne, życzeniowe, dążenie do reformy społecznej oparte na stosunkach autorytarnych lub totalitarnych pomiędzy władzą a obywatelami. Związek Sowiecki w latach dwudziestych ponosił porażkę za porażką w kwestii realizacji wizji społeczeństwa komunistycznego, a jednak komunizm nie stawał się mniej popularny na świecie. Wydaje się, że było przeciwnie. Jak tłumaczyć ten fenomen? Komunizm kusił. Komunizm dawał nadzieję. Komunizm zachęcał do myślenia kategoriami utopijnymi, zachęcał do tego, aby poświęcić siebie na rzecz ogółu. Był wiarą w lepszą przyszłość. Obiecywał pan-narodowy naród wybrany – proletariat. Był ponadto nowoczesny, zarówno w sferze reform politycznych, jak i podejścia do rzeczywistości, poprzez stawianie na naukę. Wizja zniszczenia i odbudowy od nowa świata była kusząca tak dla robotników, jak i intelektualistów⁶¹⁶. Wizja walki o poprawę własnego losu przekonywała nieprzekonanych.

Porażki systemu sowieckiego nie rodziły buntu wobec komunizmu, ale większy radykalizm. Uważamy powszechnie, że czołowa dystopia sowiecka, *Czewengur*⁶¹⁷ Andrzeja Płatonowa, jest wyrazem sprzeciwu wobec eksperymentu sowieckiego. Zdaniem Yuriego Slezkina było jednak inaczej – *Czewengur* był *najbardziej wymownym bolszewickim lamentem nad zauważalnym już nieprzybyciem komunizmu*⁶¹⁸. Z publikacją powieści Płatonow miał ogromny problem. Zachował się jego list do Maksyma Gorkiego, w którym autor pisał:

„Bardzo proszę o przeczytanie mojego rękopisu – zwraca się do Gorkiego. – Nie chcą go wydrukować [...], twierdzą, że rewolucja została przedstawiona w powieści w świetle fałszywym, że czytelnicy zrozumieją powieść jako utwór kontrrewolucyjny. A ja przecież pracowałem nad nią nie w takim nastroju, jestem w rozterce. [...] powieść stanowi jedynie uczciwą próbę ukazania początków formowania się społeczeństwa komunistycznego.”⁶¹⁹

„Lament nad nieprzybyciem komunizmu”. Analizując rzeczywistość sowiecką przez tą perspektywę rysuje się nam zupełnie odmienny obraz życia społeczno-intelektualnego Związku

⁶¹⁵ R. Crossman, *Introduction*, [w:] A. Koestler, R. Wright, L. Fischer i in., *The God That Failed*, s. 3.

⁶¹⁶ I. Shafarevich, *The Socialist Phenomenon*, przeł. William Tjalsma, Nowy Jork 1980, s. 299-300.

⁶¹⁷ A. Płatonow, *Czewengur*.

⁶¹⁸ Y. Slezkin, *Dom władzy*, s. 238.

⁶¹⁹ Cytuję list Płatonowa do Gorkiego za: R. Śliwowski, *Dawni i nowi*, Warszawa 1967, s. 92.

Sowieckiego. Bunt przeciwko bolszewikom, po stłumieniu białych i rozprawieniu się z cerkwią, były w sporej części nastawione prokomunistycznie, czego przykładem są choćby marynarze w twierdzy kronsztadzkiej, buntujący się przeciwko autorytaryzmowi bolszewików, a nie przeciwko ich celom. W *Czewengurze* Płatonow opisuje komunizm spełniony, komunizm pełen utopijnych marzeń, łączących się z powszechnym głodem, ubóstwem, a jednocześnie dziwną radością, że już komunizm osiągnięto. Tytułowa osada Czewengur była realizacją komunistycznych idei przez zwykłych ludzi, wierzących w prorocstwo Lenina, którzy wzięli jego oraz Marksa słowa i zaczęli budować komunizm tak, jak im się wydawało za słuszne. Samo spełnienie utopijnego marzenia wystarczyło, aby zadowolić mieszkańców – w Czewengurze ogłoszono komunizm, po wypędzeniu burżuazji i po podziale dóbr między proletariat, po czym – skoro osiągnięto utopię – oddano się życiu utopijnemu. Praca okazała się niepotrzebna, ponieważ osiągnięto już komunizm. Relacje międzyludzkie na poziomie indywidualnym ustały, ponieważ osiągnięto już komunizm. Troska o przyszłość zanikła, ponieważ osiągnięto już komunizm.

Osiągnięcie komunizmu, tak dla mieszkańców Czewengura, jak i dla władz bolszewickich było wymarzoną cel. Aby to osiągnąć i jedni, i drudzy odchodzili nie tylko od teorii marksistowskiej, ale i od tradycji myśli komunistycznej ubiegłych wieków. Bolszewicy tworzyli zupełnie nowy system społeczny, oparty nie na ideach równości i kolektywności, ale na autorytarystwie centralnej władzy oraz jej przedstawicieli – małych tyranach, w postaci urzędników państwowych i partyjnych. Biurokracja sowiecka, jej krytyka, była jedynym elementem łączącym chyba wszystkie siły polityczne, artystów oraz zwykłych ludzi. Widzimy to w interesujący sposób przyglądając się opowiadaniu dystopijnemu *Miasto Gradów* Płatonowa z 1926 r.⁶²⁰ Tytułowe miasto było, jak się wydaje, ewenementem w sowieckiej Rosji, jego mieszkańcy *żyli bez pośpiechu i nie troszczyli się wiele o mające ponoć nastąpić lepsze życie*⁶²¹, z drugiej strony, z perspektywy władz centralnych zaś jest to miasto podupadłe, którego mieszkańcy wiodą bezmyślny żywot⁶²². Bożena Witowicz podkreśla jednak, że zamierzeniem Płatonowa było ukazanie typowości problemów, z jakimi zmagają się Gradów, spośród których najistotniejszym jest przerost biurokracji⁶²³. Do miasta wysłany zostaje Iwan Szmakow, ze ściśle określonym zadaniem – *zglebić sprawy guberni i oświeżyć*

⁶²⁰ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 25-85. Na temat stosunku Płatonowa do biurokracji zob. B. Witowicz, *Biurokracja w twórczości Andrieja Płatonowa – bezosobowa władza jako czynnik kształtujący osobiste i społeczne relacje*, „Conversatoria Litteraria”, vol. 14, 2019, s. 143-152.

⁶²¹ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 30.

⁶²² Tamże, s. 34.

⁶²³ B. Witowicz, *Biurokracja w twórczości Andrieja Płatonowa*, s. 146.

[sic?] *je zdrowym rozsądkiem*⁶²⁴. Szmakow jest typem uczynnego biurokraty, posiadającego sumienny stosunek do prawa, zmysł administracyjny i niewyczerpaną wiarę w możliwość postępu. Bohater opowiadania twierdzi, że bez biurokracji państwo sowieckie nie utrzymałoby się nawet przez godzinę⁶²⁵, pisze pamiętnik, który w jego mniemaniu *zyska kiedyś rozgłos jako arcydzieło jurysdykcji*⁶²⁶, a pisze w nim:

twierdząc, iż urzędnik i wszelka osoba na stanowisku – to najcenniejszy agent historii socjalistycznej, to żywy podkład pod szynami wiodącymi do socjalizmu.

Praca dla ojczyzny socjalistycznej to nowa religia człowieka, chroniącego w swym sercu uczucie religijnego obowiązku.

Zaiste w roku 1917 w Rosji po raz pierwszy święcił zwycięstwo harmonijny zmysł porządku!

[...]

Biurokracja położyła zasługi wobec rewolucji: to ona zespoliła rozproszone części narodu, wpoila mu zamiłowanie do porządku i przyuczyła do jednorodnego przyjmowania zjawisk życia codziennego.

[...] Chcemy, aby człowiek był święty i moralnie czysty, w przeciwnym bowiem razie nie będzie miał gdzie się podziać. Wszędzie powinien panować dokument i stosowny powszechny porządek rzeczy.⁶²⁷

Szmakow jest oczywiście, w perspektywie zarówno Płatonowa, jak i władzy sowieckiej, antybohaterem – radykałem, który zapatrzony w swą profesję zupełnie traci kontakt z realnością; idąc tak daleko ku racjonalności i organizacji przestaje rozumieć podstawy, na jakich funkcjonuje społeczeństwo. Snuje utopijne wizje o tym, by podporządkować przyrodę aparatowi biurokratycznemu, by karać ją za nieposłuszeństwo, by chłostać rośliny za nieurodzaj. Utopię swą rozciąga jednak dalej na społeczeństwo, pisze, że *jako ideał zmęczonym moim oczom majaczy* społeczeństwo, w którym oficjalny dokument byłby w stanie odmieniać ludzką moralność oraz kontrolować ludzi, by zawsze postępowali w sposób moralny⁶²⁸. *Miasto Gradów* z kolei mimo ogromnych ambicji stania się najważniejszym ośrodkiem komunizmu na świecie podupada, co sprawia, że ostatecznym wnioskiem opowiadania jest to, że biurokracja jest prawdziwą chorobą państwową, prowadzącą do upadku społecznego.

System sowiecki dążył do zmiany w społeczeństwie i w jednostce. W obu przypadkach uznawano, że zmiana jest nieunikniona, jest elementem procesu historycznego, który należy jedynie przyspieszyć, aby osiągnąć powszechne szczęście ludzkości. I właśnie to jest podstawą

⁶²⁴ A. Płatonow, *Miasto Gradów*, s. 33.

⁶²⁵ Tamże, s. 66.

⁶²⁶ Tamże, s. 41.

⁶²⁷ Tamże, s. 41-43.

⁶²⁸ Tamże, s. 44-45.

wszelkiej myśli utopijnej, w tym marksizmu i bolszewizmu – wizja osiągnięcia szczęścia. Miliony ewentualnych ofiar, które przepadną po drodze do tego szczęścia są zaledwie drobnym poświęceniem, w imię większości – poświęceniem, którego słuszość uznają nie tylko czołowi komunistyczni politycy, ale także późniejsi „dysydenci”, jak choćby Aleksandr Zinowjew. Komunizm wymagał wiary w osiągnięcie utopii oraz nieograniczonego posłuszeństwa, aby tę utopię osiągnąć. Te dwa elementy sprawiały, że bolszewizm powoli przeistaczał się w rodzaj nowej religii, emanującej na społeczeństwo w postaci sakralizacji władzy politycznej. Pod koniec lat dwudziestych religię tę przejmie Józef Stalin, tworząc hybrydę pomiędzy państwem socjalistycznym a teokratyczną dyktaturą.

Uważam za jeden z najważniejszych fenomenów Związku Sowieckiego fakt zaistnienia dualizmu ideologicznego, połączenia jednoczesnego ideologii o korzeniu eschatologicznym z ideologią apokaliptyczną. Przez to, że teoria marksistowska przewidywała istnienie dwóch okresów sprawowania rządów przez proletariatus – w ramach starego systemu, przed wprowadzeniem komunizmu, i w nowym systemie, po zniesieniu klas, narodu i religii – dochodziło w latach dwudziestych do rozdzielenia. Z jednej strony budowano aktualne społeczeństwo, w którym wskazywano jednostkom model rewolucyjny, jako właściwą postawę do przyjęcia. Z drugiej jednak snuto wizję o modelu apokaliptycznym, ostatecznym, przyszłościowym, których w tamtych okolicznościach nie sposób było jednak wprowadzić w życie. Moglibyśmy stwierdzić, że inżynieria społeczna dotyczyła pierwszego z wyróżnionych modeli, myśl utopijna zaś drugiego. Aktywnie starano się przekształcić społeczeństwo i jednostkę na wzór rewolucyjny, który dopiero poprowadziłby społeczeństwo do utopii. Prawdziwą zatem wydaje się teza, o tym, że bolszewicy w latach dwudziestych odbywali „okres dyskusji”, z którego narodziła się zwycięska wizja Józefa Stalina.

ZAKOŃCZENIE

Z wielkim trudem przychodzi mi pisanie zakończenia tej rozprawy. Dokonawszy analizy niemałej części dorobku utopijnego europejskiej kultury, muszę stwierdzić, że praca nad tym zagadnieniem zrodziła więcej pytań, niż dostarczyła odpowiedzi. Po pierwsze, wydaje mi się, że uzasadnioną była hipoteza, że komunizm w wydaniu bolszewickim był ideowo powiązany z ruchami komunistycznymi, socjalistycznymi i komunistycznymi (według wyróżnionej wcześniej klasyfikacji) przeszłych dwóch tysiącleci, na co wskazuje dokonana w pracy analiza dwóch toposów kultury europejskiej – nowego człowieka i nowego społeczeństwa. Oba mają swoje korzenie już w starożytnej myśli religijnej, mitycznej, społecznej, filozoficznej oraz politycznej. Po drugie, udało się dostrzec wątki utopijne, powiązane z tematyką inżynierii społecznej, w teorii i praktyce działalności bolszewików w latach 1917-1929.

We wstępie do tej rozprawy postawiłem pytania:

1. Skąd wzięła się u bolszewików chęć tworzenia „nowego człowieka” i tak radykalnej przebudowy społecznej?
2. W jakim stopniu marksizm inspirował bolszewizm do inicjowania takich zmian?
3. Jaka była tradycja podobnego myślenia o totalnej przebudowie społeczeństwa i człowieka?
4. W jaki sposób na ten model myślenia wpływ miała historia Rosji i sytuacja społeczeństwa rosyjskiego?
5. Jakie koncepcje wewnątrz ruchu bolszewickiego pojawiały się w kwestii zmiany człowieka i społeczeństwa?
6. Czy, a jeśli tak – to jak, próbowano wprowadzać te koncepcje w życie?

Wyznaczały one ramy badawcze mojej analizy, która prowadzi do wniosku, że bolszewicki pomysł przebudowy społecznej i ludzkiej miał swoje korzenie w dorobku europejskiej myśli utopijnej i reformistycznej, której socjalizm, marksizm, komunizm pozostawały odgałęzieniami. Bolszewicy chcieli reprezentować coś więcej, niż tylko naukę Marksa i Engelsa. Kultura sowiecka uznała się sama za realizację odwiecznych dążeń ludzkości do wolności. Bolszewizm nie zrodził się w XX w., był zaledwie kolejnym stadium ruchu ideowego, którego początki możemy datować na okres starożytnej Grecji i powstanie Księgi Rodzaju. Myślenie o szczęściu, o stworzeniu lepszego życia, o pokoju, dostatku i wyzbyciu się wszelkich problemów – to wszystko było elementem psychologicznie zakorzenionego w ludziach utopianizmu. Myślenie o tym, jak poprawić własny i wspólnotowy los stało się jednym

z głównych wektorów rozwoju ideologii socjalistycznych. Rola marksizmu w tym przypadku była jedynie zwieńczeniem wysiłku rozpoczętego przez Platona. Marksizm był bezpośrednim poprzednikiem bolszewizmu, jednak to nie on, czy może nie tylko on, zrodził bolszewizm. Bolszewizm, leninizm, jak starałem się wykazać, był teorią polityczną, sposobem sprawowania władzy, być może nawet ideologią, powstałą w wyniku adaptacji myśli marksistowskiej do standardów rosyjskich. Połączenie dwóch skrajnie różnych odmian ideologii socjalistycznych zrodziło sowiecki komunizm.

Można byłoby zadać sobie pytanie – czy bez marksizmu powstałby bolszewizm? Po przeprowadzonej przeze mnie analizie ostrożnie skłaniam się do odpowiedzi twierdzącej, zaznaczając jednak, że jego forma znacząco by się różniła. Marksizm nie był podstawą leninizmu, ten ostatni bowiem wyrósł głównie z nihilistycznej i rewolucyjnej myśli rosyjskiej okresu XIX w. Marksistowska teoria rewolucji została zignorowana przez bolszewików, podobnie jak marksistowskie „zalecenia” w sprawie budowy nowego społeczeństwa w okresie przejściowym. Marksistowska wizja gospodarki nie znalazła zupełnie zastosowania w latach dwudziestych w Związku Sowieckim, ponieważ odrzucono podstawowy wymóg, jaki pierwsi marksiści stawiali przed społeczeństwem socjalistycznym – kolektywizację rolnictwa i likwidację własności i konsumpcji prywatnej. Bolszewicy realizowali rewolucję socjalistyczną półśrodkami, często wycofywali się z radykalnych postulatów. Radykalizm zresztą w przypadku Związku Sowieckiego był zdecentralizowany. To peryferia polityczne i kulturalne były radykalne, podczas gdy centrum władzy pozostawało umiarkowane, wyważone, dążące do stabilizacji politycznej – w tym celu poświęcano podstawowe postulaty marksizmu.

Marksizm był jednak pierwszym ideologicznym ruchem politycznym, który tak silnie podnosił kwestie historyczystyczne. Marksizm uważał się za naukę, przez swoje scjentystyczne nastawienie zaś sprawiał wrażenie postępowego, przyszłościowego, realnego następcy systemu kapitalistycznego. Czy jednak rzeczywiście bolszewicy byli historycykami? Czy Lenina można byłoby uznać za równego Platonowi i Marksowi? W tym aspekcie Lenin pozostał jedynie uczniem Marksa, przyjmującym teorie, ale w sferze praktycznej reprezentującym totalny relatywizm i utylitaryzm. Praktyka bolszewicka nie miała wiele wspólnego z tym, w jaki sposób praktykę polityczną widzieli Marks i Engels. Bolszewicy rzeczywiście wierzyli w konieczność nastania nowego społeczeństwa, w to, że trafnie odczytane zostały procesy historyczne, jednak ich podstawowym celem było utrzymanie się u władzy. Lata dwudzieste zaś stanowiły szereg wyzwań: politycznych, militarnych, gospodarczych i partyjnych, które skutecznie osłabiały wewnętrzną spójność ideologiczną i możliwości władz sowieckich, by

forsować swoją wolę. Sam fakt, że nigdy nie zlikwidowano instytucji religijnych w Związku Sowieckim świadczy o tym najbardziej dobitnie.

Związek Sowiecki przepoczwarzył się z ideologicznego dziecka marksizmu w utylitarny byt państwowy, który zamienił internacjonalizm na rosyjski szowinizm; ateizm na instrumentalne wykorzystywanie wiary; świecką ideologię na sakralizację ośrodków władzy; kolektywną gospodarkę na napędzaną chaosem maszynę biurokracji. Bolszewicy odrzucili spadek ideowy, który otrzymali od marksizmu; stanęli przeciwko pokoleniom rewolucjonistów i komunistów, którzy torowali im drogę przez ostatnie dwa tysiąclecia.

Nie uważam, że przesadne jest łączenie genologiczne bolszewizmu z takimi ruchami ideowymi jak pierwotne chrześcijaństwo, platonizm czy millenaryzm. Na przestrzeni pracy wykazałem wielokrotnie, że Europa ogarnięta była tym komunistycznym fenomenem, który w różnych okresach przejawiał się z większym lub mniejszym natężeniem. Uważam, że uzasadnione okazało się analizowanie tematyki mitycznej, religijnej oraz filozoficznej w wiekach poprzedzających powstanie Związku Sowieckiego.

Przede wszystkim udowodniłem, że marksizm, a za nim w warstwie teoretycznej bolszewizm, odwoływał się do schematu temporalnego: przeszłości (złotych wieków); teraźniejszości (eschatologii) oraz przyszłości (apokaliptyki). Teoria rewolucji marksizmu okazała się jedynie interpretacją znanego już schematu judeochrześcijańskiego, którego wcielenia ludzkość obserwowała od wczesnego średniowiecza – mówię w tym miejscu o ruchach millenarystycznych. Komunizm zaczął być jedynie inną drogą do zbawienia – nie religijnego, ale świeckiego. Sam jednak w wyniku absorpcji pierwiastków religijnych zaczął przeistaczać się w religię – co rodziło z jednej strony sprzeciw ortodoksów marksistowskich, z drugiej jednak entuzjazm radykalnych intelektualistów, pokroju Łunaczarskiego.

Przedstawienie projektu bolszewickiego jako rezultatu tak odległej temporalnie myśli reformistycznej i utopijnej jest unikalnym spojrzeniem na tematykę społeczną w historii Związku Sowieckiego. Dostarczyło odpowiedzi na kilka ważnych zagadnień, dotyczących lat dwudziestych. Najpopularniejszym, jak mi się wydaje, poglądem na kwestie inżynierii społecznej w ZSRR pozostaje do tej pory pogląd o dominującej, jeśli nie wyłącznej, roli marksizmu. Moim wnioskiem jest to, że marksizm odgrywał drugorzędną rolę w kształtowaniu ideologii bolszewickiej. Był jedynie przystankiem w utopijnym schemacie myślowym ludzkości. Utopia przejawiała się w myśli filozoficznej, politycznej i społecznej w różnych aspektach – od tych czysto literackich, często komicznych, po poważne traktaty filozoficzne i teorie polityczne, argumentujące, że możliwość doskonalszej organizacji społeczeństwa jest

możliwa przy aktywnym udziale państwa. Autorytaryzm nieodzownie towarzyszył myśli utopijnej, jako wymagany element do konstrukcji doskonalszego społeczeństwa.

Doskonalszemu społeczeństwu oczywiście musiał towarzyszyć doskonalszy człowiek. Motyw „nowego człowieka” również wiąże bezpośrednio z myślą utopijną – coś, co do tej pory, jak mi się wydaje, czyniło niewielu badaczy. Utopię postrzegano przede wszystkim jako utopię polityczną i społeczną, tymczasem równie ważnym elementem utopianizmu jest doskonalenie jednostki, obywatela. W ideologiach socjalistycznych jednostka jest podrzędna względem kolektywu, wspólnoty. Jej udoskonalenie wiąże się z podejściem antyindywidualnym, z likwidacją autonomii człowieka względem państwa i społeczeństwa. Dokonać może tego wyłącznie autorytarna, czy – w przypadku XX w. – totalitarna władza. Inżynieria społeczna dotyczy zatem nie tylko społeczeństwa, jako sieci powiązań pomiędzy obywatelami, ale również jednostki na jej najbardziej podstawowym poziomie – jej własnego umysłu, jej myśli, jej zachowań, jej poglądów.

Bolszewicy byli przekonani, że aby zachować swą władzę muszą zmienić człowieka. Nie mam wątpliwości, że w Związku Sowieckim wdrażano projekt utopijny, próbowano dokonać wielkiej transformacji na niespotykaną dotąd skalę i głębokość. Owocem wysiłków lat dwudziestych było zrodzenie stalinizmu, praktyki władzy, która ostatecznie zakończyła trwającą ponad dekadę dyskusję nad tym, w jaki sposób zorganizować społeczeństwo. Stalinizm przestał być teorią, a stał się scentralizowaną machiną inżynierii społecznej. Ze stalinizmu zrodził się zaś faktyczny nowy człowiek sowiecki, którego zachodni badacze nazywali *homo sovieticus*. *Homo sovieticus* to temat na zupełnie inne rozważania, jest to bowiem efekt nie kilkunastu trudnych lat wewnętrznych walk i dyskusji, ale stalinowskiej stabilizacji politycznej oraz totalnej podległości wszelkich instytucji państwowych, kulturalnych, społecznych pod centralne zarządzanie partyjne.

Przeprowadzona przeze mnie analiza poprowadziła mnie dziwnymi, zaskakującymi nieco drogami. Wychodząc od pojęć teoretycznych, od zagadnienia utopianizmu uniwersalnego, prześledziłem historię cywilizacji europejskiej od jej początków, aż do XX w. patrząc na nią pod kątem obecnych w tradycji tematów utopijnych. Utopie były różne. Utopia jest zresztą pojęciem subiektywnym i to każdorazowo od interpretującego zależy, czy daną propozycję uzna za utopijną czy nie. W swojej analizie starałem się trzymać jak najbliżej tego, co sami marksiści lub bolszewicy uznawali za ważny dla nich spadek ideowy. W bolszewickiej praktyce dostrzegam utopijną tradycję w cywilizacji europejskiej, sięgającej do każdego rodzaju myślenia – od religii po ateizm; od kultu państwa po jego zaprzeczenie; w końcu zaś od centralnego zarządzania państwem po totalną decentralizację i likwidację państwa w ogóle.

Myśl utopijna towarzyszyła nam od zawsze. Każdy okres historyczny zawiera w sobie utopijne myślenie, które jednak nie zawsze staje się obecnym w kulturze toposem. Marksizm był wyjątkowo chłonny, jeśli chodzi o absorpcję dawnych idei. Cały schemat myślowy teorii marksistowskiej był wyłącznie kopią starożytnych i średniowiecznych rozważań filozoficzno-religijnych, okraszonych dodatkiem w postaci scjentyzmu i darwinizmu. Bolszewicy zaś, oprócz wchłonięcia teorii marksistowskiej, oparli się na bogatej tradycji rosyjskiej, tworząc już zupełnie unikalną mieszankę ideologiczną. Związek Sowiecki stał się sekularnym państwem wyznaniowym, wierzącym głęboko, że komunizm jest ustrojem przyszłości, że społeczeństwo da się zorganizować w sposób doskonalszy, utopijny, w końcu zaś w to, że człowieka uda się zdegradować do roli śrubki w maszynie, stworzyć z niego jedynie element większej całości, element mas ludowych.

Gustaw Herling-Grudziński twierdził, że taki zabieg jest niemożliwy. Mówił, że w każdej jednostce znajduje się „twarde jądro”, którego nie sposób nigdy zetrzeć, że nigdy nie uda się zdehumanizować człowieka. Michaił Heller uważał zaś, że proces dehumanizacji jest możliwy, a nawet, że już – z perspektywy lat osiemdziesiątych XX w. – się dokonał. Czy dziś możemy dać jakąkolwiek odpowiedź w tej kwestii? Czy możemy stwierdzić, że inżynieria społeczna, że projekty utopijne nie mają wpływu na jednostki, na ich najbardziej podstawowe cechy? To pytanie wydaje się w tym momencie najbardziej interesującym zagadnieniem. Badacze powinni zastanowić się, czy, po pierwsze, rzeczywiście doszło do przemodelowania jednostek w sferach najbardziej wewnętrznych, a jeśli tak to, po drugie, czy transformacja ta oddziaływała na dalsze losy społeczeństw i jednostek po upadku systemów komunistycznych. Pole do dalszych badań jest bardzo szerokie – wymagane będzie jednak dodatkowe spojrzenie z perspektywy politologicznej i socjologicznej. Odpowiedź jednak na te pytania będzie, bez wątpienia, bardzo zaskakująca, niezależnie jaka by miała być.

PODZIĘKOWANIA

Przede wszystkim pragnę podziękować moim Mentorom, którzy przez ostatnie dziesięć lat ukształtowali mnie jako historyka, wskazując, że celem każdych badań naukowych jest dążenie do autonomiczności naszej dziedziny, jej niezależności oraz jak największe dążenie do obiektywizmu badawczego – mojemu Promotorowi, prof. dr hab. Rafałowi Wnukowi, oraz dr. hab. Mirosławowi Filipowiczowi. Jestem bardzo wdzięczny prof. Wnukowi za to, że od początku wspierał mnie, nie tylko w kwestiach związanych z doktoratem; Jego wsparcie dla mojego pomysłu badawczego, pozwolenie na badanie trudnego, ale interesującego mnie tematu było nieocenione. Ogromnie pomogły mi w pracy rozmowy, dyskusje, prowadzone przez wiele lat z Nimi, na prowadzonym przez Nich seminarium. Dziękuję również dr. hab. Jackowi Chachajowi oraz dr. hab. Arkadiuszowi Stasiakowi oraz wszystkim uczestnikom tego seminarium doktoranckiego, moim Koleżankom i Kolegom.

Podziękowania należą się także wielu Historykom oraz badaczom z innych dyscyplin, zarówno z mojego Uniwersytetu, jak i z innych jednostek badawczych, którzy mieli duży wpływ na mój warsztat badawczy, na moje rozumienie historii jako dyscypliny naukowej oraz na merytoryczną stronę niniejszej rozprawy. Dziękuję w tym miejscu pracownikom Instytutu Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z którym akademicko i naukowo związany byłem już od 2014 r. Dziękuję także badaczom z innych instytutów lub uczelni: prof. dr hab. Rafałowi Stobieckiemu, dr. hab. Sławomirowi Nowinowskiemu, prof. dr hab. Piotrowi Mitznerowi, dr. hab. Sławomirowi Łukasiewiczowi, dr. hab. Zdzisławowi Kudelskiemu, prof. dr hab. Grzegorzowi Przebindzie oraz dr. Markowi Radziwonowi. Jestem bardzo wdzięczny za wsparcie i pomoc, którą otrzymałem ze strony pracowników Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, przede wszystkim zaś dziękuję dr. Janowi Szkudlińskiemu oraz dr. Dmitriyowi Panto, a także pracowniczkom muzealnej Biblioteki, Patrycji Śliwińskiej i Monice Chabielskiej.

Dziękuję mojej Mamie za wszelką pomoc, nie tylko za sprawdzanie przecinków.

Dziękuję mojej Żonie za wyrozumiałość i miłość, i za to, że ma tyle siły.

Dziękuję moim Dzieciom, które są dla mnie największą motywacją.

BIBLIOGRAFIA

Źródła w języku rosyjskim:

1. *Архив новейшей истории России. Серия «Публикации». Т. XII. Культура, наука и образование. Октябрь 1917-1920 гг. Протоколы и постановления Наркомпроса РСФСР. В 3 кн. Кн. 1. Октябрь 1917-1918 г., Москва 2012.*
2. *Великий Октябрь. Атлас, Москва 1987.*
3. *Декреты Советской власти. Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г., Москва 1957.*
4. *Декреты Советской власти. Т. II. 17 марта - 10 июля 1918 г., Москва 1959.*
5. *Декреты Советской власти. Т. III. 11 июля – 9 ноября 1918 г., Москва 1964.*
6. *Декреты Советской власти. Т. IV. 10 ноября 1918 г. – 31 марта 1919 г., Москва 1968.*
7. *Декреты Советской власти. Т. IX. Июнь – июль 1920 г., Москва 1978.*
8. *Декреты Советской власти. Т. V. 1 апреля – 31 июля 1919 г., Москва 1971*
9. *Декреты Советской власти. Т. VI. 1 августа – 9 декабря 1919 г., Москва 1973.*
10. *Декреты Советской власти. Т. VII. 10 декабря 1919 г. – 31 марта 1920 г., Москва 1975.*
11. *Декреты Советской власти. Т. VIII. Апрель – май 1920 г., Москва 1976.*
12. *Декреты Советской власти. Т. X. Август – сентябрь 1920 г., Москва 1980.*
13. *Декреты Советской власти. Т. XI. Октябрь – ноябрь 1920 г., Москва 1983.*
14. *Декреты Советской власти. Т. XII. Декабрь 1920 г. – январь 1921 г., Москва 1986*
15. *Декреты Советской власти. Т. XIII. 1 февраля – 31 марта 1921 г., Москва 1989.*
16. *Декреты Советской власти. Т. XV. Май 1921 г., Москва 1999.*
17. *Декреты Советской власти. Т. XVI. Июнь 1921 г., Москва 2004.*
18. *Декреты Советской власти. Т. XVIII. Август 1921 г., Москва 2009.*
19. *Значен красногвардейцев, „Правда”, по 75, 1918.*
20. *Крестьянские истории: Российская деревня 20-х годов в письмах и документах, Москва 2001.*
21. *Культура в нормативных актах Советской власти. 1917-1922, Москва 2009.*
22. *Луначарский А. В., Воспоминания и впечатления, Москва 1968.*
23. *Наука и Жизнь, по 11, 1987.*
24. *Образование СССР. 1917-1924: Сб. док., Москва 1949.*

Literatura źródłowa:

25. *Ajschylos, Tragedie t. 1, przeł. Robert R. Chodkowski, Lublin 2015.*
26. *Antologia nowoczesnej poezji rosyjskiej, t. 2, Wrocław 1971.*
27. *Antologia tekstów źródłowych do studiowania filozofii marksistowskiej, Warszawa 1979.*
28. *Arystofanes, Chmury, przeł. Olga Śmiechowicz, Warszawa 2021.*
29. *Arystofanes, Ptaki, przeł. Artur Sandauer, Warszawa 1965.*
30. *Arystofanes, Trzy komedie, przeł. Janina Ławińska-Tyszkowska, Wrocław 1981.*
31. *Babel I., Utwory odnalezione, przeł. Jerzy Pomianowski, Warszawa 1971.*
32. *Babel I., Utwory wybrane, przeł. Mieczysław Binom, Ziemowit Fedeki, Seweryn Pollak i in., Warszawa 1964.*
33. *Bacon F., Nowa Atlantyda. Z Wielkiej Odnowy, przeł. Wiktor Kornatowski i Jan Wikarjak, Warszawa 1995.*
34. *Błok A., Dwunastu (poemat o rewolucji), przeł. Karola Winawera, Warszawa 1921.*
35. *Bogdanov A., Red star, przeł. Charles Rougle, Bloomington 1984.*
36. *Bonnell V. E., Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin, Berkeley 1997.*
37. *Brécy R., La chanson Babouviste, „Annales historiques de la Révolution française”, nr 249, 1982, s. 453-475.*
38. *Bucharin N. I., Ekonomika okresu przejściowego. Z uwagami W. Lenina do książki, Warszawa 1990.*
39. *Burzycciele świata w natarciu. Sowieckie grafiki antyreligijne z lat 1918-1941, oprac. Aleksander Majewski, Dmitriy Panto, Gdańsk 2023.*
40. *Campanella T., Miasto Słońca, przeł. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa 1994.*
41. *Czernyszewski M., Co robić?, przeł. Jerzy Brzęczkowski, Warszawa 1951.*
42. *Czernyszewski M., Pisma filozoficzne, t. 1, przeł. Wiera Bieńkowska, Kazimierz Błęszyński, Warszawa 1961.*

43. Czernyszewski M., *Pisma filozoficzne*, t. 2, przeł. Wiera Bieńkowska, Kazimierz Błęzyński, Warszawa 1961.
44. *Dwa wieki poezji rosyjskiej*, Warszawa 1951.
45. Erenburg I., *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*, przeł. Maria Popowska, Warszawa 1957.
46. Erenburg I., *Ludzie, lata, życie*, t. 2: 1918-1921. Rewolucja, przeł. Wacława Komarnicka, Warszawa 1963.
47. Erenburg I., *Ludzie, lata, życie*, t. 3, przeł. Wacława Komarnicka, Warszawa 1966.
48. Erenburg I., *Niezwykłe przygody Julia Jurenity i jego uczniów*, przeł. Tadeusz Jakubowicz, Warszawa 1978.
49. Erenburg I., *Rwacz*, przeł. Julian Maliniak, Warszawa 1982.
50. *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, przeł. Janina Walicka, Maria Wawrykowa, Stanisław Halbersztadt i in., Warszawa 1965.
51. *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 2, przeł. Janina Walicka, Bolesław Wścieklica, Maria Wawrykowa i in., Warszawa 1965.
52. Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł. Jerzy Łanowski, Warszawa 2004.
53. Homer, *Odyseja*, przeł. Robert Roman Chodkowski, Lublin 2020.
54. Hugo V., *Nędznicy*, t. 1, przeł. Maciej Żurowski, Warszawa 1954.
55. Jesienin S., *Inonia i inne wiersze*, przeł. Adam Pomorski, Warszawa 1984.
56. Jesienin S., *Poezje*, Warszawa 1971.
57. Kamieniew L., *Preface to Machiavelli*, „New Left Review” vol. 1/15, 1962, s. 39-42.
58. Kautsky K., *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*, [brak nazwiska tłumacza], Warszawa 1949.
59. Kautsky K., *Tomasz More i jego utopia*, przeł. Kazimierz Błęzyński, Warszawa 1950.
60. Kautsky K., *Zasady socjalizmu (Program Erfurcki)*, [brak nazwiska tłumacza], Warszawa 1907.
61. Lenin W., *Dziela wszystkie*, t. 1-44, Warszawa 1983-1989.
62. Łunaczarski A., *Moje wspomnienia o Leninie*, przeł. Szymon Marych, Warszawa 1978.
63. Łunaczarski A., *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. Wacław Zawadzki, Jerzy Kossak, Jacek Frühling i in., Warszawa 1963.
64. Łunaczarski A., *Pisma wybrane*, t. 2, przeł. Marta Okołów-Podhorska, Wacław Zawadzki, Jerzy Kossak i in., Warszawa 1964.
65. Łunaczarski A., *Pisma wybrane*, t. 3, przeł. Adam Galis, Krystyna i Sław Krzemieniowie, Jerzy Pański, Warszawa 1969.
66. Łunaczarski A., *Szkice literackie*, przeł. Wiktor Woroszyński, Warszawa 1962.
67. Machiavelli N., *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. Czesław Nanke i Krzysztof Żabkołicki, Warszawa 1987.
68. Majakowski W., *Dobrze*, przeł. Artur Sandauer, Warszawa 1949.
69. Majakowski W., *Misterium-buffo: heroiczny, epicki i satyryczny obraz naszej epoki*, przeł. Kazimierz Andrzej Jaworski, Warszawa 1962.
70. Majakowski W., *Utwory sceniczne*, Warszawa 1985.
71. Majakowski W., *Wiersze i poematy*, Warszawa 1949.
72. *Majakowski. Wybór wierszy*, Warszawa 1953.
73. *Manifest Równych (1796)*, „Nowa Krytyka” nr 43, 2019, s. 59-61.
74. Marks K., Engels F., *Dziela wybrane*, t. 1, Warszawa 1981.
75. Marks K., Engels F., *Dziela wybrane*, t. 2, Warszawa 1981.
76. Marks K., Engels F., *Manifest partii komunistycznej. Zasady komunizmu*, [brak nazwiska tłumacza] Warszawa 1979.
77. Marks K., *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*, przeł. Irena Krońska, Warszawa 1966.
78. Marx K., Engels F., *Articles on Britain*, Moskwa 1975
79. Meslier J., *Testament*, przeł. Zbigniew Bieńkowski, Warszawa 1955.
80. More T., *Utopia*, przeł. Paul Turner, Londyn 2009.
81. Owidiusz, *Przemiany*, przeł. Anna Kamińska, Warszawa 1969.
82. *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tuliusza Cyncerona*, przeł. Erazm Rykaczewski, Poznań 1873.
83. Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2021.
84. Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2021.
85. Platon, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty 2020.
86. Platon, *Prawa*, przeł. Dorota Zygmuntowicz, Kęty 2017.
87. Plechanow J., *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, przeł. Regina Hekkier, Izabela Strumińska, Stanisław Halbersztadt i in., Warszawa 1966.
88. Plechanow J., *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 2, przeł. Stanisław Halbersztadt, Warszawa 1967.

89. Plechanow J., *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1948.
90. Płatonow A., *Czewengur*, przeł. Ireneusz Maślarz, Jadwiga Szymak-Reiferowa, Białystok 1996.
91. Płatonow A., *Osada pocztynińska*, przeł. Seweryn Pollak i René Śliwowski, Warszawa 1968.
92. Płatonow A., *Utwory wybrane*, przeł. Irena Bajkowska, Seweryn Pollak, René Śliwowski, Warszawa 1965.
93. Płatonow A., *Wykop*, przeł. Andrzej Drawicz, Warszawa 1990.
94. Serafimowicz A., *Utwory wybrane*, t. 1, przeł. Józef Brodzki, Zofia Petersowa, Warszawa 1956.
95. *Słownik filozofii marksistowskiej*, red. Barbara Janiec, Warszawa 1982.
96. Swift J., *Podróże Guliwera*, przeł. Maciej Słomczyński, Wrocław 1988.
97. Szklowski W., *O Majakovskim*, przeł. Krystyna Pomorska, Warszawa 1960.
98. Szklowski W., *Trzecia fabryka*, przeł. Aleksandra Berkiet, „Przestrzenie Teorii”, nr 23, 2015.
99. *Śpiewnik Robotniczy P.P.S.*, Toruń 1920.
100. *Teatr radziecki. Antologia*, t. 2, Warszawa 1967.
101. *The Marx-Engels Reader*, red. Robert C. Tucker, Nowy Jork-Londyn 1978.
102. Tołstoj A., *Aelita*, przeł. Alicja Stern, Warszawa 1956.
103. Tołstoj A., *Droga przez mękę*, t. 1: Siostry, przeł. Władysław Broniewski, Warszawa [brak daty wydania, wydanie XIII].
104. Tołstoj A., *Droga przez mękę*, t. 2: Rok osiemnasty, przeł. Władysław Broniewski, Warszawa [brak daty wydania, wydanie XIII].
105. Tuwim J., *Dziela*, t. 4, Warszawa 1959.
106. Wergiliusz, *Eneida*, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1987.
107. Wilde O., *Dusza człowieka w epoce socjalizmu*, przeł. „L.B.”, Lwów 1908.
108. Wilde O., *The Soul of Man*, Londyn 1918.
109. Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Wrocław 2022.
110. Zamiatin E., *My*, przeł. Adam Pomorski, Warszawa 1989.
111. Zoszczenko M., *Opowieści sentymentalne*, przeł. Margarita Bartosik, Wrocław 1995.
112. Zubow W., *Lata przez mękę. Rosja 1917-1925*, przeł. Danuta Ulicka, Warszawa 2015.

Literatura przedmiotu:

113. „*Arise Ye Wretched of the Earth*”: *The First International in a Global Perspective*, red. Fabrice Bensimon, Quentin Deluermoz, Jeanne Moisan, Boston 2018.
114. Althusser L., Balibar É., *Reading Capital*, przeł. Ben Brewster, Londyn-Nowy Jork 2009.
115. Althusser L., *For Marx*, przeł. Ben Brewster, Londyn-Nowy Jork 2005.
116. Althusser L., *Machiavelli and Us*, przeł. Gregory Elliott, Londyn-Nowy Jork 2000.
117. Arendt H., *Karl Marx and Western Political Thought*, „Social Research” vol. 69, no 2, 2002, s. 273-319.
118. Avrich P., *Bakunin & Nechaev*, Londyn 1974.
119. Awtorchanow A., *Impierija Kriemla: Sowietiskij tip kolonializma*, Garmisch-Partenkirchen 1988.
120. Baberowski J., *Stalin: terror absolutny*, przeł. Urszula Popławska, Warszawa 2014.
121. Balibar É., *Filozofia Marksa*, przeł. Andrzej Staroń, Adam Ostolski, Zbigniew Marcin Kowalewski, Warszawa 2007.
122. Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993.
123. Bauman Z., *Socjalizm: utopia w działaniu*, przeł. Michał Bogdan, Warszawa 2010.
124. Bazyłow L., *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986.
125. Bazyłow L., *Historia Rosji*, t. 2, Warszawa 1985.
126. Beecher J., *Fourierism and Christianity*, „Nineteenth-Century French Studies”, vol. 22, no 3/4, s. 391-403.
127. Beecher J., *Parody and Liberation in „The New Amorous World” of Charles Fourier*, „History Workshop”, no 20, 1985, s. 125-133.
128. Beevor A., *Rosja. Rewolucja i wojna domowa 1917-1921*, przeł. Wojciech Gadowski, Kraków 2023.
129. Bell S. G., *Johan Eberlin von Günzburg's „Wolfaria”: The First Protestant Utopia*, „Church History”, vol. 36, no 2, 1967, s. 122-139.
130. Berger H., Spoerer M., *Economic Crises and the European Revolutions of 1848*, „The Journal of Economic History”, vol. 61, no 2, 2001, s. 293-326.
131. Bernstein S., *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, Londyn 1971.

132. Bernstein S., *From Utopianism to Marxism*, „Science & Society” no 1, 1949/1950, s. 58-67.
133. Berry B. J. L., *America's Utopian Experiments*, Hanover 1992.
134. Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. Henryk Paprocki, Warszawa 2003.
135. Bierman J., *Science and Society in the New Atlantis and Other Renaissance Utopias*, „PMLA”, vol. 78, no 5, 1963, s. 492-500.
136. Blaszkę M., *Mabły. Między utopią a reformą*, Wrocław 1985.
137. Blodgett E. D., *Bacon's New Atlantis and Campanella's Civitas Solis: A Study in Relationships*, „PMLA”, vol. 46, no 3, 1931, s. 248-254.
138. Bocheński J. M., *Lewica. Religia. Sowietologia*, oprac. Jan Parys, Warszawa 1996.
139. Boer R., *God in the World: Lenin, Hegel, and the God-Builders*, „The Heythrop Journal”, vol. 60, 2019.
140. Bonansea B. M., *Tommaso Campanella. Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Waszyngton 1969.
141. Bongiovanni B., *Totalitarianism: the Word and the Thing*, „Journal of Modern European History”, vol. 3, no 1, 2005, s. 5-17.
142. Bosiacki A., *Utopia – Władza... Własność. Bolszewickie koncepcje prawa własności epoki „komunizmu wojennego” w Rosji (1917-1921)*, „Studia Iuridica” XXXVI, 1998, s. 7-21.
143. Bottiglia W. F., *The Eldorado Episode in Candide*, „PMLA”, vol. 73, no 4, 1958, s. 339-347.
144. Bouvard J., *La commune de Bolchevo (1924-1938) ou la fabrique de l'Homme nouveau?*, „Revue Russe”, no 39, 2012, s. 69-80.
145. Bowles R. C., *The Reaction of Charles Fourier to the French Revolution*, „French Historical Studies”, vol. 1, no 3, 1960, s. 348-356.
146. Boyle J. W., *Ireland and the First International*, „Journal of British Studies”, vol. 11, no 2, 1972, s. 44-62.
147. Braudel F., Coarelli F., Aymard M., *Morze Śródziemne: region i jego dzieje*, przeł. Maria Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.
148. Broda M., *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003.
149. Broido V., *Lenin and the Mensheviks*, [Aldershot] 1974.
150. Brown R. E., *Godless Utopia: Soviet Anti-Religious Propaganda*, Londyn 2019.
151. Bursa G. R. F., *Political Changes of Names of Soviet Towns*, „The Slavonic and East European Review”, vol. 63, no 2, 1985, s. 161-193.
152. Carmony D. F., Elliott J. M., *New Harmony, Indiana: Robert Owen's Seedbed for Utopia*, „Indiana Magazine of History”, vol. 76, no 3, 1980, s. 161-261.
153. Cavanagh C., *Esenin's „Inonija”: the Poet and the Promised Land*, „Russian Literature” XVIII, 1985, s. 241-256.
154. Chattopadhyay P., *Lenin Reads Marx on Socialism: A Brief Note*, „Economic and Political Weekly” vol. 37, no 50, 2012, s. 65-68.
155. Cioran E., *Historia i utopia*, przeł. Marek Bieńczyk, Warszawa 2008.
156. Claes G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*, Nowy Jork 2011.
157. Clark C., *Revolutionary Spring. Fighting for a New World 1848-1849*, Londyn 2023.
158. Clements B. E., *Emancipation Through Communism: The Ideology of A. M. Kollontai*, „Slavic Review”, vol. 32, no 2, 1973, s. 323-338.
159. Coffey J., *Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution*, „The Historical Journal”, vol. 41, no 4, 1998, s. 961-985.
160. Cohn N., *The Pursuit of the Millennium*, Nowy Jork 1970.
161. Conquest R., *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, przeł. Tomasz Bieroń, Poznań 2002.
162. *Czarna księga komunizmu: zbrodnie, terror, prześladowania*, przeł. Andrzej Nieuważny, Dębogóra-Kraków 2017.
163. de Ste. Croix G. E. M., *Karl Marx and the History of Classical Antiquity*, „Arethusa” vol. 8, no 1, s. 7-41.
164. Dittmer L., *Communist Political Culture*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 16, no 1/2, 1983, s. 9-24.
165. *Dni które wstrząsnęły światem? Rewolucje w imperium rosyjskim w 1917 r.*, red. Piotr Cichoracki, Robert Klementowski, Małgorzata Ruchniewicz, Warszawa 2019.
166. Drawicz A., *Mistrz i diabeł*, Znak, Kraków 1990.
167. Drózd A., *Mity i utopie pedagogiczne*, Kraków 2000.
168. Durkheim E., *Socialism*, przeł. Charlotte Sattler, Nowy Jork 1962.
169. Eaton R., *Ideal Cities: Utopianism and the (Un)Built Environment*, Londyn-Nowy Jork 2002.
170. Eksteins M., *Święto wiosny*, przeł. Krystyna Rabińska, Poznań 2014.

171. *Eschatology in antiquity: forms and functions. Rewriting antiquity*, red. Hilary Marlow, Karla Pollmann, Helen Van Noorden, Nowy Jork 2021.
172. Fast P., *O retoryczności „Niezwykłych przygód Julia Jernity” Ilji Erenburga*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” nr 8, 1985.
173. Felix D., *The Dialectic of the First International and Nationalism*, „The Review of Politics”, vol. 45, no 1, 1983, s. 20-44.
174. Ferguson J., *Utopias in the Classical World*, Nowy Jork 1975.
175. Figes O., *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*, przeł. Władysław Jeżowski, Warszawa 2010.
176. Figes O., *Tragedia narodu: rewolucja rosyjska 1891-1924*, przeł. Beata Hrycak, Warszawa 2023.
177. *Filozofia i utopia*, red. Bronisław Baczko, Jan Garewicz, Leszek Kołakowski, Warszawa 1964.
178. Fischer L., *The Life of Lenin*, Nowy Jork 1964.
179. Fitzpatrick S., *The Commissariat of Enlightenment*, Cambridge 1970.
180. Fitzpatrick E., *Education and Social Mobility in the Soviet Union 1921-1934*, Cambridge 1979.
181. Fitzpatrick S., *Rewolucja rosyjska*, przeł. Jakub Bożek, Warszawa 2017.
182. Fitzpatrick S., *Życie codzienne pod rządami Stalina*, przeł. Joanna Gilewicz, Kraków 2012.
183. Fontana B., *Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 60, no 4, 1999, s. 639-658.
184. Fox A., *Utopia: an Elusive Vision*, Nowy Jork 1993.
185. Fudge T. A., *‘Neither mine nor thine’: Communist experiments in Hussite Bohemia*, „Canadian Journal of History”, vol. 23, 1998, s. 25-47.
186. Furet F., *Marx et la Révolution Française*, [brak miejsca wydania] 1986.
187. Furet F., *Przeszłość pewnego złudzenia*, przeł. Joanna Górnicka-Kalinowska i Maria Ochab, Warszawa 1996.
188. Furet F., *The French Revolution 1770-1814*, przeł. Antonia Nevill, Oksford 1996.
189. Geoghegan V., *Marxism and Utopianism*, „Utopian Studies” no. 1, 1987, s. 37-51.
190. Geoghegan V., *Utopianism and Marxism*, Londyn-New York 1987.
191. Gooderham P., *The Komsomol and Worker Youth: The Inculcation of ‘Communist Values’ in Leningrad during NEP*, „Soviet Studies”, vol. 34, no 4, 1982, s. 506-528.
192. Gooding J., *Socialism in Russia. Lenin and his Legacy, 1890-1991*, Houndmills 2002.
193. Gorsuch A. E., *„A Woman Is Not a Man”: The Culture of Gender and Generation in Soviet Russia, 1921-1928*, „Slavic Review”, vol. 55, no 3, 1996, s. 636-660.
194. Gortat R., *Jerzego Plechanowa koncepcja rewolucji rosyjskiej*, Warszawa 1979.
195. Gottschalk L., *Causes of Revolution*, „The American Journal of Sociology”, vol. 50, no 1, 1944, s. 1-8.
196. Gouldner A. W., *Marx’s Last Battle: Bakunin and the First International*, „Theory and Society”, vol. 11, no 6, 1982, s. 853-884.
197. Grabowski J. E., *Saint-Simon. Utopja – Filozofia – Industralizm*, Warszawa 1936.
198. Gracla J., *Powrót twórcy. Majakowski/Reaktywacja Andrzeja Sadowskiego*, „Heteroglossia”, nr 9, 2019, s. 49-57.
199. Graves R., *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, Warszawa 1982.
200. Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. Regina Gromacka, Warszawa 2002.
201. Grącka M., *Nacechowanie propagandowe a gatunek literacki na przykładzie szkicu narodnickiego w twórczości Nikołaja N. Złatowratskiego*, „Linguodidactica”, tom XIV, 2010, s. 53-60.
202. Grodziński E., *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Wrocław 1978.
203. Gruner S., *The Revolution of July 1830 and the Expression ‘Bourgeoisie’*, „The Historical Journal”, vol. 11, no 3, 1968, s. 462-471.
204. Hammond T. T., *Lenin on Russian Trade Unions Under Capitalism, 1894-1904*, „The American Slavic and East European Review”, vol. 8, no 4, 1949, s. 275-288.
205. Harding N., *Lenin and his Critics: Some Problems of Interpretation*, „European Journal of Sociology”, vol. 17, no. 2, 1976, s. 366-383.
206. Hayes P., *Hobbes’s Bourgeois Moderation*, „Polity”, vol. 31, no 1, 1998, s. 53-74.
207. Headley J. M., *On the Rearming of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 49, no 3, 1998, s. 387-404.
208. Heller H., *Marx, the French Revolution, and the Spectre of the Bourgeoisie*, „Science & Society”, vol. 74, no 2, 2010, s. 184-214.
209. Heller M., *70 lat, które wstrząsnęły światem*, [przeł. Julia Juryś], Warszawa 1988.

210. Heller M., *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. Eugeniusz Melech i Tadeusz Kaczmarek, Warszawa 2002.
211. Heller M., *Maszyna i śrubki*, [przeł. Julia Juryś], Paryż-Kraków 2015.
212. Herrera J. M., *Vision of Utopian Texas: Robert Owen's Colonization Scheme*, „The Southwestern Historical Quarterly”, vol. 116, no 4, 2013, s. 342-356.
213. Hill C., *The English Civil War Interpreted by Marx and Engels*, „Science & Society” vol 12, no 1, 1948, s. 130-156.
214. *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. Andrzej Drawicz, Warszawa 1997.
215. Hobsbawm E., *Man and Woman in Socialist Iconography*, „History Workshop” no 6, 1978, s. 121-138.
216. Hofman M., *Tektologia Aleksandra Bogdanowa – nauka przyszłości*, „Praktyka teoretyczna”, nr 3, 2021, s. 113-134.
217. Holman C., *Machiavelli's Two Utopias*, „Utopian Studies”, vol. 29, no 1, 2018, s. 88-108.
218. Hörcher F., *The Renaissance of Political Realism in Early Modern Europe: Giovanni Botero and the Discourse of „Reason of State”*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, vol. 9, no 2, 2016, s. 187-210.
219. Hosking G., *The First Socialist Society*, Cambridge 1992.
220. Hough J., Fainsod M., *How the Soviet Union is Governed*, Cambridge-Londyn 1982.
221. Hutton P. H., *The Role of the Blanquist Party in Left-Wing Politics in France, 1879-90*, „The Journal of Modern History”, vol. 46, no 2, 1974, s. 277-295.
222. im Hof U., *The Enlightenment*, przeł. William E. Yuill, Cambridge 1994.
223. Innes A., *Late Soviet Britain. Why Materialist Utopias Fail*, Cambridge 2023.
224. Ionescu G., *Saint-Simon and the Politics of Industrial Societies*, „Government and Opposition”, vol. 8, no 1, 1973, s. 24-47.
225. Iwaniak-Jeleniowa E., *Zarys poglądów filozoficznych Anatola Łunaczarskiego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, z. 10, 1993, s. 83-95.
226. Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
227. Johnson C., *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839-1851*, Nowy Jork 1974.
228. Johnson W., *Revelation and the Revolution of 1688-1689*, „The Historical Journal”, vol 48, no 2, 2005, s. 351-389.
229. Kacprzak M. C., *Rosyjski nihilizm lat sześćdziesiątych XIX wieku (Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew) i jego krytyczna recepcja u Dostojewskiego i w „Drogowskazach”*, [niepublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski], 2013, Repozytorium UW.
230. Kagarlicki B., *Imperium peryferii. Rosja i system światowy*, przeł. Łukasz Leonkiewicz i Beata Szulęcka, Warszawa 2012.
231. Kagay D. J., *Icaria: An Aborted Utopia on the Texas Frontier*, „The Southwestern Historical Quarterly, vol. 116, no 4, 2013, s. 358-385.
232. Kautsky J. H., *Centralization in the Marxist and in the Leninist Tradition*, „Communist and Post-Communist Studies”, vol. 30, no 4, 1997, s. 379-400.
233. Kelly A. M., *Red Queen or White Knight? The Ambivalences of Bogdanov*, „The Russian Review”, vol. 49, no 3, 1990, s. 305-315.
234. Kestere I., González M. J. F., *Educating the New Soviet Man: Propagated Image and Hidden Resistance in Soviet Latvia*, „Historia Scholastica” vol 7, no 1, 2021, s. 11-32.
235. Kharkhordin O., *The Collective and the Individual in Russia*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1999.
236. King D., *Red Star Over Russia*, Londyn 2011.
237. Knox T. R., *Thomas Spence: The Trumpet of Jubilee*, „Past & Present”, no 76, 1977, s. 75-98.
238. Koestler A., Wright R., Fischer L. i in., *The God That Failed*, red. Richard Crossman, Nowy Jork 1949.
239. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu: powstanie, rozwój, rozkład*, Londyn 1988.
240. Kostrzewa T., *Poglądy ekonomiczne Mikołaja Danielsona (N-Ona)*, „Acta Universitatis Lodziensis” Folia Oeconomica, vol. 6, 1981, s. 181-197.
241. Kotkin S., *Magnetic Mountain: Stalinism as civilization*, Berkeley-Los Angeles-Londyn 1995.
242. Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982.
243. Kowalska A., *Od utopii do antyutopii*, Warszawa 1987.
244. Kozłowski J., *O losach robotniczej „Warszawianki” i jej autorze*, „Pamiętnik Literacki”, 58/3, 1967, s. 169-187.
245. Krąpiec M. A., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.
246. Kula M., *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.
247. Kulczycka A. M., *U źródeł systemu totalitarnego w Rosji. Z początków współpracy Plechanowa z Leninem*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, vol. LII/LIII, 1997/1998, s. 201-223.

248. Kumar K., *Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities*, „Theory and Society”, vol. 19, no 1, 1990, s. 1-35.
249. Kumar K., *Utopianism*, Minneapolis 1991.
250. Kuplowski M., *Ideologia narodnictwa a literatura rosyjska w latach 1870-1890*, Warszawa-Kraków 1986.
251. Lebień A., *Zmierzch imperium albo odrodzenie Rosji*, przeł. Jerzy Pomianowski, „Zeszyty Historyczne” CXVII, 1996, s. 73-78.
252. Levine N., *Anthropology in the Thought of Marx and Engels*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 6, no 1/2, 1973, s. 7-26.
253. Lichtheim G., *Social Democracy and Communism: 1918-1968*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 3, no 1, 1970, s. 5-30.
254. Liebman M., *Leninism under Lenin*, przeł. Brian Pearce, Londyn 1980.
255. Lih L. T., 'All power to the soviets: Marx meets Hobbes', „Radical Philosophy” no 201, 2018, s. 64-78.
256. Lih L. T., *Not Marx, not Locke, but Hobbes. The Meaning of the Russian Revolution*, „Crisis & Critique” no2, 2017, s. 210-233.
257. Limanowski B., *Komuniści. Studium socjologiczne systematów Tomasza Morusa i Tomasza Campanelli*, Lwów 1876.
258. Lincoln C. H., *Rousseau and the French Revolution*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, vol 10, 1897, s. 54-72.
259. Livi-Bacci M., Maeder E. J., *The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment*, „The Journal of Interdisciplinary History”, vol. 35, no 2, 2004, s. 185-224.
260. Loewenstein D., *Scriptural Exegesis, Female Prophecy, and Radical Politics in Mary Cary*, „Studies in English Literature, 1500-1900”, vol. 46, no 1, 2006, s. 133-153.
261. Lovell D. W., *Early French Socialism and Class Struggle*, „History of Political Thought”, vol. 9, no 2, 1988.
262. Lugon C., *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów 1610-1678*, Warszawa 1971.
263. Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. Bp. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1989.
264. Lewycki B., *Terror i rewolucja*, przeł. Alfred Palicki, Warszawa [2004].
265. M. Blaszkę, *De Saint-Pierre – Projekt wiecznego pokoju w Europie*, „Filo-Sofija” nr 35, 2016, s. 95-109.
266. MacIver A. M., *Saint-Simon and His Influence on Karl Marx*, „Economica”, no 6, 1922, s. 238-245.
267. Maj K. M., *Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficzno-literackiej*, „Ruch Literacki” R. LV, 2014, z. 2 (323), s. 153-174.
268. Makarenko, *His Life and Work*, Moskwa 1960.
269. Malia M., *Lokomotywy historii*, przeł. Maria Grabska-Ryńska, Warszawa 2008.
270. Mannheim K., *Ideology and Utopia*, przeł. Louis Wirth i Edward Shils, Nowy Jork 1936.
271. Markevich A., Zhuravskaya E., *The Economic Effects of the Abolition of Serfdom: Evidence from the Russian Empire*, „The American Economic Review”, vol. 108, no 4-5, 2018, s. 1074-1117.
272. Marot J. E., *Alexander Bogdanov, Vpered, and the Role of the Intellectual in the Worker's Movement*, „The Russian Review”, vol. 49, no 3, 1990, s. 241-264.
273. Mason E. S., *Blanqui and Communism*, „Political Science Quarterly”, vol. 44, no 4, 1929, s. 498-527.
274. Materski W., *Pięć kłamstw Lenina*, Warszawa 2019.
275. Matthews M., *Poverty in the Soviet Union*, Cambridge 1986.
276. Mazur M., Ligierski S., *Cywilizacja komunizmu. Odmiana nadwiślańska 1944-1945*, Warszawa 2016.
277. Mazur M., *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL 1944-1956*, Lublin 2009.
278. McDonald C. V., *The Utopia of the Text: Diderot's „Encyclopedie”*, „The Eighteenth Century”, vol. 21, no 2, 1980, s. 128-144.
279. McNeil G. H., *The Cult of Rousseau and the French Revolution*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 6, no 2, 1945, s. 197-212.
280. Meller S., *Pożegnanie z rewolucją*, Chotomów 1991.
281. Miliband R., *The Politics of Robert Owen*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 15, no 2, 1954, s. 233-245.
282. Miodowski A., *Radykalny feminizm Aleksandry Kollontaj i próby urzeczywistnienia jej pryncypiów w przestrzeni społeczno-obyczajowej Rosji Sowieckiej (1917-1922)*, „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobiety”, nr 1, 2016, s. 24-44.
283. Mitchell S., *Utopia and Its Discontents. Plato to Atwood*, Londyn 2020.

284. Morehouse A. R., *Voltaire and Jean Meslier*, Londyn 1936.
285. Myszor W., *Chrześcijananie wobec świata. Zagadnienie kobiet w życiu pierwotnego Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 17, 1984, s. 237-245.
286. Negley G., Patrick J. M., *The Quest for Utopias. An Anthology of Imaginary Societies*, Nowy Jork 1952.
287. *Nietzsche and Soviet Culture*, red. Bernice Glatzer Rosenthal, Cambridge 2010.
288. Nowak A., *Polska i trzy Rosje*, Kraków 2015.
289. Nowak A., *Powrót „Imperium Zła”*, Kraków 2023.
290. Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, przeł. Izabela Drozdowska-Broering, Jerzy Kałużny, Adam Peszke, Katarzyna Śliwińska, Poznań 2020.
291. Paden R., *Marx's Critique of the Utopian Socialists*, „Utopian Studies” no. 2, 2002, s. 67-91.
292. Paltiel J. T., *The Cult of Personality: Some Comparative Reflections on Political Culture in Leninist Regimes*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 16, no 1/2, 1983, s. 49-64.
293. Parssinen T. M., *Thomas Spence and the Origins of English Land Nationalization*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 34, no 1, 1973, s. 135-141.
294. Pastoureau M., *Red. The History of a Color*, przeł. Jody Gladding, Princeton 2017.
295. *Pejzaż od nowa malowany*, red. Janina Sałajczykowa, Gdańsk 1994.
296. Pembroke S., *Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, vol. 30, 1967, s. 1-35.
297. Pilbeam P., *Popular Violence in Provincial France After the 1830 Revolution*, „The English Historical Review”, vol. 91, no 359, 1976, s. 278-297.
298. Pilbeam P., *The Economic Crisis of 1827-32 and the 1830 Revolution in Provincial France*, „The Historical Journal”, vol. 32, no 2, 1989, s. 319-338.
299. Pinkey D. H., *A New Look at the French Revolution of 1830*, „The Review of Politics”, vol. 23, no 4, 1961, s. 490-506.
300. Pinkey D. H., *The Crowd in the French Revolution of 1830*, „The American Historical Review”, vol. 70, no 1, 1964, s. 1-17.
301. Pipes R., *Komunizm*, przeł. Jerzy Jan Górski, Warszawa 2008.
302. Pipes R., *Piotr Struwe. Liberal na lewicy*, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa 2016.
303. Pipes R., *Piotr Struwe. Liberal na prawicy*, przeł. Sebastian Szymański, Warszawa 2016.
304. Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, przeł. Tadeusz Szafar, Warszawa 2014.
305. Pipes R., *Rosja bolszewików*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2013.
306. Pipes R., *Rosja carów*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2006.
307. Pipes R., *Zamachowcy i zdrajcy. Z dziejów terroru w carskiej Rosji*, przeł. Władysław Jeżewski, Warszawa 2011.
308. Popper K. R., *Nędza historycyzmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa 1999.
309. Popper K. R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przeł. Halina Krahelska, Warszawa 1993.
310. Popper K. R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. Halina Krahelska, Warszawa 1993.
311. Priestland D., *The Red Flag: A History of Communism*, Nowy Jork 2009.
312. Przebinda G., *Co robić? N. Czernyszewskiego. Próba „nierewolucyjnej” interpretacji*, „Przegląd Rusycystyczny”, vol. 170, no 2, 2020, s. 202-220.
313. Przebinda G., *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.
314. Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków 2016.
315. Quarta C., Metcalf G., *Homo utopicus sive transcendens*, „Utopian Studies” no 2, 2001, s. 174-187.
316. Quarta C., Procida D., *Homo Utopicus: On the Need for Utopia*, „Utopian Studies” no 2, 1996, s. 153-166.
317. Radziszewska-Szczepaniak D., *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „Nurt SVB” nr 2, 2016, s. 378-395.
318. Ratzinger J., *Eschatologia: śmierć i życie wieczne*, przeł. Marek Węclawski, Poznań 1984.
319. Reiss T. J., *Structure and Mind in Two Seventeenth-Century Utopias: Campanella and Bacon*, „Yale French Studies”, no 49, 1973, s. 82-95.
320. Roberts L. T., *Etienne Cabet and his Voyage en Icarie, 1840*, „Utopian Studies”, vol. 2, no 1/2, 1991, s. 77-94.
321. Robinson C. J., *An Anthropology of Marxism*, Burlington 2001.
322. Rosenow E., *Rousseau's „Emile”, an Anti-Utopia*, „British Journal of Educational Studies”, vol. 28, no 3, 1980, s. 212-224.
323. Rosenthal B. G., *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, University Park, PA, 2002.

324. Rotenstreich N., *Between Rousseau and Marx*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 9, no 4, 1949, s. 717-719.
325. Russel B., *History of Western Philosophy*, Londyn 1947.
326. Russel B., *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londyn 1920.
327. Russel B., *The Roads to Freedom. Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Londyn [brak daty wydania: 1918].
328. *Russia's Great Reforms 1855-1881*, red. Ben Eklof, John Bushnell, Larissa Zakharova, Bloomington-Indianapolis 1994.
329. Ryan J. A., *Were the Church Fathers Communists?*, „International Journal of Ethics” vol 14, no 1, 1903, s. 26-39.
330. Salmonowicz S., *Sylwetki spod gilotyny*, Warszawa 1989.
331. Sanchez-Sibony O., *Global Money and Bolshevik Authority*, „Slavic Review” vol. 78, no 3, 2019, s. 703-707.
332. Sargent L. T., *The Three Faces of Utopianism Revisited*, „Utopian Studies” no 1, 1994, s. 1-37.
333. Service R., *Lenin: a Biography*, Londyn 2000.
334. Service R., *Towarzysze. Komunizm od początku do upadku*, przeł. Hanna Szczerkowska, Kraków 2008.
335. Shafarevich A., *The Socialist Phenomenon*, przeł. William Tjalsma, Nowy Jork 1980.
336. Sidorin V. V., *Ethical concepts in Russian Marxism of the first quarter of the twentieth century: A. Bogdanov, L. Aksel'rod, A. Lunacharsky*, „Studies in East European Thought”, vol. 75, 2023, s. 487-503.
337. Siegelbaum L. H., *Soviet State and Society between Revolutions, 1918-1929*, Cambridge 1992.
338. Simon W. M., *Saint-Simon and the Idea of Progress*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 17, no 3, 1956, s. 311-331.
339. Simon-Ingram J., *Alienation, Individuation and Enlightenment in Rousseau's Social Theory*, „Eighteenth-Century Studies”, vol. 24, no 3, 1991, s. 315-335.
340. Siroky D. S., Sigwart H-J., *Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality*, „Polity”, vol. 46, no 3, 2014, s. 381-406.
341. Skwarczyńska S., *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Warszawa 1975.
342. Slezkin Y., *Dom władzy. Opowieść o rosyjskiej rewolucji*, t. 1: W drodze, przeł. Gabor Chodkowski-Gyurics, Grzegorz Kulesza, Klaudyna Michałowicz i in., Warszawa 2019.
343. Snyder T., *Droga do niewolności*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Kraków 2019.
344. Solt L. F., *The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millenium*, „Church History”, vol. 30, no 3, 1961, s. 314-324.
345. Speer R., *The Machiavellian Marxism of Althusser and Gramsci*, „Déalages”, vol. 2, no 1, s. 1-15.
346. Stańczyk X., *„Dzisiaj ma głos towarzysz Mauzer”. Rewolucyjna strategia literacka Majakowskiego*, „Studia Litteraria Historica” nr 2, 2013, s. 331-375.
347. Stites R., *Women and Communist Revolutions: Some Comparative Observations*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 13, no 2/3, 1981, s. 106-122.
348. Stobiecki R., *Bolszewizm a historia*, Łódź 1998.
349. Stobiecki R., *Kapłan ortodoksyjnego bolszewizmu: filozofia dziejów Nikołaja Bucharina*, „Czasy Nowożytne” nr 5, 1998, s. 81-101.
350. Stuchebukhov O., *„Ridiculous” Dream versus Social Contract: Dostoevskij, Rousseau, and the Problem of Ideal Society*, „Studies in East European Thought”, vol. 59, no 1/2, 2007, s. 101-117.
351. Sukiennicki W., *Pisma sowietologiczne*, red. Marek Kornat, Kraków [2020].
352. Surtz E. L., *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's „Utopia”*, Cambridge 1957.
353. Surtz E. L., *The Praise of Wisdom. A commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's „Utopia”*, Chicago 1957.
354. Sutton R. P., *Etienne Cabet and the Nauvoo Icarians: The Mormon Interface*, „The John Whitmer Historical Association Journal”, Nauvoo Conference Special Edition, 2002, s. 43-50.
355. Suvin D., *Defining the Literary Genre of Utopia: Some Historical Semantics, Some Genology, A Proposal and A Plea*, „Studies in the Literary Imagination” 6, 1973, s. 121-145.
356. Swedberg R., *Saint-Simon's Vision of a United Europe*, „European Journal of Sociology”, vol. 35, no 1, 1994, s. 145-169.
357. *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. Krzysztof Duda, Teresa Obolovitch, Kraków 2010.
358. Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t.1, Warszawa 1983.
359. Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, Warszawa 2012.
360. Szaruga L., *Wyjście z utopii*, Warszawa 2016.

361. Śliwowski R., *Dawni i nowi*, Warszawa 1967.
362. *Śmierć nie jest żadnym narzędziem. O życiu i twórczości Wielimira Chlebnikowa z Joanną Mueller rozmawia Karol Samsel*, „eleWator”, nr 19, 2017, s. 16-32.
363. Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
364. Tanter R., Midlarsky M., *A Theory of Revolution*, „The Journal of Conflict Resolution”, vol. 11, no 3, 1967, s. 264-280.
365. Taubes J., *Apokalipsa i polityka*, przeł. Piotr Graczyk, Rafał Kuczyński, Aleksandra Kujawa-Eberharter i in., Warszawa 2013.
366. Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin, Warszawa 2016.
367. Taylor R., *The Politics of the Soviet Cinema 1917-1929*, Cambridge 1979.
368. *The Cambridge Companion to Machiavelli*, red. John M. Najemny, Cambridge 2010.
369. *The Encyclopedia of Apocalypticism 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, red. J. J. Collins, Nowy Jork, Londyn 1998.
370. *The Oxford Handbook of the French Revolution*, red. David Andress, Oksford 2015.
371. *The Social & Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, red. F. J. C. Hearnshaw, Londyn 1930.
372. Timmermann H., *Jean-Jacques Rousseau and Karl Marx on Revolution and Peace*, Nonnweiler 2013.
373. Tirado I. A., *The Komsomol and Young Peasants: The Dilemma of Rural Expansion, 1921-1925*, „Slavic Review”, vol. 52, no 3, 1993, s. 460-476.
374. Toeplitz J., *Historia sztuki filmowej*, t. 2: 1918-1928, Warszawa 1956.
375. Tołstoj L., *Spowiedź*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2011.
376. Torpova A., *Science, Medicine and the Creation of a 'Healthy' Soviet Cinema*, „Journal of Contemporary History”, vol. 55, no 1, 2020, s. 3-28.
377. Tromly B., *Making the Soviet Intelligentsia*, Cambridge 2015.
378. Trzebuniak J., *Sen Scypiona z VI księgi De Re Publica Marka Tulliusza Cicerona na tle ówczesnych wierzeń greckich i rzymskich*, „Nurt SCD”, nr 1, 2015, s. 94-108.
379. Tumarkin N., *Lenin lives!*, Cambridge 1997.
380. Turowski A., *Wielka utopia awangardy*, Warszawa 1990.
381. Ulam A. B., *The Unfinished Revolution*, Nowy Jork-Toronto 1960.
382. Umiński J., *Królestwo Boże na Ziemi*, t. 1, Poznań 1946.
383. Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. Olga Zienkiewicz, Warszawa 2003.
384. *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, red. Roland Schaer, Gregory Claeys, Lyman Tower Sargent, przeł. Susan Emmanuel, Nowy Jork-Oksford 2000.
385. *Utopias and Utopian Thought*, red. Frank E. Manuel, Boston 1971.
386. Valkanova Y., *The Passion for Educating the „New Man”: Debates about Preschooling in Soviet Russia, 1917-1925*, „History of Education Quarterly”, vol. 49, no 2, 2009, s. 211-221.
387. van Melsen A. G., *Filozofia przyrody*, przeł. Sylwester Zalewski, Warszawa 1963.
388. Venturi F., *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge 1971.
389. Verhoeven C., *Time of Terror, Terror of Time. On the Impatience of Russian Revolutionary Terrorism (Early 1860s – Early 1880s)*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, vol. 58, no 2, 2010, s. 254-273.
390. von Böhm-Bawerk E., von Mises L., Rothbard M. N., *Marksizm. Krytyka*, przeł. Marcin Zieliński i Jan Lewiński, Wrocław 2016.
391. von Geldern J., *Bolshevik Festivals 1917-1920*, Berkeley 1993.
392. von Mises L., *Socjalizm*, przeł. Stefan Sękowski, Kraków 2009.
393. Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996.
394. Walicki A., *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków 2013.
395. Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.
396. Walicki A., *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993.
397. Weinberg R., *Stalin's Forgotten Zion*, Berkeley 1998.
398. Williams D., *The Influence of Rousseau on Political Opinion, 1760-95*, „The English Historical Review” vol. 48, no 191, 1933, s. 414-430.
399. Winczewski D., *Marsyliusz z Padwy jako prekursor Karola Marksa?*, „Nowa Krytyka” nr 43, 2019, s. 19-35.
400. Woloch I., *Eighteenth-Century Europe. Tradition and Progress*, Nowy Jork 1982.

401. Wolton T., *Historia komunizmu na świecie*, t. 1: Kaci, przeł. Michał Romanek, Kraków 2021.
402. Wolton T., *Historia komunizmu na świecie*, t. 2: Ofiary, przeł. Jakub Jedliński, Kraków 2023.
403. Wołkogonow D., *Lenin*, t. 1: prorok raj, przeł. Maciej Antosiewicz, Warszawa 2015.
404. Wołkogonow D., *Lenin*, t. 2: apostoł piekła, przeł. Maciej Antosiewicz, Warszawa 2015.
405. *Women and society in Russia and Soviet Union*, red. Linda Edmondson, Cambridge 1992.
406. *Worlds of Labour Turned Upside Down*, red. Pepijn Brandon, Peyman Jafari, Stefan Müller, Leiden-Boston 2021.
407. Woroszyński W., *Życie Majakowskiego*, Warszawa 1984.
408. Yassour A., *Communist and Utopia: Marx, Engels and Fourier*, „Studies in Soviet Thought”, vol. 26, no 3, 1983, s. 217-227.
409. *Z dziejów terroru w państwie radzieckim 1917-1953. Wybór źródeł*, red. Jakub Wojtkowiak, Poznań 2012.
410. Zumbrunnen J., *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*, [brak miejsca wydania], 2017.
411. Żurawski M., *Literatura czerwonego dworu*, Warszawa 2015.
412. Żychiewicz T., *Stare Przymierze*, Kraków 1986.

Konteksty:

413. Angenot M., *Fascisme, totalitarisme, religion séculière: trois concepts pour le XXe siècle: notes d'histoire conceptuelle*, t. 2: Totalitarisme, Montréal 2013.
414. Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland-New York 1962.
415. Baczko B., *Światła utopii*, przeł. Wiktor Dłuski, Warszawa 2016.
416. Baczko B., *Wyobrażenia społeczne: szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1994.
417. Bloch E., *Oblicze woli*, przeł. Anna Czajka-Krzyżanowska, „Literatura na świecie” nr 7, 1981.
418. Braun J., *Marksizm a społeczeństwo przyszłości*, Kraków 2023.
419. Burrage C., *The Fifth Monarchy Insurrections*, „The English Historical Review”, vol. 25, no 100, 1910, s. 722-747.
420. Cassirer E., *The Myth of the State*, Londyn 1946.
421. Cembrzyńska P., *Co to jest falanster?*, „Sztuka i Filozofia” no 32, 2008, s. 107-123.
422. Chakrabarty D., *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. Ewa Domańska, Małgorzata Sugiera, Kraków 2023.
423. Court J. C., *Christian Socialism: An Informal History*, Nowy Jork 1988.
424. Czajkowska A., *Historia i „przedmiot tragiczny”*, Częstochowa 2006.
425. de Lazari A., *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1995.
426. de Lazari A., *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009.
427. de Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, przeł. Barbara Janicka i Marcin Król, Warszawa 2019.
428. de Tocqueville A., *The Old Regime and the Revolution*, przeł. John Bonner, Nowy Jork 1856.
429. Deutscher I., *The Unfinished Revolution: Russia 1917-1967*, Londyn-Oksford-New York 1967.
430. Djilas M., *Nowa klasa*, przeł. Aleksander Lisowski, Warszawa 1981.
431. Dombrowski J. A., *The Early Days of Christian Socialism in America*, Nowy Jork 1936.
432. Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, t. 1, przeł. Aleksander Wat, Warszawa 1970.
433. Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, Warszawa 2000.
434. Ernst G., *Tommaso Campanella. The Book and the Body of Nature*, przeł. David L. Marshall, Dordrecht 2010.
435. Feaver G., *Popper and Marxism*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 4, no 3/4, 1971, s. 3-24.
436. Fitzpatrick S., *New Perspectives on Stalinism*, „The Russian Review”, vol. 45, no. 4, 1986, s. 357-373.
437. Fitzpatrick S., *Revisionism in Retrospect: A Personal View*, „Slavic Review”, vol. 67, no 3, 2008, s. 682-704.
438. Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, Warszawa 1977.
439. Gajda J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
440. Garlej B., *Koncepcja warstwowości dzieła literackiego Romana Ingardena ujęta w perspektywie ontologii egzystencjalnej i jej konsekwencja*, „Estetyka i Krytyka”, nr 2, 2014, s. 111-128.
441. Gienza L., *Metafory historyczne*, Lublin 2015.
442. Grabski A. F., *Dzieje historiografii*, Poznań 2011.
443. Hajdo S., Klich J., Polak K., *Uwarunkowania podziemnego zgazowania węgla – 100 lat rozwoju metody*, „Górnictwo i Geoinżynieria”, rok 34, z. 4, 2010, s. 225-237.
444. Hobsbawm E., *O nacjonalizmie*, przeł. Andrzej Wojtasik, Marcin Starnawski, Katarzyna Gawlicz i in., Warszawa 2022.

445. Hobsbawm E., *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie XX stulecie*, przeł. Julia Kalinowska-Król, Marcin Król, Warszawa 2018.
446. *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, red. Danielle Allen, Paul Christesen, Paul Millet, Oksford 2018.
447. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.
448. Janion M., *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982.
449. Jaspers K., *Plato and Augustine*, przeł. Ralph Manheim, Nowy Jork 1962.
450. Juszczak A., *Stary wspomniał świat*, Kraków 2014.
451. Koselleck R., *Semantyka historyczna*, przeł. Wojciech Kunicki, Poznań 2001.
452. Kubaszczak J., *Przekład dzieła literackiego jako konkretyzacja*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia”, t. XIII, 2013, s. 37-54.
453. Kula M., *Nie tylko wielka literatura*, „Historyka”, t. 53, 2023, s. 593-613.
454. Kuligowski P., *Spoleczna historia idei à la française: krytyczne zadania i warunki możliwości w kontekstach (pół)peryferyjnych*, „Historyka”, t. 53, 2023, s. 531-549.
455. Łoski M., *Filozofia rosyjska*, przeł. Henryk Paprocki, Kęty 2000.
456. Machajski J. W., *Pracownik umysłowy i inne pisma*, Warszawa 2015.
457. Markiewicz H., *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków-Wrocław 1984.
458. Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005.
459. Maryniarczyk A., *The Monistic and Dualistic Interpretation of Reality*, Lublin 2010.
460. Meyer A. G., *Communism and Leadership*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 16, no 3, 1983, s. 161-169.
461. Nowak A., *ZSRR jako przedmiot badań historycznych*, „Dzieje Najnowsze” XXVI, 1994, s. 103-111.
462. Pakulski J., *Bureaucracy and the Soviet System*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 19, no 1, 1986, s. 3-24.
463. Piekara J., *Polskie wątki w życiu Michaila Hellera*, Paryż-Łódź 2021.
464. Podolan E., *Gminowładztwo Lelewela czy feudalizm Karamzina – ustrój panujący na obszarze Rusi w średniowieczu*, „In Gremio”, t. 2, Zielona Góra 2008, s. 109-116.
465. Raven C. E., *Christian Socialism: 1848-1854*, Londyn 1920.
466. Rundt A., *Sowiety tworzą nowego człowieka: wrażenia z podróży po Rosji*, przeł. M. F. Sieniawski, Warszawa 1932.
467. Rutkowski T. P., *Pańska, szlachecka, faszystowska. Polska w sowieckiej propagandzie, kulturze, historiografii*, Warszawa 2020.
468. Sartre J-P., *Critique of Dialectical Reason. Volume One*, przeł. Alan Sheridan-Smith, Nowy Jork 2004.
469. Schapiro L., *Reflections on the Changing Role of the Party in the Totalitarian Polity*, „Studies in Comparative Communism”, vol. 2, no 2, 1969, s. 1-13.
470. Shore M., *Kawior i popiół*, przeł. Marcin Szuster, Warszawa 2012.
471. Szmydtowa Z., *W kręgu renesansu i romantyzmu*, Warszawa 1979.
472. Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię*, Warszawa 1998.
473. Topolski J., *Nowe idee współczesnej historiografii*, Poznań 1980.
474. Urban J., *Socjalizm jako religia. Wybór pism*, red. Bogdan Szlachta, Kraków 2019.
475. *W kręgu socjologii literatury*, t. 1: stanowiska, red. Andrzej Mencwel, Warszawa 1980.
476. Wellek E., Warren A., *Teoria literatury*, przeł. Maciej Żurowski, Warszawa 1976.
477. Wereszczyński A., *Państwo antyczne i jego renesansy*, Lwów 1934.
478. White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. Ewa Domańska, Marek Wilczyński, Kraków 2000.
479. Witowicz B., *Biurokracja w twórczości Andrieja Platonowa – bezosobowa władza jako czynnik kształtujący osobiste i społeczne relacje*, „Conversatoria Litteraria”, vol. 14, 2019, s. 143-152.
480. *Wprowadzenie do metodologii historii*, red. Ewa Domańska i Jan Pomorski, Warszawa 2022.
481. Zemska P., *Ideologem w dyskursie ideologicznym*, „Oblicza Komunikacji”, vol. 1, 2008, s. 83-87.

Netografia:

482. *Address of the International Working Men's Association to Abraham Lincoln, President of the United States of America*, wersja elektroniczna: <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1864/lincoln-letter.htm> [dostęp: 22.01.2024].
483. Baiburin A., *The Soviet Passport: The History, Nature and Uses of the Internal Passport in the USSR*, wersja elektroniczna

- https://books.google.pl/books/about/The_Soviet_Passport.html?id=mnMEAAQBAJ&redir_esc=y [dostęp: 29.08.2024].
484. Bucharin N., Prieobrażenski J., *Abecadło komunizmu (1919 rok)*, s. 3, za: <https://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/jewgienij-prieobrażenski/abecadlo-komunizmu-wspolautor-nikolaj-bucharin/> [dostęp: 21.06.2024].
 485. Garrido C., *Thomas Hobbes. The communist?*, via: https://www.hamptonthink.org/read/thomas-hobbes-the-communist#_ednref6 [dostęp: 13.07.2023].
 486. <http://russian-poetry.ru/Poem.php?PoemId=13052> [dostęp: 15.08.2024].
 487. <http://russian-poetry.ru/Poem.php?PoemId=13052> [dostęp: 15.08.2024].
 488. <http://schoolart.narod.ru/1861.html> [dostęp: 29.2.2024]
 489. <http://www.hrono.ru/dokum/1800dok/188203pro20.html> [dostęp: 01.03.2024].
 490. <https://communistcrimes.org/en/four-stages-communism-part-1-historical-antecedents> [dostęp: 11.07.2023].
 491. <https://en.numista.com/catalogue/pieces7401.html> [dostęp: 24.08.2024].
 492. <https://feb-web.ru/feb/esenin/texts/es6/es6-1222.htm?cmd=p> [dostęp: 12.08.2024].
 493. <https://iisg.nl/exhibitions/chairman/sov10.php> [dostęp: 22.6.2024].
 494. <https://lenin.shm.ru/en/poster-struggle-of-the-red-knight-with-dark-force/> [dostęp: 22.04.2024].
 495. <https://leninism.su/books/3571-vladimir-lenin-vybor-puti-biografiya.html?start=11> [dostęp: 25.11.2021].
 496. <https://nyuad.nyu.edu/content/dam/nyuad/academics/divisions/social-science/working-papers/2017/0003.pdf> [dostęp: 11.03.2024].
 497. <https://pl.anarchistlibraries.net/library/michail-bakunin-katechizm-narodowy> [dostęp: 22.02.2024].
 498. <https://pl.anarchistlibraries.net/library/michail-bakunin-katechizm-rewolucyjny> [dostęp: 22.02.2024].
 499. <https://pl.anarchistlibraries.net/library/siergiej-nieczajew-katechizm-rewolucjonisty> [dostęp: 22.02.2024].
 500. <https://redavantgarde.com/collection/show-collection/1410-building-socialist-society-.html?periodId=2> [dostęp: 22.6.2024].
 501. <https://redavantgarde.com/collection/show-collection/1765-new-life---the-brainchild-of-october-.html?periodId=2> [dostęp: 22.6.2024].
 502. <https://redavantgarde.com/en/collection/show-collection/313-the-year-of-the-proletarian-dictatorship-october-1917--october-1918-.html> [dostęp: 22.07.2024].
 503. <https://repository.duke.edu/dc/russianposters/rpcps05009> [dostęp: 22.06.2024].
 504. https://royallib.com/book/bedniy_demyan/noviy_zavet_bez_izyana_evangelista_demyana.html [dostęp: 23.07.2024].
 505. <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Изобрафия> [dostęp: 12.08.2024].
 506. https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_RU_NLR_BIBL_A_011347457/ [dostęp: 22.07.2024].
<https://sammlung.ru/?p=59385> [dostęp: 22.07.2024].
 507. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/50/Boris_Savvin.jpg/800px-Boris_Savvin.jpg [dostęp: 22.07.2024].
 508. https://www.1917.com/Gallery/Revolutionary_Song/Marseleza.html [dostęp: 22.03.2024].
 509. <https://www.executedtoday.com/2012/09/15/1866-dmitry-karakozov/> [dostęp: 22.02.2024].
 510. <https://www.great-country.ru/articles/sssr/revoljucija/00053.html> [dostęp: 24.07.2024].
 511. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v09/n02/j.-arch-getty/starving-the-ukraine> [dostęp: 22.05.2024].
 512. <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/nov/07.htm> [dostęp: 24.07.2024].
 513. <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1913/accumulation-capital/ch20.htm> [dostęp: 22.03.2024].
 514. <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1925/lenin/index.htm> [dostęp: 22.10.2021].
 515. <https://www.marxists.org/archive/zinoviev/works/1918/lenin/index.htm> [dostęp: 26.07.2024].
 516. <https://www.marxists.org/history/england/britdem/people/spence/crusonia/crusonia.htm#history> [dostęp: 22.9.2023].
 517. <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1850/wkwf/01.htm> [dostęp: 17.01.2024].
 518. https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/01.htm#12 [dostęp: 22.10.2023].
 519. <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1880/soc-utop/4.htm> [dostęp: 17.01.2024].
 520. <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1880/soc-utop/5.htm> [dostęp: 21.10.2023].
 521. <https://www.spectator.co.uk/article/the-true-birth-of-communism/> [dostęp: 02.08.2023].
 522. <https://www.stampworld.com/en/stamps/USSR/> [dostęp: 22.07.2024].

523. Jacobs P., *The Aristophanic Manifesto. Marx, Engels and Praxagora*, <https://wesmetis.weebly.com/the-aristophanic-manifesto.html> [dostęp: 02.08.2023].
524. Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, 1.11, za: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/10827/pg10827-images.html> [dostęp: 22.07.2023].
525. Pearl J. H., *Defoe and the Distance to Utopia*, wersja internetowa: <https://publicdomainreview.org/essay/defoe-and-the-distance-to-utopia/> [dostęp: 22.06.2023].
526. *Poland: Programme of the Tea-Party and Public Meeting*, wersja elektroniczna: <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1867/poland-program.htm> [dostęp: 22.01.2024].
527. *To the People of the United States of America*, wersja elektroniczna: <https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1865/to-americans.htm> [dostęp: 22.01.2024].

Sources of the Ideas of the „New Man” and „New Society” in Russia and the Soviet Union Until 1929 – Summary

In my doctoral dissertation, I address two key questions: first, the origins of the Bolshevik conception of the „new man” and the „new society”, and second, how these ideological and theoretical ideas influenced the social, cultural, and political life of Soviet Russia and the Soviet Union in the 1920s. I argue that Marxism, communism, and Bolshevism were inherently utopian ideologies, political theories, and social movements, even though they officially distanced themselves from utopianism. I trace this utopian aspect to the heritage inherited by Marxism – a blend of traditional utopian thought (rooted in Plato, Thomas More, and Tommaso Campanella) and the political and social ideals of the French Revolution. I identify a clear shift within Marxism, marking a departure from utopianism as an abstract social ideal to utopianism associated with science and the direct political action of the masses. In my work, I present Marxism as the progenitor of Bolshevism and as a continuation of centuries-old utopian and communist thought.

Political and Ideological Precursors of Communism

The second key thesis in my dissertation examines the political and ideological precursors of communism. I categorize „socialist ideologies” as encompassing various concepts of social reform, from Plato and Christianity to ideas that have, over the last two centuries, been framed as socialist, communist, or communalist. This thesis arises primarily from the fact that Marxists and Bolsheviks themselves considered research into their (often imagined) „intellectual predecessors” of great importance. However, I strive to avoid presentism, maintaining that social movements prior to the 19th century cannot be labeled as communist – if „communism” is understood as a post-Marxist ideology.

Analyzing „New Man” and „New Society” in Marxist, Socialist, and Bolshevik Theory

My study of the „new man” and „new society” within Marxist, socialist, and Bolshevik theory is grounded in an analysis of theoretical works, cultural achievements, and political practices. I argue that the vision of the „new man” and „new society” was not an invention of Marxism but a derivative of the deeply embedded European cultural tradition of utopianism and social reform, which I associate with socialist ideologies. I examine European history, identifying patterns later utilized by the Bolsheviks in crafting their (highly derivative) vision of an ideal utopian world. The Bolsheviks and Marxists drew inspiration from sources as

diverse as the Old and New Testaments, Plato's works, modern utopians, and the political and social activities of the Enlightenment and early 19th century. However, the Soviet Union became the first country in history where the practical implementation of a utopian political agenda – specifically, active and political utopianism – was attempted.

Utopianism and Communism in European and Soviet History

In my dissertation, I emphasize two themes from European and Soviet history – utopianism and communism – that converge toward the ideal of creating a more perfect society. The Marxist journey toward achieving this ideal was lengthy and never fully realized. I analyze the theoretical works of Marx, Engels, Kautsky, Plekhanov, Lenin, and others to explore the extent to which they drew on European intellectual traditions and what shape they envisioned for the ideal society of the future. It is essential to note that my research focuses on the „social imaginaries” of Marxism. Central to Marxism was the belief that an ideal society would only emerge after the final proletarian revolution, which would encompass the entire industrialized world. However, as history shows, this event never occurred. Consequently, the Bolsheviks attempted to build a socialist society in a world that diverged significantly from Marxist theory.

Ending in 1929: The Transition from Utopianism to Realism

The conclusion of my dissertation in 1929 is intentional. This marks the end of the „romantic era” of Soviet communism, with Anatoly Lunacharsky, a key proponent of Soviet utopianism, losing his position, and Joseph Stalin consolidating absolute power. A new period begins, characterized by socialist realism, planned economies, grand economic projects, and, most importantly, the suppression of any forms of social utopianism not aligned with the cult of personality. Research into the post-1929 era would constitute an entirely different type of analysis, focusing not on theoretical or isolated Soviet projects of transformation or social engineering but on centralized practices and top-down revolutionary imposition.