



JUSTYNA KROCAK
UNIwersytet Zielonogórski

**„CZŁOWIEK TOTALNY” VERSUS „CZŁOWIEK INTEGRALNY”.
PRZYCZYNEK DO KAROLA MARKSA I IWANA KIRIEJEWSKIEGO
ROZWAŻAŃ O CZŁOWIEKU¹**

Andrzej Walicki w książce *W kręgu konserwatywnej utopii* pisze, że można wskazać podobieństwa między konserwatywną i socjalistyczną krytyką kapitalizmu: „puczającą tego ilustracją są zaskakujące zbieżności między Kiriejewskim i Marksem” [Walicki 2002, 121]. Krytyka kapitalizmu wiedzie myślicieli do nakreślenia dwóch, jak się wydaje, etyczno-antropologicznych koncepcji człowieka, które posiadają wiele punktów wspólnych, mimo że sformułowane zostały z różnych pozycji społeczno-światopoglądowych: z jednej strony, neoromantyzmu lub socjalizmu utopijnego², a z drugiej strony, socjalizmu naukowego³. Obaj byli więc wyrazicielami różnych postaci socjalizmu, a socjalizm w dowolnej odmianie koncentruje się na społeczeństwie i „jego sprawach”⁴.

Dzieło Iwana Kiriejewskiego (1806-1856), rosyjskiego słowianofila, kojarzy się przede wszystkim z refleksją historyzoficzną, natomiast dzieło Karola Marksa (1818-1883) – z ekonomiczną i

¹ Artykuł jest elementem projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2016/21/D/HS1/03396.

² Według Mikołaja Bierdiajewa, socjalizm pojęty w szerokim sensie jako braterstwo ludzi był głęboko zakorzeniony w narodzie rosyjskim [Bierdiajew 1999, 107-109].

³ Właściwie socjalizmu subiektywnie naukowego (tj. z punktu widzenia Marksa). Od końca XIX wieku pogląd o naukowości socjalizmu Marksa był wielokrotnie krytykowany, np. przez Bertranda Russella w *Niemieckiej socjaldemokracji*.

⁴ Adam Schaff pisał z kolei, że socjalizm koncentruje się na „człowieku i jego sprawach” [Schaff 1965, 30]

polityczną, ale ich pomysły służyły także do wypracowania antropologicznych modeli idealnych – w przypadku Kiriejewskiego model ten zawierał się w koncepcji „osobowości integralnej” (цельная личность), natomiast w przypadku Marksa w koncepcji „człowieka totalnego”, „całościowego” (das totale Individuum) [Walicki 2002, 121-122; Fritzhand 1978, 159]. Wstępem do sformułowania obu pozytywnych teorii człowieka była negacja współczesnej im rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Kiriejewski i Marks zwracali uwagę na fatalne w skutkach konsekwencje kapitalizmu (przede wszystkim zjawiska własności prywatnej) i jego nieograniczonego rozwoju dla moralnej, społecznej i poznawczej kondycji człowieka. Kapitalizm, według Marksa, prowadził do alienacji, czyli do rozproszenia sił intelektualnych, twórczych i fizycznych człowieka, a według słów Kiriejewskiego – do rozdwojenia „osobowości integralnej” i nihilizmu. Przewyciężenie alienacji i nihilizmu stanowiło zatem największe wyzwanie dla człowieka i równocześnie było wstępem do reorganizacji życia i reintegracji jego osobowości.

W pracach Marksa i Kiriejewskiego znaleźć można stwierdzenie, że powstanie i koncentracja własności prywatnej, czyli źródeł nihilizmu i alienacji, pogłębiła i zintensyfikowała się w starożytnym Rzymie [Marks, Engels 1961, 24; Kiriejewski 1998, 83-86]. Marks (i Fryderyk Engels) zauważali, że własność prywatna i niewolnictwo ufundowane zostały na braku równości w sensie równości społeczno-moralnej wszystkich ludzi, dlatego prawo rzymskie oparte jedynie o fenomen równości wolnych obywateli nie mogło zyskać wartości uniwersalnej, zasługującej na kultywowanie i rozpowszechnianie. Prawo rzymskie jako wyraz rzymskiej mentalności promowało formalizm, arystotelesowski racjonalizm, logikę, interesowność, „umowność” w relacjach międzyludzkich, życie na zasadzie „kontraktu”, brak spontaniczności, odrzucenie tajemnicy i czynnika irracjonalnego w życiu, oderwanie ducha od rozumu. Kiriejewski na oznaczenie tych cech posługiwał się wyrażeniem „zewnątrznej spójności myśli” i przeciwstawiał jej „spójność wewnętrzną” lub „żywą pełnię sensu”, tożsamą z mądrością, moralną sprawiedliwością, spontanicznością i podmiotowością relacji międzyludzkich, akceptacją elementu mistycznego w religii [Kiriejewski 1998, 85]. Orientacja na „zewnątrzną spójność myśli”, na „ducha prawa” – na których ufundowany był

rzymski model życia i w konsekwencji model zachodni – prowadziła do nihilizmu i samozniszczenia.

Wydaje się, że proces osiągania „spójności wewnętrznej” i „ducha miłości” był odzwierciedleniem przewycięzania Marksowej alienacji człowieka. Marks sytuując człowieka i jego problemy w konkretnej przestrzeni społecznej definiował alienację jako sytuację, w której:

robotnik ubożeje tym bardziej im więcej produkuje bogactwa, im bardziej wzrasta moc i ilość jego produkcji. Robotnik staje się towarem tym tańszym, im więcej towarów wytwarza. W miarę jak rośnie wartość świata rzeczy zwiększa się wprost proporcjonalnie deprecjacja świata ludzi [Marks 1960, 547].

Dlatego też w pierwszej kolejności los robotnika (wcześniej niewolnika, poddanego szlachty) wymagał zmiany, „uczłowieczenia”, to w nim kumulowały się wszystkie błędy systemów ekonomicznych. Zdaniem Fryderyka Engelsa klasa robotnicza to:

klasa społeczeństwa, która środki do życia czerpie jedynie i wyłącznie ze sprzedaży swej pracy, nie zaś z zysku od jakiegokolwiek kapitału; klasa, której dola i niedola, życie i śmierć oraz całe istnienie zależne jest od popytu na pracę, a więc od okresowych zmian pomyślnego i niepomyślnego stanu interesów; od wahań nieokiełznanej konkurencji” [Engels 1962, 398].

„Uczłowieczenie”, czyli samorozwój i moralne wzrastanie człowieka, było inaczej rozumiane przez Kiriejewskiego i Marksa. Ten pierwszy ogromną rolę i czynnik integracyjny upatrywał w religii i religijnych więzach miłości łączących ludzi, ten drugi odrzucając religię postulował moralność i wolność bez Boga. Odwoływał się do pojawiającej się w określonych warunkach społeczno-ekonomicznych samoistnej zdolności ludzi do podmiotowego traktowania siebie nawzajem i godnego życia w ramach społeczeństwa. Kiriejewski był przekonany, że wzorcową była cywilizacja prawosławna (bizantyjska i ruska), w której ideały chrześcijańskie i życie praktyczne przeplatały się ze sobą i współegzystowały dopełniając się. Przeciwstawiał ją kulturze racjonalnej (której ucieleśnieniem był Rzym), ale przeciwstawienie to tylko częściowo nakładało się na opozycję Europy i Rosji. Walicki wskazuje, że należy ją rozumieć w szerszym kontekście – dwóch wzorców społecznych. Jednym z nich jest społeczeństwo oparte na racjonalizmie, a drugim – na chrześcijaństwie. Zarówno w Rosji, jak i

w Europie obecne są oba elementy, jednak w Rosji dominowało „czyste” chrześcijaństwo, a w Europie racjonalizm [Walicki 2002, 122-123].

Krytyka racjonalizmu i oświeceniowego kultu Rozumu, na co zwracają uwagę niektórzy współcześni badacze (np. Igor Jewłampijew, Alain Besançon), była efektem inspiracji nie tylko tradycją duchowości wschodniochrześcijańskiej, ale także filozofią zachodnioeuropejską – idealizmem niemieckim (z którym Kiriejewski zapoznał się w 1830 r., kiedy to wraz z bratem Piotrem udał się do Berlina i Monachium, gdzie uczęszczał na wykłady Hegla oraz Schellinga), szczególnie późną twórczością Friedricha Schellinga wyrażoną w *Filozofii mitologii* (1842) i *Filozofii objawienia* (1854). Francuski historyk Besançon pisze nawet, że w kształtowaniu się twórczości Kiriejewskiego tradycja prawosławna była źródłem wtórnym:

Bodźce ich myślenia, problematyka, idee przewodnie [Kiriejewskiego i Chomiakowa] pochodzą z europejskiego Zachodu, z Zachodu pochodzi również to, co najważniejsze – nacjonalizm. Ich problem stanowi zaimprovizowanie nacjonalizmu przy równoczesnym zatarciu wszelkich świadczących o imporcie śladów [Besançon 1981, 1207].

Kiriejewski zainteresował się dziełami Ojców Kościoła po 1834 r., gdy ożenił się z Natalią Pietrową, córką duchową (od 1836 r.) starca Makarego z Optiny [Киреевский 1987, 119-186]. Michaił Gerszenzon dopowiadał, że spuściznę ruskiej tradycji duchowej, w tym dzieła Paisjusza Wielickzowskiego, poznał dopiero w latach czterdziestych XIX w. [Гершензон 2000, 437]. Z kolei podróż do Niemiec, podczas której osobiście poznał Schellinga i jego poglądy, odbył znacznie wcześniej.

Z określonego punktu widzenia zatem jego myśli, to w pewnym sensie powtórzenie niektórych aspektów *Filozofii objawienia* Schellinga⁵. Koncepcja zawarta w tej pracy dzieli się na dwie części: negatywną i pozytywną. Negatywna stanowi krytykę rozumu jako podstawy epistemologicznej, a pozytywna – poszukiwanie prawdziwych jego fundamentów. Podstawa rozumu okazuje się być

⁵ Ciekawe, że teoria antynomizmu innego filozofa rosyjskiego, neostłowianofila i chrześcijańskiego platonika Pawła Florenskiego również była w pewnym sensie inspirowana poglądami Schellinga (choć sam autor pewnie zaprzeczyłby temu). Według teorii antynomizmu nie tylko rzeczywistość i prawda, ale także same prawa logiki mają ponadlogiczny fundament.

czymś pozaracjonalnym, mitologicznym wręcz. Część pozytywną można scharakteryzować jako wykład „mitozofii” [Rymkiewicz 2009, 9], religijną interpretację mitologii, czyli na pierwszy rzut oka wewnętrznie sprzeczną koncepcję filozofii mitologii. U podstaw tej Schellingańskiej „mitozofii” leżało przekonanie, że istnienie mitologii we wszystkich kulturach jest dowodem na niewystarczalność racjonalizmu w pojmowaniu historii świata, na jedność ludzkości oraz na świadomość jej twórców „jednego powszechnego Boga całej ludzkości” [Schelling 2009, 22]. Finalnym etapem procesu mitologicznego było zakorzenienie doświadczenia Boga w historii, a historię tę tworzył Chrystus, ustanawiając żywy związek człowieka z Bogiem. Człowiek pozostający w tym związku stawał się „osobowością integralną”. Kiriejewski podkreślał, że powyższa interpretacja pochodzi od greckich Ojców Kościoła, a nie od idealistów niemieckich. Innego zdania jest Becançon, przekonując, że nauka o „osobowości integralnej” nie była kontynuacją czy restauracją tradycji prawosławnej, ale raczej powtórzeniem myśli dziewiętnastowiecznych romantyków: Fryderyka Schlegela, Fryderyka Jacobiego, Fryderyka von Savigny’ego i Adama Müllera. W ich pismach odnajdujemy te same idee i motywy, które wykorzystywał Kiriejewski (a także inni słowianofile, np. Aleksy Chomiakow): krytykę prawa rzymskiego jako źródła racjonalizmu i kapitalizmu, ideę rozumu ożywianego przez wiarę czy pojęcie ogniska duszy [Becançon 1981, 1208].

Podobnie jak zachodnioeuropejscy romantycy⁶, Kiriejewski interesował się nie tylko historią, ale również bieżącą sytuacją polityczną, a ta w pierwszej połowie XIX w. była w Rosji niełatwa. Począwszy od 1826 r. car Mikołaj I w ramach tak zwanych Komitetów do Sprawy Chłopskiej rozważał sytuację wsi rosyjskiej i wprowadzenie reformy prawa uwłaszczeniowego. Skłoniły go do tego często wzniesione bunty chłopskie oraz powstanie dekabrystów⁷.

⁶ Lew Karsawin (a za nim Sergiusz Choruży) uważał, że teza jakoby słowianofilstwo było odmianą niemieckiego romantyzmu była zbyt uwydatniana i przerysowana [Карсавин 1994, 369; Хоружий 2004].

⁷ Powstanie dekabrystów w grudniu 1825 r. było skierowane przeciwko caratowi. Zorganizowane zostało przez szlachtę (główni ideolodzy: Michaił Murawjow, Paweł Pestel, Michaił Bestużew-Riumin) i stanowiło wyraz obrony jej interesów. Zakończyło się niepowodzeniem. Marks pisał że, począwszy od 1842 r.

Kiriejewskiemu, pochodzącemu z arystokracji nie były obce dążenia do utrzymania przywilejów szlacheckich, ale uważał się za zdeklarowanego krytyka samodzierżawia i cywilizacji kapitalistycznej oraz zwolennika obszczyzny, czyli niezależnych od władzy centralnej i samowystarczalnych wspólnot wiejskich. Brał udział w dyskusjach na temat planowanej reformy uwłaszczeniowej, którą ostatecznie preforsowano w 1861 r. Marks również nie pozostał obojętny na carskie plany, w roku 1859 opublikował w „New-York Daily Tribune” tekst poświęcony poddaństwu w Rosji. Jego prognoza sytuacji, „trzeźwa” i daleka od „marzycielstwa”, wskazywała, że następcą Mikołaja I car Aleksander II przyjmując propozycję ustawy o zniesieniu prawa pańszczyźnianego stawia w bardzo trudnej sytuacji szlachtę. W szczególnie złym położeniu znajdowała się ta z ilością do dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięciu chłopów, ponieważ zazwyczaj była dramatycznie zadłużona. Zniesienie pańszczyzny oznaczało dla niej momentalne bankructwo – oddać wszystko i nie otrzymać żadnej rekompensaty [Marks, Engels 1967, 863-873]. Kiriejewski należał jednak do bogatej szlachty liberalnej i był entuzjastą reformy. Uważał, że mogła pomóc w powrocie do źródeł rosyjskiego bytu, czyli do ideału przedpiotrowej Rusi.

Rosyjska badaczka, Jewgenia Dudzinskaja, zauważyła, że konsekwencje uwłaszczenia chłopów mogły mieć charakter kapitalistyczny (burżuazyjny) [Дудзинская 1983, 93]. Widać to szczególnie wyraźnie w treści notatki innego słowianofila Jurija Samarina (1819-1876) *O pańszczyźnie i jej transformacji ku wolności obywatelskiej* (1853-1855), w której autor udowadniał zależność wzrostu wydajności pracy od wolności pracującego – czym więcej wolności, tym większa wydajność. Co jednak najbardziej kontrowersyjne, Samarin postulował między innymi umożliwienie zamożnym chłopom wykupienie się z niewoli i wyjście ze wspólnoty wiejskiej oraz zachęcał kupców i kapitalistów do finansowania operacji wykupu dla mniej zamożnych chłopów [Самарин 1878, 132-161]. Powyższe postulaty miały charakter kapitalistyczny, a Kiriejewski i cały nurt słowianofilski byli przeciwnikami cywilizacji burżuazyjnej oraz własności prywatnej. Jednocześnie entuzjastycznie odnosili się do

powstania chłopów pańszczyźnianych przybrały „charakter epidemiczny” [Marks, Engels 1967, 872].

„pozaklasowej idylli”, czyli idei zbliżenia arystokracji i chłopstwa [Цимбаев 2013, 279]. Warto zauważyć, że większość słowianofilów, szczególnie wspomniany Samarin czy Aleksander Koszelew (1806-1883), wiele zrobili (praktycznie i teoretycznie) dla urzeczywistnienia postulowanej „idylli”. Ten ostatni napisał nawet i publicznie przedstawił własny projekt oswobodzenia chłopów: *O konieczności likwidacji prawa pańszczyźnianego w Rosji* (1858). Projekt ten ocenić wypada jako radykalny za względu na postulat „niezwłoczności” i „natychmiastowości” zmian społeczno-ekonomicznych. Inny tekst: *Jakie jest wyjście dla Rosji z obecnego jej położenia* (1862), argumentacyjnie dopełnia ten napisany cztery lata wcześniej. Koszelew dyplomatycznie (ale jednak) krytykował biurokrację urzędników Aleksandra II i klasy uprzywilejowanej, powiadał, że ci zbyt zwlekają z potrzebnymi „ulepszeniami” (np. kwestia wykupu chłopów) prawa uwłaszczeniowego [Кошелев 1862, 15].

Wspomniana idylliczna społeczność nie była, według słowianofilów, czymś abstrakcyjnym i nowym. Stanowiła raczej fenomen wpisany w byt rosyjski. Można ją częściowo utożsamić z obszczią, definiowaną nie jako feudalna wspólnota gminna, lecz na poły metafizyczna, chrześcijańska wspólnota ludzi połączonych więzami miłości. Stanowiła miejsce, w którym człowiek odnajdywał cele, wolność i sens życia:

Rozpatrując społeczny ustrój dawnej Rosji, znajdujemy tu wiele różnic w porównaniu z Zachodem, a przede wszystkim: podział społeczeństwa na małe tzw. miry. Autonomia poszczególnych jednostek – podstawa rozwoju na Zachodzie – była u nas równie mało znana jak samowładztwo społeczne. Człowiek należał do miru, mir – do niego. Własność ziemska – źródło praw jednostki na Zachodzie, była u nas w ręku społeczności. Jednostka o tyle uczestniczyła w prawie własności, o ile wchodziła w skład społeczności [Kiriejewski 1961, 139].

Ciekawe, że Marks równie pozytywnie odnosił się do wspólnot wiejskich, które w XIX w. funkcjonowały w Rosji równoległe do systemu kapitalistycznego. Pisał, że po wprowadzeniu prawa uwłaszczeniowego miały dużą szansę stać się alternatywą dla kapitalizmu, jeśliby wprowadzić w nich drobne reformy, np. zlikwidować izolację między poszczególnymi wspólnotami [Marks, Engels 1972, 436]. Marks podkreślał, że ekonomiczno-społeczny rozwój Rosji i odrodzenie społeczeństwa rosyjskiego bezpośrednio zależały od rozwoju

wspólnoty wiejskiej, bo to „kura znosząca złote jaja” [Marks, Engels 1972, 441]. Reforma uwłaszczeniowa wpisywała się w ten nadrzędny cel, ale wraz z nią rozpoczyna się także proces destrukcyjny – proces reform kapitalistycznych i rozkładu wspólnoty oraz wypędzenia jej członków do fabryk [Marks, Engels 1972, 441-442]. Idealistyczne podejście do wspólnoty Kiriejewskiego i realistyczne Marksa sprowadzało się do wspólnego mianownika: docenienia ludzkiej samoorganizacji i wrodzonej zdolności do kolektywnego funkcjonowania opartego na relacjach podmiotowych.

W Marksowskim *Kapitale* pada stwierdzenie, że wspólnota pierwotna, potem wiejska, była formą przyjazną człowiekowi, „uczłowieczała” go. W jej strukturach nie podlegał on alienacji, należał do siebie, a nie do właściciela środków produkcji czy towaru, który wytwarza [Marks 1951, 82-83]. Człowiek, pomimo „pewnych form represyjności” [Walicki 1996, 88], doświadczał wolności i bezpośredniego, upodmiotowionego kontaktu z drugim człowiekiem. Kontakt ten nie sprowadzał się wyłącznie, jak to ma miejsce w kapitalizmie, do „nagiego interesu”, „zapłaty gotówką” [Marks, Engels 1969, 63]. Marks w ogóle akcentował doniosłość społecznej natury człowieka i stosunków międzyludzkich, a w ich dehumanizacji widział początek końca cywilizacji kapitalistycznej. Egoizm i wyrachowanie czynią człowieka – zarówno tego, w stosunku do którego są okazywane, jak i tego, który je okazuje – niewolnikiem. Świat rzeczy, świat własności prywatnej sprowadza życie człowieka do „żądzy posiadania”. Pieniądz określa osobowość i czyny człowieka. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* czytamy:

to, co mam dzięki pieniądzwowi, to, za co mogę zapłacić, tzn. to, co mogą kupić pieniądze – to wszystko to ja, sam posiadacz pieniądza. Siła moja jest tak wielka, jak wielka jest siła pieniądza. Cechy pieniądza są moimi – jego właściciela – cechami i siłami istoty [Marks 1960, 611].

Nie tylko pieniądz zniewala człowieka, ale także religia, ponieważ go poniża i czyni niewolnikiem abstrakcji, religia jest sprzeczna „nie tylko z rozumem, lecz także z dążeniami człowieka do wolnego życia” [Fritzhand 1978, 90]. Wolne życie oznacza, według Marksa, samorealizację na wszystkich poziomach bytowych, szczególnie na poziomie związanym z pracą, która dla „człowieka totalnego” będzie

czymś, co go określa, nadaje cel życiu, a nie upokarza i niszczy. W *Ideologii niemieckiej* Marks konstatował: „przywłaszczenie sobie całości narzędzi wytwarzania już z tej racji jest rozwojem całokształtu zdolności w jednostkach” [Marks, Engels 1961, 76]. Człowiek stanie się „człowiekiem totalnym”, gdy środki produkcji nie będą go ograniczać ani hamować, ale będą dawały możliwość „nieograniczonego udziału w tworzeniu i korzystaniu z dóbr cywilizacji i kultury” [Fritzhand 1978, 161]. Kiriejewski posunął się znacznie dalej twierdząc, że człowiek funkcjonujący w ramach wspólnoty wiejskiej – obszciny, to „osobowość integralna”, charakteryzująca się harmonią wewnętrzną, głębokim rozumieniem prawd wiary i mądrością. Czytamy o tym m.in. w utworze *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji* (1852):

w Rosji formy współżycia, wyrażając ogólną integralność bytu, nigdy nie przybrały postaci samoistnej, oderwanej od życia całego ludu; dlatego nie mogły ani zagłuszyć w człowieku poczucia się do obowiązków rodzinnych, ani naruszyć integralności jego rozwoju moralnego [Kiriejewski 1998, 104].

Człowiek integralny to reprezentant ruskiego średniowiecza, dążący do zharmonizowania wszystkich sił wewnętrznych (moralnej, rozumowej, religijnej, społecznej), w odróżnieniu od człowieka kapitalistycznego Zachodu, który był złożonością sił niezharmonizowanych. Percepcja rzeczywistości każdej z sił była inna – człowiek stawał się wewnętrznie, moralnie i poznawczo „rozbity”:

człowiek zachodni dzieli swe życie na odrębne dążenia i chociaż łączy je przy pomocy rozsądku w jeden ogólny plan jednak w każdej chwili życia jawi się jako inny człowiek. W jednym zakątku jego serca mieszka uczucie religijne (...); w drugim – władze rozumu i umiejętności (...); w trzecim dążenie do rozkoszy zmysłowych; w czwartym – uczucie moralno-rodzinne; w piątym – dążenie do osobistej korzyści; w szóstym – dążenie do przyjemności estetycznych [Kiriejewski 1998, 101].

W związku z tym „rozbiciem” człowiek fałszywie postrzega i rozumie również religię – chrześcijaństwo nie stanowi już idei moralno-symbolicznej, a konstrukcję racjonalną, dlatego traci swoją siłę oddziaływania duchowego. Kiriejewski uważał, że najlepszą przestrzenią życiową dla człowieka jest wiejska, samowystarczalna wspólnota, gdzie stosunki międzyludzkie są proste, podmiotowe,

życzliwe, sprawiedliwe, przepełnione miłością i wiarą religijną. Człowiek osiąga w jej ramach „wolność w jedności”. Powrotem do takiego ideału miała być reforma uwłaszczeniowa likwidująca feudalną zależność chłopów i ich przywiązanie do ziemi, ale według Marksa nie spełniła oczekiwań, o czym mowa była wcześniej. W tym miejscu należałoby zgodzić się z opinią Mikołaja Bierdiajewa, który komentując słowianofilską fascynację obszcziną pisał, że błędem było widzieć w ruskiej wspólnocie wiejskiej „doskonałe wyrażenie chrześcijańskiego obcowania w miłości” [Бердяев 2007, passim]. Nie należy mieszać ze sobą pojęć wspólnoty ekonomicznej i wspólnoty religijnej, ponieważ są to dwa niezależne, nieprzystające do siebie porządki.

Zdaniem niektórych historyków, jak Boris Grekow, akcentujących ekonomiczno-społeczny aspekt obszcziny, człowiek żyjący w jej ramach nie był w pełni zadowolony z własnego losu, z czasem bowiem generowała ona proces ubożenia chłopów oraz negatywnego wykorzystywania władzy przez starszyznę rodową, książęta, bojarów i kościół. Chłopów wyzyskiwano przy pracy na ziemi, która już od czasów Rusi Kijowskiej nie była ich własnością. Sytuacja ta sprzyjała powstawaniu własności prywatnej ludzi, którzy mieli władzę i wprowadzaniu „protopańszczyzny”, czyli przymusowej pracy chłopów [Grekow 1954, 44-72]. Mikołaj Rożkow z kolei, na podstawie materiałów źródłowych, głównie *Prawdy ruskiej* (XI w.), dowodził, że niewolnicza praca chłopów odgrywała marginalną rolę w rozwoju gospodarki Rusi Kijowskiej, nie była ekonomicznie potrzebna. Chłopi byli w większości wolnymi smerdami⁸ i stanowili jedną z warstw społecznych, oprócz miejskich kupców i drużyny na czele z księciem. Ważne, że warstwy te można uznać za równe pod względem praw, w związku z tym przechodzenie z jednej warstwy do drugiej (także z niższej do wyższej) było możliwe. Smerd mógł przenieść się do miasta, jeśli tylko chciał, mógł nawet wstąpić do drużyny książęcej, mówi o tym np. legenda o Janie Usmowszecu [Рошков 1918, 17-20]. Analiza treści *Prawdy ruskiej* potwierdza w pewnym sensie tezy Rożkova: niewolny chłop i wolny smerd stanowili różne podmioty prawne, nie ma informacji o tym, aby smerd czy kupiec posiadał chłopów i wykorzystywał jego pracę, to mogli robić jedynie książęta, a i ci nie

⁸ Smerd to termin oznaczający wolnego chłopów-rolnika [Grekow 1955, 19].

nadużywali, zdaniem Rożkova, władzy [*Русская Правда (пространная редакция)* 1997, §64-65, §85, §110-121].

Kiriejewski uważał, że ludzki los związany jest narodem, do którego człowiek przynależy, dlatego jego antropologia opierała się na próbie odpowiedzi na pytanie, kim jest nie tyle człowiek w ogóle, ile kim jest i kim powinien stać się Rosjanin. Marksa, w odróżnieniu od Kiriejewskiego, interesowała istota ludzka w ogóle. Nie konstruował opozycji człowieka Wschodu i Zachodu, czyli człowieka zorientowanego na to, co duchowe i to, co materialne, ale raczej człowieka wolnego (w którym elementy materialno-duchowe stanowią jedność) i niewolnika. Marks analizował kondycję człowieka w jej konkretności, a nie abstrakcyjności, niezmienności i metafizyczności. W *Świętej rodzinie...* pojawiła się teza, że godnym badawczego namysłu jest człowiek realny, a nie abstrakcyjny czy uprzedmiotowiony. Człowiekiem realnym nie jest ktoś, kto istnieje tylko po to, aby prawda mogła dojść do samowiedzy, jak proponował Hegel [Marks, Engels 1957, 97-98], nie jest nim również człowiek, którego uznaje się za towar [Marks 1960, 547-548]. Jest nim natomiast bycie osadzone w ramach komunistycznej organizacji społeczeństwa, ponieważ „społeczeństwo jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody” [Marks 1960, 579; Marks, Engels 1961, 445]. Tylko w takim „całościowym” stanie człowiek otrzymuje możliwość zrozumienia swej wszechstronnej istoty, którą ogranicza ustrój kapitalistyczny. Polski badacz Marek Fritzhand w związku z tym pisał:

człowiek totalny to człowiek, w którego życiu czynniki biologiczne i duchowe, indywidualne i gatunkowe (społeczne), praca i użycie, tworzą jednolitą, dobrze powiązaną harmonijną całość. Całość, którą tak trudno (...) osiągnąć w warunkach alienacji [Fritzhand 1978, 167-168].

Człowiek totalny to człowiek wyzwolony spod ciągłej presji państwa, ekonomii, polityki. Pisząc o wolności Marks miał na myśli nie wolność egoistyczną, ale moralną – człowiek wolny, to człowiek odznaczający się w swym myśleniu i życiu moralnością. W *Rękopisach...* całkowicie odrzucił pseudomoralność ekonomii politycznej

kapitalizmu, która orientuje się na zysk, pracę i oszczędność. Marks ironicznie pisał:

ekonomia polityczna jest więc (...) najmoralniejszą z nauk. Jej podstawową zasadą jest samowyrzeczenie, wyrzeczenie się życia i wszelkich ludzkich potrzeb. Im mniej jesz, pijesz, kupujesz książek, im rzadziej chodzisz do teatru, na bal, do gospody, im mniej myślisz, kochasz, teoretyzujesz, śpiewasz, malujesz, układasz wierszy, tym więcej oszczędzasz, tym większy staje się twój skarb, którego ani mól nie zje, ani robak nie stoczy – kapitał [Marks 1960, 593].

Nakreślona sytuacja ukazuje deprecjację człowieka, bowiem ważniejsze staje się „mieć” niż „być”. Człowiek „totalny”, czyli całościowy, rzeczywisty i prawdziwy orientuje się w zamyśle Marksa na „być”, funkcjonuje w ramach konkretnego życia i czynników ekonomicznych (zmieniających się stosunków społecznych i sił wytwórczych), wyzwala się spod presji państwa i polityki. Jak wskazywał Fritzhand, człowiek totalny stanowi istnienie jednolite, harmonijne, nie rozdarte na niespójne ze sobą sfery życiowe [Fritzhand 1978, 165]. W tej charakterystyce odnajdujemy również osobowość integralną Kiriejewskiego.

Zazwyczaj twierdzi się, że zarysu antropologii Marksa szukać trzeba w jego młodzieńczej twórczości, w pracach sprzed 1848 r. – *W kwestii żydowskiej, Rękopisach..., Ideologii niemieckiej, czy Nędzy filozofii* [Fritzhand 1978] – co generuje dobrze znany w literaturze przedmiotu „mit o dwóch Marksach”: humaniście i antyhumaniście [Горозия 2005, 98-105]. Jeśli jednak przyjąć, że pojęcie alienacji pracy (a ta zawsze dotyczy człowieka) stanowiło kluczowy element Marksowskiej filozofii w ogóle, to myśl ta na każdym etapie rozwoju posiadała rys antropologiczny i humanistyczny.

W swej antropologii Marks podkreślał znaczenie czynnika ekonomicznego (materialnych sił i sposobów produkcji) zarówno dla określenia kondycji człowieka, jak i dla jego historii. Teza będąca punktem wyjścia teorii (także etyczno-antropologicznej) Marksa o tym, że byt określa świadomość (czy też baza określa nadbudowę) krytykowana była zarówno przez myślicieli zachodnich (np. Bertranda

Russella⁹), jak i rosyjskich. Eugeniusz Trubiecki w pracy *Charakterystyka nauki Marksa i Engelsa o znaczeniu idei w historii* krytykował Marksa za to, że redukował dzieje do czynnika ekonomicznego i uprawiał „determinizm ekonomiczny”, który wcale nie tłumaczył natury zależności procesu historycznego od stosunków ekonomicznych [Трубецкой 2009, 65]. Marks nie podawał naukowego opisu zależności między materialną stroną życia a świadomością. Trubiecki w związku z tym twierdził, że aby wyjaśnić, jak odzwierciedlają się stosunki ekonomiczne „w ludzkich głowach”, trzeba wziąć pod uwagę również same „głowy”, czyli psychologię człowieka, a co za tym idzie metafizykę, religię i czynnik irracjonalny, które stanowią nieodłączny składnik jego życia. Świadomość człowieka posiada twórczą niezależność, której nie można sprowadzić do faktów materialnych, dlatego interes ekonomiczny sam w sobie nie jest w stanie niczego objaśnić [Трубецкой 2009, 68-70].

U Trubieckiego i Kiriejewskiego na pierwszy plan wysuwał się czynnik religijny, kształtujący osobowość człowieka, świadomość, historię i ludzkie myślenie, a nie ekonomia. Pomimo tej kategorycznej różnicy, cechą wspólną filozofii Marksa i Kiriejewskiego będzie, po pierwsze, uwypuklenie „społecznego” czynnika w życiu człowieka – według nich człowiek spełnia się we wspólnocie (wiejskiej, komunistycznej, bezklasowej). Człowiek to *zoon politikon*, dlatego integralność bytu, tj. wszystkich sił człowieka, osiągalna jest we wspólnocie. Po drugie, zarówno twórczość Marksa, jak i Kiriejewskiego wyrosła z tradycji niemieckiej – Kiriejewski fascynował się Schellingiem, a Marks Heglem, choć na swój sposób zmodyfikowali (szczególnie Marks) postulaty idealizmu niemieckiego. Po trzecie w końcu, obaj byli wyrazicielami myśli konserwatywnej, w znaczeniu

⁹ Bertrand Russell w pracy *Wiek dziewiętnasty* (1934) twierdził, że nie można zgodzić się z tezą forsowaną przez Marksa, iż pierwotną przyczyną wszelkich zjawisk społecznych (w tym kultury, życia duchowego) jest system wytwarzania i wymiany przeważający w danym okresie historycznym. Pod uwagę należy wziąć czynniki społeczne, które mają szerszy zakres niż czysto ekonomiczne. Wydaje się, że u Marksa można doszukać się podobnej tezy, jednak *implicite*, a nie *explicite*, np. w *Rękopisach...* [Russell 1936, 256-272]. Z kolei Trubiecki twierdził, że Marks mógłby się zgodzić z tezą, że należy wziąć pod uwagę również czynniki pozaekonomiczne, ponieważ w trzecim tomie *Kapitału* przyznawał, że na rozwój historyczny, oprócz przyczyn ekonomicznych, wpływają również inne, nieekonomiczne zasady.

jakie nadał jej Karol Mannheim, czyli zwolennikami „jakościowych, konkretnych a nie abstrakcyjnych form myślenia” [Mannheim 1986, 19-21]. Marks i Kiriejewski afirmowali intuicyjne rozumienie świata, negowali natomiast próby doprowadzenia do całkowitej racjonalizacji i mechanicyzacji świata związane z rozwojem produkcji towarowej.

Analiza ich koncepcji antropologicznych prowadzi do stwierdzenia, że były one w pewnym sensie wizjami utopijnymi, chociaż socjalizm nie był utopią: niektóre jego postulaty udało się przecież zrealizować (np. likwidację pełnej koncentracji własności, zbyt dużej władzy państwa). Człowiek Marksa¹⁰ nie istniał poza swoją klasą, a człowiek Kiriejewskiego poza swoją wspólnotą. Mikołaj Bierdiajew zauważył, że „antropocentryzm został zastąpiony przez socjo-centryzm (...). Człowiek przestał być na obraz i podobieństwo Boże: stał się obrazem społeczeństwa. W ujęciu tym człowiek jest całkowitym wytworem środowiska społecznego (...) i klasy, do której należy. Jest funkcją społeczeństwa (...). Nie ma człowieka, jest klasa” [Bierdiajew 1937, 51]. Słowa Bierdiajewa odnosiły się, co prawda, do Marksa, ale z powodzeniem można je również potraktować jako charakterystykę koncepcji antropologicznej Kiriejewskiego, w której indywidualne, oddzielne ludzkie „ja” nie istniało, zaczynało funkcjonować dopiero w trójstronnej relacji: między drugim „ja” i Bogiem.

Obaj myśliciele wychodząc z podobnych przesłanek o destrukcyjnych dla osobowości człowieka i jakości jego życia konsekwencji kapitalizmu doszli, mimo różnic światopoglądowych, do podobnych wniosków. Koncepcje człowieka „integralnego” i człowieka „totalnego”, to projekty w gruncie rzeczy pozytywne. Zakładają, że istota ludzka może osiągnąć pełnię życia i wolność – dokona się to w idealnej ekonomiczno-religijnej wspólnotcie, obszcinnie, w przypadku Kiriejewskiego, lub w społeczeństwie bezklasowym, w przypadku Marksa. Żadnemu z myślicieli, mimo że precyzowali w jaki sposób powinno to zostać osiągnięte, nie było dane zobaczyć na własne oczy praktycznego ucieleśnienia swych ideałów.

¹⁰ Znany historyk i marksista Izaak Deutscher, twierdził, że „człowiek Marksa” nigdy nie istniał, był projekcją na przyszłość, postulatem do zrealizowania. „Człowiek „totalny”, „socjalistyczny” stanowił jedynie „hipotezę roboczą”, której nie udało się zrealizować [Deutscher 1967, 8].

BIBLIOGRAFIA

- Besançon, Alain, 1981, *Edukacja religijna w Rosji*, przeł. E. Szot-Sobstel, „Znak”, 9.
- Bierdiajew, Mikołaj, 1937, *Problem komunizmu*, przeł. M. Reutt, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Bierdiajew, Mikołaj, 1999, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.- S.W., Warszawa: Fronda.
- Deutscher, Isaac, 1967, *On Socialist Man*, New York: Merit.
- Engels, Fryderyk, 1962, *Zasady komunizmu*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fritzhand, Marek, 1978, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Grekow, Boris, 1954, *Państwo Kijowskie IX-XI wieku*, [w:] Boris Grekow (red.), *Historia związku socjalistycznych republik radzieckich*, t. 1, przeł. T. Różycki, Warszawa: PWN.
- Grekow, Boris, 1955, *Chłopi na Rusi*, przeł. A. Poppe, A. Rybarski, A. Sienkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kiriejewski, Iwan, 1998, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, [w:] Janusz Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii.
- Kiriejewski, Iwan, *Odpowiedź A.S. Chomiakowowi*, 1961, [w:] Andrzej Walicki (red.), *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, Warszawa: PWN.
- Mannheim, Karol, 1986, *Myśl Konserwatywna*, przeł. S. Magala, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Marks, Karol, 1951, *Kapitał*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1960, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1967, *O wyzwoleniu chłopów w Rosji*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 12, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1972, *Szkice pierwotne listu do Wierzy Zasulicz*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1957, *Święta rodzina czyli krytyka*

- krytycznej krytyki*, przeł. T. Kroński, S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1961, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, [w:] *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1969, *Manifest komunistyczny*, przeł. W. Piekarski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Russell, Bertrand, 1936, *Wiek XIX*, przeł. A. Pański, t. 1, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Rymkiewicz, Wawrzyniec, 2009, *Baśń rozumu*, „Kronos”, 1-2.
- Schaff, Adam, 1965, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa: PWN.
- Schelling Friedrich, 2002, *Filozofia objawienia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN.
- Walicki, Andrzej, 1996, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa: PWN.
- Walicki, Andrzej, 2002, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa: PWN.
- Аверинцев, Сергей, 2005, *Связь времен*, Киев: Дух и литера.
- Бердяев, Николай, 2007, *Алексей Степанович Хомяков*, Москва: Издательский дом АСТ.
- Гершензон, Михаил, 2000, *Избранное. Образы прошлого*, t. 3, Москва-Иерусалим: Университетская книга.
- Горозия, Важа, 2005, *Проблема отчуждения человека в учении Карла Маркса*, [w:] Вахушти Парцвания, *Человек. Государство. Глобализация, Сборник философских статей*, Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество.
- Дудзинская, Евгения, 1983, *Славянофилы в общественной борьбе*, Москва: Мысль.
- Карсавин, Лев, 1994, *А.С. Хомяков*, [w:] Лев Карсавин, *Малые сочинения*, Санкт-Петербург: Алетейя.
- Киреевский, Иван, 1979, *Отрывки*, [w:] Иван Киреевский, *Критика и Эстетика*, Москва: Искусство.
- Киреевский, Иван, 1987, *Письма Макарию Оптинскому*, „Символ”, 17.
- Кошелев, Александр, 1862, *Какой исход для России из нынешнего ее положения?*, Лейпциг: Франц Вагнер.
- Рожков, Николай, 1918, *Город и деревня в Русской истории*,

- Петроград: Книжное издательство В.С. Клестова.
- Русская Правда*, 1997, [w:] Сергей Лихачев и др. (red.), *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4, Санкт-Петербург: Наука.
- Самарин, Юрий, 1878, *О крепостном состоянии и переходе от него к гражданской свободе*, [w:] Юрий Самарин, *Собрание сочинени*, т. 2, Москва: Типография А.И. Мамонтова.
- Трубецкой, Евгений, 2009, *К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории*, [w:] Вадим Сапов (red.), *Манифесты русского идеализма*, Москва: Астрель.
- Хоружий, Сергей, 2004, *Алексей Хомяков и его дело*, Москва: Институт Синергической Антропологии.
- Цимбаев, Николай, 2013, *Славянофильство*, Москва: Государственная публичная историческая библиотека России.

ABSTRACT**“Complete individual” versus “Integral personality”. Preliminaries for considerations on human nature by Karl Marx and Ivan Kireevsky**

The aim of this paper is to compare views on human nature as held by Karl Marx and Ivan Kireevsky. Despite the fact that Marx and Kireevsky expounded two totally different philosophical world views (such as slavophilia and dialectical materialism), both can be described as socialists: one scientific, the other utopian or religious one. In this regard, it turns out that some elements of their concepts of a human being are rather common. Both of them thought that man achieves his “completeness” or “integrality” in community, not by exclusively private efforts. Kireevsky envisioned his community as an Orthodox commune, while Marx his as a classless society. Analysis shows that both anthropological concepts were more reflecting of their utopian visions than any working social model.

KEYWORDS: Kireevsky, Slavophilia, Marks on human being, commune, primitive communism, integrality, integral personality

SŁOWA KLUCZOWE: Kiriejewski, słowianofilstwo, Marks o człowieku, wspólnota wiejska, wspólnota pierwotna, integralność, osobowość integralna