

Janusz Dobieszewski: Feuerbach w kręgu filozofii rosyjskiej

Feuerbach jest – zdaniem Bułgakowa – oryginalnym i znaczącym zjawiskiem życia religijnego i filozoficznego swojej epoki. Głoszona przez niego „religia ludzkości” („religia człowieczeństwa”) to najbardziej znaczące „osiągnięcie religijne Nowożytności”, a przypisywany jej ateizm trafniej byłoby, zdaniem Bułgakowa, określić jako „antropo-teizm” – pisze Janusz Dobieszewski w „Teologii Politycznej co Tydzień”: „Feuerbach. Materializacja idei”.

Filozofia w Rosji kształtowała się pod wpływem decydującego, udanego, inspirującego wpływu filozofii zachodniej. Najpierw, w drugiej połowie XVIII wieku, był to raczej odtwórczy, choć kulturowo pobudzający wpływ francuskiego Oświecenia, później – w wieku XIX – kolejne fale oddziaływań i fascynacji myślicieli rosyjskich zapładniającymi, głębokimi, twórczymi systemami i konceptami filozoficznymi Kanta, Fichtego, Hegla, Schellinga, Feuerbacha, Schopenhauera, pozytywizmu, marksizmu, neokantyzmu, Nietzschego, na których podstawie kształtowała się w Rosji również oryginalna własna tradycja filozoficzna, starająca się odkrywać także w dziejach kultury rosyjskiej własne podstawy czy przynajmniej podglebia, choć też czasem wyraźnie przeszacowując te filozoficzne źródła własne.

Szczególnie wyraźny, ważny, powszechnie dostrzegany i przeżywany, wręcz spektakularny był wpływ, jaki wywarła na powstanie i rozwój filozofii rosyjskiej klasyczna filozofia niemiecka, co – ze względu na najwyższy poziom jakości filozoficznej idealizmu niemieckiego – znakomicie świadczyło o „wyborze” (często oczywiście mimowolnym, wynikającym po prostu z bliskości kulturowej, a i geograficznej, oraz z mód i dominacji w ówczesnej filozofii) oraz o perspektywach filozofii rosyjskiej (w znacznej mierze spełnionych).

Z kolei z kręgu klasycznej filozofii niemieckiej szczególnie wpływową i głośną rolę odegrała w latach 30. i 40. XIX wieku filozofia Hegła, a także Schellinga. Fascynacja zwłaszcza Hegłem miała w sobie coś z obsesji, ale obsesji radosnej, entuzjastycznej, otwierającej ku nowemu światu. Powszechnie przywołuje się dla oddania tej atmosfery fragment z autobiografii Aleksandra Hercena, który pisał: Hegła „omawiano bez przerwy; nie ma takiego paragrafu we wszystkich trzech częściach *Logiki*, w dwóch *Estetyki*, w *Encyklopedii* itd., którego by nie opanowano po zawziętych sporach trwających nieraz kilka nocy” [1].

Zarazem owa atmosfera entuzjazmu i fascynacji dość łatwo wyczerpywała się (także pod wpływem ogromnej dynamiki, kryzysów i przełomów w ówczesnej filozofii zachodniej), zwłaszcza gdy obiekt zachwytu okazywał się nie dostarczać jednak wystarczających narzędzi trafnego, satysfakcjonującego uchwytowania, a zwłaszcza przemieniania istniejącej rzeczywistości, co w epoce Rosji Mikołajewskiej było niepomijalnym, a nawet najważniejszym kryterium oceniania konstrukcji intelektualnych. Filozofia Hegła (także Schellinga) szybko ujawniała obok aspektów wolnościowych, krytycznych i emancypacyjnych swą stronę konserwatywną i reakcyjną

w aspekcie politycznym, a systemową (pasywną) i schematyczną w aspekcie filozoficznym. Sporą rolę w swego rodzaju demaskacji filozofii Hegla w Rosji odegrało przeprowadzone przez Wissariona Bielińskiego na sobie heglowskie „pogodzenie z rzeczywistością” i jego jednoznacznie negatywne dla Hegla rezultaty, co sam Bieliński tak podsumował we fragmencie równie często i chętnie przywoływanym jak cytata z Hercena sprzed chwili: „Dziękuję uniżenie, Jegorze Fiodorowiczu[2], chylę czoła przed pańskim filozoficznym kołpakiem; ale z całym należnym pańskiemu filozoficznemu filisterstwu szacunkiem mam zaszczyt donieść panu, że gdyby nawet udało mi się wspiąć na najwyższy szczebel drabiny rozwoju, to i tam poprosiłbym pana o zdanie mi sprawy ze wszystkich ofiar warunków życia i historii, ze wszystkich ofiar przypadku, zabobonów, inkwizycji, Filipa II itp., itp.; w przeciwnym wypadku z owego najwyższego szczebla rzucam się głową w dół. Nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej, kość z kości mojej. Powiadają, że dysharmonia jest warunkiem harmonii: być może jest to pożyteczne i przyjemne dla melomanów, ale z pewnością nie dla tych ludzi, którym przypadło w udziale przez los swój wyrazić ideę dysharmonii” [3].

Na filozoficzną alternatywę wobec Hegla i Schellinga nie trzeba było długo czekać także w samych Niemczech. Wyrastała ona zresztą z podobnych intencji krytycznych wobec Hegla, co w przypadku rosyjskich polemistów – z zarzutów o podporządkowanie wolnościowego, indywidualistycznego, aktywistycznego momentu negacji systemowości i państwowotwórczemu konserwatyzmowi. Chodzi oczywiście o ruch młodoheglistów (lewicy heglowskiej), a przede wszystkim o Ludwika Feuerbacha, który opublikował w roku 1841 entuzjastycznie przyjętą książkę *O istocie chrześcijaństwa*, która w krótkim czasie była dwukrotnie wznawiana i która również w Rosji

zrobiła ogromne wrażenie oraz odegrała „formotwórczą” rolę filozoficzną i polityczną. I Bieliński, i jeszcze bardziej dotychczas heglowski Michaił Bakunin, a także Aleksander Hercen ogłosili się zwolennikami Feuerbacha, znajdując w jego filozofii poszukiwane cechy antropocentryzmu, indywidualizmu, konkretyzmu, filozoficznego materializmu, progresywizmu, krytyki religii i tradycji. To filozofia Feuerbacha będzie przez kilka dziesięcioleci wyznaczać ścieżki rosyjskich dążeń do wolności i reform oraz kanon postawy inteligenta.

Zwiąże się z nią też już nieco młodsza generacja rosyjskiej inteligencji, nowy nurt rosyjskich bojowników o wolność, określane jako oświecicielstwo; jego głównymi reprezentantami byli: Mikołaj Czernyszewski, Mikołaj Dobrolubow oraz Dymitr Pisariew. Ich światopogląd był bardziej powierzchowny, za to mocniej rygorystyczny, a nawet dogmatyczny niż pokolenia Bielińskiego i Hercena, i fakt ten wpłynął także na sposób podejścia do filozofii Feuerbacha. Akcentowano w niej aspekt filozoficznego materializmu, opartego na nim antropologizmu, krytyki religii, pochwały ateizmu oraz społecznego progresywizmu o charakterze utylitarystycznym. Obraz Feuerbacha ulegał tu ujednostrojnieniu i spłyceniu, ale to ten właśnie obraz stał się na pewien czas w Rosji dominujący – polski znawca problemu nie bez podstaw zatytułował w swej książce rozdział poświęcony Czernyszewskiemu *Rosyjski uczeń Feuerbacha* [4]. Czernyszewski nie wahał się odnosić do Feuerbacha tyleż wyrastającą z admiracji, co wątpliwą tu miarą ortodoksyjności, pisząc o Feuerbachu w jednym z listów jako o „jedynym myślicielu naszego stulecia, który wypracował całkowicie słuszne pojęcie o rzeczach” [5]. Tę jednostronnie materialistyczną wykładnię Feuerbacha powtórzy później, już w horyzoncie ortodoksji marksistowskiej, Jerzy Plechanow, zacierając przy tym różnicę między Marksem a Feuerbachem (i

zarzucając temu ostatniemu co najwyżej pewien „niedobór” aspektu praktyki politycznej), choć też dobitnie oceniając perspektywę religii człowieka (ludzkości) u Feuerbacha jako idealistyczny przesąd [6].

Jednak lektura dzieł Feuerbacha, a zwłaszcza *O istocie chrześcijaństwa*, natychmiast uświadamia nieusuwalną, a może wręcz kluczową rolę, jaką odgrywa w myśli Feuerbacha ten aspekt, który Czernyszewski, a jeszcze mocniej Plechanow starali się ominąć i pominąć w jego filozofii. Krótko i trafnie ujmuje to współczesny autor: „Feuerbach sprawia, że jego ateizm, jak to mu zarzuca Stirner, wciąż jeszcze jest ateizmem «pobożnym», który usuwa jedynie «podmiot», to znaczy Boga, zachowując wszakże jego orzeczniki w ich ludzkim znaczeniu”. Na negację „owych orzeczników” odważył się dopiero Nietzsche [7].

Ten bardziej złożony wymiar, uwzględniający w filozofii Feuerbacha moment bogoludzki (czy może raczej człowiekoboski), moment nieredukowalnego subiektywizmu i immanentyzmu religijnego, bez trudu dostrzegli już w XIX, a potem w początkach XX wieku, w dość niesprzyjających uwarunkowaniach światopoglądowych (związanych z oczywistą dominacją oświecenielskiej i marksistowskiej wersji Feuerbacha), rosyjscy myśliciele z kręgu filozofii religijnej. Sygnalizował to Włodzimierz Sołowjow, a szersze, a nawet bardzo szerokie odniesienie i ujęcie tej kwestii znajdujemy u Sergiusza Bułgakowa, u Mikołaja Bierdiajewa, a zwłaszcza u mniej znanego autora – Wiktora Niesmiełowa. W rzeczy samej filozofia Feuerbacha nie jest po prostu – jak się niekiedy twierdzi – ateizmem, a przeprowadzona w niej zasadnicza krytyka chrześcijaństwa nie jest zwykłą destrukcją religijności. Feuerbach był piewcą wszystkich wielkich, wzniosłych, ugruntowanych przez chrześcijaństwo idei i wartości moralnych, estetycznych, poznawczych, kulturowych, całej

inspirującej, kreatywnej mocy emocjonalnej i intelektualnej zawartej w chrześcijaństwie, której wszakże ono samo miało nie potrafić podołać. Co więcej, nie oznaczało to bynajmniej jakiejś jedynie subiektywizacji religii, sprowadzenia jej do jednostkowej emocjonalności; chodziło o zastąpienie religii Boga-Ojca religią Człowieka-Brata, z dominującym w niej aspektem intersubiektywnym, dialogowym, ogólnoludzkim, którego ontologiczną podstawą było odróżnienie w jednostce ludzkiej ja indywidualnego oraz ja gatunkowego i wskazanie tego drugiego jako określającego specyfikę, ponadprzyrodniczy (a więc moralny, kulturowy, historyczny, religijny) wymiar bytu ludzkiego. Nadawał mu Feuerbach szeroki, intensywny, mobilizujący rozmach, przypominający moc autentycznego przeżycia i wyznawania religii, dodatkowo wzmocniony wolnością i kreatywnością własną człowieka, natomiast pozbawiony sprawczości i transcendencji Boga.

Wiktor Niesmiełow był uczonym z kręgu rosyjskich akademii duchownych (aczkolwiek był człowiekiem świeckim), autorem obszernego, dwutomowego dzieła, zatytułowanego *Nauka o człowieku* (opublikowanego w latach 1898 i 1903), którego wielkim admiratorem i popularyzatorem w szerszych kręgach intelektualnych był Mikołaj Bierdiajew. W opinii Bierdiajewa koncepcje religijno-filozoficzne nieznanego, prowincjonalnego teologa były pod pewnymi względami nawet głębsze i ciekawsze niż świetne osiągnięcia Sołowjowa [8]. Wprawdzie Wasilij Zieńkowski w obszernym fragmencie, poświęconym Niesmiełowowi w znakomitej *Historii filozofii rosyjskiej*, twierdził, że to właśnie „Bierdiajew wiąże projekty Niesmiełowa z Feuerbachem” [9], próbując wzmocnić immanentny i antropocentryczny charakter religijny swojego stanowiska, i Zieńkowski na ten związek ani razu się nie powołuje, to przecież sam Niesmiełow to podobieństwo i tę Feuerbachowską inspirację wskazywał. „Nasze ujęcie wiedzy o Bogu – pisał – może po części przypominać znaną teorię Feuerbacha”; i nie

jest to pozór – „niemiecki myśliciel podążał tą samą drogą, którą idę i ja”, i „była to droga słuszna, jednak doszedł on nią tylko do połowy, by następnie snuć już tylko domysły i fantazjować” [10].

Wyjściowe zaś i trafne ukierunkowanie filozofii Feuerbacha polega na tym, że stawiając w centrum swoich poszukiwań kwestię Boga i religii, uznał, że jej rozwiązania należy szukać w człowieku. To w naturze ludzkiej, w świadomości, w myśleniu, w psychice, w ludzkiej osobowości, i tylko w niej, zawiera się klucz do właściwego ujęcia zasadniczej filozoficznie, teologicznie i życiowo kwestii Boga. Feuerbach – objaśniał Niesmiełow – słusznie przeniósł centrum badania tej kwestii z zaświatów czy z zewnętrznej rzeczywistości (skomplikowanej i wysubtelnianej głębszym, boskim wymiarem) do ludzkiego wnętrza, jednak w swoim rozwiązaniu prowadził do destrukcji Boga, a zarazem do spłycenia ludzkiej świadomości. Uznał – jak wiadomo – że Bóg jest wyalienowaną istotą człowieka, fatalnie i fałszywie zubażającą tę istotę, wymagającą więc demaskacji i antropocentrycznej reorientacji, która odmieni, uszlachetni, skieruje na właściwe tory życie człowieka, już własne życie człowieka. Negując transcendencję Boga, Feuerbach głosił ateizm, ale wskazując boskie, religijne cele uwolnionego od Boga człowieka wyraźnie komplikuje, pogłębia i sublimuje ten ateizm, starając się go immunizować na egoizm, wąski utilitaryzm czy doraźny hedonizm. Ale nawet jeśli te intencje Feuerbacha są szczerze, to są one – zdaniem Niesmiełowa – filozoficzne bezskuteczne ze względu na powierzchowne, zupełnie nietrafne ujęcie przez Feuerbacha natury czy istoty człowieka. Skąd w człowieku – pytał Niesmiełow – miałyby się brać boskie wartości, cele i „ambicje” (potem alienowane), gdyby był on tylko istotą naturalną, doczesną? Wieczna, nieskończona, moralna „ambicja” nie może się narodzić w bycie naturalnym, subiektywnym (nawet intersubiektywnym) z powodu zasadniczej metafizycznej różnicy

między nieskończonością i skończonością. Ta różnica – i to główny sens stanowiska Niesmiełowa – musi być od początku, strukturalnie, „budulcowo”, ontologicznie obecna w samym człowieku; nie chodzi więc o wzniosłe dążenia, zamysły, „ambicje” człowieka, zawieszane same w sobie na „logicznej niedorzeczności”; chodzi wyjściowo o ugruntowującą i usensowniającą je złożoną, skończono-nieskończoną „naturę ludzkiej osoby”. Tak więc będąc „względny w swym realnym bycie”, człowiek „w sferze samoświadomości jest bezwzględny, a w rezultacie – człowiek z samej natury swej osoby może posiadać świadomość o nieskończonej istocie w świadomości bezwzględnego charakteru swej własnej osoby”. Z tym że nie oznacza to, iż człowiek jest i postrzega siebie jako „istotę nieskończoną” (choć też – jak już wiemy – nie jest ta istota nieskończona dla niego czymś zupełnie nie-swoim, zewnętrznym) – człowiek „bezpośrednio uświadamia sobie nie nieskończoną istotę, a jedynie obraz nieskończonej istoty, i właśnie ta świadomość siebie jako obrazu nieskończonej istoty jest jednocześnie również świadomością rzeczywistego bytu takiej istoty na zewnątrz człowieka”. Owa ontologiczna różnica w człowieku polega więc na „przeciwieństwie między względny bytem człowieka a bezwzględny charakterem jego osoby”. Na osobowość zaś człowieka składa się wolność, rozumność, samoistność, samocelowość, moralność, kreatywność kulturowa, ale też ograniczoność człowieka we wszystkich tych zakresach, uświadamiająca i ujawniająca niezbędną Bogu dla faktyczności osoby ludzkiej oraz pełnię, bezgraniczność, bezwzględność osoby Boskiej. Oznacza to – podsumowywał Niesmiełow – że „naturalna treść osoby ludzkiej wyprowadza człowieka poza konieczne granice świata fizycznego i w samym człowieku ujawnia rzeczywiste istnienie innego bytu oprócz fizycznego” [11]. Tymczasem Feuerbach wyprowadzał samoświadomość człowieka wyłącznie z natury fizycznej, psychikę człowieka interpretował materialistycznie, szykując w ten

sposób swej późniejszej twórczości filozoficzną degradację, która znalazła skrajny, upraszczający, choć i nieco prowokacyjny wyraz w słynnej frazie, iż „człowiek jest tym, co je” [12].

Jednak adekwatnym, jak się wydaje, rezultatem Feuerbacha krytyki i psychologizacji religii jest – co już zasygnalizowaliśmy – jej humanizacja, dezalienacja, skierowanie w stronę relacji międzyludzkich, dialogowych, komunikacyjnych oraz zachowanie wszystkich wielkich idei chrześcijańskich w odzyskanym horyzoncie immanentnego ludzkiego braterstwa, który to wątek Niesmiełow właściwie pomija, uznając najwyraźniej, że perspektywa intersubiektywna (dialogowa) nie zmienia bezradnego subiektywizmu i materializmu Feuerbacha. Sam Niesmiełow rozwijać będzie swoją psychologiczną u podstaw koncepcję religii w kierunku problematyki teologicznej – bytu Boskiego (tajemniczego, ale zarazem oczywistego), transcendencji, łaski, zbawienia (powszechnego), grzechu pierwotnego, winy, osiągając tu rezultaty interesujące, samodzielne, inspirujące, wprawdzie nie rewolucyjne, ale z pewnością dalekie od oficjalnej, konfesyjnej, raczej pogrążonej w zastoju teologii prawosławnej. Rezultaty na tyle oryginalne i odświeżające, że wzbudzające entuzjazm najbardziej wolnościowego rosyjskiego filozofa religijnego – Mikołaja Bierdiajewa.

Może odnotujemy jeszcze, nieco na marginesie, wnikliwą i celną uwagę historyczno-filozoficzną Niesmiełowa, który wiąże swoje rozważania o boskości Boga z dowodem na istnienie Boga Kartezjusza [13]. Ale nie z dowodem ontologicznym, z Medytacji piątej, najczęściej i niemal odruchowo przypisywanym Kartezjuszowi (notabene, to ten dowód przywołuje Kant w swej krytyce dowodu ontologicznego), ale z dowodem psychologicznym z Medytacji trzeciej. Bóg wyprowadzany

jest tam nie „logicznie i abstrakcyjnie” z pojęcia Boga, z wewnętrznej treści, „pojemności” pojęcia, ale z idei Boga, z jej przeżywania w świadomości i z pytania, skąd tak doskonała idea pojawiła się w mojej niedoskonałej świadomości. Niedoskonały (mój) byt – wyjaśniał Kartezjusz – nie może być podłożem, źródłem doskonałej idei Boga, w skutku bowiem, w idei, nie może być więcej doskonałości, rzeczywistości niż w przyczynie tej idei; nie ja więc jestem jej sprawcą, ale sam Bóg [14]. Sprawa Boga u Niesmiełowa wygląda jeśli nie identycznie, to analogicznie – w idei Boga mamy obraz Boga samego; jako obraz sam Bóg się w nas uobecnia i ten obraz nie mógłby powstać na innej drodze. Ujawnia on też twórczą dwoistość naszej natury (psychiki, świadomości, osoby), jej ontologiczny aspekt ponadnaturalny, idealny.

Dodajmy, podsumowując sprawę Niesmiełowa, że obarczanie Bierdiajewa (przez Wasilija Zieńkowskiego) niemal wyłączną odpowiedzialnością za wiązanie Niesmiełowa z Feuerbachem jest poglądem rzadkim, marginalnym i wyraźnie tendencyjnym. Feuerbachowski aspekt teorii Niesmiełowa jest czymś powszechnie odnotowywanym przez badaczy filozofii rosyjskiej jako ogromnie interesujące zjawisko i historyczno-filozoficzne, i filozoficzno-teologiczne [15].

Przejdziemy teraz do krótkiej prezentacji Nikołaja Bierdiajewa stosunku do filozofii Feuerbacha. Z pewnością akcentowanie przez Bierdiajewa Feuerbachowskich inspiracji filozofii Niesmiełowa nie było jakimś naciąganiem rzeczywistości historycznej i intelektualnej, ale też pozwalało – i to przez afirmatywne odniesienie się do myśliciela z kręgu akademii duchownych – wzmocnić własne stanowisko filozoficzno-religijne, swoje przekonanie o konieczności i o własnym

udziale, swojej wręcz misji, w reformie i odnowie współczesnego chrześcijaństwa. Feuerbach był myślicielem, którego Bierdiajew słusznie postrzegął jako sojusznika swych najważniejszych nastawień i interpretacji filozoficznych: antropocentrycznej interpretacji chrześcijaństwa i Boga, idei wolności, ducha (przeciwstawionego duszy), osoby, twórczości. W rozwijaniu tych idei Bierdiajew był radykalny i konsekwentny – nie tylko obiektywizm Niesmiełowa, ale nawet intersubiektywizm samego Feuerbacha był dla Bierdiajewa jakimś cofnięciem, ograniczeniem, unikaniem właściwego rezultatu otwieranego przez antropologizm Feuerbacha – czyli filozofii jednostki ludzkiej, wizji kreatywistycznej wszechmocy człowieka, co można też określić – i określano (traktowanymi nierzadko jako zarzut i wytyk) – mniej dogodnymi dla celu, jakim było odnowienie chrześcijaństwa, terminami „subiektywizm”, „immanentyzm”, „solipsyzm” [16].

Bierdiajew nie poświęcił Feuerbachowi jakiegoś odrębnego tekstu, natomiast niemiecki filozof pojawia się wielokrotnie i systematycznie niemal we wszystkich jego książkach. Może najczęściej w wydanej już po śmierci Bierdiajewa Egzystencjalnej dialektyce Boga i człowieka. Feuerbach funkcjonuje u Bierdiajewa jako „szlachetny ateista”, który oczyścił pojęcie Boga z „bezsensownego socjomorfizmu”, z fałszywego i poniżającego (i dla Boga, i dla człowieka) obiektywizmu, dogmatyzmu, wszechmocy i przemocy, otwierając natomiast drogę dla głębokiego, autentycznego rozumienia Boga [17]. Feuerbach subiektywizuje, psychologizuje, antropologizuje pojęcie Boga, otwierając właściwą, wewnętrzną drogę jego źródłowego ujmowania, jednak sam Feuerbach głębi, „rozmachu” tego wnętrza nie dostrzegł. Tymczasem – wyjaśniał Bierdiajew – „człowiek jest istotą, która transcenduje siebie, przekracza swoje granice, dąży do tajemnicy i nieskończoności”, a „to, co transcendentne przychodzi do człowieka nie z zewnątrz, a od wewnątrz, z głębi. Bóg jest bardziej głęboko we mnie niż ja sam” [18].

Sfera duchowości, głębia duchowości, boskość duchowości poszerza i dynamizuje człowieka poza wszelką obiektywność, naturalność, „psychiczność”; „istnienie Boga jest gwarancją mojej niezależności od świata, od społeczeństwa i od państwa”, źródłem „niezależności i wolności od władzy tego świata” [19]; nawet ludzka twórczość permanentnie zagrożona jest degradacją, uprzedmiotowieniem, obiektywacją, jak to określał Bierdiajew. Z tego punktu widzenia subiektywizm (i intersubiektywizm), immanentyzm, antropologizm Feuerbacha był zbyt powierzchowny, ograniczony, znaturalizowany. Bierdiajew sytuował odniesienie człowieka do religii, do Boga w sferze „poza” i „ponad” jakąkolwiek określoność naturalną, psychiczną, społeczną, nawet kulturową – a więc w transcendencji.

Powróćmy jeszcze do Niesmiełowa, odnotowując, że odwołanie i pochlebna ocena Bierdiajewa wobec Niesmiełowa, dotyczyła Feuerbachowskiej, psychologicznej i antropologicznej inspiracji ze strony niemieckiego filozofa, ale też ograniczonej specyfiki tej inspiracji, jej połowicznego charakteru, a więc Niesmiełowa obiektywizmu, oczywistości u niego transcendencji Boga i ogólniejszego oraz zasadniczego podejścia teologicznego – wszystko to zaś wyraźnie wskazywało, że Niesmiełowa pochwała Feuerbacha miała charakter tyleż oczywisty i „założycielski”, co dialektycznie tymczasowy.

Na zakończenie poświęćmy nieco miejsca Sergiuszowi Bułgakowowi, myślicielowi nie mniej ważnemu i wpływowemu co Bierdiajew, a przy tym – co dla nas zasadniczo ważne – autora obszernego, niejako systemowego artykułu o Feuerbachu, zatytułowanego Religia człowiekoboskości u L. Feuerbacha; na tym artykule skupimy naszą uwagę. Jego punkt wyjścia jest właściwie identyczny z pochwałą

Feuerbacha u Bierdiajewa: niemieckiego filozofa, uznawanego powszechnie i samego uznającego siebie za ateistę, należałoby właściwie nazwać – pisał Bułgakow – „ateistycznym teologiem”, całkowicie i „entuzjastycznie” pochłoniętym kwestią religii i to w epoce religijnego indyferentyzmu; a jeśli ateistą, to (zgodnie z określeniem Maxa Stirnera) „pobożnym ateistą”, człowiekiem przenikniętym „szczerymi religijnymi cierpieniami” [20]. Ale też ceniąc filozoficzny koncept Feuerbacha i uczestnicząc w jego popularyzacji, Bułgakow od razu i wyraźnie stwierdzał, że jest „zdecydowanym i zasadniczym przeciwnikiem światopoglądu Feuerbacha” [21].

Feuerbach jest – zdaniem Bułgakowa – oryginalnym i znaczącym zjawiskiem życia religijnego i filozoficznego swojej epoki. Wprawdzie traktowany bywa jako jedynie ogniwo pośrednie między Heglem a Marksem, jednak w wymiarze idei filozoficznych Marks nie posunął się ani o krok do przodu i pod tym względem Feuerbach był w o wiele większym stopniu „duchowym ojcem marksizmu niż sam Marks”, przy czym „feuerbachizm” jest zjawiskiem dużo szerszym od marksizmu i ten drugi to tylko szczególny przypadek pierwszego [22]. Głoszona przez Feuerbacha „religia ludzkości” („religia człowieczeństwa”) to najbardziej znaczące „osiągnięcie religijne Nowożytności” [23], a przypisywany jej ateizm trafniej byłoby, zdaniem Bułgakowa, określić jako „antropo-teizm” [24].

Cały problem religijny (teologiczny) Feuerbach sprowadza do napięcia między jednostką a gatunkiem (rodzajem), między człowiekiem a człowieczeństwem, i to w gatunkowości sytuuje boskość – gatunek jest Bogiem dla jednostki. To gatunkowi przypisywał Feuerbach wszystkie atrybuty Boga (nieograniczoność, wieczność, uniwersalność, prawda, dobro, piękno...), uwolnione teraz od bożej, transcendentnej

substancjalności; to gatunek ludzki jest – powtórzmy – Absolutem, Bogiem ludzkiej jednostki. W tym miejscu rozpoczynają się wątpliwości i zarzuty Bułgakowa. Dotyczą w pierwszym rzędzie Feuerbachowskiej koncepcji ludzkiego gatunku i relacji między jednostką i gatunkiem, gdzie gatunek ma być jakością odrębną, a zarazem jest tylko jakąś powierzchowną, uśrednioną sumą jednostek; w dodatku odnosi się to nie tylko do aspektu ontologicznego, ale także etycznego. Bułgakow cytuje tu fragmenty z O istocie chrześcijaństwa, gdzie Feuerbach stwierdzał, iż zróżnicowanie jednostek ludzkich znajduje w gatunku niejako sumaryczne uwznioślenie moralne i ontologiczne [25], i przekonuje (Bułgakow), że suma indywidualnych ludzkich wad i zalet może „co najwyżej przynieść w rezultacie zachowania plusów i minusów zero, a nie «doskonałego człowieka»” [26]. Feuerbach miał zapewne świadomość słabości swego poglądu o bezproblemowym „wnikaniu” niedoskonałej jednostki w doskonałość gatunku, ale omija ów problem, ów jeden z klasycznych „przeklętych problemów filozoficznych”, odwołaniem się do postępu, który miałby „wszystko rozwiązywać, wszystko uformować” [27], nasze pragnienia urzeczywistniać. Nawet śmierć jednostki nie powściąga tego optymizmu Feuerbacha – jest ona czymś naturalnym, czymś właściwie w pewnym wieku oczekiwanym i wyczekiwany, a inne jej przypadki w każdym razie nie uzasadniają istnienia transcendencji. Mamy tu wręcz do czynienia – cytuje Bułgakow niemieckiego znawcę filozofii Feuerbacha – z „tanatodyceą” [28].

Ateizm Feuerbacha pozbawiony jest radykalizmu, skrajności, nihilistycznych konsekwencji ateizmu Stirnera czy Nietzschego. Chodzi o pozbawienie religii ludzkości teologicznej podbudowy, co wyjdzie na korzyść i ludzkości, i religii. Właściwie – stwierdza Bułgakow – Feuerbach „bierze na siebie zadanie religijnego proroka, twórcy nowej religii”; chce „likwidując Boga, zachować to, co boskie” [29], likwidując

istotę (substancję) zachować orzeczniki. Oznacza to wszakże próbę absolutyzacji jakości względnych – świata naturalnego, faktyczności biologicznej, sfery historii czy socjologii, co jest niczym innym jak bałwochwalstwem i próbą moralno-psychologicznego przesłonięcia nihilizmu, którym każdy ateizm musi się kończyć, i pod względem konsekwencji teoretycznej – przekonywał Bułgakow – wyższość jest tu, nie miejmy złudzeń, po stronie Stirnera i Nietzschego.

„Albo Bóg – albo człowiek” – zdawał się mówić Feuerbach, licząc następnie na wewnętrzne uwznioślające „nabóstwienie” wybranego z tej alternatywy człowieka (których to złudzeń nie mieli „egoistyczni” Stirner i Nietzsche). Tymczasem – przystępował do końcowego rozrachunku z Feuerbachem Bułgakow – pojęcia Boga i człowieka „są nierozdzielnie ze sobą związane, a wręcz w istocie zjednoczone w pojęciu bogoczołowieczeństwa” [30]. Aspekt ludzki (wolny i aktywny aspekt ludzki) jest nieoddzielalny od Boga; stały, doskonały i absolutny Bóg uzyskuje w człowieku „swój obraz, swoje «drugie», urzeczywistniające tę absolutną treść w procesie historycznym, i ludzkość jest w tym sensie Absolutem stającym się” [31]. W pierwszej chwili wydaje się to całkiem bliskie stanowisku Feuerbacha (a dzieło Feuerbacha być wcześniejszą wersją Wykładów o Bogoczołowieczeństwie Włodzimierza Sołowjowa), jednak to tylko pierwsze wrażenie. To, co ponadjednostkowe w człowieku ma u Feuerbacha charakter nie „jakościowy” (boski), ale „ilościowy” [32] (gatunkowy, zbiorowy, społeczny). To dopiero Bogoczołowieczeństwo (i szczególne świadectwo Chrystusa) sytuuje ludzkość i człołowieczeństwo człowieka we właściwym horyzoncie ponadczasowości (przyrodniczej i historycznej), solidarności i sumienia (niezależnie od szlachetnych tu intencji i poszukiwań Feuerbacha), jedności (pozbawionej u Feuerbacha jednoczącego centrum i rozpraszającej się w empirii oraz czystej postulatyności), wreszcie zmartwychwstania, oznaczającego, że

historia (i życie gatunkowe) „nie jest ostateczną formą życia człowieka” [33], że więc istnieje transcendentja. Zresztą w swych późnych poglądach Feuerbach coraz bardziej przybliżał swego wzniosłego gatunkowo-człowieczego Boga właśnie do świata bieżącej empirii, do sfery polityki i państwa, a w końcu władzy i władcy [34].

Jednostronnemu średniowiecznemu Bogu bez człowieka, Feuerbach przeciwstawił symetrycznie jednostronnego człowieka bez Boga, gdy właściwym rozwikłaniem zagadnienia jest intensywnie rozwijane w rosyjskiej filozofii religijnej – zapoczątkowane przez Sołowjowa, a kontynuowane między innymi przez Bułgakowa – Bogoczłowieczeństwo. Jak się wydaje, to właśnie Bułgakowa ujęcie filozofii Feuerbacha jest spośród omówionych w tym tekście autorów najbardziej reprezentatywne dla obrazu niemieckiego filozofa w kręgu rosyjskiej filozofii religijnej, gdzie silnemu akcentowi krytycznemu towarzyszyło dostrzeżenie oryginalności i szlachetności poszukiwań Feuerbacha (prowadzonych „bez Boga, ale w istocie w imię Boga” [35]), niezbędnych i stanowiących wyraźny krok do przodu na drodze do odnowienia i odrodzenia chrześcijaństwa, które starali się przeprowadzić filozofowie rosyjscy.

prof. dr hab. Janusz Dobieszewski

Przypisy:

[1] A. Hercen, Rzeczy minione i rozmyślenia, t. II, przeł. E. i A. Słobodnikowie, Warszawa 1952, s. 120.

[2] Tak w środowisku Bielińskiego określano Hegla.

[3] W. Bieliński, List do W.P. Botkina, 1. III. 1841, w: W. Bieliński, Pisma filozoficzne, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, t. I, s. 305.

[4] G. Przebinda, Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922), Kraków 1998, s. 217.

[5] Cyt. za tamże, s. 221.

[6] Por. tamże, s. 341, 369.

[7] K. Löwith, Bóg, człowiek i świat w metafizyce od Descartes'a do Nietzschego, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2023, s. 183-184.

[8] Н. Бердяев, Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке»), в: В. Несмелов, Наука о человеке, т. 1, 2, репринтное издание, Казань 1994, с. 31*.

[9] В. Зеньковский, История русской философии, Ростов-на-Дону 1999, т. 2, с. 130.

[10] В. Несмелов, Наука о человеке, ор. cit., т. 1, с. 257, 258.

[11] Tamże, s. 260-261.

[12] W polskich tłumaczeniach Feuerbacha oddaje się ją zazwyczaj w nieco bardziej eleganckim „człowiek jest tym, czym się żywi” (L. Feuerbach, Przyrodoznawstwo i rewolucja, przeł. K. Krzemieniowa, w: L. Feuerbach, Wybór pism, t. II, Warszawa 1988, s. 422; oraz L. Feuerbach, Tajemnica ofiary, czyli człowiek jest tym, czym się żywi, przeł. K. Krzemieniowa, w: tamże, s. 425-426).

[13] В. Несмелов, Наукачеловеке, op. cit., т. 1, с. 269-270.

[14] Przedstawiam szerzej tę sprawę w: J. Dobieszewski, Filozofia religii. Wykład, Warszawa 2022, s. 230-233.

[15] Por. Г. Флоровский, Путирусскогобогословия, Paris 1983, с. 445; A. Walicki, Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego, Kraków 2005, s. 605-608; S. Janusz, Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmiełowa, Lublin 1990, s.12, 80, 258.

[16] Zarzut solipsyzmu, subiektywizmu, także „samozamykania się” jednostki u Bierdiajewa stawiał W. Zieńkowski (В. Зеньковский, Историярусскойфилософии, op. cit., т. 2, 359, 363-364). Igor Jewłampijew pisze z kolei – z tym że nie traktując tego jak zarzut – o absolutności człowieka u Bierdiajewa, o tylko alegorycznym sensie idei Boga-stwórcy (И. Евлампиев, История русской метафизики в XIX-XX веках, С.-Петербург 2000, т. 1, с. 335).

[17] M. Bierdiajew, Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 16-17.

[18] Tamże, s. 38.

[19] Tamże, s. 97.

[20] С. Булгаков, Религия человекобожия у Л. Фейербаха, в: С. Булгаков, Сочинения в двух томах, Москва 1993, т. 2, с. 164, 165.

[21] Tamże, s. 162.

[22] Tamże, s. 167.

[23] Tamże, s. 169.

[24] Tamże, s. 174.

[25] „Ludzie uzupełniają się więc wzajemnie – pisał Feuerbach – tak moralnie, jak fizycznie i intelektualnie, i w całości, wszyscy razem wzięci, są takimi, jakimi być powinni – dają obraz człowieka doskonałego”. I nieco dalej: „Jeśli już przeto przyjaźń czy miłość z istot samych w sobie niedoskonałych czyni doskonałą – relatywnie

przynajmniej – całość, to tym bardziej znikają w rodzaju grzechy i błędy człowieka indywidualnego” (L. Feuerbach, O istocie chrześcijaństwa, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 263, 265).

[26] С. Булгаков, Религия человекобожия у Л. Фейербаха, *op. cit.* с. 185.

[27] Tamże, s. 186.

[28] Tamże, s. 187.

[29] Tamże, s. 198, 200.

[30] Tamże, s. 202.

[31] Tamże, s. 203.

[32] Tamże, s. 207.

[33] Tamże, s. 215.

[34] Por. tamże, s. 179, 216.

[35] Tamże, s. 219.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
