

INTERDYSCYPLINARNY ZESPÓŁ BADAŃ SOWIETOLOGICZNYCH
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Idee w Rosji



Grzegorz Przebinda

Mikołaj
Czernyszewski
Późny
wnuk Oświecenia

„Ślask”

Mikołaj Czernyszewski
Późny wnuk Oświecenia

Idee w Rosji

Komitet Redakcyjny:

Marian Broda

Andrzej Lazari (Przewodniczący)

Jacek Walicki

INTERDyscyPLINARNY ZESPÓŁ BADAŃ SOWIETOLOGICZNYCH
UNIwERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Grzegorz Przebinda

Mikołaj Czernyszewski
Późny
wnuk Oświecenia



Katowice 1996

RECENZENCI
Halina Waszkielewicz, Józef Smaga

© Copyright by „Śląsk” Sp. z o.o., Katowice 1996

Praca powstała w ramach projektu nr 1 P103 025 05, pt. „Od Czernyszewskiego do Sołżenicyna. Spór tradycji średniowiecza z dziedzictwem oświecenia w twórczości wybranych myślicieli rosyjskich” finansowanego przez Komitet Badań Naukowych.

ISBN 83-7164-033-1

Wydawca

„Śląsk” Sp. z o.o., Katowice, al. W. Korfańskiego 51

Skład i łamanie:

Wydawnictwo STRADOM, ul. Lea 30/21, 30-052 Kraków

Drukarnia „Gazeta” Sosnowiec tel. 163-16-00 w.5184

Wprowadzenie

Poniższa praca stanowi pierwszy konkretny efekt realizowanego dzięki pomocy Komitetu Badań Naukowych projektu badawczego pt. *Od Czernyszewskiego do Sołżenicyna. Spór tradycji Średniowiecza z dziedzictwem Oświecenia w twórczości wybranych myślicieli rosyjskich*.

Trzy względy zadecydowały o tym, że ów obszerny fragment o Czernyszewskim zdecydowałem się opublikować w formie oddzielnej książki. Po pierwsze, jest on autonomiczną całością, która z różnych względów nie wejdzie w całości do przygotowywanej przeze mnie syntezy z zakresu rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej, której tytuł i koncepcja uległa w międzyczasie zmianie. Po drugie, Czernyszewski jest najbardziej klasycznym rosyjskim uczniem Oświecenia i dlatego jego system może wzbudzić badawcze i czytelnicze zainteresowanie. Po trzecie wreszcie i najważniejsze, omawiany autor dotychczas funkcjonował w recepcji i wyobraźni odbiorczej jako jeden z ojców rosyjskiej rewolucji — zadaniem poniższej pracy jest obalenie takiego poglądu.

Prezentowana praca nie jest monografią typu klasycznego — oparta jest raczej na „ważnym czytaniu” (*close reading*) Czernyszewskiego i interpretowaniu jego doktryny w aspekcie postoświeceniowego materializmu i utylitaryzmu. Praca nie zajmuje się estetyką Czernyszewskiego, jako że ten problem został już wcześniej właściwie postawiony i rozwiązany.

Wszystkie cytaty z dzieł źródłowych, jeśli nie podano inaczej, przytaczane są w moim własnym tłumaczeniu.

*

Dziękuję Koleżankom i Kolegom z Zakładu Literatury Rosyjskiej XX wieku Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego za wyrozumiałość w traktowaniu moich problemów badawczych, które nie należą przecież — ujmując rzecz ściśle — do przestrzeni „literatury rosyjskiej XX wieku”. Szczególne moje podziękowania należą się dr hab. Halinie Waszkielewicz, pierwszej czytelniczce i wnikliwemu krytykowi tej pracy.

Rosyjski uczeń Feuerbacha

Spośród wszystkich przedstawicieli rosyjskiej XIX-wiecznej myśli lewicowej jedynie kilku zostało uznanych przez Lenina, a konsekwentnie również przez postleninowską krytykę, za „legalnych” poprzedników rewolucyjnej socjaldemokracji: prócz plejady narodników (najważniejszym spośród nich był Ławrow), należy tu wymienić nazwiska Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego i Dobrolubowa. Bieliński (ur. 1811) po zerwaniu z konserwatyzmem Hegla zbliżył się do ideologii lewicy heglowskiej — pragnął połączyć dziedzictwo *myśli* niemieckiej z tradycją *czynu* francuskiego Oświecenia.¹ Hercen zaś (ur. 1812) najbardziej zbliżył się do empirystycznej tradycji francuskiego Oświecenia w *Listach o badaniu przyrody* [*Pis'ma ob izuczenii prirody*, 1844-1846]. Hercenowskie listy stanowiły próbę pogodzenia idealizmu Hegla z materializmem encyklopedystów. Filozofia spekulatywna (racjonalizm) oraz przyrodoznawstwo (empiryzm) były dla Hercena dwoma sposobami poznawania świata. Z dziełami Bielińskiego i Hercena Czernyszewski (1828-1889) zapoznał się w latach 1844-1846. W piśmie „Otieczestwiennyje zapiski” czytał dzieła Iskandera (pseudonim Hercena): *Dyletantyzm w nauce*, *Listy o badaniu przyrody*, oraz Bielińskiego kolejne przeglądy literatury rosyjskiej.² „Oświecicielstwo” Czernyszewskiego zakorzenione było, przynajmniej częściowo, w dziełach wspomnianych powyżej ideologów lat 40. W swej młodości pisarz czytał wszystko, co znajdował w niewielkiej, lecz starannie skompletowanej bibliotece ojca-popa, korzystał także z bibliotek okolicznych ziemian. Biograf twierdzi, że Czernyszewski już w młodości znał wiele języków: łacinę, grekę, francuski, niemiecki i angielski, a także podstawy arabskiego;³ mając zaś dwadzieścia lat, marzył, że „wyrośnie z niego coś na kształt Hegla albo Platona, albo nawet Kopernika” [III 827].

Jego wiara w potęgę wiedzy była tak silna, iż był przekonany — całkowicie w duchu scjentyistycznej postoświeceniowej utopii — że będzie odkrywcą *perpetuum mobile* (*wiecznyj dwigatiel*). W roku 1862 w liście do żony pisał, że nikt z myślicieli od czasów Arystotelesa nie zrobił tyle, ile on sam chce dla ludzi uczynić:

¹ Słusznie nazwano ideologię późnego Bielińskiego *oświecicielskim humanizmem* — prot. W. W. Zien'kowskij, *Istoria russkaj filozofii*, Paryż 1989, I 275.

² Czernyszewska, 1953, s. 16. Na temat korzystania z przypisów patrz: Bibliografia (strona wstępna).

³ *Ibid.*, s. 14; 20.

Będę dobrym nauczycielem ludzi w ciągu wielu wieków, tak jak był nim Arystoteles [PSS XVI 456].

Lektura późniejszych tekstów samego Czernyszewskiego dowodzi wszakże, iż jego wiedza miała wszelkie cechy samouctwa, była przypadkowa i powierzchowna, w czym zresztą nie różnił się od większości przedstawicieli lat 60., a także ich ideowego ojca, „szalonego” Bielińskiego — Hercen mógłby napisać II tom dzieła *Dyletantyzm w nauce* poświęcony właśnie tej linii rosyjskiej myśli. Nawet gdyby losy Czernyszewskiego ułożyły się mniej tragicznie, nie było najmniejszej szansy, aby stał się „nowym Kopernikiem”. W roku 1888 następująco pisał o swoim zapoznaniu się z dziełem Hegla:

Autor broszury [Czernyszewski pisał te słowa we wstępie do mającego się właśnie ukazać III wydania rozprawy *Estetyczny stosunek sztuki do rzeczywistości* — G. P.] uzyskał możliwość korzystania z dobrych bibliotek, a zarazem możliwość wydania paru groszy na zakup książek, w roku 1846. Do tego czasu czytał tylko takie książki, które można było dostać w miastach prowincjonalnych, gdzie nie ma porządných bibliotek. Były mu znane rosyjskie streszczenia systemu Hegla, bardzo jednak niepełne. Gdy zaś uzyskał możliwość poznania Hegla w oryginale, zaczął czytać jego traktaty. W oryginale Hegel spodobał mu się znacznie mniej w stosunku do tego, czego oczekiwał po lekturze jego rosyjskich streszczeń. Przyczyna leżała w tym, iż rosyjscy kontynuatorzy Hegla wykładali jego system w duchu lewej części heglowskiej szkoły. W oryginale Hegel był bardziej podobny do filozofów XVII wieku (a nawet do scholastyków) aniżeli do tego Hegla, jaki wyłaniał się z rosyjskich streszczeń jego systemu [I 203].⁴

W powyższych pisanych na rok przed śmiercią słowach Czernyszewski wyraził swój negatywny stosunek do „scholastycznej” filozofii uprawianej w Europie przed wiekiem XVIII. Ze „scholastyką wieku XIX” (sformułowanie Pisariewa) Czernyszewskiemu przyszło się zetknąć we wczesnej młodości, w saratowskim seminarium duchownym (1842-1846). Z wielką niechęcią wspominał potem ów „scholastyczny okres”, gdyż uważał, że rosyjskie Akademię Duchowne nawet z ludzi utalentowanych robią „umysłowe kaleki” [III 876].

Ważnym świadectwem intelektualnego zyciorysu Czernyszewskiego jest jego dziennik, pisany od maja 1848 roku do marca 1853 roku. Data rozpoczęcia zbiegła się z rewolucyjnymi wydarzeniami we Francji. Uwagę Czernyszewskiego skupiły wydarzenia paryskie: kryzys monarchii orleańskiej Ludwika Filipa, rewolucja lutowa 1848 roku, stłumienie buntu paryskich robotników przez generała Cavaignaca w czerwcu, wreszcie wybranie na prezydenta Republiki Ludwika Napoleona w grudniu

⁴ W roku 1855 pisał, że gdyby Hegel żył parę lat dłużej, jego imię mogłoby stać się dla najlepszych jego uczniów symbolem obskurantyzmu [III 431].

1848 roku. W paryskich wydarzeniach znaczącą rolę odgrywali socjaliści: Blanc oraz Proudhon. Czernyszewski, który wówczas nie zerwał jeszcze wszystkich więzów z chrześcijaństwem, pisał, iż nie wierzy, aby Blanc i Proudhon nie byli chrześcijanami. Chrześcijaństwo, dowodził, jest w swej istocie prawdziwe, Chrystus był Bogiem. Istotą chrześcijaństwa jest miłość jako idea wieczna, istotę zaś miłości mogła człowiekowi objawić tylko istota nadprzyrodzona — Chrystus. Jednakże, według Czernyszewskiego, nauka i działalność Chrystusa, zostały zafałszowane przez historyczny kościół — doczesne formy chrześcijaństwa całkowicie się przeżyły [III 829-830].

W swej krytyce kościoła Czernyszewski przypominał na razie tych przedstawicieli chrześcijańskiej heterodoksji, którzy istotę nauki Jezusa widzieli w etycznych zasadach Kazania na górze. Wkrótce jednak rosyjski myśliciel zrezygnował z poszukiwania pozytywnego (etycznego) sensu chrześcijaństwa. W lutym 1849 roku otrzymał od Chanykowa *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbacha [por. III 849]. Chanykow, razem z Pleszczejewem, Pietraszewskim oraz braćmi Dostojewskimi, został w dwa miesiące potem aresztowany za udział w tajnym kółku socjalistycznym. Czernyszewski żałował, iż los nie połączył go mocniej z grupą rosyjskich fourierystów:

Jakże łatwo wejść do historii — ja na przykład sam nie zawahałbym się wejść do ich towarzystwa, i z czasem — rzecz jasna — wszedłbym [III 851].

Lektura dziełka młodego Feuerbacha, chociaż nie była wielkim olśnieniem, dała jednakże trwałe rezultaty — Czernyszewski wkrótce uznał go za najwybitniejszego współczesnego europejskiego myśliciela. W swej opinii nie różnił się od Bielińskiego i Hercena: ten pierwszy, choć nie znał niemieckiego, niezwykle cenił *Istotę chrześcijaństwa*; Hercen zetknął się z Feuerbachem jeszcze przed emigracją z Rosji i również wysoko go oceniał. W swych kolejnych teoretycznych rozprawach (*Stosunek estetyczny sztuki do rzeczywistości*, *Zasada antropologiczna w filozofii*) oraz najważniejszej powieści (*Co robić?*) Czernyszewski nie mógł ze względu na cenzurę wymienić Feuerbacha z imienia. Jednakowoż myśliciel z Bruckbergu często pojawiał się zarówno w jego teoretycznej estetyce, jak i antropologii. Na przykład, bohater powieści *Co robić?*, „nowy człowiek” Rachmietow, gdy sprzedał odziedziczoną posiadłość ziemską za trzydzieści pięć tysięcy rubli, pięć tysięcy rozdał studentom, następnie odwiedził „największego z XIX-wiecznych europejskich myślicieli, ojca nowej filozofii, Niemca” i wpłacił na jego konto dwadzieścia pięć tysięcy talarów na publikację dzieł.⁵

⁵ N. G. Czernyszewskij, *Czto dietat? Iz rasskazow o nowych ludziach*. Leningrad 1975.

W roku 1888, już po powrocie z długoletniego zesłania, a na rok przed śmiercią, Czernyszewski próbował opublikować trzecie wydanie swej estetycznej dysertacji. Do publikacji nie doszło między innymi dlatego, że we wstępie do planowanego wydania wymienił nazwisko Feuerbacha:

Autor *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, Ludwik Feuerbach, poświęcił parę lat pracy nad historią nowej filozofii. Prawdopodobnie dlatego jego pojęcia uzyskały głębię daleko większą aniżeli idee ze zwykłego kręgu niemieckiej filozofii, rozwijającej się po Kancie. Lewa część szkoły heglowskiej uznała go za swego, gdyż zachował część heglowskiej terminologii. Ale w 1845 roku, we wstępie do swych *Dzieł*, mówił już, że filozofia przeżyła swój wiek, a jej miejsce powinno być zajęte przez przyrodzawstwo [I 203].⁶

Feuerbach uważał się za spadkobiercę wieku Oświecenia.⁷ Uważał, że czasy nowożytne muszą się sprzeciwić dziedzictwu Średniowiecza jako epoki odrzucającej rozum, ziemskie życie ludzkie i przyrodę. W roku 1838 opublikował swą ostatnią historyczną monografię poświęconą zbiegłemu do Holandii francuskiemu wolnomyślicielowi Bayle'owi, który pod koniec XVII wieku głosił idee zwiastujące nadejście wieku Oświecenia. Bayle jako pierwszy w nowożytnej Europie wygłosił tezę, iż możliwe jest istnienie szczęśliwego społeczeństwa złożonego wyłącznie z ateistów — jego myśl wzbudzi w przyszłości pozytywne zainteresowanie Marksa. Wcześniejsze prace Feuerbacha poświęcone były historii filozofii od Bacona do Spinozy (1833), oraz Leibnizowi (1837). Idee głoszone przez Feuerbacha w późniejszych czytanych przez Czernyszewskiego pracach z zakresu filozofii religii miały swe źródła w nauce francuskich materialistów i naturalistów poprzedniego stulecia; młody zaś Feuerbach wyznawał jeszcze pogląd Hegla, który mówił o pierwotności ducha wobec materii. Hegel, uważając cele filozofii i religii za identyczne (religia

s. 211-214. Podobnie Hercen w *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* opisał przypadek saratowskiego ziemianina-socjalisty, Pawła Bachmielewa, który odwiedził go w Londynie w roku 1858 i podarował dwadzieścia tysięcy franków na organizację propagandy (A. I. Giercen, *Byłoby i dumy*, Moskwa 1982, III 275-276). Na Hercena zrywał się za to Dostojewski, opisując w *Biesach* przypadek młodego podporucznika, modlącego się i palącego świeczki przed dziełami Vogta, Moleschotta i Büchnera, który nie miał wszak pięćdziesięciu tysięcy franków, jak ten „kadet, o którym z takim wesołym humorem wspominał pan Hercen” [D X 269].

⁶ Bohater *Co robić?*, Łopuchow, nieprzypadkowo podsunął Wierze Pawłowni do lektury *Das Wesen des Christentums* Feuerbacha — *Czto dietat'?*, s. 66.

⁷ por. Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien-München 1961, s. 348. Dodajmy, iż o wpływie francuskich materialistów na Feuerbacha pisał już Marks z Engelsem w *Świętej rodzinie i Niemieckiej ideologii*. Nasze natomiast rozważania o Feuerbachu są w znacznej mierze oparte na tekście Ryszarda Panasiuka pt. *Feuerbach: filozofia Boga i człowieka*, zawartym w I tomie cytowanego poniżej *Wyboru pism* niemieckiego myśliciela.

przekazuje poprzez obrazy zmysłowe te same prawdy, które filozofia objaśnia językiem dyskursywnym), głosił pogląd, iż zarówno w procesie poznawania jak i dziejach religii, absolutny duch uzyskuje wiedzę o sobie samym. Feuerbach w *Istocie chrześcijaństwa* [*Das Wesen des Christentums*, 1841] odrzucił Heglowski pogląd, mówiący że religię można pogodzić z filozofią. Tak samo odrzucił tezę o transcendencji religijnej treści; jego zdaniem, w religii człowiek uzyskuje wiedzę o sobie samym. Religia, rozwijając się na zasadzie odrzucania kolejnych mistyfikacji (chrześcijaństwo jest zatem wyższą formą religii aniżeli pogaństwo, nie daje ono jednak czystej prawdy, lecz prawdę w „masce”, którą filozofia musi zdjąć), spełnia w rozwoju ludzkości rolę pozytywną: człowiek dostrzega w sobie istotę rozumną, moralną, społeczną, wyższą przeto od przyrody. W tym fragmencie myśli Feuerbacha obowiązuje twierdzenie: *homo homini deus*. Deifikacja człowieka nie jest jednak deifikacją *jednostki*, jak to było w ideologii Stirnera, lecz ubóstwieniem zmysłowo-materialnego rodzaju ludzkiego.

Feuerbach późniejszy przeszedł ku naturalizmowi. Tematem jego nowej pracy była znowu religia, ale tylko w takim stopniu, o ile jej przedmiotem jest przyroda⁸. Radząc odrzucić Boga zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu, Feuerbach pytał:

Jakże wyprzeć się syna jeżeli uznajesz ojca? Jeżeli Bóg-Człowiek jest dla ciebie tworem ludzkiej fantazji i samoubóstwienia, to rozpoznajże również w stwórcy przyrody twór ludzkiej wyobraźni i samowyniesienia nad przyrodą. Jeżeli chcesz przyrody pozbawionej wszelkich antropomorfizmów, wszelkich ludzkich dodatków, obojętne czy ich źródłem jest serce czy rozum, to bądź tak odważny i konsekwentny, i w ogóle zrezygnuj z Boga i powołuj się tylko na czystą, jasną, nie znającą Boga przyrodę jako ostateczną bazę twojej egzystencji i na niej się oprzyj.

Określenie religii mianem antropomorfizmu, czyli jej krytykę za przenoszenie na Boga cech ludzkich, Czernyszewski uznał za ostateczne rozwiązanie kwestii metafizycznych: metafizyka jest pseudonauka, gdyż rozważa o przedmiotach nie istniejących [III 213]. Przyrodzawstwem Feuerbach zajmował się niewiele. Doceniał jednakże — jak słusznie zauważył Czernyszewski — jego rolę, pisząc m. in. w roku 1850 artykuł *Przyrodzawstwo i rewolucja*, gdzie zawarł następującą myśl:

Pierwszym rewolucjonistą nowszych czasów był zatem — co osobliwe — Polak, autor rozprawy *De revolutionibus orbium coelestium*, Mikołaj Kopernik. Kopernik obalił najpowszechniejszą, najstarszą i najświętszą wiarę ludzkości, wiarę w nieruchomość ziemi, a wraz z tym wstrząsnął całym systemem wiary starego świata. (...)

⁸ Ludwik Feuerbach, *O istocie religii* [w:] tenże: *Wybór pism*, Warszawa 1988, t. II, s. 184. Przetłoczyli Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński.

⁹ *Ibid.*, s. 240-241.

położył raz na zawsze kres fantastyczno-despotycznemu *dominium mundi* średniowiecza, w którym Ziemia uzurpowała sobie władzę nad ciałami niebieskimi, papież nad umysłami, cesarz nad książętami i ludami, człowiek nad ludźmi.¹⁰

Podobnie sądził Czernyszewski, polemizując z w tej kwestii z Buckle'm, autorem *Historii cywilizacji w Anglii* [*History of Civilization in England*, 1857-1861; ros. przekład: 1861]. W opinii rosyjskiego myśliciela, na miano „umysłowego rewolucjonisty” bardziej aniżeli Kartezjusz zasłużył Kopernik:

System Kopernika zadał niewoli cios tysiąc razy silniejszy aniżeli Descartes ze wszystkimi kartezjanistami [PSS XVI, 588].

Czernyszewski, podobnie jak Feuerbach, próbował z praw natury wyprowadzić prawa metafizyczne (w gruncie rzeczy antymetafizyczne), etyczne i estetyczne. Podjął w ten sposób główny problem myślicieli Oświecenia: stosunek porządku fizycznego do porządku moralnego.¹¹

Plechanow w monografii o Czernyszewskim napisał, że był on jedynie kontynuatorem Feuerbacha, a więc także francuskich „oświecicieli” (przede wszystkim późnego Diderota)¹²; podobny sąd wygłosił po kilkunastu latach inny badacz marksistowski, Stieklów.¹³ Ta teza wzbudziła jednakże gwałtowny protest wielu uczonych sowieckich, którzy zaprzeczali znaczącemu wpływowi Feuerbacha na Czernyszewskiego. Pogląd Plechanowa uznano za przejaw myślenia „szlachecko-burżuazyjnego”, „dogmatycznego”, a w konsekwencji „mieńszewickiego”.¹⁴ Zdanie zaś samego Czernyszewskiego, który wielokrotnie mówił o wpływie postoświeceniowych idei Feuerbacha na swą własną naukę, badacze tej linii uznali za przejaw skromności. Inna rzecz, iż myśliciel rosyjski znał Feuerbacha dość powierzchownie. Więzień i zesłaniec nie miał żadnego dostępu do pism niemieckiego materialisty; wszystko, co o nim wiedział, zawdzięczał lekturom wcześniejszym. W 1877 roku pisał z Włujka do synów:

Ale jeśli chcecie mieć pojęcie, czym jest, według mnie, ludzka natura, czytajcie o tym u jedyne go myśliciela naszego stulecia, który wypracował całkowicie słuszne pojęcia o rzeczach. To — Ludwik Feuerbach. Oto już piętnaście lat nie czytałem go na nowo. A i wcześniej przez wiele lat nie było czasu, aby go starannie czytać. I teraz, rzecz jasna, zapomniałem to, co z niego znałem. Ale

¹⁰ Feuerbach, *Przyrodznawstwo i rewolucja* [w:] op. cit., s. 406-407.

¹¹ W roku 1782 Condorcet wygłosił w Akademii Francuskiej wykład podsumowujący tę część oświeceniowej ideologii: *Avantages que la société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales*.

¹² Plechanow, 1910, s. 16.

¹³ Stieklów, 1928, I 218-225. Stieklów, dawny towarzysz Lenina, zginął na początku lat 40. w stalinowskim łagrze — por. Aleksander Wat, *Śmierć starego bolszewika* [w:] tegoż: *Świat na haku i pod kluczem. Eseje*, Londyn 1985, s. 41-51.

¹⁴ Baskakow, 1956, s. 84.

w młodości umiałem całe jego stronicę na pamięć. I na ile mogę sądzić z wyblakłych o nim wspomnień, pozostaję wiernym jego kontynuatorem [III 713-714].

Pomimo tych ograniczeń, Czernyszewski doskonale czuł ducha późnego Feuerbacha i kontynuował na swój sposób jego dzieło. Cofał się więc niejako w sferze ideologicznej zarówno do Oświecenia (Diderot, La Mettrie, Holbach, Helvétius), jak i jego prekursorów w wieku XVII: Kartezjusza, Locke'a („fizjologa umysłu”, podług określenia Kanta), a przede wszystkim Spinozy, którego uważał za najwybitniejszego myśliciela z czasów przed Feuerbachem. Życie Czernyszewskiego ułożyło się tragicznie, przeto w wieku dojrzałym myśliciel nie miał szans stać się uważnym czytelnikiem dzieł wspomnianych myślicieli, prócz Diderota, którego teksty miał w twierdzy Pietropawłowskiej. Jednakże młodzieńcze lektury wywarły niezatarte piętno na całej twórczości Czernyszewskiego. W kolejnych fragmentach tej pracy postaramy się wykazać, iż idee XVIII wieku i wypływające z nich XIX-wieczne socjalistyczne doktryny utopijne, kształtowały zarówno antropologię jak i epistemologię myśliciela, a także jego utopię ekonomiczną oraz historiozofię.

Większość sowieckich badaczy lat 40. i 50. przedstawiała ideologię Czernyszewskiego statycznie — z ich prac wynikało, że demokratą-rzeczoznawcą już w kolebce stał się przed-Marksowskim rewolucjonistą i takim pozostał do końca swych dni. W latach 60. i 70. ten „statyczny” pogląd o wiecznym rewolucjonizmie Czernyszewskiego został słusznie skrytykowany. Jednakże badacze następnego pokolenia wpadli z kolei w pułapkę „dynamizmu”. Wtedy wolno było już pisać, że Czernyszewski nigdy nie doszedł do marksizmu, a także, iż nie we wszystkich okresach swego życia był zwolennikiem chłopskiej rewolucji. Konsekwentnie tedy starano się opisać dynamicznie różne etapy oświeceniowskiej działalności Czernyszewskiego — zawsze jednak uważano, iż w okresie tzw. sytuacji rewolucyjnej 1859-1861 Czernyszewski „dojrzał” do idei socjalnej rewolucji i pozostał jej głosicielem do końca swych dni.

Nasz pogląd o Czernyszewskim, który zgodnie z powyższą terminologią można nazwać *statycznie nie-rewolucyjnym*, pozostaje w opozycji do obydwu powyżej wspomnianych badawczych szkół. W obliczu pierwszej szkoły, *statycznie-rewolucyjnej*, twierdzimy, iż Czernyszewski był zawsze demokratą, a nie rewolucjonistą. W obliczu drugiej, *dynamicznej*, uważamy, że Czernyszewski *nigdy* nie był zwolennikiem socjalnej rewolucji, chociaż sporadycznie znajdujemy w jego twórczości, szczególnie we wczesnych fragmentach dziennika, romantyczne fantazje rewolucyjne.

Jednak główny zrab swjej oświeceniowskiej ewolucyjnej ideologii Czernyszewski wypracował już w redakcji „Sowriemiennika” w latach 1855-1862 i tych swoich przekonań już zasadniczo nie zmienił.

*

Rosyjski myśliciel o wiele więcej uwagi aniżeli Feuerbach poświęcił kwestiom społecznym, kosztem problemów metafizyczno-religijnych. Jednakże i w tej dziedzinie jako „rewolucjonista za biurkiem” Czernyszewski bardziej przypominał niemieckiego twórcę „zasady antropologicznej” aniżeli Blanquiego, Tkaczowa czy Lenina.

W jednej kwestii, dla historii idei o znaczeniu kapitalnym, gdyż dotyczącej procesu deifikacji materialnego człowieka, Czernyszewski był bliższy francuskim deistom-encyklopedystom aniżeli niemieckiemu twórcy materialistycznej antropologii. Diderot w haśle *Władza polityczna* pisał następująco:

Człowiek nie powinien i nie może poddać się całkowicie i bez ograniczenia innemu człowiekowi, ponieważ ponad wszystkim jest pan, do którego on niepodzielnie należy. Jest to Bóg, sprawujący zawsze bezpośrednią władzę nad stworzeniem, pan równie zazdrosny jak absolutny, który nigdy nie traci swych praw i nikomu ich nie udziela.¹⁵

Diderot wystąpił tutaj przeciwko deifikacji człowieka, zarówno na poziomie metafizycznym, jak i politycznym. Feuerbach zaś, odrzucając jakąkolwiek formę ubóstwienia władzy politycznej, w dziedzinie metafizycznej był twórcą idei człowieka-boga. Czernyszewski poszedł anty-deifikacyjnym tropem Diderota, dlatego nie możemy przyznać racji tym badaczom, którzy we wszystkich kwestiach utożsamiają jego myśl z poglądami Feuerbacha.

Postoświeceniowa antropologia

Swą antropologię Czernyszewski wyłożył na łamach pisma „Sowriemiennik” w artykule *Zasada antropologiczna w filozofii* [*Antropologicznej princip w filozofii*, 1860]. Nowa filozofia, której zarys pragnął przedstawić, miała się oprzeć na wypracowanej przez nauki przyrodnicze idei o jedności organizmu ludzkiego: zgodnie z fizjologią, zoologią i medycyną myśliciel odrzucił tezę o dualizmie człowieka [III 185]. Swój *materialistyczny monizm* (zasadę antropologiczną) Czernyszewski opisywał następująco:

¹⁵ *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*. Wrocław 1952, s. 44, przełożyła Ewa Rządowska.

(...) zasada owa polega na tym, iż na człowieka należy patrzeć jak na jedną istotę, posiadającą tylko jedną naturę, aby nie rozcinać życia ludzkiego na różne połowy, należące do różnych natur, aby rozpatrywać każdą stronę działalności człowieka jako działalność albo całego jego organizmu, od głowy do nóg włącznie, albo jeśli ona pochodzi z jakiegoś szczególnego organu, to należy widzieć ów organ w jego naturalnej więzi z całym organizmem [III 251-252].

Według myśliciela, człowiek jest częścią świata organicznego — taką częścią, która różni się od innych elementów tego świata własnościami ilościowymi, a nie jakościowymi. Istota organizmu ludzkiego wyczerpuje się kombinacją naturalnych (materialnych) jego części. Życie ludzkie to *złożony proces chemiczny*:

Proces ów jest tak złożony, a jego przedmiot jest tak dla nas ważny, że gałąź chemii, która zajmuje się jego badaniem, została przez wzgląd na swą ważność obdarzona godnością odrębnej nauki, nazwanej fizjologią. Stosunek fizjologii do chemii można porównać ze stosunkiem historii ojczystej wobec historii powszechnej [III 220-221].

Nie ma także jakościowej różnicy między światem organicznym a światem nieorganicznym. Drzewo różni się od nieorganicznego kwasu jedynie tym, iż jest kombinacją złożoną, a kwas — prostą. Dla Czernyszewskiego ta ilościowa różnica wyrażała się stosunkiem dwóch liczb: 2 do 200 [III 191]. Myśliciel konsekwentnie sprzeciwił się tradycyjnemu dzieleniu przyrody na trzy królestwa: mineralne, roślinne i zwierzęce. Skład chemiczny kamienia, dowodził, nie różni się jakościowo od składu rośliny [III 194]. Roślina nie różni się jakościowo od zwierzęcia [III 228]. Te ostatnie nie różnią się jakościowo od człowieka, posiadają bowiem instynkt, pamięć i wyobraźnię — potrafią przeto *myśleć*:

Myślenie polega na tym, aby z różnych kombinacji wrażeń zmysłowych i wyobrażeń, wytwarzanych przez wyobraźnię przy pomocy pamięci, wybierać takie, które odpowiadają potrzebom myślącego organizmu w danym momencie. Myślenie to wybór środków do działania, to wybór wyobrażeń, z których pomocą można byłoby dojść do określonego rezultatu. Na tym polega nie tylko myślenie o przedmiotach bytu codziennego, lecz także tzw. myślenie abstrakcyjne [III 231-232].

Myślenie człowieka nie różni się, gdy chodzi o źródło jego pochodzenia, od myślenia zwierzęcego: myślenie bowiem jest jedynie złożonym procesem chemicznym zachodzącym w systemie nerwowym. Niczym się przeto jakościowym nie różni „proces, zachodzący w układzie nerwowym Newtona przy odkrywaniu prawa ciężenia” od „procesu zachodzącego w układzie nerwowym kury, która szuka ziarenek owsa w kupie śmiecia i prochu” [III 233]. Czernyszewski pisał, iż podstawy takiego material-

zmu zostały wypracowane przez myślicieli hinduskich, a następnie greckich [III 196]. Genialni ludzie przeszłości, jak sądził, nie byli jednak w stanie wyłożyć swoich intuicji w sposób racjonalny i logiczny. Dopiero w ciągu ostatnich dziesięcioleci nauki przyrodnicze rozwinęły się na tyle, że mogą zaprzeczyć dogmatycznej metafizyce i odpowiedzieć w duchu materialnym na pytania etyczne. Za królową nauk myśliciel uznał matematykę, która, jego zdaniem, w czasach Kopernika, a następnie Newtona, postawiła na nogi astronomię i fizykę, a pod koniec XVIII wieku stała się prezydentem królestwa nauk. Czernyszewski porównał jej pozycję do politycznej roli, jaką w tym czasie odgrywały Stany Zjednoczone Ameryki [III 207]. W XIX wieku dzięki matematyce rozwija się chemia, która tłumaczy wszelkie procesy życiowe (na ustaleniach chemii opiera się zoologia, fizjologia i medycyna):

Dzięki naukom przyrodniczym wiemy także, iż ciała proste, a także składające się z nich ciała złożone, wchodząc między sobą w chemiczne połączenia, dają w rezultacie ciało, wykazujące takie własności, jakich nie wykazywały jego części składowe, gdy przebywały oddzielnie [III 190].

Proces chemiczny, w którym różnica ilościowa przechodziła w różnicę jakościową, stanowił dla Czernyszewskiego prawzór wszelkich zmian [III 188].

Tylko w ten chemiczny (fizjologiczny) sposób, jak sądził Czernyszewski, można odnaleźć pierwszą podstawę ludzkiego bytu i szukać teoretycznego punktu oparcia dla innych nauk: antropologii, epistemologii, etyki, ekonomii, historii i estetyki.

*

Ważną składową antropologii Czernyszewskiego była jego teoria poznania. Przedstawił ją na kilka lat przed śmiercią w piśmie „Russkije wiadomości” w szkicu *Charakter ludzkiej wiedzy [Charakter czebwieczeskogo znanija, 1885]*. Korzeni empirystycznej teorii poznania Czernyszewskiego można już jednak szukać we wczesnych jego rozprawkach. Jeszcze w seminarium pisał:

A kto byłby w takim razie winowajcą złudzenia, którego przyczyną byłyby zmysły? Bez wątpienia, Ten, kto nam je dał. Ale żeby Bóg był winowajcą kłamstwa i przyczyną złudzenia, jest to całkowicie niemożliwe. A jeśli jest niemożliwe, aby Bóg był winowajcą kłamstwa, to powinniśmy się zgodzić, że nie dał nam On organów zmysłowych tak zbudowanych, aby nas okłamywały [PSS XVI 375].¹⁶

¹⁶ Jest to cytat z rozprawki *Czy okłamują nas zmysłowe organy? [Obmanywajut li nas czuwstwiennyje organy?]*.

Czernyszewski wkrótce porzucił teistyczną myśl, jakoby przyczyną nieomyślności zmysłów był Bóg; nigdy jednak nie odrzucił samej myśli o ich nieomyślności, przyczyny szukał jednakże w istnieniu człowieka jako istoty naturalnej. Myśliciel bardzo surowo osądzał wszelki sceptycyzm epistemologiczny. Teorię poznania Kanta odrzucał za jego „metafizyczną” tezę o niepoznawalności rzeczy samych w sobie (*Ding an sich*) [I 209]. Nauka o „względności ludzkiego poznania” to, zdaniem Czernyszewskiego, „iluzjonizm” [III 539], „średniowieczna scholastyka” [III 541]. Sceptycyzm poznawczy dąży do tego, aby zaprzeczyć istnieniu człowieka:

Czy wiemy o sobie, iż jesteśmy ludźmi? Jeżeli wiemy, to nasza wiedza o istnieniu ludzkiego organizmu jest wiedzą bezpośrednią (...). A jeśli posiadamy wiedzę o naszym organizmie, to posiadamy również wiedzę o odzieży, którą nosimy, o żywności, którą spożywamy i o wodzie, którą pijemy, (...) o naszych domach, o niwach, na których uprawiamy pszenicę, o lasach, cegielniach, kamieniołomach, z których bierzemy materiały na budowę naszych mieszkań [III 540-541].

Uznawszy, że poznanie może dotyczyć jedynie istniejącego, czyli materialnego świata, Czernyszewski pisał o poznawczym postępie, dokonującym się w ludzkich dziejach. Jest to jednakże postęp ilościowy — wiedza o świecie nie może zmienić się podług jakości [III 550]. Świat materialny bowiem istnieje niezależnie od ludzkiej wiedzy o nim [III 551]. Czernyszewski następująco podsumowywał zarys swej zdroworozsądkowej epistemologii:

I skończymy pytaniem — czy koń ma cztery nogi? Czy istnieją lwy i tygrysy? orły — to ptaki, czy też nie? czy słowik umie śpiewać? — Małe dziecko może nie znać wiarygodnych odpowiedzi na te pytania, ale w społeczeństwie wykształconym dotyczy to jedynie bardzo małych dzieci; dziesięcioletnie dziecko, żyjące w wykształconym społeczeństwie, nie tylko bardzo dawno zdobyło tę wiedzę, ale i bardzo dawno wyrosło z tego, aby poddawać (...) choćby pod najmniejszą wątpliwość jej wiarygodność [III 556].

Korzeni tej sensualistycznej epistemologii Czernyszewskiego należy szukać w przedoświeceniowej nauce Bacona, Locke'a i Gassendiego [por. III 402]. W Oświeceniu, obok Condillaca, najlepiej wyraził ów nurt epistemologiczny La Mettrie, który w 1747 roku pisał:

Słońce, powietrze, woda, ustrój i kształt ciał — wszystko to odbija się w oku jak w lustrze, które wiernie przekazuje wyobraźni odmalowane w nim przedmioty na mocy praw, jakich wymaga owa nieskończona różnorodność ciał widzialnych.¹⁷

¹⁷ Julien Offray de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984, s. 14, przełożył Stefan Rudniański. Dzieła La Mettrie'go Czernyszewski zapewne nie znał, jednak jego teoria poznania rozwija sensualistyczne oświeceniowe wątki.

Jeden z zachodnich badaczy rosyjskiej myśli filozoficznej uważał, że wulgarny, jak go nie bez powodu nazwał, materializm Czernyszewskiego nie mógł powstać pod wpływem antropologizmu Feuerbacha.¹⁸ Należy jednak — wbrew tej opinii — przypomnieć, iż późnego Feuerbacha także można częściowo uznać za przedstawiciela wulgarnego materializmu, chociażby jako autora rozprawki *Tajemnica ofiary, czyli człowiek jest tym, co je* [*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst*, 1866]. Niemiecki myśliciel podsumowywał w niej i uściślał podobną myśl wyrażoną już w roku 1850 z okazji publikacji rozprawy Moleschotta *Teoria żywienia dla ludu* [*Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, 1850]:

Rozpocznę swą denuncjację od filozofii i stwierdzenia, że ta rozprawa, choć dotyczy tylko jedzenia i picia, a więc w oczach naszej supranaturalistycznej pozornej kultury aktów najniższych, ma jednak najwyższe filozoficzne znaczenie i doniosłość. Tak, posunę się jeszcze dalej i stwierdzę, że tylko ona zawiera prawdziwe «zasady filozofii przyszłości» oraz teraźniejszości, że w niej znajdziemy rozwiązanie najtrudniejszych problemów filozofii. Ileż to nałamali sobie filozofowie głowy nad pytaniem o więzi między ciałem i duszą! Teraz wiemy na gruncie naukowym, co lud od dawna wiedział z doświadczenia: że jedzenie i picie trzyma ciało i duszę razem, że poszukiwaną więzią jest zatem pożywienie.¹⁹

Czernyszewski zapewne nie znał cytowanego tekstu Feuerbacha *Przyrodoznawstwo i rewolucja* [*Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 1850]; wiadomo jednak, że niezwykle cenił — na ile je znał — dzieło Feuerbacha późnego i popierał jego tezę o konieczności zastąpienia filozofii przez przyrodoznawstwo. Czernyszewskiego pochwała chemii była również zgodna z duchem myśli Feuerbacha po 1849 roku. Myśliciel niemiecki w swej recenzji Moleschotta dziwił się, że pruski chrześcijański rząd toleruje „najbardziej radykalną, korozyjną i destruktywną naukę chemię, która od dawna w swym serwaserze rozpuszcza misteria chrześcijańskiego światopoglądu.”²⁰

Po publikacji *Zasady antropologicznej w filozofii*, na łamach pisma „Russkij wiestnik” odezwały się głosy krytyków, iż Czernyszewski bliski jest w swych antropologicznych rozważaniach ideom Moleschotta i Vogta [por III 368]. Czernyszewski odpowiadał na to z ironią, że korzeni jego

¹⁸ Th. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie soziologische Skizzen*, Jena 1913, t. II, s. 40.

¹⁹ Ludwik Feuerbach, *Wybór pism*. Tom II: *Zasady filozofii przyszłości*, Warszawa 1988, s. 409-410. Moleschott był na przełomie lat 1848-49 słuchaczem heidelberskich *Wykładów o istocie religii* Feuerbacha.

²⁰ *Ibid.*, s. 411.

idei nie należy szukać w pismach Büchnera, Stirnera, Bauera, Moleschotta ani Vogta. Następnie dodał żartobliwie, iż za swego nauczyciela uważa Schopenhauera [III 423]. Wiadomo jednak, iż nauczycielem, o którym mówił, był Feuerbach — imienia jego jednakże nie mógł znowu wymienić ze względu na cenzurę [por. III 878].

Od późnego Feuerbacha prosta droga wiedzie do mechanicyzmu XVII-XVIII wieku. Polski badacz pisał jednakowoż u schyłku lat 50., że antropologiczne idee Czernyszewskiego dalekie są od mechanicyzmu kartezyjańsko-oświeceniowego. Dowodem na to miałyby być fakt, w jaki sposób myśliciel rosyjski pisał o świadomości i rozumie u zwierząt. Badacz (słusznie nie zajmując się kwestią naiwności tej teorii, przypisującej zwierzętom myślenie) uważał, że taki pogląd wiązał się z odrzuceniem zarówno idealistycznego (dodajmy, także kartezyjańskiego) dualizmu duszy i ciała, jak i mechanicyzmu Kartezjusza (†1650) oraz La Mettrie'go (†1751), uznającego zwierzę i fizycznego człowieka (u La Mettrie'go, podobnie jak i u Czernyszewskiego, istniał tylko taki) za rodzaj maszyny. Badacz uważał, iż Czernyszewski przeprowadził „gwałtowny atak na kartezyjańską mechanistyczną koncepcję zwierząt”.²¹ Charakterystyczne jest jednak to, że Czernyszewski nie wystąpił w druku przeciwko kartezyjańskiemu mechanicyzmowi. A zapewne byłby to uczynił w gorącej polemice rozgorzałej po publikacji *Zasady antropologicznej w filozofii*. Wtedy jednak — broniąc się przed zarzutami o nieuctwo — ograniczył się do stwierdzenia, iż Kartezjusza również nazywano w swoim czasie nieukiem [III 421]. Wydaje się przeto, że metafizyka Czernyszewskiego, w której został postawiony znak jakościowej równości pomiędzy wszelkimi bytami, ma wiele cech mechanicyzmu. Teza o myśleniu u zwierząt nie jest wyrazem polemiki z kartezyjanizmem, lecz wynika raczej ze swoistego „spinozjanizmu” rosyjskiego myśliciela, dla którego wszystkie zjawiska były zdeterminowane przez mechanicznie rozwijającą się przyrodę.

Wspominaliśmy, omawiając teorię poznania Czernyszewskiego, iż w głównych swych zasadach zbieżna jest ona z empiryzmem, a nawet sensualizmem. Czernyszewski bardzo często pozostawał wyłącznie na poziomie zmysłowego obrazu. Wtedy wymieniliśmy nazwisko La Mettrie'go jako osiemnastowiecznego zwolennika *teorii odbicia*. La Mettrie (którego Czernyszewski raczej nie znał, ale znał jego poprzedników: Kartezjusza i Spinozę) w metafizyce był klasycznym *monistycznym* mechanicyzmem. Uważał przeto, że człowiek nie różni się jakościowo od zwierzęcia:

²¹ Walicki, 1961, s. XXII. Badacz zmienił swą opinię w roku 1964 — por. jego *Wstęp do Pism estetycznych i krytycznoliterackich* Czernyszewskiego, s. CXIV. Z jego wczesną opinią polemizujemy dlatego, iż całkiem niedawno powtórzył ją bezkrytycznie inny polski badacz, Trochimiak, 1988, s. 179.

Czyż zbawienna chęć naśladowania wymowy nauczyciela nie mogłaby wyzwolić narządów mowy u zwierząt, które z taką zręcznością i zmyślnością naśladowują wiele innych znaków? (...) jestem niemal pewny, iż ćwicząc starannie to zwierzę można by je w końcu nauczyć wymawiania wyrazów; a zatem obdarzyć umiejętnością mowy. Gdyby się to nam udało, mielibyśmy przed sobą już nie dzikiego czy nieudanego człowieka, lecz prawdziwą istotę ludzką, małego mieszczanina (...).²²

Prawie to samo pisał w innym miejscu:

Geometra nauczył się dokonywać najzawilszych wywodów i obliczeń, podobnie jak mała nauczyła się zdejmować lub wkładać kapelusik lub dosiadać uczonego psa.²³

Podobieństwo „mały La Mettrie'go” do „kury Czernyszewskiego” jest zapewne nie tylko stylistyczne, lecz pochodzi ze wspólnego mechaniczno-stycznego pnia. Autor *Zasady antropologicznej w filozofii* był bowiem mechanicyzmem, tak jak był nim w wieku XVII Kartezjusz, a w wieku XVIII — La Mettrie. Rozwój nauk przyrodniczych spowodował jedynie, że podstaw dla swej teorii szukali w różnych naukach: Kartezjusz w fizyce Newtona, La Mettrie (uważający się za ucznia Kartezjusza i Spinozy) w medycynie, a Czernyszewski — w chemii. Mówiąc o ilości przechodzącej w jakość, Czernyszewski nie miał na myśli procesu *dialektycznego*, lecz procesu *chemicznego*. Samo życie było bowiem dla niego takim samym złożonym procesem. Za mechanicyzmem należy uznać nie tylko tego myśliciela, który zwierzęta i człowieka uważa za rodzaj maszyny (Kartezjusz, La Mettrie), lecz także tego, który uznaje, iż własności fizykochemiczne materii wyjaśniają całkowicie zjawisko życia (Czernyszewski).²⁴

Etyka utylitarna

W dzienniku pod datą 12 sierpnia 1850 roku Czernyszewski opisywał wrażenia ze swej nowej lektury:

Teraz właśnie doczytałem *De l'esprit* — nader wiele tu myśli, do których doszedłem «własnym rozumem». Jest to człowiek bardzo mądry, ale — jak na nasze czasy — zbyt powierzchowny i jednostronny; wiele z jego myśli należy tak określić, szczególnie te, które przeczą socjalistycznym zasadom o naturalnym

²² J. O. de La Mettrie, op. cit., s.34-35. Jedyłą różnicą oddzielającą tu człowieka od zwierząt była umiejętność mowy.

²³ Ibid., s. 36.

²⁴ Obrona Czernyszewskiego przed „posądzaniem” o mechanicyzm mogła wynikać z faktu, że mechanicyzm materialistyczny został odrzucony przez Marksa i Engelsa. Skupiona wokół L. Akselrod grupa mechanicyzistów została w Związku Sowieckim u schyłku lat 20. rozgromiona jako „niedialektyczna”.

przywiązaniu człowieka do człowieka, czyli tylko jedna strona egoizmu jest pokazana — własne szczęście człowieka, a to, że dla tego szczęścia konieczne jest, aby i otaczający go nie cierpieli, zostało pominięte [III 861].

Czernyszewski mówił o głównym etycznym dziele francuskiego Oświeceniawca *O umyśle Helwecjusza [De l'esprit, 1758]*. Myśliciel francuski uważał, iż motorem wszelkiego działania człowieka jest miłość własna, czyli egoizm. W swej krytyce Czernyszewski nie był ścisły, gdyż Helwecjusz za postawowe zadanie etyki teoretycznej uznał właśnie opis takich warunków, w których interes osobisty człowieka zespoliłby się z interesem ogólnym. Egoizmem jako motorem postępowania ludzkiego zajmował się także Feuerbach. W *Myślach o śmierci i nieśmiertelności [Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830]* egoizm został przez niego nazwany „samolubstwem, próżnością, żądzą zysku”. Lekarstwem na egoizm miał być panteizm jako wszechogarniająca miłość.²⁵ Występując później przeciwko ideologii Stirnera zawartej w *Jedynym i jego własności [Der Einzige und sein Eigentum, 1844]*, Feuerbach pisał, że bycie indywiduum wiąże się nie tylko z egoizmem, lecz także *komunizmem*. Egoizm chce *jednego*, a miłość chce *wielości*²⁶ — taki egoizm Feuerbach nazwał egoizmem *moralnym*. W późniejszych *Wykładach o istocie religii* niemiecki myśliciel wprowadził pojęcie egoizmu *metafizycznego* jako zaprzeczenia egoizmu moralnego. Człowiek musi w zgodzie ze swą rozumną naturą wyzwolić się z pęt religijnej obłudy i państwowego despotyzmu. Dobroczynny egoizm metafizyczny, poprzez który człowiek utwierdza siebie samego wbrew nienaturalnym i nieludzkim warunkom, tkwi w człowieku immanentnie bez jego wiedzy i woli; bez niego ludzkość czekałaby zagłada. Feuerbach pisał:

Przez egoizm rozumiem miłość jednostki do jednostek sobie podobnych. Czymże bowiem jestem bez miłości do istot do mnie podobnych? Egoizm — to miłość jednostki do samej siebie, ale tylko o tyle, o ile każda miłość do jakiegoś przedmiotu, do jakiejś istoty, jest pośrednią miłością do siebie samego; wszak kochać mogę tylko to, co odpowiada mojemu ideałowi, mojemu uczuciu, mojej istocie. Krótko mówiąc, przez egoizm rozumiem ten popęd samozachowawczy, dzięki któremu człowiek (...) nie chce składać w ofierze siebie, swego rozumu, swego ducha, swego ciała duchowym osłom i baranom, politycznym wilkom i tygrysom, filozoficznym świerszczom i puchaczom.²⁷

Egoizm nie wiązał się u Feuerbacha — jak u Helwecjusza, a potem u Benthama — ze społecznym utylitaryzmem, lecz był pochodną anty-

²⁵ Feuerbach, *Wybór pism*, I 37.

²⁶ tenże, *O „Istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”* [w:] tegoż: *Wybór pism*, II 173-174.

²⁷ tenże, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, s. 62-63. Przekład Eryka Skowrona i Tadeusza Witwickiego.

religijnego antropologizmu. Myśliciel niemiecki nie zajmował się w zasadzie kwestiami socjalnymi. W jego dziele możemy znaleźć fragmenty potępiające etyczny utilitaryzm:

Ja natomiast przez egoizm nie rozumiem wcale egoizmu człowieka wobec człowieka, egoizmu moralnego, tego egoizmu, który we wszystkim co czyni, nawet w tym co pozornie czyni dla innych, ma tylko własną korzyść na względzie: tego egoizmu, który jest charakterystycznym znamieniem filistra i burżua (...).²⁸

Czernyszewski w *Zasadzie antropologicznej w filozofii* podążył śladem zarówno Feuerbacha jak i Helwecjusza. Wpływ pierwszego najbardziej widać w materialistycznym monizmie rosyjskiego myśliciela; chociaż sam Czernyszewski nigdy nie użył pojęcia *egoizm metafizyczny*, to przecież jego rozumienie człowieka zakładało odrzucenie wszelkich religijnych i idealistycznych „przesądów”. Wpływ zaś Helwecjusza najlepiej widać w *utilitarnej* etyce Czernyszewskiego, przedstawionej teoretycznie w końcowych partiach *Zasady antropologicznej w filozofii*, a artystycznie przetworzonej w powieści o nowych ludziach, *Co robić?*

Aby sformułować teoretyczną zasadę rządzącą ludzkim postępowaniem, Czernyszewski przypomniał, iż w ludzkich dziejach znane są czyny zarówno egoistyczne jak i altruistyczne. Do niedawna błędnie uważano, iż w człowieku muszą istnieć dwie zasady, a każda z nich jest odpowiedzialna za dany rodzaj czynu. Podobny błąd popełniano w naukach przyrodniczych przed odkryciem prawa powszechnego ciężenia:

Kamień spada na ziemię, para ulatuje do góry, przeto w starożytności myślano, iż prawo ciężkości działające w kamieniu, nie ma władzy nad parą. Teraz wiadomo, iż oba te ruchy, dokonujące się w przeciwnych kierunkach (...), pochodzą z tej samej przyczyny, z tego samego prawa [III 239].

Tak samo musi być w dziedzinie moralnej, gdyż człowiek ma tylko jedną naturę, podporządkowaną jednemu prawu. U początku każdego ludzkiego czynu — twierdził Czernyszewski w zgodzie z post-epikurejską etyką Helwecjusza i Diderota — leży pragnienie własnej korzyści, zadowolenia i szczęścia, czyli egoizm [III 240]. Owo prawo ma charakter powszechny i konieczny, jak prawo grawitacji, nie jest przeto zależne od ludzkiej woli. Wszystkie zjawiska z dziedziny moralnej wynikają jedno z drugiego przy udziale rzeczywistości zewnętrznej podług prawa przyczynowości. To zaś zjawisko, które człowiek nazywa wolą, jest jedynie ogniwem w łańcuchu zjawisk i faktów połączonych zasadą przyczynowości [III 210-211]. Bohaterka *Co robić?* twierdziła następująco:

²⁸ Ibid., s. 62.

Zaczęliśmy od tego, że człowiek działa wedle konieczności, jego działania są określone wpływami, od których pochodzą; wpływy silniejsze osiągają przewagę nad innymi; doszliśmy do wniosku, że kiedy postępek ma znaczenie życiowe, owe pobudki nazywają się korzyściami (ros. *wygoda*), a ich gra w człowieku — racjami korzyści; dlatego człowiek zawsze działa podług zasady większej korzyści.²⁹

Identycznie, gdy chodzi o pobudki ludzkich czynów etycznych, pisał Czernyszewski w *Zasadzie antropologicznej w filozofii*:

(...) wszelkie czyny, dobre i złe, szlachetne i niskie, bohaterskie i małoduszne, pochodzą u wszystkich ludzi z jednego źródła: człowiek postępuje tak, jak mu przyjemniej, kieruje się wyrachowaniem, nakazującym odstąpienie od korzyści mniejszej albo mniejszego zadowolenia, aby otrzymać większą korzyść, większe zadowolenie [III 242].

Jednakowa pobudka, leżąca u podstaw ludzkich postępów, nie zaprzecza faktowi, iż jedne postępy są dobre, a drugie złe. W powieści *Co robić?* zarówno Maria Rozalska, matka Wiery Pawłowny, jak i jej przyszły mąż, Łopuchow, postępują względem młodej bohaterki podług sformułowanej powyżej „zasady większej korzyści”. Tym niemniej, efekty ich postępowania są różne: matka więziła córkę, przymuszała do małżeństwa z bogatym niegodziwcem; kawaler poświęcił dla niej swój czas, zrezygnował z medycznych studiów, wreszcie ożenił się z nią, aby wyrwać spod władzy matki. Każdy z nich działał dla własnego pożytku, z egoizmu, inaczej jednak ów egoizm był przez nich pojmowany i inne dawał rezultaty.³⁰

Zdaniem Czernyszewskiego, nie ma dobra w wymiarze absolutnym, czyn może być dobry lub zły ze względu na swą użyteczność:

Pojedynczy człowiek nazywa dobrymi postępkami te czyny innych ludzi, które są dla niego pożyteczne; w opinii społeczeństwa dobrem nazywa się to, co jest pożyteczne dla całego społeczeństwa lub większości jego członków; wreszcie, ludzie — którzy w ogóle nie rozróżniają nacji ani stanów nazywają dobrem to, co jest pożyteczne dla człowieka w ogóle [III 243].

W powieści *Co robić?* matka Wiery Pawłowny pojmuje egoizm na pierwszy sposób (indywidualny, zgodnie z doktryną Stirnera), jej zaś narzeczony rozumie go na sposób drugi (socjalny, zgodny z nauką Helwecjusza i Diderota). Trzeci poziom egoizmu ma swojego wyznawcę w postaci Rächmietowa (ponadnarodowy, ponadklasowy, zgodny z doktryną Fouriera i Blanca).

Czernyszewski w oczywisty sposób hierarchizuje interesy: interes ogólnoludzki stoi ponad interesem narodowym, interes narodowy stoi ponad interesem stanowym, interes zaś stanu licznego przewyższa

²⁹ *Czto dietat? Iz rasskazow o nowych ludach*, s. 70-71.

³⁰ Ibid., s. 73.

interes stanu mniej licznego. Jego zdaniem, w takiej hierarchii obowiązuje geometryczny aksjomat, iż całość jest zawsze większa, czyli ważniejsza, od części. Rosyjski myśliciel wierzył, iż sprzeniewierzenie się tej teorii prowadzi w ostatecznym rozrachunku do zguby tego, kto zasadę naruszył:

*Zginęli jako Obrowie*³¹ — te słowa powtarza historia nad każdym narodem, nad każdym stanem, który uległ zgubnej dla ludzi halucynacji o sprzeczności swego pożytku z interesem ogólnoludzkim [III 244-245].³²

Dobro — wedle Czernyszewskiego — to pożytek, a mówiąc dokładniej: najwyższy (co do ilości) stopień pożytku:

Oto dobro przewyższa swą długowiecznością inne źródła przyjemności, które nazywają się zwyczajnie rzeczami pożytecznymi, ale nie są godne imienia dobra, jak fiołki nie są godne imienia drzewa: są przedmiotami tego samego rodzaju, ale ciągle nie tak wielkie i długowieczne [III 248-249].

Źródłem takiego największego i najdłuższego pożytku, czyli dobra, nie są przedmioty w stosunku do człowieka zewnętrzne (bogactwo, rodzina, ojczyzna), lecz sam człowiek. Jest on pożyteczny (dobry) podług cech swego organizmu [III 250]. Tego antropologicznego fragmentu swej etyki myśliciel nie kontynuował, chociaż zaznaczył, iż pojęcie „dobry” odnosi się jedynie do „organicznej działalności” człowieka, posiadającego „wolę i serce” [III 241].³³

Ponieważ jednak wcześniej Czernyszewski uznał, iż człowiek różni się od innych organizmów jedynie ilościowo, przeto również jego czyn etyczny przynosi pożytek większy co do ilości aniżeli działanie innych stworzeń, ale nie różny względem niego co do jakości. Na dręczące ludzi odwieczne pytanie, czy człowiek jest zły czy dobry, Czernyszewski odpowiadał w duchu Helwecjusza, Diderota, Rousseau i Godwina: wszystko

³¹ Obrowie (Awarowie) — mongolskie wojownicze plemię, które w IX rozplynęło się pośród Słowian. W *Powieści minionych lat* przedstawieni są jako „wielcy ciałem i pyszni” okrutnicy zaprzęgający do wozów kobiety wrogów.

³² W tym fragmencie widać także wpływ Feuerbacha, który dobrem nazywał to, co odpowiadało egoizmowi wszystkich ludzi: „Ale egoizm wszystkich, czy też naprzód większości, jest zawsze potężniejszy niż egoizm mniejszości. Wystarczy rzucić okiem na bieg historii! Gdzie zaczyna się w dziejach nowa epoka. Zawsze tylko tam, gdzie przeciw ekskluzywnemu egoizmowi jednego narodu lub kasty dochodzi do głosu w pełni uprawniony egoizm mas czy uciśnionej większości, gdzie określone klasy ludzkie czy całe narody odnoszą zwycięstwo nad arogancką ciemnotą patrycjuszowskiej mniejszości i dzięki temu z pogardzanej ciemnoty proletariatu wydostają się na światło dziejowego znaczenia.” — *Wykłady o istocie religii* [uwaga 2 do wykładu 5], Warszawa 1981, s. 322. Lenin, który czytał to dzieło Feuerbacha, na marginesie zaznaczył: „zaczątek materializmu historycznego, por. Czernyszewski” — *Ibid.*, s. XXXV. Intuicja Lenina, gdy chodzi o drugą część uwagi, była słuszna, gdyż sam Czernyszewski powoływał się w roku 1877 na ów fragment z Feuerbacha [por. III 714].

³³ O rozumie, sercu i woli człowieka pisał także Feuerbach — por. *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 41-42.

zależy od okoliczności i instytucji.³⁴ To one sprawiają, że człowiek postępuje dobrze lub źle; ludzkiej natury nie ma za co ani chwalić, ani ganić [III 215].

Czernyszewski zastanawiał się, *co robić?*, aby ludzie stali się dobrymi, aby ludzie niedobrzy stali się rzadkością. Jego zdaniem, przyczyną złych postępów jest niedostatek dóbr materialnych oraz pragnienie jego zaspokojenia, nawet kosztem odebrania innym. Gdyby udało się zaspokoić potrzeby materialne ludzi, to zniknęłoby dziewięćdziesiąt procent przestępstw; instytucje przemocy straciłyby prawo do istnienia. Wcześniej nie można było zaspokoić tych potrzeb ze względu na słaby rozwój nauki i techniki. Obecnie jednak przy wysokim rozwoju mechaniki i chemii ziemia mogłaby, przynajmniej w krajach klimatu umiarkowanego, dawać wiele razy więcej plonów aniżeli potrzeba dla wyżywienia mieszkańców danej krainy [III 217-218].

Tym sposobem, jeżeli w ludziach apatię zwycięży rozsądna energia, zostaną zaspokojone podstawowe potrzeby człowieka jako istoty „posiadającej żołądek i głowę, kości, żyły, mięśnie i nerwy” [III 220]. Wtedy zniknie dziewięćdziesiąt procent światowego zła.

W etyce społecznej Czernyszewski był, jak widać, zwolennikiem Rousseau, który genezy zła moralnego szukał w historii świata społecznego, z jego konfliktem egoistycznych interesów, przede wszystkim ekonomicznych. Przyczyna zła tkwi przeto w nierówności jako stanie nienaturalnym. Wobec tego, odpowiedzialność za zło ponosi nie człowiek, lecz instytucje polityczno-społeczne. Czernyszewski również uważał, iż winę za wszelkie zło ponoszą warunki społeczne, które z tego powodu i dla dobra całej ludzkości należy systematycznie zmieniać [III 227].

*

Deterministyczną etykę Czernyszewskiego, mającą swe korzenie zarówno w etycznym utylitarystycznym Helwecjusza i równościowo-ekonomicznej ideologii Rousseau, jak i etycznym antropologizmie Feuerbacha, bardzo często nazywa się *rozumnym egoizmem*. Owoce tej etycznej działalności, choć wynikające z egoistycznych pobudek, mają być *altruistyczne*. Sam Czernyszewski nie używał pojęcia „rozumny egoizm”, jednakże jego etyka może być tak nazwana, gdyż zalecała ona ustępstwa lub nawet ofiary na rzecz innych, jeżeli ustępujący osiągał z tego (przeważnie niebezpośrednio) większy pożytek. Przed Helwecjuszem i Feuerbachem podobnie rozumieli „rozumny egoizm” materialista angielski Hobbes (†1679) oraz encyklopedysta francuski Holbach (†1789).

³⁴ Słowo „instytucje”, jako mające konotację polityczną, zostało usunięte przez cenzora.

Jednakże etyczna teoria Czernyszewskiego, gdy chodzi o jej zastosowanie do kwestii społecznych, bliska była przede wszystkim *utilitaryzmowi* Benthama (†1832). W roku 1857 Czernyszewski poświęcił myślicielowi angielskiemu artykuł, w którym bardzo przychylnie omówił, w pięćdziesiąt lat po publikacji, rosyjski przekład Benthamowskiego dzieła z zakresu prawodawstwa. Bentham szedł śladami wyznaczonymi przez Oświecenie francuskie, przede wszystkim Rousseau i Helwecjusza, uważając, iż korzenie zła znajdują się w instytucjach politycznych. Miara dobra była dla niego ogólnospołeczna korzyść, prawodawstwo zaś miało zapewnić coraz większe szczęście coraz większej ilości ludzi. Również Czernyszewski twierdził, iż wszystkie zjawiska społeczne są pochodną prawa. Mądry prawodawca, chcąc wyeliminować ze społecznego życia zło (które, zdaniem Czernyszewskiego, najczęściej wynika z nierówności ekonomicznej: „z odrodzeniem powszechnego dobrobytu powróciłaby również czystość starych obyczajów” [II 206]), powinien zmienić odpowiednie instytucje społeczne. Taka zmiana najczęściej jednak dokonuje się w procesie historycznym. Czernyszewski, mając na myśli rewolucje i wojny we Francji i Anglii, pisał:

Ale ów sposób kosztował państwo zbyt drogo; szczęśliwy przeto jest naród, którego przewidujący prawodawca uprzedza bieg wydarzeń. (...) Oczekiwanie na wydarzenia jest charakterystyczne dla wieków nieoświeconych i nieprzewidujących, mówi on [Bentham], a w naszych czasach trzeba je wyprzedzać [II 206].

Czernyszewski równie przychylnie odniósł się do tezy Benthama, iż pierwszym lekarstwem na zło w życiu społecznym jest *powszechne oświecenie*:

Wszyscy ludzie zdolni są do działań szkodliwych; ale jedynie ludzie oświeceni potrafią wymyślać prawa, mogące owym działaniom zapobiec. Im bardziej człowiek jest ograniczony, tym w mniejszym stopniu zdolny jest pojąć związek korzyści osobistych z korzyściami ogólnymi [II 209].

Rosyjski przekład pracy Benthama ukazywał się w trzynomowej edycji w roku 1805 za „najłaskawszą zgodą” cara Aleksandra I. Carowi, będącemu w tym czasie pod wpływem Spieranskiego, nie przeszkadzała użyteczna rada Benthama, iż każdy władca powinien skorzystać z rady swego oświeconego poddanego. Dla Aleksandra I ważniejszy był zapewne fakt, iż Bentham był przeciwny socjalnej rewolucji; angielski myśliciel uważał nadto, iż jego reguły społeczne mogą znaleźć zastosowanie zarówno w monarchii jak i republice [por. II 207]. Podobnie uważał Czernyszewski, który w roku 1857 z aprobatą cytował wszelkie reformistyczne frazy Benthama.

Socjalistyczna utopia ekonomiczna

Czernyszewski nie mógł jednak zgodzić się z Benthamem w sferze ekonomicznej. Tutaj myśliciel angielski domagał się wolnej konkurencji i ograniczenia roli państwa. U podstaw jego teorii leżało przekonanie, iż wolny rynek rządony jest naturalnym ekonomicznym prawem działającym na rzecz wspólnego dobra. Korzeni nauki Benthama należy szukać we francuskim osiemnastowiecznym ekonomicznym fizjokratyzmie.³⁵ Twórcy tego ruchu, wbrew socjalistycznym teoriom ekonomicznym swoich czasów, za podstawę równowagi społecznej uznali własność prywatną. Osnową ich doktryny była metafizyczna koncepcja, uznająca prawa ekonomiczne za odzwierciedlenie wiecznych i świętych praw naturalnych, oraz leseferyzm. Porządek naturalny, jak go rozumieli fizjokraci, był porządkiem danym przez Boga dla szczęścia ludzi. Nie byli oni deterministami, gdyż człowieka uznali za istotę wolną. Uważali nadto, że państwo winno nauczać swych obywateli reguł owego naturalnego i zarazem ponad-naturalnego (boskiego) prawa, uniwersalnego i niezmiennego, po wsze czasy identycznego dla wszystkich ludzi.

W 1858 roku Czernyszewski wystąpił przeciwko ich preliberalnej doktrynie gospodarczej, omawiając rosyjską pracę o jednym z twórców francuskiego fizjokratyzmu, Turgocie. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, fizjokratyczna zasada *laissez faire, laissez passer*³⁶ mogłaby stać się ideałem sfery ekonomicznej dopiero za parę stuleci, „gdy rozwój środków mechanicznych osiągnie taki poziom, iż skutek nadmiernej produkcji rzeczy utracą swą wartość wymienną, tak samo jak nie ma jej dziś powietrze” [II 416]. Czernyszewski bowiem zaprzeczał ekonomicznej skuteczności fizjokratyzmu, czyli jego zdolności do pomnażania dóbr i zapobiegania rozruchom socjalnym. Dowodem na to była dla niego polityczna działalność Turgota, w latach 1774-1776 ministra finansów króla Ludwika XVI. Czernyszewski pisał o Turgocie następująco:

Chciał znieść prawa feudalne, zlikwidować szlacheckie przywileje, przebudować system podatków i cel, wprowadzić wolność sumienia, na nowo opracować prawo cywilne i karne, zlikwidować większą część klasztorów, wprowadzić swobodę druku, przekształcić cały system oświaty narodowej. (...) Czyż można nie śmiać się z jego naiwności? Rzecz jasna, gdyby mu się udało dokonać wszystkich tych

³⁵ Greckie *fysis* oznaczało naturę, *kratos* — władzę. Główni przedstawiciele tego ruchu, surowo krytykowany przez Czernyszewskiego, to: Quesnay, Turgot oraz teolog-ekonomista Baudeau.

³⁶ Czernyszewski uważał, że autorem frazy był Gournay, dzisiaj przyjmuje się autostwo Quesnay'a.

przekształceń, nie byłoby rewolucji. Ale zapytajmy: skąd wzięłyby siłę, aby wykonać choć setną część tego, co chciał? [II 448].

Zdaniem Czernyszewskiego, Turgot dlatego poniósł klęskę, gdyż nie brał pod uwagę antagonizmu spowodowanego nadmiarem dóbr u jednych i ich brakiem u drugich [II 416]. Nie ma wolności tam, gdzie słaby pozostaje bezbronny [II 425]. Turgot wiedział, iż płaca prostego robotnika, ze względu na nadmiar rąk do pracy, miała wystarczyć jedynie na przeżycie. Czernyszewski odpowiadał po stu latach:

Tak, opis tego zjawiska odpowiada faktom. Rzeczywiście, tak się dzieje przy panowaniu indywidualizmu, w społeczeństwie, gdzie każdy ma na względzie tylko samego siebie, na tej arenie, gdzie powodowani konkurencją nieszczęśliwi proletariusze zmuszeni są walczyć pomiędzy sobą o pracę jak o jakąś zdobycz, a przy tym wyniszczają się wzajemnie [II 426].

Czernyszewski surowo skrytykował ten pogląd fizjokratów, który wykluczał wszelką ingerencję państwa w działalność gospodarczą:

Turgot nigdy nie doszedł do tego, aby przyznać człowiekowi «prawo do pracy». Chciał, aby biedakom dana była swoboda rozwijania własnych zdolności, ale nie dopuszczał, aby społeczeństwo zobowiązane było dać im środki na ów rozwój. Chciał, aby zniesione były przeszkody powstałe wskutek ingerencji i reglamentacji, ale nie nakładał na społeczeństwo obowiązku służenia pomocą dla biednych i słabych nieoświeconych. Przeto dopuszczał prawo do szukania pracy, a nie prawo do jej posiadania — jest to różnica nader istotna, do tej pory jeszcze nie w pełni zrozumiana [II 428].³⁷

Praca była dla Czernyszewskiego ważniejsza aniżeli *kapitał*: ten ostatni był bogactwem *przeszłości*, ta pierwsza wydobywała z niego bogactwo *przyszłości* [III 429]. Częściowe usprawiedliwienie dla fizjokratyzmu Czernyszewski znajdował w fakcie, iż był reakcją na życie gospodarcze Średniowiecza: człowiek chciał się wyrwać z jego oków jak ptak z klatki. Jednakże z upływem czasu musiano zrozumieć, iż lekarstwem na średniowieczną feudalną reglamentację nie może być jedynie indywidualizm [II 441-442].

W swym artykule Czernyszewski przypomniał, że prócz szkoły indywidualnej, istniał we francuskiej myśli osiemnastowiecznej również nurt społeczny, godny ze wszelkich miar poparcia. Rosyjski myśliciel wymienił tutaj trzech głównych przeciwników własności prywatnej w XVIII-wiecznej Francji: Rousseau, Mably'ego oraz Morelly'ego. Ten ostatni myśliciel

³⁷ O *prawie do pracy* Czernyszewski pisał z perspektywy rewolucji lutowej 1848 roku. Owa formuła została wysunięta przez Fouriera, zyskała uznanie Blanca i Proudhona. Ten ostatni gotów był za prawo do pracy oddać prawo do własności. Mimo, iż rewolucja lutowa wysunęła to hasło na barykady, to w praktyce zwiększyła ona jedynie liczbę bezrobotnych, por. Karol Gide i Karol Brist, *Historia doktryn ekonomicznych. Od fizjokratów do czasów najnowszych*, Warszawa-Kraków, b.d., I 383-387.

był teoretykiem komunizmu utopijnego jako ustroju, w którym powszechny dobrobyt zapewniony jest m. in. poprzez powszechny obowiązek pracy. Gdyby rosyjski myśliciel lepiej znał naukę Morelly'ego, zapewne nie wymieniłby jego imienia pośród tych, o których sądził, że byli w stanie uzdrowić ludzką sferę ekonomiczną. Pomiedzy *prawem do pracy* Czernyszewskiego a *przymusem pracy* Morellego istnieje przepaść nie do zasypania, podobnie jak przepaść między socjalizmem a komunizmem.

*

Krytykowany przez Czernyszewskiego osiemnastowieczni fizjokraci za jedyne źródło bogactwa uważali ziemię. Czysty dochód (*le produit net*) istniał, według nich, tylko w rolnictwie. Jedynie tutaj dobra wytworzone są większe aniżeli dobra spożyte: dzięki tej cudownej właściwości produkcji rolniczej mogły pojawić się oszczędności i mogła powstać cywilizacja.³⁸ Równocześnie fizjokraci wielką wagę przywiązywali do prywatnej własności ziemskiej: za producenta uważali wyłącznie pobierającego rentę gruntową właściciela ziemskiego, odmawiając tej nazwy właścicielom pracującym na ziemi i płacącym gruntową rentę. Czernyszewski z sarkazmem i dezaprobatą pisał o roli właściciela ziemskiego w teorii fizjokratów:

On jeden zasiadał przy biesiadnym stole, jego zadanie polegało na spokojnej konsumpcji własnych dochodów, a rzemieślnicy i inni przedstawiciele bezpłodnej klasy przynosili do jego stołu owoce swoich trudów i talentu w zamian za niedojedzone resztki z pańskiego stołu [II 423].

W okresie wielkich sporów o kształt przyszłej reformy rolnej w Rosji Czernyszewski opublikował artykuł, w którym ujawnił się jako zdecydowany zwolennik gminnej własności ziemskiej. W tekście *Krytyka filozoficznych uprzedzeń przeciwko gminnemu władaniu ziemią* [Kritika filozofskich przedubieżdienj protiv obszczinnogo władienija, 1858] polemizował z przekonaniem liberałów, że wspólnota gminna jako pierwotny system własności jest systemem epok przeszłych. Nie podzielał też opinii innych ideologów, którzy sądzili, że nawet jeśli gminna własność zapanuje w Rosji w przyszłości, to w zgodzie z logicznym (heglowskim) biegiem dziejów konieczne jest przejściowe panowanie własności prywatnej.

Podobnymi jak Czernyszewski zwolennikami gminnej własności ziemskiej byli słowianofile. Uważali jednak oni, wbrew historycznej prawdzie, iż gmina chłopska jest rdzenną instytucją rosyjską

³⁸ Ibid., s. 14-15.

(słowiańska), nie spotykana w dziejach innych narodów. Czernyszewski gorąco się sprzeciwiał tej plemiennej „mystycznej dumie” [II 455]: gminne władanie ziemią, oponował, jest pierwotnym etapem w historii każdego narodu. Nie ma też powodu szczycić się faktem, iż wspólnota gminna zachowała się w rosyjskiej rzeczywistości tak długo, jako że świadczy to jedynie o zacofaniu Rosji [II 456]. Sam Czernyszewski opowiadał się za gminnym władaniem ziemią, gdyż uważał taki system — wbrew fizjokratom, a w zgodzie z osiemnastowieczną doktryną księdza de Mably’ego — za najlepszą gwarancję dla powszechnego dobrobytu [II 453].³⁹ W omawianym tekście nie zajmował się jednak kwestią ekonomicznej skuteczności gminnego systemu własności, lecz próbował wywieść jego historyczną konieczność z prawa Heglowej dialektyki. Prawo historycznego rozwoju, jak je sformułował Czernyszewski, brzmiało następująco. Wszystko, co istnieje, przechodzi przez trzy fazy rozwoju: [1] faza pierwotna; [2] faza środkowa jako zaprzeczenie fazy pierwotnej; [3] faza końcowa jako powrót, ale tylko pod względem formy, do fazy pierwotnej. Owa, nazwijmy ją adekwatnie, „ekonomiczna fenomenologia ducha” Czernyszewskiego oznaczała, iż ostateczną fazą, gdy chodzi o system własności, jest jego wspólnotowa forma. Aby dowieść tej tezy empirycznie, Czernyszewski uciekł się do opisu historii rozwoju: materii, organizmu zwierzęcego i ludzkiego, kategorii gramatycznych języka, instytucji społecznych (prawo, państwo, wojny). Wszystkie te opisy, niekiedy dość kuriozalne,⁴⁰ miały dowieść, iż wszystko co było (teza), po okresie zaprzeczenia (antyteza), powróci w niezmienionej formie⁴¹ (synteza). Tym sposobem, fakt, że wspólnota gminna jest instytucją pierwotną,

³⁹ W tym kontekście Czernyszewski mógł przypomnieć, czego jednak nie uczynił, że kwestią ziemskiej własności zajmował się przed nim dość gruntownie Radiszczew, a w podobnym duchu — niektórzy dekabryści, np. Pestel. Autor *Ruskiej prawdy* także czytał w młodości dzieła Rousseau i Mably’ego — por. B. Kartaszew, *Wł. Murawjow, Piestiel*, Moskwa 1958, s. 29.

⁴⁰ W rozwoju języków, zgodnie z tą dialektyką, ma nastąpić likwidacja fleksyjności, jak to ma miejsce w przypadku „pierwotnego” języka chińskiego [pierwsza faza] i „nowoczesnego” języka angielskiego [trzecia faza]. W przypadku wojen w pierwszej fazie ma miejsce ogromna liczba pojedynków (Homer), w drugiej fazie (XVII-XVIII wiek, rosyjskie wojsko z czasów Kutuzowa) walczą przeciwko sobie grupy: bataliony i brygady. W trzeciej fazie (od momentu pojawienia się sztucera) znów pojedynczy człowiek strzela do pojedynczego wroga. Tak oto w batalistyce wszystko pod względem formy powróciło do... Homera [por. II 469].

⁴¹ Identyczność co do formy nie oznacza, że faza trzecia ma być powtórzeniem fazy pierwszej. Czernyszewski zwrócił uwagę, że dla skutecznego rozwoju współczesnego rolnictwa konieczne jest wykorzystanie kapitału obrotowego, co nie było koniecznością u początku dziejów ze względu na wielką ilość ziemi i słabą gęstość zaludnienia (nomadowie zmieniali ziemię, lecz nie mieli potrzeby jej ulepszania). Tak oto powrót do ogólnej formy pierwszego okresu ma się dokonać przy wykorzystaniu poszczególnych składników formy okresu drugiego.

świadczy o tym, iż ma ona swe odpowiednie miejsce także w ludzkiej przyszłości. Ponieważ jednak w Rosji wspólnotowe władanie ziemią nie zostało nigdy zastąpione, jak na przykład we Francji, władaniem prywatnym, konsekwentny zwolennik prawa Czernyszewskiego mógł dojść do wniosku, że w aktualnej epoce historycznej obowiązują prawa drugiej fazy ekonomicznej, czyli prywatna własność ziemiska. Dlatego Czernyszewski zmuszony był osłabić siłę działania tego prawa, uznając, iż w niektórych momentach historycznych może nastąpić pominięcie przejściowych etapów. Dla tej tezy znów znalazł wiele przykładów empirycznych, a najbardziej obrazowym była historia coraz doskonalszego posługiwania się przez człowieka ogniem. Zapóźnione w rozwoju współczesne plemię, gdy zetknie się z narodem o wyższej cywilizacji, nie musi przechodzić kolejnych etapów od krzemienia do zapałki. Zapewnił, że historia lubi późnych wnuków — zacofanie Rosji powoduje, iż nie musi ona powtarzać tych przejściowych form w rozwoju własności, jakie wykształciły przed nią cywilizowane kraje Europy [II 486-487].

Pożyteczność ekonomicznej działalności człowieka mierzy się poziomem jej gospodarczej skuteczności. Przeciwnicy gminnego władania ziemią często dowodzili, iż Rosja jest najlepszym empirycznym przykładem na nieskuteczność gminy: system ten doprowadził — w porównaniu z Europą Zachodnią — do upadku rolnictwa. Wszelako Czernyszewski, uznawszy fakt zacofania rosyjskiego rolnictwa, uważał iż przyczyn należy szukać nie w formie własności, lecz w historycznych faktach. Powodem słabego rolnictwa jest kiepski poziom umysłowy ludu, jego lenistwo, prawo pańszczyźniane, niedostatek kapitału obrotowego, słaby przemysł i handel, brak środków transportu, słaby rozwój miast, mała gęstość zaludnienia [II 665].

Rosyjski ekonomista nie zastanawiał się, czy większość z tych „przyczyn” nie jest skutkiem właśnie takiej formy własności, lecz wolał w swoim „metaforycznym” stylu wydrwić tych przeciwników gminnej własności, którzy widzieli w niej przyczynę upadku rosyjskiego rolnictwa:

W obliczu faktów, które wymieniliśmy, mówienie, że rozwój naszego rolnictwa jest powstrzymywany przez gminną własność, oznacza naśladowanie owej damy, która zimą pojechała na bal, narzuciwszy na gołe ramiona jedynie leciutką mantylkę, a potem, zwalczwszy gorączkę, przypisywała chorobę tej okoliczności, iż zapomniiała wziąć ze sobą wachlarz [II 666].

*

Mówiliśmy już o tym, że gdy Czernyszewski krytykował Turgota i innych przedstawicieli osiemnastowiecznej szkoły fizjokratycznej, to zarazem znajdował jednak dla nich częściowe usprawiedliwienie: owa doktryna, odrzu-

cająca wszelki udział państwa w ekonomicznej działalności, była reakcją na merkantylizm, który nie mógł istnieć bez państwowego interwencjonizmu.⁴² Jednakże żadnego usprawiedliwienia Czernyszewski nie znalazł dla francuskich dziewiętnastowiecznych przedstawicieli gospodarczego liberalizmu: Saya oraz Bastiata. Wystąpił przeciwko nim w artykułach: *Ekonomiczna działalność a prawodawstwo* [*Ekonomiczeskaja diejatielnost' i zakonodatielstwo*, 1859] oraz *Kapitał i praca* [*Kapitał i trud*, 1859]. W połowie wieku XIX doktryna leseferyzmu była, zdaniem rosyjskiego myśliciela, doktryną „rutynową” i zacofaną, nie uwzględniającą zmian, jakie zaszły na scenie ekonomicznej po zejściu z niej fizjokratów: rewolucji przemysłowej, wzrostu zaludnienia, bezrobocia.

Fizjokratyzm nadto jest doktryną *utopią*, gdyż nigdy nie przyczyni się do pomnożenia dóbr materialnych. Czernyszewski uważał, iż miejsce dla doktryn całkowicie odrzucających interwencję państwa w sferze ekonomicznej znajdzie się w odległej przyszłości, gdy ludzie w skali globalnej zaspokoją swe podstawowe materialne potrzeby:

Praca z trudnego obowiązku przekształci się w łatwe i przyjemne zaspokajanie fizjologicznych potrzeb, tak jak dzisiaj pośród ludzi oświeconych wzniosła się na ów poziom praca umysłowa (...). Wtedy, rzecz jasna, produkcja wartości [materialnych — G. P.] także obejdzie się bez wszelkich praw, jak obecnie obchodzi się bez nich spacer, jedzenie, gra w karty oraz inne sposoby spędzania wolnego czasu [II 597].

W innym miejscu pisał:

Jeśli sprzeciwiamy się teorii *laissez faire, laissez passer*, to sprzeciwiamy się jej głównie jako utopii, nieosiągalnej przy dzisiejszym stanie społecznej moralności. W obecnych warunkach państwo z konieczności wywiera bardzo silny wpływ na życie prywatne. Za główną przyczynę tego wpływu uznajemy nieprzyzwyczajenie ludzi do prywatnej inicjatywy [II 581].

Bastiat — którego optymizm ekonomiczny przypominał optymizm metafizyczny Leibniza — mówił o wiecznych i naturalnych podstawach leseferyzmu. Naturalna organizacja społeczeństwa, tzw. „harmonia ekonomiczna”, została przez niego przeciwstawiona organizacji sztucznej. W przełożeniu na historyczne realia znaczyło to, iż naturalnym ustrojem był kapitalizm, a sztucznymi — feudalizm i równościowy socjalizm. Dla Czernyszewskiego zaś nie istniały żadne naturalne, a zarazem wieczne prawa, które byłyby matrycą dla działalności ekonomicznej. Każdy ustrój ekonomiczny: niewolnictwo, feudalizm, pańszczyzna, merkantylizm, system protekcjonistyczny,

⁴² Powstała na Zachodzie w epoce Odrodzenia teoria merkantylistyczna (przedstawiciele: Hales, Mun, Colbert) w Rosji rozwijała się w czasach panowania cara Piotra I, a jej najwybitniejszym przedstawicielem był Pososzkow (†1726), autor *Księgi o ubóstwie i bogactwie* [*Kniga o skudosti i bogatstwie*, ed. pośmiertna], który za źródło bogactwa narodu uważał handel, a nie ziemię czy produkcję.

był naturalny dla epoki historycznej, w której panował; to co naturalne, może być zarówno dobre jak i złe [II 738]. Przeto nie w naturze należy szukać wzorca dla działań ekonomicznych (jak czynił spóźniony i zacofany fizjokrat Bastiat), lecz w fakcie, czy dana gospodarcza doktryna przynosi społeczeństwu *pożytek*. Leseferyzm nie tylko pożytku nie przyniósł, lecz, w opinii Czernyszewskiego, był odpowiedzialny za krwawe stłumienie powstania paryskich robotników w czerwcu 1848 roku:

Masy narodowe były wzburzone i okazało się, że niczym innym, prócz siły fizycznej, nie można było ich poskromić. Dlaczego tak się okazało? Dlatego, iż dla zaspokojenia ich żądań konieczna była energiczna interwencja zachodnich rządów w sferę ekonomiczną, a zacofana teoria szkoły ekonomicznej, obowiązująca pośród oświeconych sfer, nie dopuszczała takiej interwencji [II 577].

Jako że państwo istnieje tylko dla dobra i szczęśliwości (ros. *blago*) poszczególnych ludzi, zatem celem działania rządu winien być *pożytek* (zaspokajanie potrzeb) obywateli. Na czym jednak ten *pożytek* ma polegać?

Nierozsądnym byłoby myśleć, iż owa potrzeba jest tylko jedna; można raczej przyjąć, iż przy obecnym stanie rzeczy jednakowo palące są trzy potrzeby: polepszenie materialnego bytu masy, rozwój oświaty (ros. *proswieszczenie*) oraz zwiększenie stopnia indywidualnej samodzielności [II 583].

Mówiąc „indywidualna samodzielność”, Czernyszewski nie miał, rzecz jasna, na myśli prywatnej działalności ekonomicznej, lecz taką samodzielność, która wiązała się z wyzwoleniem z ekonomicznego ucisku. Ciekawe, iż ideowy wróg Czernyszewskiego, Dostojewski, rozumował dokładnie tak samo, gdy w roku 1863 krytykował hasła Wielkiej Rewolucji Francuskiej:

Co to jest *liberté*? Wolność. Jaka wolność? Jednakowa dla wszystkich swoboda czynienia wszystkiego, co im się żywnie podoba, w granicach prawa. Kiedy można robić wszystko, co się żywnie podoba? Gdy człowiek posiada milion. Czy wolność daje każdemu po milionie? Nie. Czym jest człowiek bez miliona? Człowiek bez miliona to nie ten, który robi, co mu się żywnie podoba, lecz ten, z którym inni robią, co im się żywnie podoba [D V 78].

Dostojewski (przytoczony cytat pochodzi z historyozoficznego eseju *Zimowe uwagi o wrażeniach z lata*) krytykował całą cywilizację zachodnią, której źródła widział w oświeceniowym racjonalizmie. Prócz burżuazji francuskiej okresu Drugiego Cesarstwa, autor *Notatek z podziemia* szczerze nienawdził „kryształowego pałacu” (*Crystal Palace*), jaki widział w roku 1862 podczas Wystawy Światowej w Londynie [por. D V 61]. Stosunek Czernyszewskiego do kryształowego pałacu, o czym powiemy poniżej, był odwrotny, jednak niechęć obydwu pisarzy do *leseferyzmu*⁴³ była dokładnie taka sama.

⁴³ Dostojewski — inaczej niż Czernyszewski — swą niechęć skierował przeciwko Benthamowi. Skarżąc się w 1844 roku na długi, w jakie popadł, pisał w jednym

W swych ekonomicznych pracach Czernyszewski próbował pokazać, jak układ stosunków ekonomicznych wpłynął na najnowszą historię polityczną Europy, a przede wszystkim, Francji. Dla rozwoju ekonomicznego — dowodził — konieczne są trzy czynniki: *kapitał trwały* (ziemia, nieruchomości), *kapitał obrotowy* (pieniądz) oraz *praca* [II 722]. Kapitał trwały zawsze znajdował się w posiadaniu klasy arystokratycznej (*właściciele*), kapitał obrotowy należy do klasy średniej (*antreprenerzy*), pracę zaś wykonuje klasa najniższa (*prosty człowiek*). W XVIII wieku zarówno w Anglii, jak i we Francji, klasa najniższa ściśle współpracowała z klasą średnią:

Były to czasy, gdy Wolter i d'Alembert roztaczali opiekę na Janem Jakubem Rousseau, gdy dzierżawca Helwecjusz był amfitrionem wszelkich progresistów. Adam Smith był w istocie uczniem francuskich encyklopedystów: podobnie jak oni myśleli, że lud nie potrzebuje niczego, prócz tych rzeczy, których potrzebowała burżuazja, podobnie jak sam lud nie wiedział jeszcze wtedy, iż jego potrzeby nie we wszystkim są zgodne z interesem klasy średniej, idącej wówczas na czele ludu we wspólnej walce przeciwko feudałom, tak samo Adam Smith nie zauważył różnicy między tą treścią swej teorii, która mówiła o ekonomicznym położeniu klasy średniej, a główną swą nauką o pracy jako źródle wszelkiej wartości. To były czasy, gdy żądania klasy średniej wyprowadzane były z zasad demokratycznych, a żywotność swą znajdowały w myślach o człowieku w ogóle, a nie o kupcu, fabrykancie czy bankierze [II 726-727].

Jednakże w wieku XIX sytuacja, jak Czernyszewski sądził, radykalnie się zmieniła. W roku 1789 uczniowie Monteskiusza (klasa najwyższa) podawali rękę uczniom Rousseau (klasa średnia) i bili brawo paryskim prostym ludziom, szturmującym Bastylię (klasa najniższa). Jednak wkrótce potem, przypominał rosyjski myśliciel, obie pierwsze klasy solidarnie spiskowały, aby przywrócić dynastię Burbonów. W okresie Restauracji klasa najwyższa i średnia chwilowo sprzymierzyły się z ludem, aby zapobiec powrotowi feudalizmu, jednakże w roku 1830 ostatecznie zerwały z ludem. Dlatego w czerwcu roku 1848 burżuazja walczyła już po stronie arystokracji przeciwko ludowi. Wpływ na taki rozwój wydarzeń miał fakt, iż interes ekonomiczny dwóch pierwszych klas był podobny, pozostając jednocześnie w ostrej opozycji do interesu ekonomicznego klasy najniższej. Klasa średnia w sensie ekonomicznym od pewnego czasu miała się lepiej aniżeli arystokracja, wkrótce przeto została przyjęta na jej salony. W połowie XIX wieku nie było już zatem

z listów: „Podaję Panu tylko fakt, sumę, cyfrę. Przecież zna pan nawet historię tych długów; nie ja je zrobiłem, i nie moja to wina, że w Petersburgu rozkwita — bardziej niż gdzie indziej — komercja, której patronuje Bentham” [D XXVIII, 98]. Pisarz miał na myśli dziełko Benthama *W obronie procentów od kapitału*. Zapewne niechęć, z jaką rysował potem w *Zbrodni i karze* postać lichwiarki, miała częściowo swe źródła w tych osobistych przeżyciach.

wrogości między arystokracją a burżuazją, tym bardziej, że w procesie dystrybucji dóbr obie one otrzymywały nieproporcjonalnie więcej aniżeli klasa pracowników [II 723].

W dziewiętnastowiecznym sporze *kapitału z pracą* Czernyszewski opowiedział się zdecydowanie po stronie pracy. Ciekawe, iż źródeł swej ekonomicznej doktryny szukał u Smitha († 1790), ojca klasycznej ekonomii. Czernyszewski nazywał Smitha „wielkim szkockim myślicielem” [II 604-605], w uznaniu za to, iż za jedyne źródło wartości uważał — wbrew fizjokratom — pracę [II 726]. Smith sądził nadto — również w zgodzie z duchem Czernyszewskiego — że w życiu gospodarczym człowiek kieruje się interesem własnym. Jednakowoż rosyjski myśliciel dostrzegał ze swego punktu widzenia historyczne ograniczenia ekonomii Smitha, np. jego tezę, iż w ekonomii wszystko reguluje rynek. Dlatego z pasją krytykował tych francuskich uczniów szkockiego ekonomisty (Say, Bastiat), którzy w następnym wieku zachowywali się tak, jakby historia stała w miejscu.

Czernyszewski pragnął kontynuować jedynie tę część nauki Smitha, która mówiła o pracy jako jedynym źródle wartości [por. II 730]. Smith uważał, że wszelka wartość pochodzi z pracy, Czernyszewski dodawał, iż owa wartość winna *powrócić* do tych, którzy pracę wykonują [II 750]. Zatem, aby osiągnąć ten cel, należy stopniowo zmieniać stosunki ekonomiczne i własnościowe. Już w 1848 roku rosyjski myśliciel pisał emfaticznie o Blancu:

(...) nie zniesienia własności i rodziny pragną socjaliści, lecz tego, aby owe dobra, dzisiaj przywilej dla nielicznych, stały się własnością wszystkich! Daj Boże zwycięstwo prawdzie! [III 322].⁴⁴

Ekonomia polityczna, aby być nauką, winna przeto patrzeć na sferę gospodarczą z punktu widzenia korzyści społeczeństwa, nacji, ludzkości, a nie z punktu widzenia interesów prywatnej korporacji [II 730]. Dlatego naukę Smitha należy dopełnić nauką Milla, który w *Zasadach ekonomii politycznej* [*Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy*, 1848] pisał przychylnie o pracowniczych *stowarzyszeniach* jako najlepszej formie ekonomicznej organizacji. Tylko w asocjacji, sądził Czernyszewski, może nastąpić pogodzenie interesu własnego z interesem społecznym. Cytowany przez rosyjskiego myśliciela Mill pisał następująco:

⁴⁴ Ciekawe, że podobnie pisał w uwagach do *Wykładów o istocie religii* Feuerbach: „Nie ma być zniesiona własność, o nie! ale nie ma być tak, aby własność była udziałem tylko niewielu, a inni nie posiadali nic, lecz wszyscy mają być posiadaczami” (op. cit., s. 322).

Najlepszym gruntem dla rozwoju takiego uczucia byłoby stowarzyszenie: wszelkie ambicje, praca fizyczna, dziś zwrócone ku celom egoistycznym, musiałyby znaleźć sobie wtedy zajęcie w innej sferze i naturalnie znalazłyby je, troszcząc się o korzyści powszechne [II 579].⁴⁵

Przeto wbrew osiemnastowiecznym i współczesnym leseferystom, a zgodnie z pewną częścią doktryny Smitha i Milla, Czernyszewski proponował założenie pracowniczych stowarzyszeń, czyli — mówiąc jego językiem metaforycznym — chciał „założyć socjalny ogród” [por. II 565]. Uważał, iż w sferze ekonomicznej konieczna jest wolność:

Przy jakim układzie rzeczy produkcja idzie lepiej: przy niewolnictwie czy w wolności? Tego nie wiem i wiedzieć nie chcę; wiem tylko, że niewolnictwo stoi w sprzeczności z wrodzonymi dążeniami niewolnika, a wolność je zaspokaja, dlatego więc mówię, że produkcja winna mieć formę wolności. W jakiej fabryce wytwarza się więcej towarów; w fabryce należącej do jednego gospodarza-kapitalisty, czy w fabryce należącej do stowarzyszenia pracowników? Tego nie wiem i wiedzieć nie chcę; wiem tylko, że stowarzyszenie jest jedyną formą, przy której możliwe jest zaspokojenie potrzeby samodzielności pracowników, i dlatego mówię, że produkcja winna przybrać formę stowarzyszenia pracowników [II 747].

W oczach Czernyszewskiego, owa „ekonomiczna wolność” wcale nie obniży skuteczności gospodarczej asocjacji. Rosyjski myśliciel znalazł trzy powody, dla których stowarzyszenie miało dać lepsze ekonomiczne efekty od przedsiębiorstwa kapitalistycznego: po pierwsze, robotnicy korzystają z owoców własnej pracy [II 747], a interes własny jest zawsze dźwignią produktywności [II 701-702]; po drugie, wszyscy zajmują się pracą *produktywną* [II 747-748]; po trzecie, o wielkości produkcji decydują stałe potrzeby własne, a nie kapryśny rynek [II 748-749].

Postulowana asocjacja Czernyszewskiego miała mieć charakter produkcyjno-konsumpcyjny. Pod pojęciem pracy produktywnej, rozumiał wyłącznie taką, która podnosi ogólny dobrobyt społeczny [II 731]. Zadaniem pracy produktywnej jest zaspokojenie *podstawowych potrzeb społecznych*:

Lista pierwszych istotnych potrzeb człowieka nie jest zbyt długa, w naszym klimacie dla zdrowia konieczne są: wystarczająco przestronne i schludne mieszkanie, dobre ogrzewanie, ciepła odzież oraz żywność, która swą jakością odżywczą porównywalna byłaby z pszenicą i mięsem [II 731].

Dopóki wszyscy nie zaspokoją tych podstawowych potrzeb, wszelka praca wytwarzająca przedmioty zbytkowne, a także identycznie zbytkow-

⁴⁵ Czernyszewski był tłumaczem cytowanego dzieła Milla i publikował jego kolejne fragmenty na początku lat 60. ze swoim komentarzem. Podobnie jak w przypadku Smitha, zwracał uwagę tylko na te fragmenty, które rozpatrywały aspekt socjalny ekonomii. Był natomiast przeciwnikiem Millowskiej wolnej konkurencji, „gdyż chleb wcale nie jest smaczniejszy, gdy odbierze się go innym” [II 744]. W późniejszych latach Mill przestał być autorytetem dla Czernyszewskiego.

na konsumpcja, są szkodliwe ze społecznego punktu widzenia [II 731].⁴⁶ W dziedzinie dystrybucji dóbr materialnych ideałem jest system skrajnie równościowy [II 703]. W oczach Czernyszewskiego, system stowarzyszeń jako najbardziej produktywny z możliwych, przyczyni się także do urzeczywistnienia idealnego systemu dystrybucji. Rosyjski myśliciel bardzo zasadnie pytał:

Dlaczego taka prosta i łatwa myśl nie urzeczywistniła się i prawdopodobnie prędko się nie urzeczywistni? Dlaczego taka dobra myśl wywołuje oburzenie w tysiącach ludzi dobrych i uczciwych? Są to interesujące pytania. Ale nimi zajmijmy się w innym miejscu [II 759].

*

Jednakże Czernyszewski zdawał sobie sprawę z trudności, jakie jego ekonomiczna idea napotka przy wcielaniu jej w życie. To, co nie mogło się udać w bliskiej rzeczywistości, mogło jednak uzyskać szybkie i pozytywne rozwiązanie w literaturze. Dlatego myśliciel napisał *Co robić?*, czyli „powieść o nowych ludziach”. Była ona artystyczną pochodną antropologii Czernyszewskiego. *Zasada antropologiczna w filozofii*, a także fragmenty powieści poświęcone etyce miały zadanie „oświecicielskie” — miały służyć temu, by współcześni prawidłowo zrozumieli istotę i naturę człowieka oraz źródła jego praktycznej działalności. W brudnopisie powieści zachowała się następująca fraza:

Ludzie, dlaczego wy tak bardzo cierpicie? Nie byłoby żadnej przyczyny dla waszych cierpień, gdyby nie bzdurne wasze idee. Zrozumciez prawdę, a prawda was uszczęśliwi.⁴⁷

Całą swą nadzieję Czernyszewski pokładał w nauce, głównym złem bowiem, jak to określił w 1877 roku, nie była „podła działalność zakonu jezuitów”, lecz niewiedza [III 716-717]. Teoria rozumnego egoizmu, przyswojona przez nowych ludzi na poziomie teoretycznym, została przez nich zastosowana do działalności ekonomicznej, jako przeciwwaga dla egoizmu nie-rozumnego. W roku 1855 Czernyszewski pisał:

Kto działa wyłącznie podług praw egoizmu, ten działa na przekór naturze ludzkiej, tłumi w sobie wrodzone i niemożliwe do wykorzenia potrzeby (...). Człowiek głodny, rzecz jasna, nie może czuć się dobrze; ale również człowiek syty nie czuje

⁴⁶ Tak na przykład, mięso na obiad jest potrzebą podstawową, jednak mięso przyprawione trufkami jest już zbytkiem [II 731]. W powieści *Co robić?* na zbytek pozwalała sobie Wiera Pawłowna, pijąc nader często kawę ze śmietanką. Rachmetow natomiast nigdy nie przekroczył granicy, poza którą zaczynał się zbytek: jadł tylko to, co dostępne było dla prostych ludzi — *Czto dietat'?*, s. 206-207.

⁴⁷ *Czernowaja riedakcyja romana „Czto dietat'?”* [w:] N. G. Czernyszewskij, *Czto dietat'?*, s. 356.

się dobrze, kiedy wokół niego słycać przykre dla ludzkiego serca skargi głodnych. Szukanie szczęścia w egoizmie jest nienaturalne, a los egoisty nie jest wcale godny zazdrości: to potwór, a bycie potworem jest niewygodne i nieprzyjemne [I 694].

Bohaterowie Czernyszewskiego nie mają kłopotów materialnych. Łopuchow, student medycyny, jak przystało na dziecko wieku, mimo że nie otrzymywał żadnej pomocy od państwa, nie głodował i nie marzył. Autor nie chciał opisywać ludzi głodujących i dlatego jego bohaterowie nieźle sobie radzili w sferze materialnej, choć ich potrzeby nie były wygórowane.⁴⁸ Dostrzegali jednak sam problem nędzy i pragnęli go rozwiązać. Łopuchow powiadał:

Całkowicie podzielałam pragnienie biednych, aby ich nie było, i kiedyś to pragnienie się spełni: przecież wcześniej czy później zdołamy urządzić życie tak, że biednych nie będzie.⁴⁹

Łopuchow pełnił wobec Wierę Pawłówny rolę oświeciciela, ona zaś sama wyciągnęła z jego nauki praktyczne wnioski ekonomiczne, uznając za swoją wypowiedź innej bohaterki powieści:

Ja myślę tak: dajcie ludziom chleb, czytać nauczą się sami. Zaczynać trzeba od chleba, inaczej daremnie tracimy czas.⁵⁰

Wiera Pawłowna Łopuchowa-Kirsanowa wcielała w życie idee rozumnego egoizmu, organizując dwie pracownie krawieckie podług wzoru zrzeszenia, opisanego przez Czernyszewskiego w artykule *Kapitał i praca*. Do pracowni, założonej bez jakiegokolwiek kapitału, przyjmowała krawcowe pracowite, rozsądne i zgodnego charakteru. Po miesiącu pracy właścicielka przedstawiła szwaczkom plan podziału dochodów asocjacji. Oprócz normalnej zapłaty za pracę (nieco wyższej aniżeli w podobnych przedsiębiorstwach), przekazała pracownicom do podziału cały zysk (proporcjonalnie do ilości pracy).⁵¹ Należy dodać, że sama nie korzystała z prawa własności, lecz pracowała w charakterze krawcowej, otrzymując wynagrodzenie i udział w zyskach na takich samych zasadach jak pracownice. W trzecim roku działalności płaca nadal pozostawała w proporcjonalnym stosunku do włożonej pracy, jednakże zysk był już dzielony po równo na osobę.⁵² Następnie szwaczki założyły bank pracownicy, którego kapitał stanowiła pewna część środków pochodzących z zysków. *Bezprocentowe pożyczki* mogły być udzielane najbardziej potrzebującym

⁴⁸ Ibid., s. 49.

⁴⁹ Ibid., s. 56.

⁵⁰ Ibid., s. 319.

⁵¹ Ibid., s. 131.

⁵² Ibid., s. 134.

pracownicom. Aby zmniejszyć wydatki, pracownice dokonywały wspólnych hurtowych zakupów, a także mieszkaly razem i jadaly przy wspólnym stole.⁵³ Właścicielka (Wiera Pawłowna była taką tylko z nazwy, gdyż pracowała jako kroczyni i jako taka otrzymywała zapłatę oraz równy udział w zyskach) nie zapomniiała wreszcie o strawie duchowej, organizując dla pracownic wykłady w duchu materializmu Feuerbacha, spacery, wyjścia do teatru i opery włoskiej.⁵⁴ Czernyszewski wiedział, że takich stowarzyszeń nie było w Rosji jego czasów,⁵⁵ w innym miejscu pisał, iż zapanowanie podobnego systemu własności i produkcji to kwestia odległej przyszłości:

Czy takie czasy są bliskie czy odległe (...) — to inna kwestia; sądzimy, że są bardzo odległe, choć, być może, nie o tysiąc lat, lecz prawdopodobnie o więcej aniżeli sto lub sto pięćdziesiąt [II 598].

Dlatego też zapewne w realistyczną w zamyśle powieść *Co robić?* wplecione zostały cztery sny Wierę Pawłówny, z których najważniejsza jest druga część snu czwartego. Sen czwarty opisuje rzeczywistość przyszłą i odległą, ale dla Czernyszewskiego bynajmniej nie *utopijną*. Pisarz przedstawił tam opis przyszłego społeczeństwa, które swą szczęśliwość (materialną, gdyż innej nie ma) zawdzięcza odpowiedniej organizacji pracy oraz rozwojowi techniki. W artystycznym opisie Czernyszewskiego nie było niczego, co by przeczyło jego gospodarczym traktatom. Różnica między terażniejszością a przyszłością miała charakter *ilościowy*. Oto, co widziiała we śnie bohaterka:

Budowla, ogromna, ogromna budowla, jakich teraz jest zaledwie kilka w największych stolicach, albo nie, teraz nie ma ani jednej takiej! Stoi ona pośród niw i łąk, sadów i gajów. Niwy — to nasze zboża, ale nie takie jak u nas, lecz bardzo gęste, bardzo dorodne. Czy to naprawdę pszenica? Kto widział, takie kłosa? Kto widział takie ziarna? Tylko w oranżerii można dzisiaj wyhodować kłosa z takim ziarnem. Pola — to nasze pola; ale takie kwiaty rosną u nas dzisiaj tylko w kwietnikach. (...) Ale ta budowla — cóż to jest, co to za architektura? teraz takiej nie ma; ależ nie, jest już jedna jej zapowiedź — pałac, który stoi na wzgórzu w Sydenham: żeliwo i szkło, tylko żeliwo i szkło.⁵⁶

⁵³ Ibid., s. 135-136.

⁵⁴ Ibid., s. 137. Aby opera włoska nie została uznana za zbytek, narrator dodawał, iż dziewczyny zaabonowały miejsca w bocznych rzędach.

⁵⁵ *Czernowaja riedakcyja romana „Czto diełat’?”* [w:] op. cit., s. 714. Po publikacji powieści, bojownik o „sprawę kobiet”, Slepcow, założył w Petersburgu komunę, która miała urzeczywistnić plan Fouriera i Czernyszewskiego. Komuna na koniec „sezonu 1864” upadła — zapewne nie tylko dlatego, jak twierdził Czukowski, że „w kapitalistycznym społeczeństwie nie mogła się udać żadna komuna” — K. Czukowskij, *Lud i knigi szestidiesiatykh godow*. Leningrad 1934, s. 172.

⁵⁶ Ibid., s. 283-284. Czernyszewski opisał tutaj z aprobatą ów zniechęcony przez Dostojewskiego *Crystal Palace*, który on sam widział w Londynie w 1859 roku.

Bohaterowie przyszłości pracują na niwie z pieśnią na ustach — większą część pracy wykonują za nich maszyny. Choć dzień jest znojny, im jednak upał nie doskwiera: nad tą częścią pola, gdzie pracują, rozłożona jest ogromna zasłona, która chroni od słońca. Po pracy jedzą w kryształowym pałacu wspólny obiad, złożony z pięciu-sześciu dań, przygotowany przez dzieci i dziadków. Wszystko to dzieje się latem, w Rosji nad rzeką Oką.⁵⁷

Jednakże na jesień prawie wszyscy mieszkańcy kryształowego pałacu opuszczają zimną Rosję. Z dwóch tysięcy osób jedynie dziesięciu-dwudziestu dziwaków pozostaje w jesiennej głuszy, zimą będą tu przyjeżdżać na krótko turyści. Jedną trzecią roku, gdy nad Oką jest ciepło, a pracy nie brakuje, Rosjanie mieszkają i pracują właśnie tam, odwiedzani przez tłumy innoplemiennych gości z południa, z którymi często mieszkają i jadają wspólnie. Za to jesienią sami przemieszczają się na południe, do miejsca zwanego Nową Rosją, gdzie na dawnej pustyni przemienionej w urodzajną, mlekiem i miodem płynącą okolicę, spędzają kolejne dwie trzecie roku.⁵⁸ Pustynia została ożywiona przez umiejętne nawodnienie oraz nawiezenie gliny, która związała piasek. W Nowej Rosji również wybudowano kryształowy pałac, lecz żelazne ciemne kolumny zostały w nim zastąpione jasnymi aluminiowymi. Nad pałacem rozciągnięto ogromną białą zasłonę, skrapianą wodą z fontann umieszczonych w aluminiowych kolumnach wystających ponad ową zasłonę — wszystko to dla ochrony przed słońcem. Kryształowy pałac oświetlony jest elektrycznością.⁵⁹ Kobiety i mężczyźni odziani są w wytworne, a zarazem lekkie stroje, przypominające ubiory z dawnych Aten. Każdy zwykły wieczór przypomina uroczysty bal z czasów Wiery Pawłowny:

«A jaka orkiestra, ponad stu artystów i artystek, a nade wszystko — jaki chór!»
— «Tak, u was w całej Europie nie było nawet dziesięciu takich głosów, jakich w tej jednej sali możesz znaleźć ponad setkę (...); sposób życia tu inny, bardzo zdrowy, a zarazem wykwinny, dlatego i pierś jest lepsza, i głos jest lepszy».⁶⁰

W czwartym śnie do Wiery Pawłowny przemawiają dwie „siostry”. Starsza z nich jest przyczyną „oświecenia” ludzi i ich materialnego dobrobytu. Istniała ona zawsze, jeszcze nim ludzie pojawili się na ziemi. Młodsza siostra zrodziła się dopiero w XVIII wieku — Rousseau w *Nowej Heloizie*⁶¹ pierwszy zauważył jej istnienie i podzielił się swym odkryciem

⁵⁷ Ibid., s. 285.

⁵⁸ Ibid., s. 286-287. Z brudnopisu powieści (Ibid., s. 653) dowiadujemy się, że owa kraina leży w okolicach Góry Synaj.

⁵⁹ Ibid., s. 287-288.

⁶⁰ Ibid., s. 289.

⁶¹ Ibid., s. 280. W trakcie pisania *Co robić?* w roku 1862 w twierdzy Pietropawłowskiej

z innymi. Owa *młodsza siostra* to alegoria kobiety równouprawnionej, wyzwolonej z przesądów wieków starożytnych (królestwo *niewolniczy*) i średnich (królestwo *bezpłodnej dziewicy*). Starsza siostra to *pracownica*, siostra młodsza zrodzona została dla *miłości i życia*. Tylko w niej ludzie, postępujący wcześniej podług wskazań siostry starszej, odnajdą najwyższe szczęście. Oto, co w finale snu usłyszała od owej młodszej siostry Wiera Pawłowna:

Widziałas w sali, jak płoną policzki, jak goreją oczy, widziałas, oni wychodzili i przychodzili; gdy wychodzili — to ja ich wabiłam, tutaj pokój każdego i każdej — to moje schronienie, tu są moje nienaruszalne tajemnice, zasłony drzwi, rozkoszne dywany, tłumiące dźwięki, tam jest cisza i tajemnica; gdy wracali — to ja zwracałam ich z królestwa moich tajemnic do świata lekkiej zabawy. Tutaj ja króluję. (...) Tutaj wszystko należy do mnie! Praca — to odświeżenie uczuć i sił dla mnie, zabawa — to przygotowanie do mnie i odpoczynek po mnie. Tutaj ja jestem celem życia, tutaj ja — jestem całym życiem.⁶²

Właściwe ukształtowanie stosunków ekonomicznych i materialny dobrobyt nie były przeto dla Czernyszewskiego ostatecznym celem życia, lecz jedynie drogą do niego. Wypełnienie ostatecznego celu miało nastąpić w sferze intymnego obcowania mężczyzny z równouprawnioną i wolną kobietą. Czernyszewski nie mógł pozostawić na stronie tej podstawowej sfery, „materialnie” odpowiedzialnej za powstawanie nowych pokoleń. Teoria rozumnego egoizmu zaś wymagała, aby człowiek działając pożytecznie, odczuwał przy tym przyjemność.

Wiera Pawłowna usłyszała we śnie, iż ona sama nie zazna tej wielkiej materialnej szczęśliwości. Dobrobyt stanie się dopiero udziałem jej późnych wnuków. Otrzymała wszakże polecenie, aby wytrwale pracować nad urzeczywistnieniem tej formy życia. Dlatego zaraz po przebudzeniu z tym większą energią kontynuowała wysiłek organizacji obu krawieckich pracowni.

W recepcji Czernyszewskiego, zarówno naukowej jak i publicystycznej, niezwykle popularna jest teza, iż czwarty sen Wiery Pawłowny ze względu na swą utopijność nie stanowi integralnej części doktryny Czernyszewskiego, lecz jest co najwyżej jej marzycielską sublimacją. Trzeba jednak stwierdzić, iż w owym śnie nie ma niczego takiego, co konsekwentnie nie wypływałoby z postoświeceniowej antropologii Czernyszewskiego oraz jego socjalistycznej doktryny gospodarczej. Każdy motyw snu, każdy jego szczegół, były przez Czernyszewskiego głęboko przemyślane i z jego punktu widzenia *realistyczne w przyszłości*.⁶³

w podręcznym księgozbiórce Czernyszewskiego były *Wyznania Rousseau* — Czernyszewska, 1953, s. 279.

⁶² Ibid., s. 290.

⁶³ Świadczy o tym choćby fakt, iż pisarz dosyć ironicznie wypowiadał się o marzyciel-

*

Doktryna ekonomiczna Czernyszewskiego powstawała pod wpływem doktryn ekonomicznych Oświecenia. Z jednej strony, myśliciel krytycznie odnosił się do fizjokratyzmu i jego dziewiętnastowiecznych spadkobierców. Z drugiej strony, źródła swych idei szukał w nauce Smitha i Ricarda, kontynuowanej w XIX wieku przez Sismondiego i Milla. Pewien wpływ wywarli na Czernyszewskiego teoretycy równości i przeciwnicy własności prywatnej z wieku XVIII: Mably, Godwin, Rousseau.

Wszakże największy wpływ na ekonomiczną myśl Czernyszewskiego wywarły idee socjalizmu zreszereniowego. Przedstawicielami takiego kierunku w socjalizmie utopijnym byli: Fourier, Owen oraz Blanc.⁶⁴ Inny nurt w socjalizmie utopijnym, postśredniowieczny, reprezentowany przez Saint-Simona, był Czernyszewskiemu z gruntu obcy. Rosyjski myśliciel odrzucał katolickie sympatie Saint-Simona, nazywając je „pocziwym jezuityzmem” [III 160], a także jego „dziwaczną naukę” o aurytecie i podporządkowaniu się „niższych” władzy „wyższych”. Rosyjski myśliciel widział przyczyny tej słabości Saint-Simona w jego miłości do Średniowiecza:

W reformatorze widzimy księcia, potomka feudałów, spadkobiercę poglądów średniowiecznych [III 124].

Czernyszewski solidaryzował się, co prawda, z Saint-Simonem w opinii, iż celem działalności społeczeństwa powinno być przede wszystkim zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych prostego człowieka, lecz odrzucał jego teorię o podziale dóbr. Jeżeli bowiem każdy będzie otrzymywał podług zdolności, a każda zdolność nagradzana będzie za pracę, to co w takim razie należy uczynić z przewlekle chorymi i kalekami? Jak tedy zapobiec sytuacji, w której Newton będzie otrzymywał miliony, a nauczyciel matematyki ze szkoły parafialnej będzie głodował? [III 140]. Odpowiedzi na powyższe kwestie Czernyszewski szukał w teoriach i działalności innych przedstawicieli socjalizmu utopijnego.

Z ideami Fouriera Czernyszewski zetknął się w 1848 roku, gdy otrzymał od pietraszewca Chanykowa jeden z numerów „Falangi”. Chanykow z zapałem przekonywał Czernyszewskiego, iż najlepszym sposobem na rozwiązanie kwestii rolnej w Rosji byłaby asocjacja [III 837].

stwie Cabeta, autora *Podróży do Ikarii* [Voyage en Icarie, 1840], który „uzyskał sławę jako twórca komunistycznej doktryny ikaryzmu i niedawno umarł pośród wytrwałych trudów dla urzeczywistnienia swojej teorii” [III 100].

⁶⁴ O socjalistach zreszereniowych piszą K. Gide i K. Brist, op. cit., I 291-332.

Myśliciel zgodził się z tym i wkrótce zanotował w „Dzienniku”, iż Fourierska idea stowarzyszenia jest „zdecydowanie sprawiedliwa” [III 839]. Odrzucał zaś jego mistyczne rozważania o wolności woli i powszechnej jedności, czytając je jak „jakąś mistyczną średniowieczną księgę albo dzieło rosyjskiego raskolnika” [III 840]. W roku 1856 Czernyszewski stwierdził, że w Fourierskiej „nowej teorii narodowego dobrobytu” pod maską dziwnych fantazji kryje się „zbawienna prawda” [I 676-677]. Ową zbawienną prawdą była teoria stowarzyszeń ekonomicznych oraz idea *falansteru*. Świadczy o tym omówiony powyżej sen Wiery Pawłowny, w którym Czernyszewski zgodził się z Fourierem nie tylko co do idei ogólnych, ale także w wielu szczegółach. Oto niektóre z ich wspólnych ogólnych tez: 1. najlepszą organizacją produkcji jest asocjacja-spółdzielnia (zarówno w przemyśle jak i w rolnictwie); 2. wraz z rozwojem techniki będzie zanikać nędza; 3. postęp ekonomiczny ludzkości jest ściśle związany z postępującą emancypacją kobiety; 4. praca musi być zajęciem nie tylko pożytecznym, lecz także przyjemnym; 5. wielką rolę w wypoczynku odgrywa twórczość i doznania artystyczne; 6. w społeczeństwie socjalistycznym będzie obowiązywać „wolna miłość”.⁶⁵

Zarówno Fourier jak i Czernyszewski uważali, iż przyszłe zrzeszenia mają mieć charakter dobrowolny i muszą pozostawiać miejsce dla sfery prywatnej. W tym różnili się od wcześniejszych i późniejszych kolektywistyczno-przymusowych doktryn ekonomicznych (Morelly, Marks, Lenin).⁶⁶ Największa zaś różnica pomiędzy oboma teoretykami polegała na tym, iż Fourier święcie wierzył, że jego idee zapanują w ciągu czterech lat, podczas gdy Czernyszewski odsuwał ich urzeczywistnienie ku czasom „późnych wnuków”.

Jeszcze bliższa była Czernyszewskiemu nauka Owena, szkockiego teoretyka i nieudanego realizatora wsi spółdzielczych. Owen, podobnie jak większość socjalistów-utopistów, wyznawał oświeceniową zasadę, iż jednostka uzyskuje swe szczęście w harmonii ze społeczeństwem. Za jedyne źródło zła uważał niewiedzę, nie obwiniając tu — wbrew chrześcijańskiemu Średniowieczu — ludzkiej natury. Celem praktycznym, jaki sobie postawił, była likwidacja wyzysku, nędzy i przestępczości.

⁶⁵ Czernyszewski zgadzał się z Fourierem także w niektórych szczegółach. W kryształowym pałacu, podobnie jak w falansterze, mieszkało 2000 osób. U obydwu myślicieli „kwitły pustynie”, znikaly uciążliwe „gospodarstwa domowe”, panowała „wieczna wiosna”.

⁶⁶ Nieprzypadkowo pośród lektur, jakie u początku znajomości Łopuchow podsuwał Wierze Pawłownie, była książka Considéranta *Egzystencja socjalna* [Destinée sociale, 1834-1838]. Autor pracy był zwolennikiem Fouriera, lecz starał się usystematyzować jego naukę, uwalniając ją od elementów dziwaczkich; był także zwolennikiem spółdzielni produkcyjnych oraz przeciwnikiem walki klas. Książkę Considéranta Czernyszewski rekomendował w Tobolsku Polakom-zesłańcom — *Czto dietat?*, s. 66; 840.

Jedyną szansę na urzeczywistnienie tych celów widział w natychmiastowej, lecz pokojowej zmianie stosunków ekonomicznych. Do pracy w swej fabryce w Szkocji nie przyjmował dzieci poniżej dziesięciu lat i skrócił czas pracy z szesnastu do dziesięciu godzin dziennie, a także wprowadził ubezpieczenie od choroby i starości. Mimo to jego przedsiębiorstwo przynosiło większe zyski aniżeli inne typowe fabryki początku XIX wieku. U schyłku życia — po nieudanej próbie urzeczywistnienia w Ameryce swej Społeczności Jutra — występował jako propagator idei spółdzielczej. Właśnie dlatego myśliciel rosyjski w swoich pracach teoretycznych kilkakrotnie przywoływał imię angielskiego asocjacionisty, nazywając go „myślicielem genialnym” [II 716] i „prawdziwym reformatorem” [III 336].⁶⁷

Trzecim myślicielem spośród socjalistów zrzeszeniowych, którzy oddziałali na Czernyszewskiego, był Blanc. Rosyjski myśliciel już w 1848 roku z aprobatą pisał, iż francuski myśliciel i polityczny działacz rozumiał, że prosty człowiek nie otrzymał wolności już tylko dlatego, że jej hasło zostało wypisane na sztandarach. Prawdziwa wolność, według Blanca, to wolność w obliczu rzeczy:

Aby prosty człowiek mógł jeść, pić, żenić się, wychowywać dzieci, karmić ojców i kształcić się (...) [III 821].

Młodemu Czernyszewskiemu podobało się również hasło Blanca, postulujące przyszły podział dóbr w miarę potrzeb: *chacun produit selon ses facultés et reçoit selon ses besoins* [III 817]. Spełnieniem zaś ekonomicznego ideału dojrzałego Czernyszewskiego miała być asocjacja na wzór Fouriera, Owena i Blanca. Myśliciel uważał, iż „zasada asocjacji” jest wyłącznie kwestią ekonomiczną, a nie polityczną. Jej panowanie jest możliwe przy każdej formie rządu, potrzebne są tylko cisza, spokój i porządek [II 99-100].

Historiozoficzny rozumny optymizm

W poprzednim fragmencie udowodniliśmy, iż postawową składową ludzkich dziejów — tak jak je rozumiał Czernyszewski — była działalność ekonomiczna. Jednakże w jego systemie historia nie ograniczała się wyłącznie do tej sfery. Równie ważną rolę, a gdy chodzi o jej status ontologiczny, pierwotną względem sfery ekonomicznej, odgrywała dzia-

⁶⁷ Z biografii Czernyszewskiego wiemy, iż w trakcie pisania powieści miał przy sobie dwa tomy dzieł Owena — Czernyszewskaja, 1953, s. 279. W pokoju Wiery Pawłowny jej pierwszy mąż, Łopuchow, powiesił zdjęcie owego „świętego starca”; Owen zaś napisał list do Łopuchowa, w którym chwalił asocjacyjną działalność Wiery Pawłowny — *Czto dietat?*, s. 179.

łalność umysłowa. Prawidłowe stosunki ekonomiczne zapanują dopiero wtedy, gdy ludzki rozum w pełni uświadomi sobie, co jest dla niego dobre, czyli pożyteczne, i przekaże tę wiedzę jak największej liczbie innych. Źródła postępu tkwią bowiem w nauce: w antropologii jest to zasada jednej, materialnej natury człowieka, w etyce zaś — rozumny egoizm.

Gdy chodzi o nauki historyczne, to ich rozwój przyczynia się do odrzucenia fałszywych pojęć, które przeszkadzają społecznemu postępowi:

Przeto podstawowa siła postępu tkwi w nauce; sukcesy postępu są współmierne do stopnia doskonałości i stopnia rozpowszechnienia wiedzy [III 314].

Rzecz jasna, w systemie Czernyszewskiego historia nie miała żadnych sensów, które znajdowałyby się poza nią samą; pierwszej przyczyny ludzkiej świadomej historii myśliciel szukał konsekwentnie w świecie fizjologicznym:

U człowieka, dzięki jakimś szczególnym wydarzeniom w historii jego przodków, mózg osiągnął taki rozwój, jakiego nie osiągnęła żadna z istot podobnych do niego formą ciała. Na czym polegały owe szczególne wydarzenia, które spowodowały ów wyższy rozwój sił umysłowych przodków człowieka? (...) Fizjologia pokazuje, iż doskonalenie organizmów dokonuje się w wyniku sprzyjających materialnych okoliczności [III 638].

Cały dalszy postęp dziejów ludzkich ma swą materialną przyczynę w tym właśnie rozwoju mózgu [III 639]. Dzięki niemu człowiek nauczył się posługiwać ogniem, oswoił zwierzęta i rozpoczął uprawę ziemi [III 643].⁶⁸

W okresie pracy nad *Zasadą antropologiczną w filozofii* (1860) Czernyszewski pokładał wielką nadzieję w rozwoju nauk przyrodniczych, które miały prawidłowo postawić wszelkie teoretyczne kwestie, dając w ten sposób impuls dla rozwiązania problemów praktycznych. W tym samym czasie ukazało się dzieło Darwina *O pochodzeniu gatunków* [*On the Origins of Species*, 1859]. Wówczas Czernyszewski nie ustosunkował się w żaden sposób do teorii ewolucyjnej, lecz dopiero na rok przed śmiercią opublikował artykuł *O pochodzeniu teorii dobroczynności walki o byt* [*Proischozhdienije teorii blagotwornosti bor'by za żyźń*, 1888]. Stosunek pisarza do Darwinowskiej teorii nie był jednoznaczny. Z jednej strony, był on przeciwny statycznym teoriom przyrodniczym, które — na modłę średniowieczną — mówiły o niezmienności gatunków. Teorie Cuviera, którą w Rosji wyznawali Danilewski oraz Strachow, Czernyszewski określił negatywnym mianem „Restauracji w naukach przyrodniczych”:

⁶⁸ Powyższy wywód brzmi jakby został wyjęty z *Zasady antropologicznej w filozofii* (1860). Tymczasem powstał on w latach 1887-1888, co dowodzi, iż podczas długich lat katongi i zesłania Czernyszewski nie zmienił swych materialistycznych przekonań.

Cuvier był w przyrodoznawstwie przedstawicielem tego kierunku myśli, któremu w życiu umysłowym chciał zapewnić panowanie Napoleon, a który to kierunek zawładnął owym życiem w czasach Restauracji [III 652].

Czernyszewski zgadzał się przeto z Darwinem, iż gatunki powstawały w wyniku ewolucyjnej transformacji. Z drugiej jednak strony, gorąco się sprzeciwiał, gdy angielski przyrodnik twierdził, że proces ewolucji dokonuje się drogą selekcji, podczas bezwzględnej walki o byt. Jak wiadomo, Darwin wykorzystał w tej części swojej teorii idee Malthusa, który mówił, iż organizmy rozmnażają się w postępie geometrycznym. Skoro istnieje „nadprodukcja” organizmów żywych, przy życiu utrzymują się jedynie organizmy najsilniejsze. Czernyszewski surowo skrytykował zarówno Malthusa, jak i tę część rozważań Darwina. Teorię ludnościową Malthusa uważał za fałszywą w sensie ekonomicznym (obalił ją w 1812 roku Ricardo) i reakcyjną w sensie politycznym. Powstała ona w Anglii w tym okresie (1798), gdy rywalizujący z konserwatywnymi torysami liberalni wigowie próbowali dokonać socjalnych reform, i miała dać argumenty siłom konserwatywnym. Skoro za wszelkie społeczne zło, za niedostatek i głód odpowiedzialny jest nadmierny przyrost ludności, to nie da się tego zła wyeliminować przy pomocy politycznych i socjalnych reform [III 646-651]. Tę część teorii Darwina, która mówiła o naturalnej selekcji jako przyczynie postępu życia organicznego, rosyjski myśliciel nazwał „godną Torquemady” [III 685]:

Istniała w umyśle Darwina jeszcze jedna cecha szczególna, dziecięca naiwność, której nie da się pogodzić z sukcesem w pracy nad objaśnieniem bardzo złożonych i trudnych praw życia. Normy, podług których Darwin dokonywał analizy faktów dotyczących życia, były odpryskami optymistycznej filozofii w popularnej przeróbce, sprowadzającej wszelkie bez wyjątku fakty do ludowego powiedzenia: «wszystko na świecie zmierza ku lepszemu» [III 679].

Stosunek Czernyszewskiego do Darwina przypomina stosunek Woltera do Leibniza. Leibniz, jako twórca ostatniego XVII-wiecznego systemu racjonalistycznego, był prekursorem Oświecenia. W jego filozofii swe miejsce znajdował jednak ingerujący w historię Bóg, a świat był najlepszy ze światów możliwych. Dlatego został wydrwiony w *Kandydzie* przez deistę-Woltera.⁶⁹

Darwin, obalając średniowieczne statyczne przyrodoznawstwo, uznawał wszakże istnienie Stwórcy i jego przedwieczną ingerencję w procesy,

⁶⁹ Myśliciel francuski, co prawda, mówił o konieczności Bożego istnienia (*si Dieu n'existe pas, il faudra l'inventer*), lecz nie mógł uznać, iż straszne trzęsienie ziemi w Lizbonie zaświadczyło o doskonałości tego świata. Nadto w deistycznym systemie Woltera Bóg nie był w mocy zmieniać natury i historii.

jakie dokonują się w naturze. To właśnie ze względów religijnych nie zgodził się przyjąć dedykacji, jaką Marks chciał mu ofiarować w angielskim wydaniu *Kapitału*. Uznawanie istnienia Boga, a także Darwino-wskie założenie, iż wobec mądrości Bożej również bezwzględna walka o byt musi być ze względu na swój cel dobra — to zapewne przejaw owej „dziecięcej naiwności”, którą miał na myśli ateista-Czernyszewski.

Krytykując optymizm Darwina, rosyjski myśliciel nie odrzucał bynajmniej „rozumnego optymizmu oświeceniowego”, który rękojemnie historycznego postępu widział w fakcie, iż człowiek jest z natury dobry i niezależny od transcendencji (Diderot, Rousseau). Rosyjski myśliciel skrytykował za to „nierozumny optymizm średniowieczny”, który godził się z surowymi regułami walki o byt, uważając że taka jest wola Stwórcy (Torquemada, Darwin). Uznając zasadę transformacji gatunków (swój tekst o Darwinie Czernyszewski podpisał pseudonimem „Stary transformista”), myśliciel nie uznawał tezy Darwina, iż transformacja dokonuje się w wyniku walki. Konsekwentnie przeto szukał przejawów takich uczuć u niższych względem człowieka istot, które świadczyłyby o tym, iż postęp organiczny dokonuje się dzięki *sympatii*, a nie walce. „Dowody” na taki pogląd znajdował w fakcie przyjaznego nastawienia do siebie osobników tych samych gatunków oraz pociągu płciowego. Także człowiek rozwijał się w pozytywnym sensie tylko wtedy, gdy pielegnował różnorodne formy *sympatii*: miłość do płci przeciwnej i uczucia rodzicielskie [III 636-637]. Czernyszewski — nie obaliwszy, tak jak chciał, teorii doboru naturalnego⁷⁰ — sprzeciwił się wszakże wszelkiemu *społecznemu darwinizmowi*. Ten kierunek miał w jego czasach zwolenników pośród dwóch przeciwnych frakcji politycznych. Jedna z nich, konserwatywna (Spencer, Hellwald),⁷¹ uważała, iż teoria Darwina usprawiedliwia niczym nie skrepowaną konkurencję ekonomiczną, jako że słabsi dla dobra postępu powinni wyginać. Druga teoria, lewicowa (za Marksem), głosiła hasła walki klasowej. Obydwie te teorie, jak widać, były obce „staremu transformiście”. Czernyszewski był bowiem głosicielem teorii rozumnego postępu historycznego:

Nasz ogólnie pesymistyczny pogląd na historię nie wynika wcale z tego, abyśmy odrzucali postęp; przeciwnie, wiele razy wykazywaliśmy, iż postęp jest wynikiem związku przyczynowego, działającego niezmiennie zawsze i wszędzie, i jest

⁷⁰ W dziedzinie przyrodoznawstwa Czernyszewski nie wyszedł poza idee Oświecenia. Przeciwno stałości natury na rzecz jej dynamizmu i transformizmu występował już Diderot. W sporze Darwin-Czernyszewski nauka przyznała rację Darwinowi.

⁷¹ W roku 1877 Spencer wraz z Darwinem, a także Millem, zostali przez Czernyszewskiego nazwani intelektualną „płocią” [III 714]. Rok wcześniej na miano „obrzydlivej” zasłużyła sobie książka „potwora” Hellwalda *Historia kultury* [*Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, 1876-1877] [III 695].

on tak samo konieczny i nieuchronny, jak te prawa, o których mówią nauki przyrodnicze, czyli prawo ciężenia albo chemicznego powinowactwa [II 58].

Jak widać, swoje „prawo nieuchronności postępu” Czernyszewski formułował, biorąc za jego podstawę istnienie wszelkich form *sympatii* („chemiczne powinowactwo”), a nie walkę klasową. Na czym zaś polegał jego „ogólnie pesymistyczny pogląd na historię”, Czernyszewski wyjaśnił w roku 1860, krytycznie recenzując rosyjski przekład *Historii cywilizacji w Europie od upadku Imperium Rzymskiego do Rewolucji Francuskiej* Guizota. Francuski konserwatywny autor opisywał z aprobatą każde wydarzenie w długich dziejach europejskiej cywilizacji, widząc w nim kolejny krok na drodze historycznego postępu. Nie było dla niego epok straconych i wydarzeń zbędnych. Nawet podbój Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego przez ludy barbarzyńskie, średniowieczny ucisk feudalny i hiszpańska Inkwizycja miały w dziejach pisanych przez Guizota swój własny rozumny sens. Czernyszewski zarzucił francuskiemu historykowi „średniowieczny optymizm”, wynikający z umysłowego i politycznego konserwatyzmu:

Ów skrajny optymizm wynika u niego z charakteru politycznych przekonań: zawsze był zwolennikiem starego. Dla nowych idei czynił jedynie nic nie znaczące ustępstwa, jego ideał był zawsze zbliżony do ustroju średniowiecznego. [...] Będąc w swych politycznych przekonaniach zwolennikiem starego, Guizot czuł potrzebę przedstawiania od dobrej strony elementów średniowiecznych także w swych dziełach naukowych [III 274-275].

W innym miejscu Czernyszewski, krytykując Guizota, opowiedział się po stronie Woltera i encyklopedystów, którzy odrzucali Średniowiecze wraz z jego uciskiem feudalnym, klasztorami i papieską władzą [III 311]. Pogląd Hegla, Darwina i Guizota, iż wszystko co rzeczywiste, jest rozumne i optymistyczne, został przez Czernyszewskiego odrzucony.

Rosyjski materialista Czernyszewski, w przeciwieństwie do francuskiego providencjalisty Guizota, w dziejach cywilizacji do czasów Rewolucji Francuskiej widział zło, wynikające z niewłaściwej organizacji społecznej. Przyczynę niewielkiego postępu znajdował w dobrych skłonnościach człowieka, które brały górę nad złą organizacją:

Gdzie leży przyczyna owego polepszenia losu europejskiej ludzkości? Najprościej jest odpowiedzieć, że owej dobroczynnej przyczyny należy szukać w naturze samych europejskich narodów, które, tak samo jak wszelkie inne narody, nie pozbawione są pragnienia oświecenia, prawdy i wszelkich innych dobrych rzeczy. Tak samo ludziom jest wrodzona zdolność i chęć do pracy. Dzięki tym zaletom ludzkiej natury stopniowo kształtuje się lepszy społeczny porządek i dobrobyt [III 272].

Czernyszewski jednakże sądził, iż z powodów wstrząsów historycznych proces cywilizacyjny zostaje czasami zahamowany. Tak stało się w piątym wieku ery nowożytnej, gdy Zachodnie Cesarstwo Rzymskie upadło pod naporem barbarzyńców. W roku 1861 Czernyszewski opublikował swój

następny historiozoficzny artykuł *O przyczynach upadku Rzymu* [O przyczynach padnięcia Rimal], który był po części krytyczną recenzją kolejnego dzieła Guizota, ukazującego się właśnie po rosyjsku, zatytułowanego *Historia cywilizacji we Francji od upadku Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego*. Czernyszewski nie zajmował się historią cywilizacji we Francji, lecz jedynie zaprzeczył pogładowi francuskiego historyka, podług którego Rzym upadł dlatego, iż nadejście barbarzyńców było korzystniejsze dla dalszego biegu dziejów. Dla rosyjskiego myśliciela taka teza była absurdalna i nie znajdowała potwierdzenia w historycznych faktach. Cesarstwo Rzymskie stało, według niego, na wyższym poziomie cywilizacyjnym aniżeli Europa do końca XVII wieku. W dziejach schyłkowego Cesarstwa Czernyszewski znajdował następujące pozytywne fakty: zaczątki municypalnego i wiejskiego samorządu, zaczątki regionalnych sejmików, istnienie opinii publicznej, pewne prawa obywatelskie [III 325-326]. Rozwój zaś Europy od podbojów barbarzyńców aż do XVII wieku szedł w ograniczającym wolność i dobrobyt średniowieczno-feudalnym kierunku. W wieku XVII, gdy feudalizm został częściowo zastąpiony przez „scentralizowaną biurokrację”, Europa doszła do tego cywilizacyjnego punktu, jaki Rzym osiągnął w III wieku. Czernyszewski dowodził, że upadek Rzymu pod naporem barbarzyńców był klęską cywilizacyjną, a nie wynikającym z jakichś planów Opatrzności historycznym postępek [por. III 333].

Według rosyjskiego myśliciela, jedyną przyczyną upadku Rzymu była siła militarna ludów barbarzyńskich, która bynajmniej nie świadczyła o wysokim poziomie cywilizacyjnym najeźdźców:

U narodów słabo rozwiniętych cywilizacja przede wszystkim zwraca uwagę na cele wojskowe, w wojennej potędze cywilizujący się naród czyni zwykle większe postępy, aniżeli w innych dziedzinach życia [III 321].⁷²

Upadek rzymskiej cywilizacji był takim samym nieszczęściem dla dalszego rozwoju Europy, jak tatarski najazd dla cywilizacji rosyjskiej.⁷³

Jednakże tekst *O przyczynach upadku Rzymu* był skierowany przede wszystkim przeciwko słowianofilom oraz Hercenowi. Czernyszewski, wysoko wraz z nimi oceniając gminną wspólnotową własność, zdecydowanie odrzucał pogląd, iż taka wspólnota jest rdzenną instytucją rosyjską. Nie zgadzał się też z opinią, iż Europa Zachodnia „zgniła” i musi

⁷² Narody dzikie mogły osiągnąć przewagę wojskową nad narodami cywilizowanymi jedynie w tych czasach (mniej więcej do połowy wieku XIX), gdy o sukcesie wojennym decydowała prymitywna pałka lub starodawna armata. W czasach nowożytnych cywilizacja zapewniła sobie również siłową przewagę nad barbarzyństwem [por. III 324].

⁷³ Czernyszewski odrzucił pogląd „pewnej szkoły historycznej” (chodzi zapewne o Karamzina), która w najeździe tatarskim szukała pozytywnych wpływów dla dalszego biegu dziejów Rusi Moskiewskiej [por. III 332].

zostać zastąpiona przez „nowy naród”. Autor *Przyczyn upadku Rzymu* uważał, że romantyczny rosyjski misjonizm, pragnący zbawiać świat „rosyjskimi rękami”, głoszony jest nie tylko przez słowianofilów i Hercena, lecz także przez okcydentalistów:

Przypatrzcie się dobrze najbardziej zajadłemu okcydentaliście, pod tym względem często okazuje się on słowianofilem [III 334].

Misjonizm Czernyszewskiego miał charakter oświeceniowo-encyklopedyczny, a więc nie-narodowy. Interpretując w duchu Oświecenia dzieje Europy i Rosji, Czernyszewski dochodził do wniosku, iż Zachodnia Europa, pomimo długiego okresu zastoju między upadkiem Cesarstwa Rzymskiego a Rewolucją Francuską, stoi w sensie cywilizacyjnym o wiele wyżej aniżeli azjatycka Rosja. Nie oceniał wysoko, wbrew większości okcydentalistów, czasów Piotra Wielkiego i nie przyznawał im prawa do miana epoki oświeceniowej. Okazją do wyrażenia krytycznych poglądów zarówno o epoce Piotra Wielkiego, jak i romantycznych wizjach historii (Czaadajew), stał się artykuł *Apologia obłąkanego* [*Apologija sumasszedszego*, 1861]. Czernyszewski słusznie dostrzegł, iż zarówno pierwszy list filozoficzny (op. 1836), w którym Czaadajew stwierdził, że Rosja stoi niżej względem Zachodu, jak i *Apologia obłąkanego* (1837), w której dowodził wyższości Rosji, pochodzą z jednego fałszywego założenia, iż Rosja przed Piotrem Wielkim nie miała historii. Dla Czernyszewskiego takie stwierdzenie było wyłącznie romantycznym urojeniem, nie zwracającym uwagi na historyczne fakty.⁷⁴ Częściowe usprawiedliwienie dla Czaadajewa znalazł w fakcie, iż w latach 20. i 30. XIX wieku historia jako nauka była w Rosji bardzo słabo rozwinięta, będąc przedmiotem „bezmyślnych kompilacji” tworzonych w „retorycznej szkole” Karamzina [III 299-300]. Tymczasem Rosja w długiej historycznej epoce przed Piotrem Wielkim miała swą własną, jakkolwiek złą, historię i tradycję. Czernyszewski ubolewał, iż w tradycji rosyjskiej tak mocno zakorzeniło się pojęcie przemocy, a tak mało przywiązywano wagi do form prawnych i wysiłków osobistych:

⁷⁴ Jak wiadomo, „pierwszą miłością” filozoficzną Czaadajewa był Locke i zapewne od niego rosyjski myśliciel zapożyczył myśl, iż rosyjska historia to *tabula rasa*. Było to jednak nadużycie interpretacyjne, gdyż filozof angielski ideę „niezapisanej karty” odnosił wyłącznie do empirycznej teorii poznania, rosyjski zaś jego wyznawca, kierując się, być może, głosem złych doradców (Diderot, Fonwizin), przeniósł ją do swej historiozofii. Ewolucja poglądów Czaadajewa od okcydentalizmu do słowianofilstwa nie jest przeto żadnym paradoksem, lecz jedynie wypełnieniem odwrotnymi treściami tego samego pseudo-Locke'owskiego historiozoficznego schematu. Sam Czernyszewski, w duchu Oświecenia, uznawał zasadę *tabula rasa* wyłącznie w odniesieniu do jednostki ludzkiej, jako przeczącą średniowiecznemu i kartezjańskiemu dogmatowi o ideach wrodzonych [III 603-604].

Pierwszym warunkiem sukcesu, nawet w wysiłkach najlepszych i najbardziej sprawiedliwych, jest dla każdego z nas to, aby inni bezwzględnie i ślepo mu się podporządkowali. Każdy z nas jest małym Napoleonem, albo, lepiej powiedzieć, Batu-chanem, a coż może stać się ze społeczeństwem, które całe składa się z Batu-chanów? [III 308].

Piotr Wielki, zdaniem Czernyszewskiego, niczego w tym stanie rzeczy nie zmienił. Zarówno słowianofile jak i okcydentaliści mylili się, gdy przypisali mu rolę przełomową w dziejach rosyjskiego narodu:

Brody zgolili, założyli niemieckie suknie, ale pozostali w kręgu tych samych pojęć, jakie panowały w czasach brody i starej sukni [III 303].

Czernyszewski zgodził się jedynie z tym, iż Piotr Wielki zmienił status wojenny Rosji, czyniąc z niej mocarstwo na skalę europejską. Zmieniło się przeto wyłącznie położenie rosyjskiego imperatora pośród innych cesarzy kontynentu. Przypomnijmy jednak, że Czernyszewski nie uważał potęgi wojennej, osiągniętej w czasach przed XIX wiekiem, za oznakę cywilizacji. Barbarzyńcy, którzy podbili Rzym, dysponowali wielką potęgą wojenną, a mimo to stali cywilizacyjnie o wiele niżej od Rzymu i zahamowali swym podbojem rozwój europejskiej cywilizacji na dwanaście wieków. W opinii Czernyszewskiego, zarówno słowianofile, jak i Czaadajew czy Hercen, głosząc wielką przyszłość „nowożytnych barbarzyńców, Rosjan” i upadek „starego Zachodu”, sami stają się nowożytnymi barbarzyńcami. Europa Zachodnia bowiem, choć zapłaciła za upadek Cesarstwa Rzymskiego ponadtyśiącletnim zastojem cywilizacyjnym, i tak stoi cywilizacyjnie wyżej od Rosji, dzięki tym zmianom jakie zaszły w europejskich dziejach po Oświeceniu.

Od romantycznych słowianofilów Czernyszewskiego różnił się tym, iż pojmował dzieje materialnie. Historyczny postęp, jak uważał, dokonuje się dzięki wiedzy. Oświecenie w jego doktrynie pełniło rolę centralną, a geograficzny Zachód tylko wtedy był dla Rosji wzorcem, gdy wcielał w życie rozumne ideały oświeceniowe. Czernyszewski ponadto sprzeciwiał się wszelkiej kategorii „narodowego wybraństwa”: narodem wybranym, jak twierdził, nie są ani Rosjanie, ani Francuzi, Anglicy czy Niemcy. Wartość danego narodu w powszechnych dziejach mierzy się ilością jego uczestnictwa w procesie oświeceniowym, empiryczna zaś historia wykazuje, iż w tej dziedzinie znacznie więcej uczynił europejski Zachód aniżeli azjatycka Rosja:

Naród rosyjski żył, czy też, lepiej powiedzieć, marzył albo drzemał w ciężkim letargu, niewiele odróżniającym się od nastroju ducha panującego pośród Azjatów [II 663].⁷⁵

⁷⁵ Konsekwentnie Czernyszewski popierał podbój Indii Wschodnich przez Anglię, uważając to za godny poparcia cywilizacyjny fakt [III 323].

Według Czernyszewskiego, rosyjska historia mogła być zrozumiana jedynie w związku z historią powszechną, jako jej modyfikacja. Pomimo surowej oceny rosyjskich dotychczasowych dziejów, pisarz — zgodnie z rozumnym historiozoficznym optymizmem — nie przenosił swego pesymizmu w przyszłość. Nie ma w jego systemie pojęcia narodu, który byłby skazany na zagładę, nie ma narodów „starych”:

Starzeje się pojedynczy człowiek. W społeczeństwie proporcja świeżych i zużytych sił pozostaje wiecznie jednakowa. Błagam, nie zaprzeczajcie fizjologii, nie twierdźcie, że bywają narody składające się z ludzi bez głowy lub bez żołądka, czy też wyłącznie ze starców lub wyłącznie z ludzi młodych (...) [III 316].

Te słowa były skierowane przeciw rosyjskim romantycznym ideologiom, twierdzącym, iż Zachód się zestarzał, a młoda Rosja ma przyjść na jego miejsce. Czernyszewski natomiast szansę dla Rosji widział w fakcie, iż nie jest ona ani „stara”, ani „młoda”, lecz tylko opóźniona w rozwoju. Odwołując się do racjonalnych kategorii oświeceniowych,⁷⁶ Czernyszewski pisał, iż Rosja pod względem cywilizacyjnym różni się od Europy jedynie ilościowo:

Znamy nie cechy narodowe, lecz jedynie stany owych cech w danym czasie. Stany cech umysłowych i moralnych zasadniczo się zmieniają pod wpływem okoliczności. Przy zmianie okoliczności następuje także odpowiednia zmiana w stanie owych cech [III 614].

Czernyszewski był konsekwentnym przeciwnikiem wszelkich teorii o niższości ras i uważał, iż służą one za podstawę hańbiącego narody ekonomicznego niewolnictwa.⁷⁷ W swym artykule o antropologicznej równości ras (fizyczne różnice między nimi mają charakter wyłącznie drugorzędny), Czernyszewski odwoływał się do tradycji Oświecenia. Rasy ludzkie są równe nie tylko pod względem organicznym, lecz także pod względem moralnym i umysłowym. Postępowi ludzie XVIII wieku (Rousseau), a w latach dwudziestych XIX wieku ich uczniowie (Pestalozzi, Hegel) uznawali tę prawdę za niewzruszoną. W kilkanaście lat później owa oświeceniowa teoria została na jakiś czas uznana za naiwną, by tym większe uzyskać potwierdzenie w najnowszych empirycznych badaniach przyrodniczych [III 568-569].⁷⁸

⁷⁶ Artykuł *O przyczynach upadku Rzymu* ma podtytuł *Naśladowanie Monteskiusza*, lecz myśliciel rosyjski odrzucał determinizm geograficzny autora *O duchu praw* — było to więc raczej „naśladowanie Woltera”.

⁷⁷ Czynił w tym miejscu zarzut Arystotelesowi, który uważał, iż ludy na północ od Grecji ze względu na klimat i rasę są przeznaczone do niewolnictwa [III 848]. Część Arystotelesowskiej „metafizyki niewolnictwa” przejęli plantatorzy Południa Stanów Zjednoczonych [III 559].

⁷⁸ Pisząc w latach 1887-1888 o dziewiętnastowiecznych zwolennikach rasizmu, Czernyszewski miał zapewne na myśli teorie amerykańskich obrońców niewolnictwa;

Czernyszewski sprzeciwił się także słowianofilskiej i romantycznej koncepcji narodu jako związku mistycznego. Naród był dla niego jedynie arytmetyczną sumą jednostek wchodzących w jego skład:

Jakość jakiegokolwiek grupy ludzkiej to suma jakości poszczególnych ludzi, z których ona się składa. (...) Tym sposobem, nasza wiedza o jakościach narodu nie może być niczym innym, jak połączeniem naszej wiedzy o jakościach oddzielnych ludzi, wchodzących w skład owego narodu [III 580; por. 598].

Szukając także w lingwistyce dowodów na jedność narodów, Czernyszewski odrzucał tezę, jakoby cechami szczególnymi gramatyki można było wytłumaczyć umysłowe cechy poszczególnych narodów:

Istotną różnicę pomiędzy językami stanowi jedynie bogactwo albo ubóstwo zasobu leksykalnego, a zasób leksykalny odpowiada wiedzy narodu, świadczy więc jedynie o jego wiedzy, o stopniu jego wykształcenia, o jego życiowych zajęciach i sposobie życia, a częściowo także o jego współżyciu z innymi narodami [III 610].⁷⁹

Czernyszewski twierdził, że różnice między ludźmi przebiegają w poprzek narodów, pomiędzy klasami i profesjami:

Portugalski wielmoża podług swego sposobu życia i podług charakteru swoich pojęć jest o wiele bardziej podobny do szwedzkiego wielmoży aniżeli do rolnika swojej nacji; portugalski rolnik jest pod tym samym względem bardziej podobny do szkockiego lub norweskiego rolnika niż do lizbońskiego bogatego negocjanta [III 611].

Rozumny historiozoficzny optymizm Czernyszewskiego wynikał z jego przekonania, że na scenie politycznej po arystokracji (Średniowiecze) i burżuazji (Oświecenie), pojawi się wreszcie trzecia siła — lud. Wzorem była dla niego na razie Francja, jednakowoż sądził, że za jej przykładem podążą wkrótce inne narody, także „azjatycka” Rosja [III 310]. Należy jednak przypomnieć, iż dostrzegając oczywisty fakt istnienia społecznych klas, nie w walce, lecz w rozumnej współpracy między nimi widział Czernyszewski szansę dla zaistnienia przyszłego szczęśliwego społeczeństwa. W roku 1857, recenzując *Listy o Hiszpanii [Pis'ma ob Ispanii, 1857]* Botkina, szansę dla przyszłej Hiszpanii widział w tym, że w niej społeczne warstwy nie są zatrute wzajemną wrogością, jak to ma miejsce w innych krajach Europy Zachodniej:

W Hiszpanii wszystkie warstwy mogą zgodnie dążyć do jednego celu [II 89].

W roku 1857 była to także wskazówka dla władców i warstw rządzących Rosji. Jednakże na przełomie lat 50. i 60. pisarz patrzył już mniej

podstawę dla swej pewności o równości ras czerpał, być może, z dzieł fizjologa Sieczenowa.

⁷⁹ Jest to zapewne polemika ze słowianofilską koncepcją, głoszącą przewagę rosyjskiej gramatyki nad gramatyką europejskich narodów (K. Aksakow).

optymistycznie na otaczającą rosyjską rzeczywistość, dostrzegając, szczególnie po reformie 1861 roku, sprzeczność interesów poszczególnych klas społecznych. Nigdy jednak — czego postaramy się dowieść w następnym fragmencie — nie stał się zwolennikiem rewolucji socjalnej.

Wobec liberalizmu i rewolucji

Wiemy już, że liberalizm *ekonomiczny* (leseferyzm) został przez Czernyszewskiego odrzucony jako nieskuteczny w procesie pomnażania materialnych dóbr i niesprawiedliwy w procesie ich podziału. Podobnie negatywny był stosunek Czernyszewskiego do liberalizmu *politycznego*, ale myśliciel zwalczał go, znów odwołując się do sfery ekonomicznej — dowodem na to jest artykuł *Walka stronnictw we Francji za Ludwika XVIII i Karola X [Bor'ba partij wo Francji pri Ludowikie XVIII i Karle X, 1858]*. W tym długim szkicu, opisującym działalność partii liberalnej we Francji w okresie Restauracji Burbonów (1815-1830), Czernyszewski wyraził negatywny stosunek do politycznej doktryny liberalnej:

Z okresu Restauracji nasze czasy otrzymały w spadku słynne i, prawdę mówiąc, bzdurne słowo «liberalizm», które do dzisiaj rodzi tyle zamieszania w głowach, tyle głupstw w życiu politycznym, przynosząc tyle nieszczęść owemu ludowi, o którego dobro tak gorączkowo i tak niefortunnie troszczyli się liberałowie od Kadyksu do Königsbergu, od Kalabrii do Nordkapu [II 318].

Ostrze swej krytyki Czernyszewski zwrócił przeciwko Monteskiuszowi oraz Constantowi, którzy z podziwem patrzyli na współczesne im konstytucyjne państwo angielskie [II 378]. Liberalizm nie pojął, iż jego rozumienie wolności jako braku prawnych ograniczeń jest zbyt wąskie:

Liberalizm troszczy się o abstrakcyjne prawa, zapominając o materialnym dobrobycie mas, a przecież tylko on daje możliwości dla realnego urzeczywistnienia prawa. (...) «Syty głodnego nie zrozumie», przeto oni w żadnym wypadku nie mogli w sposób teoretyczny pojąć, że potrzeby ludu mogą polegać na czymś zupełnie innym aniżeli liberalne prawa [II 321-322].

Swe *prawo* na posiadanie złotej zastawy do posiłków Czernyszewski oddałby za jednego rubla w srebrze albo jeszcze taniej [II 320-321]. Jednym słowem, liberalizm jest atrakcyjną doktryną jedynie dla tych, którzy szczęśliwym zrzędzeniem losu nie mają problemów ze zdobyciem chleba. *Liberałom* Czernyszewski przeciwstawił *demokratów*. Ci ostatni pragną znieść polityczną przewagę klas wyższych, lecz nie zapominają o chlebie dla najbiedniejszych:

Dla demokracji nasza Syberia, w której lud cieszy się dobrobytem, stoi znacznie wyżej od Anglii, w której większość ludu cierpi nędzę [II 319].

Wyraziwszy swój negatywny stosunek do liberalizmu w ogóle (pośród skrytykowanych znalazł się także Tocqueville [II 316], wyznający poglądy „równie reakcyjne, co bzdurne” [II 641]), Czernyszewski opisał następnie rolę partii liberalnej we francuskich sporach politycznych Francji okresu Restauracji. Nie będziemy tu przytaczać kolejnych opinii rosyjskiego myśliciela o konserwatyzmie (arystokratyzmie), braku wyobraźni politycznej, a nawet „tchórzostwie” poszczególnych francuskich działaczy liberalnych tego okresu. Wystarczy powiedzieć, że jedyną zasługę liberałów widział w podjętej przez nich próbie zapobieżenia powrotowi średniowiecznego feudalizmu wraz z jego ekonomicznym zniewoleniem. Za restauracją feudalizmu bowiem otwarcie wypowiadało się zwalczane przez liberałów stronnictwo rojalistów [por. II 362].

Jednakże liberałowie, zwalczając ekonomiczne średniowiecze, nie zrozumieli, że Monteskiuszowe dzieło *O duchu praw [Esprit de lois, 1748]* nie rozwiązuje wszystkich doczesnych problemów ludzkich. Liberałowie bowiem to *arystokracja majątkowa* [II 380]:

W rękach liberałów znajdował się cały handel, cały przemysł Francji, oni panowali na giełdzie, oni dysponowali kredytem. Od Laffitte'a, najbogatszego bankiera ówczesnej Francji, do ostatniego sklepikarza albo właściciela jakiejś maleńkiej pracowni, wszyscy *bourgeois* byli przesiąknięci liberalizmem [II 387].

W epoce Restauracji władza znajdowała się jeszcze w rękach starych feudalnych rodzin, w czasach dynastii orleańskiej (1830-1848) do władzy doszli liberałowie. O okresie Restauracji Czernyszewski pisał następująco:

Partia liberalna składała się z ludzi stanu średniego: kupcy, bogaci przemysłowcy, notariusze, ci którzy kupili duże połacie skonfiskowanych posiadłości — jednym słowem, ta sama klasa, która później stała się znana pod imieniem burżuazji; rewolucja, obalwszy arystokratyczne przywileje, pozostawiła władzę nad społeczeństwem w rękach tej klasy, a ona chciała zachować tę władzę [II 329].

Rządząc we Francji w latach 1830-1848, liberałowie obiecywali, iż będą przestrzegać Konstytucji — Czernyszewski jednakże uważał, iż konstytucja to „deser polityczny”, który powinien być podany dopiero po zapewnieniu ludowi chleba i oświaty [II 391-392]. Surową krytykę okresu panowania Ludwika Filipa Czernyszewski przeprowadził w artykule *Monarchia Lipcowa [Ljulszkaja monarchija, 1860]*. Ten tekst powstał po lekturze historycznej pracy Blanca *Historia dziesięciu lat (1830-1840)*, która ukazywała się w Paryżu w latach 1841-1844. Rosyjski myśliciel przyjął antyliberalny punkt widzenia francuskiego socjalisty. Z tekstu wynika, że Ludwik-Filip Orleański dlatego popierał liberalną burżuazję, gdyż w nieograniczonym stopniu chciał korzystać z jej bogactw. Czernyszewski nie zwracał uwagi

na gospodarczy rozwój Francji tego okresu, gdyż, jego zdaniem, lud nie miał z tego rozwoju żadnych materialnych korzyści:

Tak było po rewolucji 1830 roku. Pozostawiła ona wielu robotników bez pracy, zabrała chleb tym samym ludziom, których rękami była zrobiona. Nowy rząd niczego nie uczynił, aby ulżyć im i pozwolić przeżyć kryzys [III 23].

Czernyszewski przypomina, że rewolucja lutowa 1848 roku, obalwszy monarchię, do władzy wyniosła republikanów, którzy w sferze ekonomicznej nadal popierali burżuazyjny leseferyzm. Ten krótki okres w dziejach dziewiętnastowiecznej Francji (czerwiec 1848-grudzień 1848) Czernyszewski opisał krytycznie w artykule *Cavaignac* [Kawienjak, 1858]. Myśliciel podkreślał, że w kwestii reformy większość republikańskiego Rządu Tymczasowego chciała się ograniczyć wyłącznie do sfery politycznej, nie zmieniając stosunków między kapitalistycznymi pracodawcami a pracownikami najemnymi [II 248]. Rząd nie zapewnił ludziom pracy, a Warsztaty Narodowe okazały się parodią ludzkiego trudu i wkrótce zostały zamknięte [II 256-263]. Tragicznym tego skutkiem było powstanie ludu Paryża przeciwko republikańskiej burżuazji w czerwcu 1848 roku:

Nie byli to ani komuniści, ani socjaliści, ani czerwoni republikanie, te bowiem partie nie brały udziału w bitwach czerwcowych dni; czego oni chcieli? polepszenia swojej doli; ale jakimi środkami mógłby być polepszony los klasy robotniczej, jeżeli ona odniosłaby zwycięstwo? To było niejasne dla samych insurgentów i tym straszniejsze wydawały się ich przeciwnikom te żądania; czegoż oni chcieli, jeżeli nie byli nawet komunistami? [II 270].

Tego zrywu robotników Czernyszewski nie tłumaczył bynajmniej ich świadomością klasową, lecz *rozpaczą* [II 271]. Owa rewolucja desperatów została krwawo stłumiona przez „katów Cavaignaca” [II 273]. Sam Cavaignac stanął wkrótce na czele republikańskiego rządu.⁸⁰ Porażka Cavaignaca w powszechnych prezydenckich wyborach w grudniu roku 1852 była dla Czernyszewskiego logicznym następstwem ignorancji i obojętności republikańskiego generała wobec ekonomicznych potrzeb klasy najbiedniejszej. Głosami chłopskimi na prezydenta został wybrany Ludwik Napoleon Bonaparte. Nieoświecony lud francuski⁸¹ oraz skłócone ze sobą konserwatywne partie wybrały sobie na obrońcę przyszłego, po *coup d'état* z 2 grudnia 1852 roku, cesarza Francuzów [por. II 499; 510].

⁸⁰ Choć jako człowiek był postacią uczciwą [II 273], to jednak jako polityk wykazał się krótkowzrocznością. Uważał bowiem wraz ze swą republikańską partią, że czerwcowy bunt był akcją złoczyńców, pragnących grabić i mordować: *les barbares sont à nos portes* [II 274].

⁸¹ „Kto jest mało obeznany z ciemnotą francuskich włościanów — pisał Czernyszewski — temu trudno będzie uwierzyć, jakimi dzikimi fantazjami karmił się ich entuzjazm wobec Ludwika Napoleona; uważali go za Perseusza, który po to się pojawił, aby zabić tego straszego potwora — republikę, tak chciwą podatków” [II 500]. Niektórzy ponoć wierzyli, że to sam „mały kapral” zmartwychwstał i wyszedł z grobu [II 501].

Krytyką pierwszych lat panowania Napoleona III Czernyszewski zajął się w ostatnim artykule poświęconym historii nowożytnej Francji, zatytułowanym *Francja za Ludwika Napoleona* [*Francja pri Ludwiku Napoleonie*, 1859]. Wszystkie omawiane powyżej teksty poświęcone wcześniejszym okresom francuskich dziejów od okresu Restauracji, pisane były z tej właśnie perspektywy. Nic nie warte były, zdaniem Czernyszewskiego, wysiłki liberałów w czasach dynastii orleańskiej, nic nie warta była działalność republikanów po czerwcu 1848, nawet ich powszechne prawo wyborcze, skoro efektem tej działalności było dojście do władzy Ludwika Napoleona i jego koronacja na cesarza Napoleona III. Rosyjski myśliciel przyczynę ironii dziejów widział w fakcie, iż żadna z umiarkowanych sił (liberałowie, republikanie) nie umiała porozumieć się z robotnikami. Ciemnota chłopów i silna armia — to były, zdaniem Czernyszewskiego, dwie podstawy istnienia Drugiego Cesarstwa [II 545]. Za szaleństwa Napoleona III odpowiedzialna jest także liberalno-republikańska burżuazja oraz legitymiści, którzy woleli widzieć na francuskim tronie jakiegoś Abd el Kadera czy Nana-Sahiba, a nawet Kaligulę czy Nerona, byle tylko nie dopuścić do władzy socjalistów [II 553].

Wszystkie poczynania Napoleona dowodzą jego chęci przywrócenia absolutystycznych reguł sprzed 1789 roku. Szaleństwa cenzury, upadek oświaty to powrót do absolutyzmu i katolicyzmu średniowiecznego — w tym kontekście Czernyszewski opisywał pewne zasłyszane wydarzenie z dziejów najnowszej francuskiej oświaty:

Niedawno miało miejsce zabawne wydarzenie, za którego wiarygodność ręczę. Nauczyciele historii byli zaproszeni przez swoich dyrektorów i otrzymali od nich polecenie wykładania w duchu katolickim (*catholiquement enseigner*), wmuszania religijnych i politycznych zasad «złotego wieku», od cytowania zaś historyków nowej szkoły, szczególnie Augustyna Thierry i Migneta, nakazano im się powstrzymywać [II 525].

Czernyszewski był gorącym przeciwnikiem ultramontanizmu, uważając go za przeżytek średniowiecznej praktyki mieszania się kurii rzymskiej poprzez lokalne kościoły katolickie do spraw państwowych. Znajdował jednak pewne usprawiedliwienie dla tej idei w okresie Napoleona I, gdy jej głosicielem był de Maistre. Jednakże „zmartwychwstanie” ultramontanizmu w czasach Drugiego Cesarstwa i poparcie tej ideologii przez nowego cesarza Francuzów nie znajdowało w oczach Czernyszewskiego żadnego usprawiedliwienia [II 531]:

Nic dziwnego, że system dążący do wmuszania narodowi poczucia bezwzględnej subordynacji, dążący do przywrócenia czasów Ludwika XIV, szukał sprzymierzeńców wśród duchowieństwa katolickiego, które ze swej natury zawsze było podporą dla podobnych zasad, wiernym bojownikiem idei pasywnego podporządkowania [II 530].

Aby podkreślić konserwatyzm Napoleona III, Czernyszewski omawia jego poczynania w sferze ekonomicznej. Nowy cesarz przywrócił fiskalną reglamentację i handlowy protekcjonizm, dwa zgubne dla francuskiej gospodarki czynniki, które odziedziczyła ona z czasów cywilizacji rzymskiej [II 538]. Te wszystkie reakcyjne działania powodują, że Francje okresu Drugiego Cesarstwa można nazwać Chinami Europy:

Ona chce zaprowadzić w Europie taki społeczny porządek, jaki panuje w Chinach, przy którym ręka może zachować zwinność, jaką otrzymała w testamencie od poprzednich pokoleń, ale w którym nie ma postępu; jest to stan, zadowolający się zdobyczami przeszłości i pozbawiony myśli o ich udoskonaleniu [II 548].

Gdy Czernyszewski pisał o francuskiej cenzurze epoki Napoleona, czynił zapewne aluzję do cenzury rosyjskiej swojej epoki. Łatwiej mu było, właśnie ze względu na tę cenzurę, krytykować historię i dzień dzisiejszy Francuzów. Nie ma wielu tekstów, w których Czernyszewski jasno wypowiedziałby się o sytuacji rosyjskiej lat 1859-1861. Wiemy jednakże, iż jego stosunek do ekonomicznego liberalizmu rosyjskiego był tak samo negatywny jak do liberalizmu francuskiego. Dawał temu wyraz w artykułach ekonomicznych, gdzie rosyjscy wyznawcy leseferyzmu (Wiernadski, Gorłow) zostali przez niego skrytykowani na równi z Say'em i Bastiatem [por. II 688]. W roku 1859 surowo polemizował z liberalnym pojmowaniem historii przez Cziczierina:

Dla publicysty, oprócz znajomości potrzeb społecznych, konieczne jest także rozumienie form, według których dokonuje się społeczny postęp. Do tej pory historia nie pokazała ani jednego przykładu, aby sukces osiągnięty był bez walki. Ale, według Cziczierina — walka przynosi szkodę. Do tej pory wiedzieliśmy, że skrajność może być zwyciężona tylko przez inną skrajność, że bez wysiłku nie można zwyciężyć silnego wroga; według opinii p. Cziczierina, należy unikać wytężania siły: nie wie on, że wojsko, osiągnąwszy zwycięstwo, zawsze bywa zmęczone, a gdyby bało się zmęczenia, to nie miałyby po co wychodzić w pole [II 625].

Wkrótce postaramy się wykazać, że w tej frazie (dopuszczonej przecież do druku przez surową cenzurę) Czernyszewski nie wypowiadał się jako zwolennik socjalnej rewolucji, lecz jedynie obrazowo krytykował z punktu widzenia dialektyki Hegla polityczny „kwietyzm” liberałów. Rosyjski pisarz uważał bowiem, iż życie jest szeregiem przemian i kilkakrotnie — nie tylko przy okazji dyskusji z liberalizmem — powtarzał, iż jedna skrajność pociąga za sobą drugą; w odkryciu zaś tego prawa widział największą zasługę Hegla [I 579].⁸²

⁸² Czernyszewski mógł dodać, iż niestrudżonym propagatorem tego hasła w dziedzinie literackiej krytyki był Dobrolubow.

We wspomnianych latach 1859-1861 głównymi kwestiami, wokół których toczyły się dyskusje na temat rosyjskiego liberalizmu, był problem zniesienia pańszczyzny oraz kwestia ziemskiej własności. Wiemy już, że Czernyszewski opowiadał się za gminnym władaniem ziemią, w czym słowianofilscy twórcy reformy go nie zawiedli. Reforma Aleksandra II była bowiem urzeczywistnieniem marzeń słowianofilów o zachowaniu wspólnoty gminnej (*obszczina*). Współtwórca planu reformy, Jurij Samarin, wzorował go na reformie pruskiej z 1807 roku. Wspólnota gminna, ogólnie mówiąc, była czymś pomiędzy państwową a prywatną formą zarządzania ziemią. Słowianofile bronili jej, gdyż uważali, że stanowi ochronę przed zgubnym wpływem zachodniego liberalizmu i rewolucjonizmu. Nadto dawała rękojmię skutecznego ściągania podatków (gdy powstawały zaległości, solidarnie spłacali je wszyscy) i zapewniała tanią siłę roboczą. Carowi Aleksandrowi II wydawało się, że w roku 1861 rozwiązał ostatecznie kwestię wiejską, gdy obdarował chłopów wolnością osobistą oraz niewielką ilością ziemi za wykup. Jednakże w tej dziedzinie Rosja była opóźniona w stosunku do Europy o pięćdziesiąt lat i nie zdążyła już nigdy — pomimo ogromnego wysiłku Stołypina po 1905 roku — odrobić zaległości.

Przed rokiem 1859 Czernyszewski sądził się, iż reforma będzie największym historycznym wydarzeniem w Rosji od czasów Piotra Wielkiego. „Nowe życie” będzie „piękniejsze” i „bardziej harmonijne” niż stare; życie po reformie będzie szczęśliwsze, tak samo jak szczęśliwsze — w porównaniu z okresem do końca XVII wieku — było ostatnie półtora wieku (pocz. XVIII – poł. XIX w.) [PSS V 65; 69-70].

Jednakże w roku 1859 Czernyszewski uznał, że jego wczesne nadzieje się nie ziściły. Pisarz nie uznawał bowiem, mówiąc obrazowo, wolności bez chleba. Zmniejszanie chłopskich gruntów oraz obowiązków ich wykupu musiał spowodować materialną ruinę chłopstwa i głód na wsi. W sporze przed reformą, w którym uczestniczyli ziemianie i liberałowie, Czernyszewski zajmował stanowisko radykalne. Jeden z głównych bohaterów napisanej w latach 70. powieści *Prolog*, Aleksy Wołgin, którego opinie możemy potraktować jako głos samego Czernyszewskiego, mówił:

Zabrać człowiekowi rzecz albo pozostawić mu ją, zażądawszy jednak zapłaty — to jest to samo. Plan partii ziemiańskiej różni się od planu progresistów tylko tym, że jest krótszy i bardziej prosty. Dlatego jest nawet lepszy. (...) Kto z chłopów ma pieniądze, ten kupi sobie ziemię. A kto ich nie ma, po cóż go zmuszać do jej wykupu: będzie to oznaczać jedynie jego ruinę. Wykup — to przecież zakup. Prawdę mówiąc, lepiej niech już będą wyzwoleni bez ziemi.⁸³

⁸³ N. G. Czernyszewskij, *Prolog. Roman iz naczala szestidiesiatykh godow*. Moskwa 1953, s. 233.

Sposób przeprowadzenia reformy zawiódł nadzieje Czernyszewskiego, dlatego nie mógł on zawołać wraz z Hercenem „Zwyciężyłeś Galilejczyku!”, za to napisał do cara Aleksandra II *Listy bez adresu*.

*

Listy bez adresu [Pis'ma bez adresa, 1862], napisane parę miesięcy przed aresztowaniem, a opublikowane dopiero w roku 1874 w Zurychu przez Ławrowa przy współudziale Marksa, ostatecznie dowodzą, że w latach tzw. „sytuacji rewolucyjnej 1859-1861” Czernyszewski rewolucjonistą nie był. Co ciekawe, w tych pięciu listach kierowanych do cara-reformatora, wypowiedział się pozytywnie o liberalnej szlachcie, nazywając ją najbardziej oświeconą partią okresu reformy [III 501; 503]. Ta część szlachty, wbrew dotychczasowym opiniom o jej konserwatyzmie i bojaźliwości, zażądała reform *obywatelskich*:

W myślach o reformie ogólnego prawodawstwa, o przebudowie administracji i sądów na nowych zasadach, o wolności słowa, szlachta jest jedynie przedstawicielem wszystkich innych warstw, wystąpiła zaś jako ich przedstawiciel nawet nie dlatego, aby wśród niej owe żądania były silniejsze niż wśród innych warstw, lecz jedynie dlatego, że ma ona przy dzisiejszym stanie rzeczy organizację dającą możliwość wyrażania żądań [III 506].⁸⁴

Jak z tego wynika, Czernyszewski nie zawsze lekcewał liberalne dążenia konstytucyjne⁸⁵ na rzecz „praw żołądka”. Taka zmienna postawa wynikała z jego poglądu, iż każda epoka historyczna i każdy naród ma swoje własne problemy, które trzeba rozwiązywać przy pomocy innych środków. We Francji sytuacja była inna, tam lud potrafił, choć do tej pory bezskutecznie, upomnieć się o swe prawa. W Rosji natomiast lud jest nieoświecony,⁸⁶ przeto działać powinni — pokojowo, co wynika

⁸⁴ Czernyszewski miał na myśli skierowany do cara apel szlachty twerskiej z 3 lutego 1862 roku, w którym zwracano uwagę na ruinę materialną chłopstwa: *biedny (chłop) płaci rublami, a bogaty (ziemianin) nie płaci nawet kopiejki*. Przedstawiciele liberalnej szlachty na czele z A. Bakuninem zaproponowali swój finansowy udział w nowym powszechnym prawie podatkowym, które poprawiłoby los chłopca. Prosil także, aby czynne prawo wyborcze było rozciągnięte na wszystkie warstwy. Ich propozycja została odrzucona i wszyscy znaleźli się wkrótce w twierdzy Pietropawłowskiej.

⁸⁵ Krytykując działania biurokratycznych Komisji Redakcyjnych, zajmujących się wcielaniem reformy w życie, Czernyszewski ośmieszał ich pojmowanie wolności słowa: „Przykładem niech posłuży ich tak zwana *głasność*”, czyli biurokratyczne wyrażenie, wymyślone dla zastąpienia wyrażenia «wolność słowa», a wymyślone z tego powodu, iż wyrażenie «wolność słowa» mogłoby wydać się komuś wstydlive lub za ostre” [III 514].

⁸⁶ Czernyszewski poinformował cara, że chłopci rosyjscy, słysząc, iż reforma jest wynikiem przegranej wojny krymskiej, doszli do wniosku, że prawo pańszczyźniane w Rosji zostało zniesione dzięki tajnej interwencji cesarza Francuzów [por. III 497].

z *Listów* — przedstawiciele warstw oświeconych. Jakkolwiek Czernyszewski z wielkim wahaniem odstępował od zasady, jaką stosował do historii nowożytnej Francji, że lud zawsze wie lepiej, co dla niego jest najlepsze, to jednak pisał:

Myślmy, że lud jest ciemny, pełen wulgarnych przesądów i nienawiści do wszystkich, którzy odrzucają jego dzikie przyzwyczajenia (...); on nie oszczędzi ani naszej nauki, ani naszej poezji, ani naszej sztuki, lecz zacznie niszczyć całą naszą cywilizację. [...] W tym wypadku, dla własnej korzyści, odrzucam przekonanie, że żadne postronne starania nie przyniosą ludowi takiej korzyści, jak samodzielne działanie we własnych interesach. Tak, zdradzam swe przekonania i swój lud. Jest to podłe. Ale byliśmy już zmuszeni uczynić tyle podłości, że jedna dodatkowa niczego już dla nas nie znaczy [III 495].

Działając w interesach oświaty i licząc, że w wyniku jego perswazji car przekaże realizację reformy na wsi z rąk biurokracji w ręce liberalnej oświeconej szlachty, Czernyszewski z troską pisał o chłopskich rozruchach, które nikomu korzyści nie przynoszą. Biurokracja i ograniczony charakter reformy (wykup) powodują, że te niepożądane rozruchy będą trwać nadal:

Chłopi bowiem (...) pozostają przekonani, że należy oczekiwać innej, prawdziwej *woli*. Z tego ich przekonania z konieczności zrodzą się nowe bunty, jeśli ich nadzieje się nie wypełnią. Tak oto kraj ogarnęły *smuty* i należy się spodziewać nowych. A czas *smuty* bywa ciężki dla wszystkich [III 505].

W powyższych słowach nie ma ani groźby wobec tronu, ani — tym bardziej — poparcia dla owych chłopskich smut, lecz jedynie troska, aby im zapobiec. Zapobieżenie może się dokonać wysiłkiem oświecicielskim i odgórnymi decyzjami cara. W pewnym sensie Czernyszewski był tutaj „zapalonym marzycielem”, jak on sam określił kiedyś Spieranskiego, niedosłego reformatora z początku wieku [PSS VII 827]. Czernyszewski słusznie twierdził, że Spieranski chciał w Rosji zbudować taki ustrój, jaki w końcu XVIII wieku przeobraził Francję, wyzwalając ją z pęt Średniowiecza. Zarzucał jednak reformatorowi, iż nie zrozumiał, że we Francji równość wszystkich obywateli została ustanowiona po dziesięcioleciach oświecicielskich przygotowań. W Rosji, naturą rzeczy, musieli wygrać przeciwnicy reform, którzy na następne pół wieku zapanowali nad rosyjską historią. Dla politycznych reform konieczny jest zawsze wstępny oświecicielski etap.

Czernyszewski zapewne uważał, że w pięćdziesiąt lat po Spieranskim Rosja znajduje się na znacznie wyższym poziomie oświecicielstwa, skoro chciał wystąpić publicznie wobec cara z propozycją demokratycznych reform. Jest bardzo charakterystyczne, że *Listy bez adresu* nie cieszą się zainteresowaniem tej rzeszy badaczy, którzy Czernyszewskiego uważają za teoretyka rewolucji. Za to zawsze cy-

tuja oni z upodobaniem tę część *Dziennika* dwudziestopięcioletniego wówczas pisarza, w której opisał rozmowę ze swą przysłą żoną:

Niezadowolony narodu wobec rządu, podatków, urzędników, ziemian ciągle rośnie. Trzeba tylko jednej iskry, aby to wszystko podpalić. Równocześnie rośnie również liczba ludzi z kręgów wykształconych, wrogich wobec aktualnego porządku. Oto gotowa jest iskra, która powinna rozpaść ów pożar. Jest tylko jedna wątpliwość — kiedy to wybuchnie? Być może, za dziesięć lat, ale ja myślę że szybciej. A jeśli wybuchnie, ja — nie bacząc na mą tchórzliwość — nie będę w stanie się powstrzymać. Wezmę w tym udział [III 863].

Należy zauważyć, że słowa te są zapewne brawurową formą wyznania miłosnego, a szukanie w nich podstawy dla doktryny rewolucyjnej jest interpretacyjnym nadużyciem. Z naszego punktu widzenia nie mają również żadnego znaczenia wspomnieniowe rozważania młodego Czernyszewskiego z roku 1850, gdzie pisał on o „pragnieniu bliskiej rewolucji” [III 855]. Czegóż jednak nie pisał młody Czernyszewski w swoim *Dzienniku*? 18 września 1848 twierdził, że najlepszą formą rządów jest ponadklasowa dyktatura, albo „dziedziczna nieograniczona monarchia, która rozumie swoje zadanie” [III 824]. A dwa tygodnie wcześniej jeszcze pisał, że poczuł się „terrorystą i kontynuatorem czerwonej republiki” [PSS I 105]. Cóż za dziwna, nie zauważona przez sowieckich badaczy polityczna „ewolucja”: od „czerwonego terrorizmu” do „ponadklasowej dyktatury”, traktowanej na równi z „nieograniczoną monarchią”... Jak widać, owa „rewolucyjność” była zaledwie jedną z potencjalnych form działalności, które podsuwała wybujała młodzieńcza wyobraźnia.

Mineło zresztą kilka lat, a Czernyszewski nie objawił się bynajmniej jako rewolucjonista. Świadczą o tym, prócz *Listów bez adresu*, jego „legalistyczne” ekonomiczne teksty, na które największy wpływ wywarł wspomniany już tutaj Blanc. Owym francuskim historykiem, ekonomistą, a po rewolucji lutowej 1848 roku „sezonowym” politykiem, Czernyszewski interesował się szczególnie. W roku 1858 z aprobatą wyrażał się o nie-rewolucyjnej ideologii Blanca:

Jego sposób myślenia był taki, że przemoc w żadnym wypadku nie może prowadzić do niczego dobrego, że w świecie lepiej być kimkolwiek innym aniżeli winowajcą *smut* [II 254].

O czerwcowym zaś buncie ludu paryskiego, za którego wywołanie niesłusznie oskarżono Blanca, Czernyszewski pisał, że po obydwu stronach popełniono wtedy wiele okrucieństw [II 272]. Za krwawe zajścia tego czasu Czernyszewski gotów był natomiast przypisać winę Blanqui'emu, „intrygantowi”, jak go nazywał, który pociągnął za sobą innych „fanatyków”, w rodzaju Barbèsa i Hubera [II 262]. I właśnie to opowiadanie się Czernyszewskiego w sporze Blanc-Blanqui po stronie Blanca traktujemy jako dowód, że rosyjski myśliciel nie tylko nie był zwolennikiem rewolucyj-

nych spisków (jak Blanqui, a potem Lenin), lecz także uważał (jak Saint-Simon i Blanc), że państwo drogą stopniowych reform jest w stanie usunąć nierówność ekonomiczną. Co prawda, Czernyszewski czasem używał słowa „rewolucyjny”, ale w szerokim znaczeniu, które odnosiłoby się również do Blanca. Miał wtedy ma myśli takie idee i czyny, które przewyższały dotychczasową rutynę i przyczyniały się do rozwoju oświecicielstwa i ekonomicznego dobrobytu. W takim planie myślicielem „rewolucyjnym” był dla niego Bentham [por. III 164], a także Feuerbach, który — jak wiadomo — odrzucał zawsze wszelką myśl o uczestnictwie w socjalnych buntach.⁸⁷

Na krótko zatrzymamy się teraz nad kwestią, jak Czernyszewski oceniał historię rewolucji francuskich od Wielkiej Rewolucji z 1789 roku. Owa rewolucja, burząca porządek średniowieczno-feudalny, znajdowała u niego częściowe zrozumienie. Jest jednak charakterystyczne, iż radując się z odejścia Średniowiecza, Czernyszewski nie wyrażał wielkiego poparcia dla metody Robespiera, a czasami nawet pisał o jego „okrucieństwie” [por. II 377]. Ograniczoność rewolucji 1789 roku widział w tym, że nie zlikwidowała ona biedy warstw najniższych, lecz tylko dała ludowi polityczne prawa [III 124]. Ciekawe, iż Czernyszewski nie zajął się problemem stosunku tejże rewolucji do nauki. Popularna teza głosi, iż francuscy encyklopedyści, Diderot i d'Alembert, przygotowali intelektualny grunt dla rewolucji burżuazyjnej. Jeżeli nawet tak było (ale rozwój nauki, przeczącej dawnym „metafizycznym” schematom, musiał się dokonywać, nie można przeto tych uczonych obarczać odpowiedzialnością za terror jakobinów), to sama rewolucja obeszła się ze spadkobiercami encyklopedystów bardzo surowo. Condorcet, uwięziony po upadku żyrondistów, otruił się w więzieniu w roku 1794. Lavoisier zaś, którego Czernyszewski uważał za wielkiego uczonego [III 171], został w tym samym roku zgilotynowany. W ten sposób Rewolucja dawała do zrozumienia, iż nie potrzebuje ona uczonych (*la Republique n'a pas besoin de savants*).⁸⁸ Szkoda, iż ów rewolucyjny antyscjentyzm, który swych korzeni mógł szukać w ideologii przyjaciela encyklopedystów, Rousseau, nie został przez scjentyście-Czernyszewskiego zauważony.

⁸⁷ Gdy w przeddzień II powstania bańskiego jeden z rewolucyjnych demokratów namawiał Feuerbacha do uczestnictwa w rozruchach, usłyszał w odpowiedzi: „Jadę teraz do Heidelberga, gdzie będę wykladał młodym studentom o istocie religii, i jeśli po stu latach niektóre z naslon, które teraz wrzucę, wzejdą, uczynię więcej dla szczęścia ludzkości, niż Pan swoim uderzeniem.” — *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, cytata z przedmowy T. Krońskiego, s. XI.)

⁸⁸ por. A. P. Ogurcow, *Wielkaja francuzskaja riewolucyja i nauka* [w:] „Woprosy filosofii”, 3 (1989), s. 46.

Na początku burzliwej drugiej połowy XIX wieku, rok 1789 był już jednak zamierzchłą przeszłością. Ważniejszy przeto przy rozpatrywaniu domniemanego rewolucjonizmu Czernyszewskiego jest fakt, jak traktował on francuskie rewolucje dziewiętnastowieczne, szczególnie tę z 1848 roku, gdyż rewolucja 1830 roku — obalająca ostatecznie Burbonów, a wraz z nimi porządek feudalny — była jeszcze reakcją na powrót Średniowiecza. O epoce Restauracji myśliciel pisał następująco:

Wszyscy ludzie broniący obywatelskiej równości Francuzów wobec prawa, sprzeciwiający się powrotowi starych przywilejów i feudalnej niesprawiedliwości, nazywani byli w tym czasie przez rząd rewolucjonistami (...) [II 338].

Rok 1848 ostatecznie i na zawsze oddzielił burżuazję od ludu — stało się to w okresie między lutym a czerwcem tego roku. Jednakże jeszcze przed krwawymi czerwcowymi rozruchami liberalni republikanie bardzo obawiali się rzekomego powrotu średniowiecznych rewolucyjnych anabaptystów albo jakobinów. Czernyszewski pisał z ironią:

Krzyk o demagogach był tak głośny, jak gdyby rzeczywiście w 1848 roku Francji zagrażali jacyś Janowie z Lejdy i Tomaszowie Münzerowie, albo — co najmniej — Dantonowie [II 286].

Liberalna burżuazja między lutym a czerwcem 1848 roku nie pojęła, iż paryski robotnik walczył rozpaczliwie o pracę i chleb. Czernyszewski patrzył ze współczuciem na ten zbrojny wysiłek francuskiego *prostego człowieka* (ros. *prostoludin*), a zarazem konstatawał jego całkowitą nieskuteczność. Pisząc w roku 1859 artykuł o pierwszych latach panowania cesarza Napoleona III, rozważał, jakie szanse stoją przed Francją w najbliższych latach:

Francuzi rzeczywiście teraz pragną, aby dzisiaj albo jutro obalony był nieprzyjemny dla nich system. Oczyszczone z niego miejsce powinno być przez coś zajęte, ale przez co będzie ono zajęte, jeżeli zniszczenie dokona się dziś albo jutro? Oto zadanie którego nikt nie jest w stanie rozwiązać, nikt bowiem nie jest w stanie przewidzieć, jaka władza zjawiłaby się dzisiaj na miejsce władzy Napoleona — i właśnie ten fakt powstrzymuje silne ręce [II 552].

Czernyszewski — znając w końcu dobrze historię nowożytnej Francji — słusznie nie wykluczył możliwości wybuchu nowej rewolucji socjalnej, ale z większą przychylnością patrzył na wszelkie próby porozumienia między demokratami, republikanami i liberałami:

Niektórzy przywódcy skrajnych partii już przyznają, że władza burżuazji mimo wszystko mniej by szkodziła socjalnym reformom aniżeli aktualny system; przeciwnie, umiarkowani republikanie i inne liberalne partie uznają już praktyczność wielu myśli, które nazywali wcześniej czystym szaleństwem; pomiędzy przedstawicielami burżuazji — ekonomistami, spotykamy już takich, których od ich przeciwników różni bardziej nazwa aniżeli istota poglądów; w ogóle

zaczyna się już rozprzestrzeniać myśl, że ludzie uważani do tej pory za wrogów społecznych, nie są tak okrutni, jak się o nich myśli. W ten sposób szykuje się zgoda partii, których rozłam był do tej pory główną podporą Drugiego Cesarstwa [II 555].

Owi „wcale nie tak okrutni ludzie” to zapewne głoszący potrzebę ewolucyjnego rozwoju dziejów Blanc oraz Proudhon. Z tego wynika, iż Czernyszewski popierał dynamizm i ruch, i tylko w tym sensie był myślicielem „rewolucyjnym”. Nigdy natomiast nie był on blankistą-spi-skowcem.⁸⁹ Jako historyk dopuszczał tę możliwość, że we Francji dojdzie kiedyś do konfrontacji między ludem a Napoleonem III, a wojsko może wtedy stanąć po stronie ludu [II 547], jednak jako zwolennik rozumnego i ewolucyjnego rozwoju dziejów wolał, aby lud przejął swe sprawy we własne ręce w sposób możliwie jak najbardziej łagodny.⁹⁰

*

Ze względu na cenzurę, Czernyszewski nie mógł pisać z taką otwartością o Rosji, z jaką snuł rozważania o współczesnej Francji. Ojczyzna Blanca i Cavaignaca była jednak w owym czasie swoistym laboratorium, „w którym dokonywano doświadczeń chemicznych nad różnorodnymi społecznymi i politycznymi kwestiami”.⁹¹

Powyżej omówione „francuskie” teksty były pisane w latach bardzo burzliwych i ważnych dla dziejów politycznych i ustroju ekonomicznego przyszłej Rosji. W roku 1861 przez Rosję przeszła potężna fala chłopskich buntów. Jesienią tego roku pojawiła się proklamacja *Do młodego pokolenia* Michajłowa (ten estetyczny *bon vivant* „nawrócił się” na rewolucję

⁸⁹ Tak na przykład niesłusznie twierdził Zienkowski — *Istorijskaja russkaja filosofija* I 341. Swoisty rekord pobił badacz sowiecki, Baskakow, który w swej blisko 800-stronicowej monografii o Czernyszewskim, 240 stronic poświęcił czemuś, na co nie ma żadnych dowodów, a mianowicie „rewolucyjno-praktycznej działalności Czernyszewskiego” — por. Baskakow, 1956, s. 82-325. W tej kwestii posiadamy natomiast świadectwo Bałłoda, który wspominał, że władze dlatego nie udowodniły Czernyszewskiemu żadnej praktycznej rewolucyjnej działalności, gdyż jej po prostu nie było. Zdaniem Bałłoda, uczestnictwo pisarza w którymś z rewolucyjnych kółek czasów ówczesnych mogłoby nawet być na rękę rządowi, gdyż mądry i opanowany Czernyszewski podzielałby jak kubek zimnej wody na rozpalone, lecz niewykształcone młode umysły — podajemy za: Czeszychin-Wietrinskij, 1923, s. 157-158

⁹⁰ Długie lata panowania Napoleona III zachwiały nieco tę wiarę Czernyszewskiego i wiemy, że w lipcu 1870 roku z nadzieją patrzył na wojnę francusko-pruską, licząc że przyniesie ona pozytywne socjalne rezultaty. Dlatego zapewne poparł w marcu 1871 Komunę Paryską — por. Czernyszewskaja, 1953, s. 381; 388. W liście do żony pisał, że wkrótce do wojny wmisza się Rosja, a prosty człowiek na tym skorzysta [PSS XIV 505]. Być może Czernyszewski uważał, iż ta nowa wojna wywoła skutki społeczne podobne do pozytywnych skutków wojny krymskiej.

⁹¹ To celna fraza Panajewej — podajemy za: Łanszczikow, 1982, s. 54.

w 1861 roku) i Szełgunowa; ten ostatni wydał wkrótce proklamację *Do żołnierzy*. W tymże okresie zaczęło krążyć rewolucyjne pismo „Wielkorus”. W maju roku 1862 Zaiczniewski napisał w więzieniu manifest *Młoda Rosja* — przyzywał Rus „do topora”, głosił rewolucję straszną i krwawą, która musi „wszelkimi środkami” zniszczyć wroga.⁹² W tym samym miesiącu wybuchły tajemnicze pożary w Petersburgu — gminna wieść głosiła, a władze temu nie zaprzeczały, że do podpalania stolicy, prócz „Polaków i studentów”, zachęca z Londynu Hercen a na miejscu Czernyszewski. Ten ostatni pod koniec życia wspominał, że w maju 1862 roku odwiedził go wierzący w te pogłoski Dostojewski, błagając, aby zapobiegł przyszłym pożogom. Czernyszewski nie zaprzeczył absurdalnym pomówieniom, gdyż uznał Dostojewskiego za człowieka cierpiącego na „duchowy rozstrój” [PSS I 777-779].⁹³ Także Hercen wspominał, iż w tym czasie odwiedziła go w Londynie pewna młoda kobieta z Moskwy i prosiła o niepodpalanie stolicy. Hercen zanim zaprzeczył, poprosił spokojnie, aby owa kobieta znalazła choć jedno słowo w tym, co napisał, które potwierdziłoby jej straszne przypuszczenia.⁹⁴

Hercen, co prawda, pomógł wydrukować Michajłowowi Szełgunowską i jego proklamację *Do młodego pokolenia*, ale gorąco sprzeciwiał się jej krwawym treściom.⁹⁵ Jest wielce interesujące, że Czernyszewski, chociaż od lat studenckich przyjaźnił się z Michajłowem, nie został przez niego poinformowany ani o treści proklamacji, ani o tym, iż Michajłow zamierzał ją wydrukować u Hercena w Londynie.

Do dzisiaj pozostaje nie wyjaśniona sprawa autorstwa innej rewolucyjnej proklamacji, która została napisana w przeddzień ogłoszenia manifestu 19 lutego, zatytułowanej *Chłopom pańskim pokłon od dobrze im życzących [Barskim křiistianam ot ich dobrożelatielej pokłon]*, otwarcie wzywając chłopów do bratania się z żołnierzami i oficerami oraz do zbrojnego buntu:

A o to jeszcze bracia żołnierzy proście, aby was uczyli, jak na wojnie porządek zachować. Musztry większej wam nie trzeba (...), ale tego się uczyć, jak ramię przy ramieniu mocno się trzymać, rozkazów słuchać i pustego strachu nie mieć, lecz męstwo w każdej sprawie zachować jakoż rozsądek spokojny, to znaczy zimną krew. A oprócz tego, broń zbierajcie, kto może, a wszelką broń [PSS XVI 952].

Ci badacze, którzy uważali i do dziś tak uważają, że autorem proklamacji był sam Czernyszewski, powoływali się przede wszystkim na

⁹² por. B. P. Koz'min, *Istoriko-riewolucyonnaja chriestomatija*, Moskwa 1923, I 59.

⁹³ Dostojewski ze swej strony przedstawił ten sam epizod w innym świetle, również i on, jak pisał, nie wierzył w związki Czernyszewskiego z terrorystami [D XXI 25-26].

⁹⁴ A. I. Giercen, *Bytoje i dumy*, Moskwa 1982, III 247-248. Jak wiadomo, w czasach „sytuacji rewolucyjnej” 1859-1861 Hercen zachowywał zdrowy rozsądek, o czym świadczy ówczesna umiarkowana linia pisma „Kołokol”.

⁹⁵ por. B. Koz'min, 1969, s. 155.

świadectwa Szełgunowa i Slepцова.⁹⁶ Najbardziej jednak znaczącym „dowodem” miał być fakt, że koncepcja odrzucająca autorstwo Czernyszewskiego nie była zgodna z „logiką historii”, a tym samym zaszkodziła rozwojowi nauki sowieckiej:

Owa koncepcja wyrządziła wielką szkodę, fałszowała autentyczny obraz wielkiego działacza rewolucyjnej Rosji, przez długi czas sprowadzała młodych sowieckich uczonych z prawidłowej marksistowskiej drogi.⁹⁷

Tezy odrzucającej autorstwo Czernyszewskiego przekonywająco bronił Aleksiejew — dowiódł on, iż wspomnienia Szełgunowa i Slepцова, nie mają większej wartości historycznej, gdyż pełne są nieścisłości. Badacz powołał się nadto na archiwalne świadectwo, z którego wynikało, że przebywający na katordze razem z Czernyszewskim karakozowcy uważali, iż manifest został napisany przez prowokatora.⁹⁸

Są jeszcze trzy fakty zaprzeczające pośrednio autorstwu Czernyszewskiego: [1] pomimo, iż w procesie roku 1863 jeden z głównych zarzutów dotyczył autorstwa wspomnianej proklamacji, to jednak Czernyszewskiemu, który zdecydowanie zaprzeczał swemu autorstwu, niczego nie udowodniono i skazano go na podstawie oszczerstw [2] Czernyszewski do końca życia nie potwierdził swego autorstwa proklamacji, a trudno uwierzyć, iż po długoletniej strasznej katordze jeszcze się czegoś ze strony władz obawiał; w rozmowie zaś w 1886 roku jeszcze raz zdecydowanie wyparł się swego autorstwa [3] ważnym głosem w tej sprawie jest opinia W. Sołowjowa, który u schyłku życia pisał, iż jego ojciec, historyk S. Sołowjow, nigdy nie wierzył w rewolucyjną działalność Czernyszewskiego. Sołowjow-ojciec uważał, iż Czernyszewski został skazany za swą „cenzuralną” działalność pisarską, którą władze uznały za wywrotową [S XII 340]. Sołowjow-syn pisał, iż rzekomego autorstwa pro-

⁹⁶ N. W. Szełgunow, *Iz proszłogo i nastojaszczego* [w:] N. W. Szełgunow, L. P. Szełgunowa, M. L. Michajłow *Wospominanija w dwuch tomach*, t. I: *Wospominanija Szełgunowa*, Moskwa 1967, s. 243; wspomnienie Slepцова według: Mich. Lemke, *Politiceskije processy w Rossii 1860-ch gg.*, Moskwa-Pietrograd 1923, s. 318. Te fragmenty nie są jednoznaczne, a ze względu na fakt, iż ich autorzy sami byli rewolucjonistami, powinny podlegać surowej weryfikacji. Szełgunow na przykład twierdził, iż podczas publicznej obrony estetycznej rozprawy Czernyszewskiego obecny na niej Sierakowski hałaśliwie wyrażał swój zachwyt, tymczasem wiadomo, iż Sierakowski w roku 1855 przebywał na zesłaniu w kraju Orenburskim — patrz: Aleksiejew, 1968, s. 192. Niespełniony zaś socjalny reformator Slepcow znany był pośród siebie współczesnych z nadmiernej fantazji.

⁹⁷ Baskakow, 1956, s. 85. W ten sam sposób „dowodziła” autorstwa Czernyszewskiego Nieczkina, uważając tezę przeciwną za „wymysł liberalno-burżuazyjny” — N. G. Czernyszewskij w *gody riewolucyonnaej situaciji*, „Istoriczeskije zapiski”, t. X, 1941. Czytamy tam, że „nauka Lenina o sytuacji rewolucyjnej to właściwa droga dla zrozumienia Czernyszewskiego”.

⁹⁸ Aleksiejew, 1968, s. 199.

klamacji Czernyszewskiemu dowiedziono na podstawie zeznań oszusta [S XII 342], i konkludował:

W teoretycznych poglądach Czernyszewskiego (przed katastrofą) widzę oczywiste błędy; na ile je kontynuował lub porzucił w przyszłości, nie wiem. Ale moralna podstawa jego duszy była wystawiona na próbę straszną i wytrzymała ją. Nad gruzami bezlitośnie pobitego istnienia wznosi się cichy, smutny i szlachetny obraz mądrego i sprawiedliwego człowieka [S XII 347].

W roku 1992 rzetelny biograf Czernyszewskiego obalił wreszcie wszystkie dawne „dowody”, zarówno ideowe jak i tekstologiczno-stylistyczne, przemawiające za autorstwem Czernyszewskiego.⁹⁹

*

Przy omawianiu stosunku pisarza do rewolucji, nie można pominąć jego powieści *Co robić?*, którą pokolenia późniejszych rewolucjonistów uznały za swój „romantyczny” katechizm. Spośród czterech głównych bohaterów powieści, Wiera Pawłowna i Łopuchow na pewno nie mieli nic wspólnego z ideami walki rewolucyjnej. Byli wyznawcami Fouriera i Owena, a całą swą działalność skupiali na sferze oświeceniowsko-ekonomicznej. Jednakże sowiecki krytyk próbował zapewnić czytelnika, iż owa tajemnicza „narzeczona”, o której Łopuchow opowiadał Wierze Rozalskiej, to *rewolucja*.¹⁰⁰ Tymczasem w pierwszym śnie bohaterki ona sama każe się nazywać miłością do ludzi,¹⁰¹ a my możemy ją określić — zgodnie z przyjętą tu terminologią — mistyczną głosicielką „rozumnego egoizmu”.¹⁰² Nieprzypadkowo Łopuchow, pozostawiwszy, w zgodzie ze swą etyczną doktryną, żonę przyjacielowi Kirsanowowi, bynajmniej nie zajął się działalnością rewolucyjną, lecz wyjechał do Stanów Zjednoczonych Ameryki, czyli do tego jedyne na świecie kraju, który w tym czasie wcielił w życie równościowe ideały rewolucji 1789 roku. Wrócił do Rosji bogaty, aby dalej zajmować się ekonomiczną działalnością na modłę Owena.

W brudnopisie powieści zachował się ciekawy fragment, który pozwala odrzucić pogląd o rewolucjonizmie Kirsanowa, drugiego męża Wiery Pawłowny. Otóż tego ostatniego odwiedził tajemniczy jegomość, któremu nie spodobała się socjalistyczna pracownia Kirsanowów o „rewolucyjnej” nazwie *Au bon travail* na Newskim Prospeckie. Gdy jednak ów gość ze zdziwieniem dowiedział się, że pracownia nastawiona jest na zysk, a nie na szerzenie idei „jakobińskich”, życzliwie doradził, aby zmienić nazwę na

⁹⁹ Diemczenko, 1992, s. 240-277.

¹⁰⁰ *Czto dietat'?*, wyd. cyt., s. 55-56 (scena w powieści), s. 839 (komentarz krytyka).

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 82.

¹⁰² Besançon nazywając ją Rewolucją, popełnia błąd typowy dla badaczy przeciwnego, leninowskiego, nurtu — Besançon, 1977, s. 126.

„bardziej rosyjską”. Kirsanow, zaprzeczając, aby miał cokolwiek wspólnego z rewolucją, pospieszenie zgodził się na zmianę nazwy. Prosił tylko, aby pozwolono mu pozostać — ze względów komercyjnych — przy nazwie francuskiej *A la bonne foi*. W tych czasach bowiem sklep na Newskim, który miałby rosyjską nazwę, nie miał szans na wielu klientów.¹⁰³

Najbardziej tajemniczym bohaterem *Co robić?* jest jednak Rachmietow — w jego przypadku żaden z marksistowskich badaczy nie ma wątpliwości, że jest on rewolucjonistą. Gdy jednak pozostawimy na stronie rutynowe sądy o Rachmietowie, a sięgniemy do tych miejsc powieści, w których ów bohater jest opisany, otrzymamy obraz zgoła nierewolucyjny. Rachmietow należał do kategorii „nowych ludzi”:

Niedawno narodził się ten typ i szybko się rozplenia. Zrodził go czas, jest on znakiem czasów, i — czyż mam to powiedzieć? — zniknie razem ze swoim czasem, bardzo już niedługim. Zrodził się niedawno, a skazany jest na życie krótkie. Sześć lat temu takich ludzi nie widziano; trzy lata temu gardzono nimi; obecnie..., ale wszystko jedno, co myśli się o nich obecnie; za kilka lat, już wkrótce, będą do nich wołać: «ratujcie nas».¹⁰⁴

Był ascetą, nie pił wina, z kobietami nie obcował,¹⁰⁵ raz nawet poranił się, jak faktur próbując spać na pryczy z gwoździemi.¹⁰⁶ Jadał bardzo skromnie, a więc tanio: czarny chleb zamiast białego, obywatel się bez cukru i owoców, nie mówiąc już o cielęciny czy pulardach. Jedyne wołowinę jadał w ogromnych ilościach, a to dlatego, by zachować fizyczną tężyznę. Na pytanie o cel takiej ascezy, odpowiadał:

Tak trzeba. Żądamy, aby ludzie w pełni korzystali z przyjemności życia, przeto sami powinniśmy swoim życiem zaświadczyć, iż żądamy tego nie dla zaspokojenia swoich prywatnych namiętności, nie dla siebie samych, lecz dla człowieka w ogóle (...).¹⁰⁷

Autor powieści *Co robić?* pisał w „ewangelicznym” stylu (por. Ew. Mat. 5, 13), iż ludzie typu Rachmietowa zmieniają wkrótce oblicze świata:

Mało ich, ale dzięki nim zakwitnie życie wszystkich; a bez nich ono by zgasło i skisło; mało ich, ale dzięki nim ludzie oddychają, bez nich zaś udusiliby się. Wielka jest masa ludzi dobrych i uczciwych, lecz takich jest mało; jednak oni są w tej masie jak teina w herbacie, bukiet w szlachetnym winie, z nich masa czerpie swą siłę i aromat; jest to kwiat najlepszych ludzi, oni są dźwigniami dźwigni; stanowią sól tej ziemi.¹⁰⁸

¹⁰³ *Ibid.*, s. 659-663.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 149.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 206.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 212.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 206.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 215.

Badaczy idei i historii rosyjskiej II połowy XIX wieku nie powinno dziwić, iż terroryści z kręgów „Woli Ludu”, narodnicy lat 70., czy też bolszewicy chętnie powoływali się na dziedzictwo Rachmietowa, usprawiedliwiając w ten sposób takie swe praktyki, o których się nie śniło ani Czernyszewskiemu, ani jego ascetycznemu bohaterowi. Przypomnijmy, iż Rachmietow sypiał na pryczy z gwoździami dobrowolnie, ci zaś, którzy potem odwoływali się do jego dziedzictwa, woleli na takich pryczach położyć swoich wrogów.¹⁰⁹ Różnica to zasadnicza, a zwróćmy uwagę, iż w roku 1865 jeden z prawosławnych interpretatorów powieści *Co robić?* uznał Rachmietowa za chrześcijańskiego ascetę i bojownika o sprawę Chrystusa.¹¹⁰

Postaci Rachmietowa nie można bowiem zrozumieć, jeżeli nie zna się innych tekstów Czernyszewskiego pisanych na przełomie lat 50. i 60. Pośród ekonomicznych lektur Rachmietowa, podobnie jak było to w przypadku Czernyszewskiego przed aresztowaniem, znajdujemy dzieła, Smitha, Malthusa, Ricarda i Milla.¹¹¹ Z innych miejsc powieści możemy się domyślać, iż — idąc za radą Kirsanowa — czytał Feuerbacha i Fouriera.¹¹² Nie znajdujemy natomiast w jego poglądach śladów lektury proklamacji Zaiczniewskiego czy Michajłowa. Rachmietow, podobnie jak Czernyszewski, za najwybitniejszego współczesnego myśliciela uważał społecznego ewolucjonistę Feuerbacha. Dlatego też, co warto jeszcze raz podkreślić, znaczną część swego materialnego dziedzictwa przekazał na druk jego dzieł, a nie na finansowanie działalności „Woli Ludu”. Nie można tłumaczyć tych wszystkich faktów wyłącznie względami cenzuralnymi i ezopowym językiem pisarza,¹¹³ najlepszym zaś na to dowodem jest brak idei rewolucyjnych w powieści *Prolog*, w której Czernyszewski mógł już nie zwracać uwagi na cenzurę.¹¹⁴

¹⁰⁹ Gdy z początkiem marca 1881 roku Czernyszewski dowiedział się o zabójstwie cara Aleksandra II, odniósł się do terrorystycznego aktu z wielką rezerwą — por. Czernyszewskaja, 1953, s. 489-490.

¹¹⁰ Archimandrit Fieodor (A. M. Bucharijew), *O romanie g. Czernyszewskiego „Czto dietat”, iz rasskazow o nowych ludziach* [w:] tenże: *O duchownych potrzebnostiach żyzni*, Moskwa 1991, s. 141-142. Obydwie te skrajne interpretacje, „rewolucyjna” i „chrześcijańska”, nie mają nic wspólnego z rzeczywistym obrazem bohatera.

¹¹¹ *Czto dietat?*, s. 208.

¹¹² *Ibid.*, s. 205

¹¹³ B. I. Łazierson *Ezopowskaja rzecz w publicystyce Czernyszewskiego* [w:] N. G. Czernyszewskij. *Statij, issledowanija i materiały*. Pod redakcją prof. Je. I. Połusajewa. T. IV. Saratow 1965, s. 61-82.

¹¹⁴ Czernyszewski miał nadzieję na publikację powieści za granicą, mógł więc nie liczyć się z wymaganiami rosyjskiej cenzury. Jednakże powieść jest w swych treściach bardzo umiarkowana. Wytrwali badacze leninowskiego kierunku również ten fakt potrafili wytłumaczyć: „Nielegalna rewolucyjna działalność Czernyszewskiego była starannie zakonspirowana. Rząd carski, pomimo aresztowania i osądzenia Czernysze-

Wszystko, co Rachmietow robił, miało urzeczywistnić takie społeczne i ekonomiczne warunki, jakie w swym czwartym śnie „zobaczyła” Wiera Pawłowna. Bohater jednak wiedział, iż aby doprowadzić do urzeczywistnienia takiego świata, musi dbać również o siłę fizyczną. Czernyszewski w innym miejscu pisał:

Z dwóch końskich ras równych pod względem umysłowym, ta rasa jest doskonalsza, która ma mięśnie silniejsze i mniej podatne na zmęczenie [III 710].

Czernyszewski wszak wiedział, także ze swojego doświadczenia, że kto bierze się za działalność społeczną, powinien liczyć się z „pobrzedzeniem”.¹¹⁵ Z drugiej jednak strony, sam czuł się silny jedynie za biurkiem, z piórem w ręku [II 286]. Rachmietowa można raczej nazwać rygorystą, postacią polemiczną wobec Turgieniewowskiego marzyciela Rudina. Starał się on kontynuować w sferze praktycznej ideał innego bohatera Turgieniewa, Bazarowa.

Przenikliwy W. Sołowjow uważał słusznie, iż jedynym fragmentem powieści *Co robić?*, który mógłby być podejrzanym o „wywrotowość”, jest jej ostatnia scena zatytułowana *Zmiana dekoracji*:

A jednak te wspomniane niejasne miejsca w powieści które same z siebie mogłyby być, ale mogłyby także *nie* być rozumiane jako oczekiwanie przewrotu państwowego, z konieczności powinny być odniesione do falansterskiej utopii, której poświęcone są pozostałe części powieści bez jakiegokolwiek politycznego znaczenia [S XII 344-345].

Sołowjow dobrze rozumiał ducha swej epoki, toteż nie widział w Czernyszewskim rewolucjonisty. Antyliberalne w gruncie rzeczy nastawienie Czernyszewskiego, a zarazem jego niechęć do rewolucyjnego burzenia, powstawały pod wpływem Blanca, Owena i Condorceta. Jednakże, co widać z *Listów bez adresu*, pisarz-demokrata łatwiej znalazłby wspólny język ze współczesnymi sobie liberałami aniżeli z rosyjskimi terrorystami spod znaku Blanquiego. Człowiekowi o temperamencie dziennikarskim łatwiej było zrozumieć „liberalną gadaninę” Kawielina aniżeli terroryzm Karakozowa.¹¹⁶ Gdy w roku 1857 wspominał o „ciężkich doświadcze-

wskiego, nie znalazł żadnych dowodów na jego udział w rewolucyjnym podziemiu. Dlatego Czernyszewski nie mógł otwarcie mówić o stworzonej przez siebie rewolucyjnej organizacji na stronach *Prologu*” — ze wstępu Fridlendera do *Prologu*, wyd. cyt., s. V. Dodajmy, iż rewolucyjnej działalności Czernyszewskiego nie potrafiła także dowieść — jak ongiś rząd carski — późniejsza rzesza jego leninowskich interpretatorów.

¹¹⁵ Czernyszewskaja, 1953, s. 447.

¹¹⁶ Niektórzy Karakozowa uważali za „muskularnego” Nikituszkę Łomowa, czyli za Rachmietowa z *Co robić?* — por. Czeszychin-Wietrinskij, 1923, s. 177. Trudno jednak za to „winić” Czernyszewskiego; tak samo nie ponosi on winy za to, że karakozowcy chcieli budować nowe społeczeństwo dwiema metodami: terroryzmem oraz tworzeniem pracowniczych stowarzyszeń.

niach”, jakie mają za sobą Francja oraz Anglia, miał nadzieję, iż Rosji uda się uniknąć rewolucyjnego zniszczenia:

Teraz tylko od naszej przeczności zależy, czy nam się uda uratować ojczyznę od takich doświadczeń [II 95].

*

O francuskich encyklopedystach, którzy według zgodnej, ale nie do końca słusznej opinii późniejszych historyków, przygotowali ideologiczny grunt dla Wielkiej Rewolucji Francuskiej, napisano, iż dzielili się oni na cztery kategorie. Do pierwszej należeć mieli *ekonomiści* (Quesnay i Turgot), którzy chcieli zachować zarówno ołtarz jak i tron. Do drugiej — *deści* (Volter), którzy podważali ołtarz, a nie tykali tronu. Do trzeciej — Rousseau i jego grupa, którzy podważali tron, ołtarz pozostawiając w spokoju. Do czwartej wreszcie — *materiałiści* (Diderot, Holbach), którzy atakowali zarówno ołtarz jak i tron.¹¹⁷

W tej kwestii pierwsze trzy „szkoły” były Czernyszewskiemu z gruntu obce — najbliższy był zapewne „szkole” czwartej. Jednakowoż ideologiczny atak na ołtarz i tron, jaki Czernyszewski przeprowadził w ślad za Diderotem, nie oznaczał wcale, iżby rosyjski myśliciel głosił hasła rewolucji socjalnej. Natomiast kwestia, na ile taki ideologiczny atak mógł sprzyjać, nawet bez intencji atakującego, rewolucyjnym burzom, przynależy już do dziedziny ideologii, a nie nauki o Czernyszewskim.

Socjalistyczny encyklopedysta. Podsumowanie

Osiem lat przed Wielką Rewolucją Francuską ojciec krytycznej filozofii europejskiej, Kant, wydał pracę zatytułowaną *Krytyka czystego rozumu* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781]. Ludzki rozum uznał w tym dziele swą ograniczoność — poza zasięgiem swego poznania pozostawił ogromną dziedzinę rzeczy samych w sobie, jedynie zjawiska uzyskały bierne prawo na poznanie. Kant uważał, iż Oświecenie to wyjście z niedojrzałości, w której człowiek tkwił z własnej winy w Średniowieczu. Jednak pełnoletność człowieka powiązana została z jego umiejętnością wyznaczania granic, w których ludzki rozum swobodnie może się poruszać.

Dojrzały Czernyszewski sprawiał niekiedy wrażenie, jakby zgadzał się z tym ograniczonym racjonalizmem Kanta. Rosyjski myśliciel bowiem — tak samo jak Kant — odrzucał scholastyczną metodę, łączącą filozofię Arystotelesa z prawdą chrześcijańskiej wiary. Z tego punktu widzenia odrzucał zarówno Tomasza z Akwinu, jak i „współczesnych scholasty-

¹¹⁷ I. K. Luppel, *Diderot*, Warszawa 1963, s. 71.

ków”, Schellinga oraz Hegla, jako wyznawców „transcendentalnego aprioryzmu” [III 266]. Prócz Kanta, Czernyszewski przeciwstawił im „wielkich ojców kościoła”:

Słyszymy od nich, iż religia objawiona różni się od świeckiej nauki charakterem prawd, których naucza: religia objawiona otwiera dla człowieka świat duchowy, niedostępny dla zewnętrznych wrażeń, ona mówi nam o tajemnicach Trójcy Świętej, o przedwiecznym bożym planie odkupienia ludzi poprzez śmierć bogasyna, o hierarchii aniołów, o upadku złych duchów, o powstaniu z martwych, sędzie ostatecznym, o tajemnicach przyszłego życia. Nauka ziemską nie odnosi się do tych wielkich prawd, należących do sfery dla niej niedostępnej (...) — ona jedynie może informować nas o zewnętrznej i materialnej przyrodzie i o człowieku jako istocie ziemskiej i materialnej [III 266].

W 1860 roku pogląd starożytnych Ojców Kościoła został przez Czernyszewskiego użyty w charakterze oręża przeciwko mieszanemu teologii z filozofią. Powyższa wypowiedź nie była wszakże wyznaniem wiary kantyzmu, lecz miała charakter polemiczny wobec scholastyki. Z tego jednak nie wynikało, aby Czernyszewski uznawał istnienie jakiejś innej rzeczywistości (zarówno boskiej, do której należy Boża Mądrość, jak i idealnej, w której bytuje *Ding an sich*), poza tą, którą opisał w *Zasadzie antropologicznej w filozofii*. Kant jako oręż przeciwko Średniowieczu i Schellingowi był przez Czernyszewskiego uważany za myśliciela *pożytecznego*. Jednakże Kantowski poznawczy minimalizm, wynikający z uznania istnienia świata *noumenów*, został przez rosyjskiego myśliciela w roku 1876 odrzucony:

Dzieło Kanta można objaśnić okolicznościami, w jakich ówczesnie znajdowała się niemiecka nauka. Był to nieuchronny kompromis pomiędzy myślą naukową a nienaukowymi warunkami życia. Cóż zrobić! Kanta nie można obwiniać, iż wymyślił bzdurę (...), uznając następującą rzecz: «Co jest kłamstwem, a co prawdą, tego nie wiemy i wiedzieć nie możemy. Znamy tylko nasz stosunek względem czegoś nieznanego. A o nieznanym mówić nie będę» [III 691-692].

Będąc przeciwnikiem zarówno Średniowiecza historycznego, jak i tych jego elementów, które są w złym sensie ponadczasowe, Czernyszewski krytykował, prócz Kantowskiego idealistycznego sceptycyzmu,¹¹⁸ także tę część historycznego Oświecenia, która poddała się zgubnym mistycznym wpływom. Przed ostrzem krytyki rosyjskiego myśliciela nie umknęła cała plejada uczonych, którzy od Odrodzenia do połowy XIX wieku przyczynili się, co prawda, do odkrycia materialistycznej prawdy o człowieku, ale znaczna część ich dzieła zepsuta została przez średniowieczną

¹¹⁸ O Kancie napisano słusznie: „Istnienie wolnego społeczeństwa, zdolnego zapewnić postęp bez narażania fundamentalnej godności człowieka, nad którym wypowiedziane zostało Słowo Boże, ostało się rewolucji Kanta. Począwszy od Kanta wszystko jest możliwe, bez niego nie byłoby nic, co godziłoby równocześnie wolność i postęp, ład i godność, prawa obywatelskie w życiu doczesnym i słuszne pragnienie życia wiecznego” — Pierre Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1993, s. 244, przełożyła Eligia Bąkowska.

„dziecięcą naiwność”. Prócz Darwina, Czernyszewski potraktował w ten sposób Newtona, który łamał sobie głowę nad znaczeniem obrazu Bestii w Apokalipsie, a także Tychona de Brahe, który formułował śmiałe hipotezy o ciałach niebieskich, a wracał pokornie do domu, gdy tylko zając przebiegł mu drogę [por. III 482]. Symbolem zepsutego Oświecenia był dla Czernyszewskiego Swedenborg, który w pierwszej połowie życia poznał doskonale matematykę, astronomię i fizykę, a także przyczynił się do udoskonalenia górnictwa w Szwecji. Jednakże w roku 1747 porzucił wszystkie pożyteczne zajęcia i zajął się opowieściami o swych rzekomych rozmowach z duchami Lutra i Mahometa. Rosyjski myśliciel nie uważał Swedenborga za oszusta, lecz sądził, iż jego „halucynacje” wynikały z umysłowego pomieszania, spowodowanego „nadmiernym napływem krwi do mózgu” [III 480-481]. W XIX wieku takim mistycznym kontynuatorem Oświecenia był, według myśliciela, biolog Schleiden. Najpierw dokonał epokowego odkrycia komórki organicznej, czym przyczynił się do obalenia mistycyzmu w biologii, potem jednak sam zaczął uprawiać ów mistycyzm, rozważając o „duszy rośliny” [III 482-484].

*

Sam Czernyszewski nigdy nie uległ tej „pokusie Średniowiecza”,¹¹⁹ uważał się bowiem za ucznia francuskich encyklopedystów i Feuerbacha. Jego zdaniem, w siłę rozumu bardziej aniżeli Kant wierzyła Francja XVIII wieku [PSS XVI 589]. To ostatnie zdanie odnosiło się zapewne do działających w drugiej połowie XVIII wieku francuskich encyklopedystów.

D'Alembert we wstępie do *Encyklopedii* [*Discours préliminaire*, 1751] podzielił ludzi pióra na trzy kategorie: uczonych, filozofów oraz twórców (poetów).¹²⁰ Francuski encyklopedysta szedł tutaj śladami angielskiego empirysty Bacona, który w roku 1623 dokonał podziału nauk na: *historyczne*, których źródłem jest pamięć, *doktrynalne*, mające podstawę w rozumie, i *poetyckie*, pochodzące z wyobraźni. Korzystający z Baconowskiego drzewa encyklopedycznego d'Alembert był umiarkowanym sensualistą, wyznającym Arystotelesowską tezę, iż wszystko co jest w rozu-

¹¹⁹ Historyczne Średniowiecze, w opinii Czernyszewskiego, zostało konsekwentnie wcielone w życie jedynie w Hiszpanii. Doprowadziło to do zafałszowania chrześcijańskiego przykazania miłości i miłosierdzia, do zwierzęcych okrucieństw i prześladowań. Inkwizycja bowiem nie była wcale „pomyłką” Średniowiecza, lecz jedynie jego logiczną konsekwencją. Hiszpanie wcielili w życie w całej jego „kрасie” ów średniowieczny ideał, inne zaś narody okazały się bardziej łagodne, czyli mniej konsekwentne [II 67; 79]. Francuska *Encyklopedia* sądziła, inaczej niż Czernyszewski, że okrucieństwo Inkwizycji w Hiszpanii wynikało z „bezlitosnego charakteru Hiszpanów” — por. *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk sztuk i rzemiosł* Wrocław 1952, s. 131.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 13.

mie, ma swój początek we wrażeniu.¹²¹ W nowożytnym sporze o istnienie idei wrodzonych d'Alembert wypowiedział się przeciwko Kartezjuszowi, pozostając w całkowitej zgodzie z empirystą Lockiem, wrogiem teorii o istnieniu takich idei. D'Alembert był przeciwnikiem średniowiecznych idei substancjalnych, lecz — jako deista — nie wypowiadał się w kwestiach metafizycznych, przekraczających ludzki umysł. Uważał bowiem, iż w metafizyce „nie” bynajmniej nie jest bardziej sensowne aniżeli „tak” — przeto nowożytny materializm był dla niego równie bezzasadnie apodyktyczny jak średniowieczna scholastyka. W takim ujęciu, wulgarny materializm La Mettrie'go i Czernyszewskiego jest równie „metafizyczny” jak *Suma teologiczna* Akwinaty. W systemie d'Alemberta wiedza pewna opierała się jedynie na faktach; w tym znaczeniu ten encyklopedysta był podobny zarówno do Kanta jak i późniejszych pozytywistów. *Umysł* ludzki, zacerpnawszy ze świata zewnętrznego wrażenia, poddaje je kolejno osądowi *rozumu*, *pamięci* i *wyobraźni*. Wspomniany powyżej trójczłonowy podział ludzi pióra na *uczonych*, *filozofów* i *poetów* wynikał ściśle z owych trzech władz ludzkiego umysłu, o czym d'Alembert pisał:

Pamięć jest przywilejem pierwszych mądrość cechuje drugich, a ostatnich — zdolność dostarczania przyjemności.¹²²

Sam Czernyszewski, znając częściowo dzieło d'Alemberta,¹²³ w roku 1878 pisał z Wilujska do synów następująco :

Jestem uczonym. Jestem jednym z tych uczonych, których nazywają «myślicielami». Jestem jednym z tych myślicieli, którzy nieugięcie trzymają się naukowego punktu widzenia. Są oni w najbardziej ścisłym znaczeniu słowa «ludźmi nauki» [III 749].

Czernyszewski jako dogmatyczny materialista nigdy nie zgodziłby się z tą częścią nauki d'Alemberta, która w połowie XVIII wieku antycypowała doktrynę pozytywistyczną, rosyjski myśliciel tym bardziej odrzuciłby metafizyczny *dualizm* francuskiego encyklopedysty, zgodnie z którym na czele bytów duchowych stoi Bóg, po nim idą duchy stworzone, następnie zaś człowiek, złożony z dwóch pierwiastków: materialnego i duchowego. Taki dualizm (idący od Średniowiecza przez Kartezjusza do d'Alemberta) został przez Czernyszewskiego skrytykowany w *Zasadzie antropologicznej w filozofii* — dla rosyjskiego myśliciela „zasada antropologiczna” była jedna, materialna.

¹²¹ *Ibid.*, s. 6-7.

¹²² *Ibid.*, s. 19.

¹²³ O tym, że już w młodości czytał Bayle'a i Woltera — por. PSS IV 204, o jego lekturze francuskich encyklopedystów, pisze Stiekiłow, 1928 I 211-218. Sam Czernyszewski w roku 1858 mówił o filozoficznych dyskusjach w domu fizjokraty Quesnaya, w których brali udział: Diderot, d'Alembert, Helwecjusz i Buffon [II 418].

Czernyszewski jednakże, podobnie jak d'Alembert, był encyklopedystą w pierwotnym znaczeniu tego słowa.¹²⁴ Autor wstępu do *Encyklopedii* pisał:

[Encyklopedyczny układ naszych wiadomości — G.P.] polega na tym, aby je skupić na jak najmniejszej przestrzeni, a filozofa umieścić, rzecz można, wysoko ponad tym rozległym labiryntem, aby mógł dostrzec jednocześnie główne nauki i umiejętności, i objąć jednym rzutem oka zarówno przedmiot swych rozważań, jak i czynności, których może na nich dokonać, a także rozróżnić główne gałęzie ludzkich wiadomości, punkty rozbieżne lub styczne między nimi, a nawet dostrzec pewne ukryte drogi, mogące je wzajemnie przybliżyć.¹²⁵

Francuska *Encyklopedia* była pierwszą próbą zarysowania tak obszernej, a równocześnie dokładnej, „naukowej mapy świata”. W Średniowieczu, ze względu na słaby rozwój nauk szczegółowych,¹²⁶ takiej próby nie można było podjąć. „Stara Encyklopedia” wykonała w Europie swe zadanie, ukazała — zgodnie ze swą intencją — bezsilność światopoglądu średniowiecznego w dziedzinie nauk przyrodniczych, ale skrytykowała także — w imię rozumnego deizmu — dogmatyczny materializm i ateizm. Rosja swojej *Encyklopedii* i swoich encyklopedystów, prócz jednego Łomonosowa, nie miała.¹²⁷ Czernyszewski mógł przeto w roku 1856 napisać:

U nas, w dziedzinie nauki prawie zupełnie nie ma podziału pracy, dlatego że mało jest u nas ludzi, przygotowanych do działalności naukowej. Uczony, obdarzony talentem, który stawia go ponad tłumem, do dzisiaj znajduje się

¹²⁴ Greckie słowo *encyklopedia* oznacza powiązanie nauk.

¹²⁵ Ibid., s. 9.

¹²⁶ D'Alemberta, w gruncie rzeczy, interesowały wyłącznie byty szczegółowe, gdyż tylko one istnieją naprawdę, a byty ogólne zostały wytworzone przez umysł wyłącznie po to, aby człowiek mógł zrozumieć stałe i wspólne („substancjalne”) cechy bytów konkretnych.

¹²⁷ W roku 1770 ukazały się przygotowane przez Kozielskiego dwa zbiory: *Artykuły o filozofii i jej podziale podług encyklopedii* [Statji o filozofii i czastiach jejo iz encyklopedii] oraz *Artykuły o moralnej filozofii i jej podziale podług encyklopedii* [Statji o nrawouczittielnoj filozofii i czastiach jejo iz encyklopedii]. Był to przekład podstawowych artykułów Wielkiej Encyklopedii; drugi tom zawierał artykuły Diderota. Dopiero w 1793 roku ukazał się *Rosyjski leksykon historyczny, geograficzny, polityczny i obywatelski* [Leksikon Rossijskoj, istoriczeskoj, gieograficzeskoj, političeskoj i graždanskoj] autorstwa Tatiszczewa. Na siedemnastym tomie urwała się kolejna encyklopedyczna edycja z lat 1835-1841 pod redakcją Pluszara. Natomiast dwunastotomowy *Krótki słownik encyklopedyczny* [Sprawocznij encyklopedičeskoj słowar] wydawany w Petersburgu w latach 1847-1855 pod redakcją Starczewskiego został przez Czernyszewskiego osądzony bardzo surowo. Nie nadał się bowiem, w opinii myśliciela, za rozwojem nauk [PSS II 358]. Z upodobaniem natomiast Czernyszewski czytał w bibliotece Uniwersytetu Petersburskiego kolejne tomy *Encyklopedii* [Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste] wydawanej w Lipsku w latach 1818-1831 przez Erscha i Grubera, a kontynuowanej do 1851 przez Brockhousa — w ciągu ponad trzydziestu lat ukazały się sto trzy tomy. Czernyszewski uważał od 1846 roku tę *Encyklopedię* za najlepszą z istniejących [PSS XIV 56], miał ją w rękę w roku 1848 [PSS I 105], w 1849 zaś w zamieszczonym w niej artykule *Philosophie* czytał o Feuerbachu [PSS I 304].

w sytuacji częściowo podobnej do położenia Łomonosowa: nie jedną rzecz, lecz dziesięć, dwadzieścia rzeczy musi on brać w swoje ręce, jeżeli chce być naprawdę pożyteczny [II 11].

W Rosji uczony musi być nie specjalistą, lecz *encyklopedystą* [II 12]. Autor *Zasady antropologicznej w filozofii* za encyklopedystę uznał historyka Granowskiego, jednakże i sobie samemu przypisał taką misję. Świadczy o tym najlepiej charakter jego działalności w piśmie „Sowremiennik”, które na przełomie lat 50. i 60. XIX wieku, a więc trzydzieści lat przed *Słownikiem encyklopedycznym* Brockhousa i Jefrona, spełniało rolę „Rosyjskiej Encyklopedii”.

*

Prócz matematyka d'Alemberta, z wydawaną przez Diderota w latach 1751-1772 *Wielką encyklopedią francuską* współpracowali, krócej lub dłużej, w sposób mniej lub bardziej ścisły: prawnik Monteskiusz, pisarze: Wolter oraz Rousseau, poeci: Duclos oraz Marmontel, filozof Condillac, ekonomiści: Quesnay oraz Turgot, przyrodnik Buffon, chemik Holbach. Nadto z Diderotem związany był dzierżawca ziemski Helwecjusz oraz — krótko, gdyż umarł w pierwszym roku edycji *Encyklopedii* — medyk La Mettrie.

Jak widać, pośród współpracowników *Encyklopedii* byli nie tylko matematycy, prawnicy, lekarze, fizjologowie, przyrodnicy, lecz także księża, poeci, pisarze, filozofowie. W dziedzinie metafizyczno-religijnej dominowali deści (Wolter, d'Alembert, Condillac), ale spotykamy też teistów oraz ateistów (np. grupa przyrodników skupionych wokół Holbacha).¹²⁸ W dziedzinie ekonomicznej wszyscy byli przeciwnikami feudalizmu, oraz — oprócz Rousseau — zwolennikami leseferyzmu, kapitalizmu i własności prywatnej. W nauce o poznaniu — oprócz sentymentalnego Rousseau — byli sensualistami, którzy rozumu używali do porządkowania wrażeń, jakie do umysłu dotarły przez zmysły. W sferze etycznej, za Holbachem i Helwecjuszem — znów prócz Rousseau i teistów — byli wyznawcami „rozumnego egoizmu” Epikura. W dziedzinie estetycznej uważali za Diderotem, że dowodem na zły artystyczny smak jest zarówno średniowieczny gotyk, jak

¹²⁸ Różnicę między teizmem a deizmem doskonale ujął Luppól. *Teizm* uznaje istnienie Boga, istnienie moralnego zła i dobra, nieśmiertelność duszy, karę i nagrodę w życiu pozagrobowym, ale aby uznać Objawienie, czeka na dowody potwierdzające. W tym oczekiwaniu nie uznaje ani nie odrzuca Objawienia. *Deizm* zaś, uznając istnienie Boga, moralnego zła i dobra, odrzuca Objawienie (Bóg nie ingeruje w historię) oraz wątpli w nieśmiertelność duszy i pośmiertny system kar i nagród — por. Luppól, *Diderot*, 1963, s. 128-130.

i XVII-wieczny francuski klasycyzm. Byli głosicielami sztuki naśladowanej naturę, odbijającej to wszystko, co jest żywe i dynamiczne.¹²⁹ W dziedzinie politycznej odrzucili średniowieczne „absolutne pomazaństwo” cesarzy i królów, gdyż, jak pisał Diderot w haśle *Władza polityczna* [*Autorité politique*]:

Żaden człowiek nie otrzymał od natury prawa rządzenia innymi. Wolność jest darem nieba, a każda jednostka tego samego gatunku ma prawo cieszyć się nią, skoro tylko dojdzie do rozumu.¹³⁰

Diderot twierdził, iż tylko „niskość i pochlebstwo” sądzą, że każda władza pochodzi od Boga, gdy przekonywająco i z pasją pisał:

Czyż nie istnieje władza niesprawiedliwa? Czyż nie ma władzy nie tylko nie pochodzącej od Boga, ale występującej przeciw jego rozkazom i woli? Czyż uzurpatorowie mają za sobą Boga? Czy trzeba słuchać we wszystkim prześladowców prawdziwej religii? Czyż (aby zamknąć usta głupocie) potęga antychrysta będzie prawowita? Czy Enoch i Eliasz będą buntownikami i spiskowcami, którzy zapomnieli, że wszelka władza pochodzi od Boga, skoro jej się oprą? (...), czy wreszcie będą nimi ludzie, myślący — jak św. Paweł — że władza o tyle pochodzi od Boga, o ile jest sprawiedliwa i stateczna?¹³¹

Przeto encyklopedyści (oprócz republikanina Rousseau) za Monteskiuszem głosili wyższość monarchii konstytucyjnej nad wszelką inną, także demokratyczną, formą rządzenia. Ideałem była dla nich monarchia konstytucyjna angielska, we Francji zaś szanowali pamięć Henryka IV Burbona jako władcy, który dotrzymywał — niekiedy stanowczo, nawet wbrew woli części rządzonych — społecznej umowy.¹³² W haśle *Przedstawiciele* [*Représentants*] Diderot pisał:

W państwie despotycznym głowa narodu jest wszystkim, naród niczym; wola jednego tworzy prawo, społeczeństwo nie jest w ogóle reprezentowane. Taka jest forma rządu w Azji, gdzie mieszkańcom, poddanym od wielu wieków dziedzicznej niewoli, nie przyszło w ogóle na myśl przechylić na swą stronę ogromu władzy, gniołającej ich ustawicznie i bezkarnie. Inaczej było w Europie, której mieszkańcy silniejsi, pracowitsi i bardziej wojowniczy niż Azjaci, odczuwali zawsze potrzebę i konieczność reprezentowania narodu przez kilku obywateli, mogących przemawiać w imieniu wszystkich innych i sprzeciwiać się wystąpieniom władzy, często popełniającej nadużycia wobec braku hamulca.¹³³

Rewolucję tylko wtedy uważali za legalną, gdy władca wcześniej naruszył umowę, jaką zawarł z rządzonymi. Wtedy logicznie dochodzi do

¹²⁹ por. Luppel, op. cit., s. 294.

¹³⁰ *Encyklopedia*, op. cit., s. 47.

¹³¹ *Ibid.*, s. 46.

¹³² *Ibid.*, s. 49-51.

¹³³ *Encyklopedia*, op. cit., s. 227.

buntu rządzonych przeciwko tyranowi. Ale — tak przynajmniej wynika z opublikowanych w *Encyklopedii* artykułów — we Francji rewolucja dopóty nie będzie legalna, dopóki władca nie naruszy podstawowego punktu umowy społecznej, jakim jest prawo i obowiązek dziedziczenia tronu przez najstarszego potomka w linii męskiej. Według Diderota:

Berło Ludwika XV przechodzi z konieczności na jego najstarszego syna i nie ma mocy, która mogłaby się temu sprzeciwić. Nic tu nie zdziała władza narodu, ponieważ taki jest warunek umowy, ani potęga ojca — dla tego samego powodu.¹³⁴

Więcej uwagi, aniżeli hipotetycznym i historycznym rewolucjom przeciwko tyranom, encyklopedyści poświęcali rewolucji naukowej. W anonimowym artykule *Akademie* (*Korzyści z...*) [*Académies* (*Avantages de...*)] czytamy:

Akademie (...) powinny spełnić nowe zadanie, przeprowadzić nową rewolucję, na przeszkodzie której stoją siły bardzo potężne, jeśli w ogóle możliwe do przewyciężenia. Wiedza ma dziś wroga, który dzierży wspólnie z nią królestwo wiadomości, albo który raczej niemal je uzurpował i zajął prawie niepodzielnie. Jest to pół-wiedza. [...] Pierwszą rewolucją dokonaną w ludzkim umyśle, jak to widzieliśmy, była możliwość zrzucenia jarzma fałszywej wiedzy. Kartezjusz, Newton, Leibniz, akademie — oto narzędzia tej rewolucji.¹³⁵

Czernyszewski stał całkowicie po stronie encyklopedystów, gdy zwalczał oni Średniowiecze: [1] w dziedzinie politycznej — „świętą” absolutną monarchię; [2] w dziedzinie ekonomicznej — feudalny przymus; [3] w dziedzinie filozoficznej — prymat teologii nad filozofią; [4] w dziedzinie nauk przyrodniczych — prymat Objawienia nad doświadczeniem i rozumem; [5] w dziedzinie etycznej — balast grzechu pierworodnego i idealną wolną wolę; [6] w dziedzinie estetycznej — średniowieczny gotyk i osiemnastowieczny klasycyzm.

Gdy chodzi o pozytywny charakter nauki, Czernyszewski nie zgadzał się z większością encyklopedystów w kwestiach ekonomicznych i politycznych. Odrzucał zarówno *leseferyzm* Quesnaya i Turgota, jak i konstytucyjny monarchizm Monteskiusza i Diderota.

W dziedzinie ekonomicznej bliżsi mu byli osiemnastowieczni przeciwnicy kapitalizmu: Mably, Morelly, Rousseau. Korzeni swej ekonomicznej doktryny rosyjski myśliciel szukał nadto w doktrynie osiemnastowiecznego teoretyka pracy, Smitha, oraz w pismach Owena, który — jak wiadomo — uważał się za ucznia francuskiego Oświecenia. Rzecz jasna, w dziedzinie ekonomicznej Czernyszewski był bezpośrednio uczniem socjalistów utopijnych, a nie Mably'ego czy Rousseau. Jednakowoż poprzez Owena i Fouriera nic prowadzi właśnie do równościowych doktryn ekonomicznych epoki Oświecenia.

¹³⁴ *Ibid.*, s. 47.

¹³⁵ *Ibid.*, s. 28-31.

Gdy zaś chodzi o społeczne pochodzenie twórców *Encyklopedii* (ogółem około dwustu), to wywodzili się oni w większości z mieszczaństwa. Wyjątki to: Monteskiusz (baron) i Turgot (kawaler). Przypomnijmy jeszcze raz, co sam Czernyszewski pisał o pochodzeniu encyklopedystów i ich wzajemnych stosunkach:

Były to czasy, gdy Wolter i d'Alembert roztaczali opiekę na Janem Jakubem Rousseau, gdy dzierżawca Helwecjusz był amfitrionem wszelkich progresistów [II 726].¹³⁶

Czernyszewski sądził, iż w kwestii pojmowania potrzeb klasy pracującej *leseferystyczna* linia encyklopedystów jest błędna. W tej dziedzinie za swoich nauczycieli uważał Blanca, Owena i Proudhona. Jednakże również w *Encyklopedii*, obok tezy Diderota łączącej udział w rządzeniu z odpowiednim statusem majątkowym, pojawiają się takie oto — tylko na pozór sentymentalne, a w rzeczywistości realistyczne — słowa o ludzie, do którego kawaler de Jaucourt zaliczył wyłącznie robotników i chłopów:

Stwierdzam, że robotnik mieszka pod strzechą albo w norze zostawionej mu przez nasze miasta, które potrzebują jego wysiłku. Wstaje ze słońcem i nie zważając na pogodę bierze swe jedyne ubranie, przeznaczone na wszystkie pory roku, drąży nasze kopalnie i kamieniołomy, osusza nasze bagna, oczyszcza nasze ulice, buduje nasze domy, robi nasze meble, w okresach głodu zadowala się wszystkim, co mu dają, a u schyłku dnia rzuca się umęczony na twarde barłóg. Rolnik, drugi przedstawiciel ludu, już przed świtem trzodzi się obsiewając nasze ziemie, uprawiając nasze pola, podlewając nasze ogrody. Znosi gorąco, zimno, wyniosłość dobrze urodzonych, bezczelność bogatych, zbójckie metody poborców podatkowych, zdzierstwo urzędników, a nawet szkody wyrządzane przez zwierzynę, której nie śmie wypląsać ze zbóż przez szacunek dla przyjemności możnych. Jest wstrzemięźliwy, sprawiedliwy, wierny, religijny bez oglądania się, czy mu co z tego przyjdzie.¹³⁷

Gdy przypomnimy, że w *Encyklopedii*, prócz linii Quesnaya i Turgota, istniała również antykapitalistyczna linia Rousseau, dostrzeżemy konsekwentnie, że i w dziedzinie ekonomicznej *Encyklopedia* była dla Czernyszewskiego podstawowym — w sensie następstwa idei, a niekoniecznie w sensie wpływu — źródłem. W dziedzinie politycznej Czernyszewskiemu bliższy był republikanin Rousseau niż Monteskiusz. Autorowi *Ducha praw* rosyjski myśliciel zarzucał: [1] że, obok Constanta, był ojcem liberalizmu, który zapomniał o tym, iż człowiek przede wszystkim

¹³⁶ Zwróćmy uwagę, że zarówno porzucony przez arystokratyczną matkę i wychowany przez prostych ludzi d'Alembert, jak i syn notariusza, wprowadzony na arystokratyczne salony przez swego ojca chrzestnego, Wolter, zostali przez Czernyszewskiego zaliczeni do klasy arystokratycznej. W przypadku Rousseau wątpliwości nie ma — był słubnym synem genewskiego zegarmistrza, a dworu i arystokratów nie znosił.

¹³⁷ *Encyklopedia*, s. 178.

je, a potem dopiero korzysta z *praw* — tutaj Czernyszewski stał po stronie XIX-wiecznych socjalistów utopijnych; [2] wytykał mu także geograficzny determinizm, przez co bliższy był „historykowi” Wolterowi.

Marksieści w przyszłości uznają, że Oświecenie było *ahistoryczne*.¹³⁸ Przyczynę tego widzieli w oświeceniowym poglądzie głoszącym niezmienną naturę ludzką, bez względu na epokę historyczną, stan jej ekonomicznych stosunków oraz przynależność do określonej społecznej klasy. Nie sposób jednak zgodzić się z tym poglądem, przyznającym prawo na historyczność tylko takiej doktrynie, która głosi *historyczny* (ekonomiczny) materializm. Encyklopedyści przecież uważnie śledzili współczesne i minione dzieje Francji i Europy, czerpiąc z nich naukę dla swej doktryny o państwie i prawie. W salonie barona Holbacha rozmawiali, jak pisał potem Diderot, o *historii*, polityce, finansach, literaturze i filozofii.¹³⁹

I właśnie Holbach — poprzez Feuerbacha — wywarł wpływ na materialistyczną antropologię Czernyszewskiego. Dogmatyczny materializm Holbacha, któremu sprzeciwiali się deści skupieni wokół *Encyklopedii*, przez Czernyszewskiego był uważany za obowiązujący nawet wtedy, gdyby słońce krążyło wokół ziemi:

Czy mają rację Kopernik, Newton albo Laplace — to zupełnie mnie nie interesuje. Osobiście jest dla mnie ważne, czy ma rację Leukippos, czy też — aby powiedzieć o współczesnej Laplacowi nauce — że ma rację Holbach [III 801].

Etyczny „rozumny egoizm”, którego zasady w starożytności sformułował Epikur, w Oświeceniu znalazł wyznawców w osobach Diderota, Holbacha i Helwecjusza, a poprzez Feuerbacha i Benthama stał się kośćcem deterministycznej etyki Czernyszewskiego. W etyce społecznej rosyjski myśliciel był bliski poglądom Rousseau. Odpowiedzialność za zło w tym systemie ponosiły instytucje, a nie pojedynczy człowiek, czy też rodzaj ludzki. Tak samo rozumował ojciec i twórca *Encyklopedii*, Diderot.

I właśnie autor *Myśli filozoficznych* [*Pensées philosophique*, 1746] wywarł na Czernyszewskiego wpływ porównywalny z ideologicznym wpływem Feuerbacha.¹⁴⁰ W sporze Kanta z Diderotem o istnieniu „transcendentalnie danych form intuicji” rosyjski myśliciel stał po stronie francuskiego encyklopedysty:

¹³⁸ Teza, iż Oświecenie było *ahistoryczne*, zrodziła się jeszcze w czasach romantyzmu — por. E. Cassirer *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, s. 226. Potem stała się ulubionym motywem krytyki Oświecenia przez marksistów.

¹³⁹ Diderot, *Oeuvres*, X 379, cyt. za: Luppól, *Diderot*, s. 63-64.

¹⁴⁰ Wiemy, iż w swej więziennej podręcznej „bibliotece” Czernyszewski miał dwutomowe *Oeuvres choisies* Diderota wydane w Paryżu w 1847 roku — Czernyszewskaja, 1953, s. 278.

Owe formy [transcendentalne formy intuicji — G.P.] zostały przez Kanta wymyślone dla obrony wolnej woli, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga, opatrności Bożej dla szczęścia ludzi na ziemi i dla ich wiecznej szczęśliwości w życiu przyszłym — aby bronić owych drogich sercu przekonań, przed kim? właśnie przed Diderotem i jego przyjaciółmi [III 784].

Biograficzna komparatystyka jest zajęciem raczej karkołomnym (*comparaison n'est pas raison*) — ale w przypadku Diderota i Czernyszewskiego podobieństwa są tak silne, że warto je tutaj przypomnieć. Obydwaj byli wychowankami szkół duchownych, co oczywiście dla ich epok nie jest niezwykle; ważniejszy jest fakt, iż obaj w przyszłości wyparli się nauk młodości; podobna była także rola historyczna owych szkół, do których obaj w różnych epokach uczęszczali — osiemnastowieczni jezuiti francuscy, u których uczył się Diderot, w wieku XVI byli przodującymi ludźmi swych czasów, ale dwa stulecia później już za epoką nie nadawali;¹⁴¹ podobnie było w przypadku ideologicznych włodarzy saratowskiego seminarium duchownego, do którego uczęszczał Czernyszewski — nauczanie nauk przyrodniczych pozostawało w nim na poziomie wieków minionych.

Zarówno Diderot jak i Czernyszewski zostali uwięzieni za swe poglądy, co również dla ich epok niezwykle nie było. W drugiej połowie XVIII wieku paryski zamek Vincennes pełnił we Francji taką samą rolę, jaką w drugiej połowie XIX wieku pełniła petersburska twierdza Pietropawłowska w Rosji. W 1746 roku *Myśli filozoficzne* Diderota wraz z *Historią naturalną duszy* La Mettrie'go zostały we Francji „skazane” na spalenie. Podobny los czekał po przeszło stu latach teksty Czernyszewskiego, z tą tylko różnicą, że w II połowie XIX wieku miano już bardziej skuteczne, aniżeli zwykle spalenie, sposoby na powstrzymanie rozpowszechniania idei.

Dla Diderota — podobnie jak dla Czernyszewskiego — podstawą dla metafizyki miała być fizyka, medycyna i fizjologia.¹⁴² Uważał nadto, że dopiero obecność człowieka nadaje sens wszechświatowi. Podobnie po nim sądzili Feuerbach i Czernyszewski. Jakkolwiek w tej ostatniej kwestii rosyjski myśliciel bliższy był wulgarnemu materializmowi La Mettrie'go i późnego Feuerbacha aniżeli antropologicznemu materializmowi Diderota i wczesnego Feuerbacha.

¹⁴¹ por. J. Hubert, *Der Jesuiten-Orden*. Berlin 1873, s. 353-356, cyt. za: Luppól, *Diderot*, s. 19.

¹⁴² Luppól, op.cit., s. 25.

Rosyjskim Oświeceniem Czernyszewski zajmował się mniej intensywnie aniżeli francuskim. Nie przyznawał mu prawa do miana epoki *przełomowej*. Chociaż całkowicie w zgodzie z duchem *Encyklopedii* uważał, iż nie ma większego nieszczęścia aniżeli oddanie władzy w ręce niewiedzy, nie sądził jednak, aby rosyjski XVIII wiek, zarówno dwudziestopięćdziesiąt lat cara Piotra, jak i późniejsza epoka Katarzyny, dokonały jakiegoś znacznego ideologicznego przełomu.

Nazwisko Łomonosowa u młodego Czernyszewskiego pojawiała się najczęściej obok Karamzina i Puszkina, jako tego, który zachęcił Rosję do czytania [por. I 522-533; 576; 643-645]. Wtedy jednak bardziej interesował go Bieliński, którego uznał za „Łomonosowa nowoczesnej krytyki literackiej” [por. I 716-719]. Wspominając „wszechobejmujący rozum Łomonosowa” [III 298], nie omieszkwał jednakże wyśmiać jego panegiryków na cześć Piotra Wielkiego [III 301]. Podziwiał fakt, iż Łomonosow z syna chłopca stał się pierwszym uczonym osiemnastowiecznej Rosji, ale gorzko konstataował, iż Rosja drugiej połowy wieku XIX pozostaje na ideologicznym poziomie początku XVIII [III 306]. Czernyszewski nie docenił jednakże roli Łomonosowa jako encyklopedysty. W dziedzinie chemii, której znaczenie tak często podnosił, mógłby od Łomonosowa wiele się nauczyć, a tak musiał zwierzać się synom, iż on, głosiciel potęg nauk przyrodniczych, sam wcale się na nich nie zna [III 690].

Pośród myślicieli epoki Katarzyny najbliższy był Czernyszewskiemu Radiszczew, zarówno ze względu na swą metafizykę jak i poglądy społeczne.¹⁴³ Czernyszewskiemu podobała się walka, jaką Radiszczew wypowiedział państwu. Wysunięto przypuszczenie, iż obraz chłopskiej dziewczyny, jakim Czernyszewski egzemplifikował swą estetykę, został zaczerpnięty z Radiszczewowskiej *Podróży z Petersburga do Moskwy*.¹⁴⁴ Ciekawe rezultaty dałoby także zbadanie, w jakim stopniu Radiszczewskie dziełko *O człowieku, jego śmiertelności i nieśmiertelności* [O człowieku, jego śmiertelności i biessmiertelności, 1790-1792] wywarło wpływ na *Zasadę antropologiczną w filozofii Czernyszewskiego*.

Jednakże o innych ludziach rosyjskiego XVIII wieku, prócz jeszcze Nowikowa, Czernyszewski miał pogląd lekceważący. W 1860 roku napi-

¹⁴³ Imię Radiszczewa, otoczone aureolą męczeństwa, w dwudziestowiecznej historii idei rosyjskiej często było łączone z imieniem Czernyszewskiego. Inne „podobieństwo” polega na tym, iż lewicowa nauka niesłusznie przypisywała obydwu myślicielom poglądy rewolucyjne.

¹⁴⁴ Bursow, 1951, s. IX.

sał, iż ludzie żyjący osiemdziesiąt-sto lat wcześniej nie mieli żadnego spójnego światopoglądu.¹⁴⁵

Jedynie Nowikow i Radiszczew, a jeszcze być może paru ludzi, posiadali wówczas to, co dzisiaj nazywamy przekonaniem albo światopoglądem [PSS VII 484].

*

Obraz Czernyszewskiego-encyklopedysty to *rzeczywisty* obraz myśliciela — świadczą o tym zarówno jego teksty, jak i działalność. W historii idei rosyjskiej utrwalił się jednak — z winy zarówno lewicowych jak i prawicowych badaczy — *mitologiczny* obraz pisarza. Dragomanow tak pisał na ten temat:

Nie ulega wątpliwości, iż wokół Czernyszewskiego wytworzyła się swego rodzaju legenda, jego imię stało się znakiem często zupełnie nieadekwatnym do rzeczywistego jego znaczenia, nie odpowiadającym jego światopoglądowi. Taki błąd popełniano zarówno z konserwatywnego, jak i rewolucyjnego punktu widzenia. Różne osoby i kręgi wykorzystują imię Czernyszewskiego jako środek działania dla własnych celów — przypomina to sposób, w jaki niektórzy wykorzystują świętych, szczególnie tych, którzy zdobyli sławę w epoce przed podziałem kościołów.¹⁴⁶

Mitologizacji dokonał z jednej strony Lenin, a z drugiej — krytyka prawicowa. Także dzisiaj, obok nieśmiertelnych uproszczeń lewicowych, badacze z prawych kręgów powtarzają uwspółcześnione oskarżenia wobec Czernyszewskiego.¹⁴⁷

Czernyszewski słusznie wydrwił pogląd Chomiakowa, głoszący że człowiek rosyjski poznał już wszystko co należy [II 12]. Sam jednak podjął się zadania, który znacznie przekraczało możliwości pojedynczego człowieka. Chociaż w połowie XIX wieku dokonała się rewolucja naukowa, to Czernyszewski pozostał na poziomie mechanicyzmu Newtona i XVIII wieku. W kwestii ekonomicznej dobrze przewidział nowożytny rozwój wydarzeń, lecz był prekursorem idei *welfare State*, a nie pre-marksista.

¹⁴⁵ Dzierżawina wyśmiał, iż „całował rączkę” imperatora Pawła [PSS VII 356]. Rosyjska literatura epoki Katarzyny II zajmowała się wyłącznie zabawą, nie miała ona żadnego wpływu na rzeczywistość społeczną [PSS II 793]. Fonwizin także nie uzyskał uznania Czernyszewskiego. Na jedenaście stron *Brygadiera* tylko jedna była dla autora *Co robić?* znośna — *ibid.*, s. 805-806.

¹⁴⁶ cyt. za: Czeszychin-Wietrinskij, 1923, s. 185.

¹⁴⁷ Według Besançon, Czernyszewski w obrazie Rachmietowa stworzył „indywidualny etos rewolucyjny”. Rachmietowowska zaś poznawcza pewność, jaką bohater pochwalił się wobec Wiery Pawłowny, francuskiemu badaczowi nasunęła na myśl... późniejsze „prawowierne” wyzwiska wobec Kautskiego („renegat”, według Lenina) oraz Trockiego („hitlerowiec”, według Stalina) — por. A. Besançon, *Les Origines intellectuelles du leninisme*, Paris 1977, s. 121.

Samego siebie nazywał niekiedy Robinsonem, gdyż Kopernikiem się nie stał, nie dokonał żadnego na miarę Kanta przewrotu w filozofii, nie był nowym Łomonosowem, lecz jedynie — późnym (a raczej spóźnionym) wnukiem Oświecenia.

Bibliografia

Jeżeli w przypisach nie podano dokładnego źródła cytatu lub opinii, to pełnego adresu bibliograficznego należy szukać w: 1. w „Cytatach źródłowych”; 2. „Literaturze o Czernyszewskim” — w przypisach przeważnie podawane jest tylko nazwisko badacza, rok wydania i stronica edycji.

I. Cytaty źródłowe

1. N. G. Czernyszewskij *Izbrannyje fitosofskije soczinenija*. Pod obszczej riedakcyjej i s priedisłowijem M. M. Grigorjana. Gosudarstwiennojie izdatielstwo politiczeskoj litieratury. T I-III. Moskwa-Leningrad 1950-1951 [w nawiasie kwadratowym podany jest numer tomu i stronica].
2. N. G. Czernyszewskij *Połnoje sobranije soczinenij w piatnadcati tomach*. Pod obszczej riedakcyjej B. Ja. Kirpotina, B. P. Koz'mina, P. I. Lebie-diewa-Polanskogo, N. L. Mieszczeriakowa, I. D. Udalcowa, Je. A. Cechiera, N. M. Czernyszewskoj. Gosudarstwiennojie izdatielstwo „Chudożestwiennaja literatura”. T. I-XVI. Moskwa 1939-1953 [w nawiasie kwadratowym podany są kolejno: PSS, numer tomu i stronica].
3. F. M. Dostojewskij *Połnoje sobranije soczinenij w tridcati tomach*. Izdatielstwo „Nauka”. Leningrad 1972-1990 [D, numer tomu i stronica].
4. Władimir Siergiejewicz Sołowjow *Sobranije soczinińenij*. Fototipiczeskoje izdanije. T. I-XII. „Foyer Oriental Chrétien” [Izdatielstwo Żyżń s Bogom). Bruxelles 1966-1970 [S, numer tomu i stronica].

II. Literatura o Czernyszewskim

1. Abramow, A. I. *Naturfitosofskije idiei w trudach russkich riewolucyonych diemokratow* [w:] *Fitosofija w Rossii XIX — naczata XX ww.: Priejemstwiennost' idiej i poiski samobytnosti*. Otwieststwiennyje riedaktory: Suchow A. D., Bażow S. I. Moskwa 1991, s. 23-33.
2. Aleksiejew, N. A. *Był li Czernyszewskij awtorom proklamacyi «Barskim kriestjanam»?* (*Matieriały k postanowkie woprosa*) [w:] N. G. Czernyszewskij. *Statji, issledowanija i matieriały*. Pod riedakcyjej prof. Je. I. Połusajewa. Tom V. Saratow 1968, s. 187-204.

3. Aznaurów, A. A. *Eticzeskoje uczenije H. G. Czernyszewskogo*. Moskwa 1960, 95 s.
4. Bazyłow, Ludwik Wstęp [do:] Mikołaj Czernyszewski *Wybór pism historycznych*. Wrocław 1959, s. 5-63.
5. Baskakow, W. G. *Mirowozwienije Czernyszewskogo*. Moskwa 1956, 755 s.
6. Besançon, Alain *L'homme nouveau* [w:] tegoż: *Les Origines intellectuelles du leninisme*. Paris 1977, s. 119-130.
7. Bielik, A. P. *Estietyka Czernyszewskogo*. Moskwa 1961, 293 s.
8. Bogosłowski, N. *Nikołaj Gawriłowicz Czernyszewskij 1828-1889*. Moskwa 1955, 575 s. Seria: *Żyżń zamieczatielnych ludiej*.
9. Bursow, B. *Litieraturno-estietyczeskije wzglady N. G. Czernyszewskogo* [w:] N. G. Czernyszewskij *Estietyka i litieraturnaja kritika. Izbrannyje statji*. Moskwa-Leningrad 1951, s. III-XXVIII.
10. tenże *Mastierstwo Czernyszewskogo kritika*. Moskwa 1956, s. 337.
11. Czernyszewskaja, N. M. *Letopis' żyżni i diejatelnosti N. G. Czernyszewskogo*. Moskwa 1953, 679 s.
12. *Czernyszewskij Nikołaj Gawriłowicz (1828-1889). Opis' dokumentalnych materiałow fonda licznego proischożdienija Nr 1*. Pod redakcyjej doktora istoriczeskich nauk B. P. Koz'mina. Moskwa 1955, 115 s.
13. Czeriepachow, M. S. *N. G. Czernyszewskij*. Moskwa 1977, 214 s.
14. Czeszychin-Wietrinskij, Was. Je. *N. G. Czernyszewskij 1828-1889*. Pietrograd 1923, 215 s.
15. *Czto diełat'? N. G. Czernyszewskogo. Istoriko-funkcyonalnoje issledowanije*. Otw. ried. K. N. Łomunow. Moskwa 1990, 245 s.
16. Diemczenko, A. A. *N. G. Czernyszewskij: Naucznaja biografija*. Saratow 1992. Cz. 3: 331 s.
17. Dienisow, N. *Nikołaj Gawriłowicz Czernyszewskij. Jego wriemia, żyżn' i soczinienija*. Moskwa 1908, 196 s.
18. *Druzja swobody i dobra: Materiały naucznoej konfieriencyi „Znaczenije idiejnogo nasledija N. G. Czernyszewskogo i N. A. Dobrolubowa dla razwitija ruskogo i sowietskogo soznania”*, 1988. Riedkol. Tieriechow B. M. i dr. Niżnij Nowgorod 1990, 182 s.
19. Guralnik, Ū. A. *Nasledije N. G. Czernyszewskogo-pisatiela i sowietsoje litieraturowiedienije*. Moskwa 1980, 263 s.
20. Iowczuk, M. T. (red.) *N. G. Czernyszewskij i sowriemiennost'*. Moskwa 1980, 416 s.

21. Jewgienjew-Maksimow, W. *«Sowriemiennik» pri Czernyszewskom i Dobrolubowie*. Leningrad 1936, 622 s.
22. Jewgrafow, W. Je. *Czernyszewskij i Giegiel* [w:] *Giegiel i filosofija w Rossii. 30-je gody XIX w. — 20-je gody XX w.* Rukowoditel W. Jewgrafow. Moskwa 1974, s. 123-163.
23. Kamieniew, L. B. *Czernyszewskij*. 2-je izd., ispr. Moskwa-Leningrad 1934, 208 s.
24. Koz'min, B. N. G. *Czernyszewskij i M. I. Michajłow. K istorii ich wzaimootnoszenij* [w:] tenże: *Litieratura i istorija. Sbornik statjej*. Moskwa 1969.
25. Kuzniecowa, P. S. *N. G. Czernyszewskij i gieografija*. Saratow 1992, 26 s.
26. Lambeck, Barbara *Dostojewskij's Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Černyševskij's in «Aufzeichnungen aus dem Untergrund»*. Tübingen 1980, 173 s.
27. Lebediew, A. *Gieroi Czernyszewskogo*. Moskwa 1962, 306 s.
28. Łanszczikow, A. N. G. *Czernyszewskij*. Moskwa 1982, 398 s.
29. Łazierson, B. I. *Ezopowskaja riecz w publicystikie Czernyszewskogo* [w:] N. G. Czernyszewskij. *Statji, issledowanija i materiały*. Pod redakcyjej prof. Je. I. Połusajewa. T. IV. Saratow 1965, s. 61-82.
30. Łunaczarskij, A. B. *Statji o Czernyszewskom*. Moskwa 1958, 119 s.
31. Maegd-Soep (De), Carolina *The Emancipation of Women in Russian Literature and Society. A Contribution to the knowledge of the Russian Society during the 1860's*. Ghent (Belgium) 1978, 402 s.
32. Martynow, A. F. *N. G. Czernyszewskij w woś'midiesiatyje gody. Politiczeskije wozwienija i naucznaja diejatelnost'*. Saratow 1983, 303 s.
33. Mielichow, O. B. *Litieratura niemieckiego Proswieszczenija w ocenkie N. G. Czernyszewskogo. Awtoriefierat dissertacyi*. Moskwa 1955, 14 s.
34. *N. G. Czernyszewskij i jego nasledije*. Nowosibirsk 1980, 364 s.
35. *N. G. Czernyszewskij. Statji, issledowanija i materiały*. Pod redakcyjej prof. Je. I. Połusajewa. T. I-XI. Saratow 1958-1989.
36. *N. G. Czernyszewskij w wospominanijach sowriemiennikow*. Moskwa 1982, 591 s.
37. Naumowa, N. *Roman Czernyszewskogo «Czto diełat'?»*. Leningrad 1978, 133 s.
38. Nikołajew, M. P. L. N. *Tołstoj i N. G. Czernyszewskij*. Tuła 1978, 143 s.

39. Pantin, I. K. *Czetowiek i diejstwielnost' w filozofskoj koncepciji N. G. Czernyszewskogo* [w:] *Nikołaj Gawriłowicz Czernyszewskij Soczinienija w dwóch tomach*. T. I. Moskwa 1986, s. 3-70.
40. Paperno, Irina *Chernyshevsky and the Age of Realism: A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford 1988, IX+305 s.
41. Pażytnow, K. N. G. *Czernyszewskij kak pierwyj teoretik kooperacyi w Rossii*. Char'kow 1919, 24 s.
42. Pereira, N. G. O. *The Thought and Teachings of N. G. Černyševskij*. The Hague-Paris 1975, 144 s.
43. Plechanow, G. B. N. G. *Czernyszewskij*. Sankt-Pietierburg 1910, 637 s.
44. Pokrowskij, S. A. *Politiczeskije i prawowyje wzglady Czernyszewskogo i Dobrolubowa*. Moskwa 1952, 378 s.
45. Randall, Francis B. N. G. *Chernyshevskii*. New York 1967, 178 s.
46. Rozentel, M. *Filozofskije wzglady N. G. Czernyszewskogo*, Moskwa 1948, 310 s.
47. Riurikow, W. N. G. *Czernyszewskij. Kritiko-biograficzeskij oczerk*. Moskwa 1961, 221 s.
48. Romanow, I. M. *Mirowozzrienije N. G. Czernyszewskogo w 1872-1883 godach*. Jakutsk 1958, 292 s.
49. Rozienfield, U. D. N. G. *Czernyszewskij*. Minsk 1972, 253 s.
50. Skaftymow, A. S. *Żyżn' i diejatielnost' N. G. Czernyszewskogo*. Izd. wtoroje, ispr. i dopol. Saratow 1947, 103 s.
51. tenże *Nrawstwiennyje iskanija russkich pisatielej. Statji i issledowanija o russkich klassikach*. Moskwa 1972; tam następujące teksty: *Czernyszewskij i Żorż Sand*, s. 218-249; *Chudożestwiennnyje proizwiedienija Czernyszewskogo napisannyye w Pietropawłowskoj krieposti*, s. 250-302; *Sibirskaja bieletristika N. G. Czernyszewskogo*, s. 303-338.
52. Sołowjow, G. *Estieticzeskije wozzrienija Czernyszewskogo i Dobrolubowa*. Moskwa 1974, 399 s.
53. Stachiewicz, N. G. *Sriedi politiczeskich priestupnikow* [w:] N. G. Czernyszewskij w *wospominanijach sowriemennikow*. Moskwa 1982, s. 289-353.
54. Stieklow, Ju. N. G. *Czernyszewskij. Jego żyżn' i diejatielnost' 1828-1889*. Izd. 2-je, isprawl. Moskwa 1928. T. I-II, 618+692 s.
55. Szulgin, W. N. *Oczerki żyżni i tworczestwa N. G. Czernyszewskogo*. Moskwa 1956, 398 s.

56. Swierdlina, S. W. *O zamietkach Czernyszewskogo na stranicach soczinienij Marksa* [w:] N. G. Czernyszewskij. *Statji, issledowanija i materiały*. Riedkol. Demczenko A. A. (otw. ried.) i dr. T. X. Saratow 1987, s. 43-58.
57. Tatarincew, A. G. *Radiszczew w ocenkie szestidiesiatnikow* [w:] N. G. Czernyszewskij. *Statji, issledowanija i materiały*. Pod riedakcyjej prof. Je. I. Połusajewa. T. IV. Saratow 1965, s. 169-185.
58. Trawuszkin, N. S. *Czernyszewskij w gody katorgi i ssyłki*. Moskwa 1978, 349 s.
59. tenże *Napisal li Czernyszewskij statju o «Kapitale» Marksa?* [w:] N. G. Czernyszewskij. *Statji, issledowanija i materiały*. Pod riedakcyjej prof. Je. I. Połusajewa. T. VII. Saratow 1975, s. 180-193.
60. Trochimiak, Jan *Czernyszewski*. Lublin 1988, 279 s.
61. Tupikin, B. M. *Problemy istorii sriednich wiekow w oswieszczeniu N. G. Czernyszewskogo i N. A. Dobrolubowa*. Awt. diss. Woronieź 1954, 20 s.
62. Venturi, Franco N. G. *Czernyshevsky* [w:] tegoż: *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*. Chicago and London 1983, s. 129-186.
63. Walicki, Andrzej *Materializm „antropologiczny” Mikołaja Czernyszewskiego* [w:] Mikołaj Czernyszewski *Pisma filozoficzne*. Warszawa 1961, t. I, s. VII-LI.
64. tenże *Wstęp* [do:] Mikołaj Czernyszewski: *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie*. Wybór. Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, s. III-CXIV.
65. tenże *Mikołaj Czernyszewski i „oświecicielstwo” lat sześćdziesiątych* [w:] tegoż: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973, s. 271-327.
66. Woehrlin, William F. *Chernyshevskii. The Man and the Journalist*. Cambridge, Massachusetts 1971, 404 s.
67. Wołodin, A. I., Kariakin Ju. F., Plimak, Je. G. *Czernyszewskij ili Niczajew?* Moskwa 1976, 295 s.
68. Zamiatnin, W. N. *Ekonomiczeskije wzglady N. G. Czernyszewskogo*. Moskwa 1953, 448 s.
69. Zybin, W. Ja. *Politiczeskije wzglady i politiczeskaja programma N. G. Czernyszewskogo*. Moskwa 1953, 319 s.

III. Bibliografia ogólna

1. Ammer, Vera *Gottmenschen und Menschgotte. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken*. München 1988, 243 s.

2. Anikin, A. W. *Put' iskanij. Socjalno-ekonomičeskije idiei w Rossii do marksizma*. Moskwa 1990, 415 s.
3. *Aufklärung und Französische Revolution. Ein Symposium zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte*. Oulu 1985-86, Bd. I-II, 176+364 s.
4. *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts. La Mettrie, Hëlvetius, Diderot, Sade*. Hrsg. von Arno Baruzzi. München 1968, 183 s.
5. Bachelard, Gaston *Le matérialisme rationnel*. Paris 1953, 224 s.
6. Baczkó, Bronisław *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964, 745 s.
7. Bał, Karol *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław 1973, 273 s.
8. Barny, Roger *Robespierre, Rousseau et le problème religieux de la „Religion Civile” à l'époque révolutionnaire* [w:] „La pensée”. Mai-Juin 1993, nr 293, s. 83-100.
9. Baszkiewicz, Jan *Historia doktryn politycznych i prawnych. Część I: Starożytność i Średniowiecze. Wrocław 1963. Część II: Czasy nowożytne. Wrocław 1965, 406+416 s.*
10. Besançon, Alain *Les Origines intellectuelles du leninisme*. Paris 1977, 327 s.
11. Bielów, P. T. *Filozofija wydajuszczichsia russkich jestiestwoispytatielej wtoroj połowiny XIX-naczata XX w.* Moskwa 1970, 488 s.
12. Bołdyriew, A. I. *Problema czelowieka w russkoj filozofii XVIII wieka*. Moskwa 1986, 119 s.
13. Chartier, Roger *The cultural origins of the French Revolution*. Durham 1991, XIX+238 s.
14. Czukowski, K. *Ludi i knigi szestidiesiatych godow*. Leningrad 1934, 309 s.
15. Desné, Roland *Les matérialistes français de 1750 à 1800*. Paris 1965, 296 s.
16. Dieborin, A. *Oczerki po istorii materializma XVII i XVIII ww.* Moskwa 1929, 294 s.
17. tenże *Ludwig Fiejerbach. Licznost' i mirowozzrienije*. Moskwa 1923, 360 s.
18. *Epocha Proswieszczenija. Iz istorii miezdunarodnych swiaziej russkoj litteratury*. Red. M. N. Aleksiejew. Leningrad 1967, 363 s.
19. Fiodorow, Michaił *Russkaja progiessijnaja mysl XIX w. Ot gieograficzeskogo dietierminizma k istoričeskomu materializmu*. Nowosibirsk 1972, 160 s.
20. Frank, S. L. *Matierializm kak mirowozzrienije*. Warszawa 1928, 31 s.

21. Gaczew, D. *Estieticzeskije wzglady Didro*. Wtoroje izdanije. Moskwa 1961, 189 s.
22. *Giegiel i filozofija w Rossii. 30-je gody XIX w. — 20-je gody XX w.* Rukowoditiel: W. Je. Jewgrafow. Moskwa 1974, 264 s.
23. Gregorios, Paulos M. *A light too bright. The Enlightenment today. An assessment of the values of the European Enlightenment and a search for new foundations*. Albany 1992, 261 s.
24. Havens, George R. *The Age of Ideas. From Reaction to revolution in Eighteenth Century France*. New York 1955, X+474 s.
25. *Große Materialisten. Zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*. Hrsg. von Günter Gurst. Leipzig 1965, 180 s.
26. Hingley, Ronald *Nihilists. Russian radicals and revolutionaries in the reign of Alexander II (1855-1881)*. London 1967, 128 s.
27. *Images au XIX siècle du matérialisme du XVIII siècle*. Sous la responsabilité de O. Bloch. Paris 1979, 206 s.
28. ImHof, Ulrich *Europa der Aufklärung*. München 1993, 270 s.
29. *Interpreting History. Collective Essays on Russia's Relations with Europe*. Edward C. Thaden with the collaboration of Marianna Forster Thaden, Columbia Univ. Press. New York 1990.
30. Jegorow, B. F. *Bor'ba estieticzeskich idiej w Rossii sieriediny XIX wieka*. Leningrad 1982, 268 s.
31. tenże *Bor'ba estieticzeskich idiej w Rossii*. Leningrad 1991, 335 s.
32. Kamienskij, Z. A. *Filozofskije idiei russkogo Proswieszczenija (Dieiesticzesko-matierialisticzeskaja szkoła)*. Moskwa 1971, 396 s.
33. Kantor, W. „Sried' bur' graždanskich i triewogi...”. *Bor'ba idiej w russkoj litteraturie 40-70-ch godow XIX wieka*. Moskwa 1988, 303 s.
34. tenże *W poiskach licznosti. Opyt russkoj klassiki*. Moskwa 1994, 240 s.
35. *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*. Napoli 1985, t. 1-2, XXX+607; 612-1182 s.
36. Lewin, Sz. M. *Oczerki po istorii russkoj obszczestwiennoj mysli. Wtoraja połowina- naczata XX wieka*. Leningrad 1974, 441 s.
37. Luppól, I. K. *Diderot. Przekład z rosyjskiego Reginy Hekker*. Warszawa 1963, 334 s.
38. Langie, F. A. *Istorija matierializma i kritika jego znaczenija w nastojaszczem*. Pieriewod s piatogo niemieckiego izdanija pod riedakcyjej Władimira Sołowjowa. Tom wtoroj: *Istorija matierializma so wriemieni Kanta*. Kijew-Char'kow 1990, 415 s.

39. *Man, God, and nature in the Enlightenment*. Ed. by Donald C. Mell. East-Lansing, Mi. 1988, XV+247 s.
40. Malinin, W. A. *Filosofija rewolucyjonnogo narodniczestwa*. Moskwa 1972, 337 s.
41. *Oczerki po istorii filozofii w Rossii. (Wtoraja połowina XIX i naczalo XX wieka)*. Sbornik statiej pod ried. G. S. Wasieckiego i drugih. Moskwa 1960, 387 s.
42. Pozzo, Gianni M. *La storia e il progresso nell'illuminismo francese*. Padova 1964, 258 s.
43. Prokofjew, W. *Wielkije ruskije mysliteli w bor'bie protiwo idealizmu i religii*. Moskwa 1952, 195 s.
44. Przebinda, Grzegorz *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, 247 s.
45. *Russkaja filozofija wtoroj połowiny XIX wieka. Czast' pierwaja: Filozofija ruskich rewolucyjnych diemokratow i jestiestwoispytatielej*. Chrestomatija. Sostawitiel: B. W. Jemieljanow. Swierdłowski 1991, 255 s.
46. *Russkaja filozofija sobstwiennosti. XVIII-XX*. Awtorzy-sostawitieli: K. Isupow, I. Sawkin. Sankt-Pietierburg 1993, 511 s.
47. *Russkaja mysl w wiek Proswieszczenija*. Awtorzy: N. F. Utkina, W. M. Niczik, P. S. Szkurinow i inni. Moskwa 1991, 280 s.
48. *Rußland im Zeitalter der Aufklärung*. Leipzig 1983, 230 s.
49. Sielczuk, W. W. *Wielkije ruskije rewolucyjnyje diemokraty. Bielinskij, Giercen, Czernyszewskij, Dobrolubow. Kratkij obzor literatury*. Moskwa 1954, 83 s.
50. *Socjalizm i Rossija*. Otwiestwiennyje riedaktory: A. W. Gajda, K. N. Lubutin. Moskwa 1990, 312 s.
51. Sollers, Philippe *Sur le matérialisme. De l'atomisme à la dialectique révolutionnaire*. Paris 1974, 190 s.
52. Venturi Franco *Studies in free Russia*. Chicago 1982, XIII+300 s.
53. tenże *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*. Translated from the Italian by Francis Haskell. With an Introduction by Isaiah Berlin. Chicago and London 1983, 850 s.
54. Villari, Lucio *Settecento adieu. Dall' illuminismo alla rivoluzione*. Milano 1989, 205 s.
55. Voegelin, Eric *From Enlightenment to Revolution*. Durham 1975, IX+307 s.

56. Vucinich, Alexander *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a general science of society, 1861-1917*. Chicago 1976, 294 s.
57. *Wiek proswieszczenija. Rossija i Francuja — Le siècle des Lumières*. Pod obszczej riedakcyjej I. Je. Daniłowoj. Moskwa 1989, 301 s.
58. Walicki, Andrzej *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford 1987, 477 s.
59. tenże *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*. Stanford 1995, 641 s.
60. Zienkowskij, W. *Ruskije mysliteli i Jewropa. Kritika jewropiejskoj kultury u ruskich myslitielej*. Wtoroje izdanije. Pariz 1955, 281 s.
61. tenże *Istorija ruskkoj filozofii*. Wtoroje izdanije. T. I-II. Paris 1989, 467+477 s.

INDEKS OSÓB

- Abd el Kader (1807-1883) 57
Aksakow Konstantin Siergiejewicz (1817-1860) 53
Akselrod Lubow Isaakowna (1868-1946) 20
Aleksander I Romanow (1777-1825) 26
Aleksander II Romanow (1818-1881) 59-60, 70
Aleksiejew N. A. 67
d'Alembert Jean Lerond (1717-1783) 34, 63, 74-77, 80
Arystoteles (384-322) 7-8, 52, 72, 74
Bachmietew Paweł Aleksandrowicz (1829-?) 10
Bacon Francis (1561-1626) 10, 17, 74
Bakunin Aleksandr Aleksandrowicz (1823-1882) 60
Bałłod Piotr Dawidowicz (1839-1918) 65
Barbès Armand (1809-1870) 62
Baskakow W. G. 12, 65
Bastiat Frédéric (1801-1850) 32-33, 35, 58
Batu-chan (1208-1255) 51
Baudeau Nicolas (1730-1792) 27
Bauer Bruno (1809-1882) 19
Bayle Pierre (1647-1706) 10, 75
Bąkowska Eligia 73
Bentham Jeremy (1748-1832) 21, 26-27, 33-34, 63, 81
Besançon Alain 68, 84
Bieliński Wissarion Grigorjewicz (1811-1848) 7, 9, 83
Blanc Jean Joseph Louis (1811-1882) 9, 23, 28, 35, 42, 44, 55, 62-63, 65, 71, 80
Blanqui Louis Auguste (1805-1881) 14, 62-63, 71
Botkin Wasilij Pietrowicz (1811-1869) 53,
Brahe Tycho de (1546-1601) 74
Brist Karol 28, 42
Buchariew Aleksandr Matwiejewicz (archimandrit Fleodor, 1824-1871) 70
Büchner Ludwig (1824-1899) 10, 19
Buckle Henry Thomas (1821-1862) 12
Buffon Georges Lois Le-clerc (1707-1788) 75, 77
Bursow Boris Iwanowicz 83
Butaszewicz-Pietraszewski Michaił Wasiljewicz (1821-1866) 9
Cabet Etienne (1788-1856) 42
Cassirer Ernst (1874-1945) 81
Cavaignac Louis Eugène (1802-1857) 8, 56, 65
Chanykow Aleksandr Wasiljewicz (1825-1853) 9, 42

Chaunu Pierre 73
 Chomiakow Aleksiej Stiepanowicz (1804-1860) 84
 Chrystus 9, 70
 Colbert Jean Baptiste (1619-1683) 32
 Condillac Etienne (1715-1780) 17, 77
 Condorcet Jean (1743-1794) 12, 63, 71
 Considérant Victor (1808-1893) 43
 Constant de Rebecque Benjamin (1767-1830) 54, 80
 Cuvier Georges Léopold Chrétien (1769-1832) 45
 Czaadajew Piotr Jakowlewicz (1794-1856) 50-51
 Czernyszewska N. M. 7, 41, 44, 65, 70-71, 81
 Czeszychin-Wietrinskij W. Je. 65, 71, 84
 Cziczerin Boris Nikołajewicz (1828-1904) 58
 Czukowskij Korniej Nikołajewicz (wł. Nikołaj Wasiljewicz Korniejczukow, 1882-1969) 39
 Danton Georges (1759-1794) 64
 Danilewski Nikołaj Jakowlewicz (1822-1885) 45
 Darwin Charles (1809-1882) 45-48, 74
 Descartes René (1596-1650) 12-13, 19-20, 75, 79
 Diderot Denis (1713-1784) 12-13, 14, 22-24, 47, 50, 63, 72, 75-82
 Diemczenko A. A. 68
 Dobrolubow Nikołaj Aleksandrowicz (1836-1861) 7

Dostojewski Fiodor Michajłowicz (1821-1881) 9-10, 33, 39, 66
 Dostojewski Michaił Michajłowicz (1820-1864) 9
 Dragomanow Michaił Pietrowicz (1841-1895) 84
 Duclos Charles Pinot (1704-1772) 77
 Dzierżawin Gawriła Romanowicz (1743-1816) 84
 Elias 78
 Engels Friedrich (1820-1895) 10, 20
 Enoch 78
 Epikur (341-270) 77
 Ersch Johann-Samuel (1766-1828) 76
 Feuerbach Ludwig (1804-1872) 9-14, 18-19, 21-22, 24-25, 35, 39, 63, 70, 74, 76, 81-82
 Fonwizin Dienis Iwanowicz (1744-1792) 50, 84
 Fourier Charles (1772-1837) 23, 28, 39, 42-44, 68, 70, 79
 Fridlender G. M. 71
 Gassendi Pierre (1592-1655) 17
 Gide Karol 28, 42
 Godwin William (1756-1837) 24, 42
 Gorłow Iwan Jakowlewicz (1814-1890) 58
 Gournay Jean Claude Marie Vincent (1712-1759) 27
 Granowski Timofiej Nikołajewicz (1813-1855) 77
 Gruber Johann-Gottfried (1774-1851) 76
 Guizot François Pierre Guillaume (1787-1874) 48-49
 Hales John (?-1571) 32

Hegel Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831) 7-8, 10-11, 30, 48, 52, 58, 73
 Hellwald Friedrich (1842-1892) 47
 Helvétius Claude Adrien (1715-1771) 13, 21-26, 34, 75, 77, 80-81
 Helwecjusz — patrz: Helvétius
 Henryk IV Burbon (1553-1610) 78
 Hercen Aleksandr Iwanowicz (1812-1870) 7-10, 49-51, 60, 66
 Hobbes Thomas (1588-1679) 25
 Holbach Paul Henry Thiry d' (1723-1789) 13, 25, 72, 77, 81
 Homer (V w. p.n.e.) 30
 Huber Louis (1815-1865) 62
 Hubert J. 82
 Iskander — patrz: Hercen A. I.
 Jan z Lejdy (Jan Beuckelszoon, ok. 1510-1536) 64
 Jefron Ilja Abramowicz (1847-1917) 77
 Joucourt Louis chevalier de (1704-1779) 80
 Kaligula (12-41) 57
 Kant Immanuel (1724-1804) 13, 16, 72, 73-75, 81-82, 84
 Karakozow Dmitrij Władimirowicz (1840-1866) 71
 Karamzin Nikołaj Michajłowicz (1766-1826) 49-50, 83
 Karol X (1757-1836) 54
 Kartaszew Boris Izrailewicz 30
 Kartezjusz — patrz: Descartes R.
 Katarzyna II Wielka (1729-1796) 83-84
 Kautsky Karl (1854-1938) 84
 Kawielin Konstantin Dmitrijewicz (1818-1885) 71
 Kopernik Mikołaj (1473-1543) 7-8, 11-12, 16, 81, 85
 Kozielskij Jakow Pawłowicz (ok. 1728-ok. 1794) 76
 Koz'min Boris Pawłowicz (1888-1958) 66
 Kroński Tadeusz 63
 Krzemieniowa Krystyna 11
 Kutuzow Michaił Iłarionowicz (1745-1813) 30
 Laffitte Jacques (1767-1844) 55
 La Mettrie Julien Offray de (1709-1751) 13, 17, 19-20, 75, 77, 82
 Laplace Pierre Simon (1749-1827) 81
 Lavoisier Antoine Laurent (1743-1794) 63
 Leibniz Gottfried Wilhelm (1646-1716) 10, 32, 46, 79
 Lemke Michaił Konstantinowicz (1872-1923) 67
 Lenin (wł. Władimir Iljicz Uljanow, 1870-1924) 7, 12, 14, 24, 43, 84
 Leukippos (ok. 500-440) 81
 Locke John (1632-1704) 13, 17, 50, 75
 Ludwik XIV (1638-1715) 57
 Ludwik XV (1715-1774) 79
 Ludwik XVI (1754-1793) 27
 Ludwik XVIII (1755-1824) 54
 Ludwik Filip (1773-1850) 8, 55
 Ludwik Napoleon Bonaparte — patrz: Napoleon III
 Luppol Iwan Kapitonowicz (1896-1943) 72, 77, 81-82
 Luter Martin (1483-1546) 74
 Łanszczikow A. 65

- Ławrow Piotr Ławrowicz (1823-1900) 7
- Łazierson B. I. 70
- Lomonosow Michaił Wasiljewicz (1711-1865) 76-77, 83, 85
- Mably Gabriel Bonnot de (1709-1785) 28, 30, 42, 79
- Mahomet (ok. 570-632) 74
- Maistre Joseph M. de (1753-1821) 57
- Malthus Thomas Robert (1766-1834) 46, 70
- Marks Karol (1818-1883) 10, 13, 20, 43, 47
- Marmontel Jean François (1723-1799) 77
- Masaryk Thomas Garrigue (1850-1937) 18
- Michajłow Michaił Łarionowicz (1829-1865) 65-67, 70
- Mignet François Auguste (1796-1884) 57
- Mill John Stuart (1808-1873) 35-36, 42, 47, 48, 70
- Moleschott Jakob (1822-1893) 18-19
- Monteskiusz — patrz: Montesquieu Ch. L.
- Montesquieu Charles Louis (1689-1755) 10, 34, 52, 54-55, 77-80
- Morelly (pseudonim literacki, publikował w latach 1743-1760) 28-29, 43, 79
- Mun Thomas (1571-1641) 32
- Münzer Thomas (ok. 1490-1525) 64
- Murawjow Władimir Bronisławowicz 30
- Nana-Sahib (1820-1859) 57
- Napoleon I (1769-1821) 46, 51
- Napoleon III (1808-1873) 8, 56-58, 64-65
- Neron (37-68) 57
- Newton Isaac (1642-1727) 16, 20, 74, 79, 81, 84
- Nieczkina Milica Wasiljewna 67
- Nowikow Nikołaj Iwanowicz (1744-1818) 83-84
- Ogurcow A. P. 63
- Owen Robert (1771-1858) 42-44, 68, 71, 79-80
- Panajewa (Gołowaczowa) Awdotja Jakowlewna (1820-1893) 65
- Panasiuk Ryszard 10
- Paweł I (1754-1801) 84
- Paweł z Tarsu 78
- Pestalozzi Johann Heinrich (1746-1827) 52
- Pestel Paweł Iwanowicz (1793-1826) 30
- Pietraszewski, patrz: Butaszewicz-Pietraszewski M. W.
- Piotr I Wielki (1672-1725) 32, 50-51, 59, 83
- Pisariew Dmitrij Iwanowicz (1840-1868) 8
- Platon (427-347) 7
- Plechanow Georgij Walentinowicz (1856-1918) 12
- Pleszczejew Aleksandr Nikołajewicz (1825-1893) 9
- Pluszar Adolf Aleksandrowicz (1806-1865) 76
- Połusajew Je. I. 70
- Pososzkow Iwan Tichonowicz (1652-1726) 32

- Proudhon Pierre Joseph (1809-1865) 9, 28, 65, 80
- Puszkina Aleksandr Siergiejewicz (1799-1837) 83
- Quesnay François (1694-1774) 27, 72, 75, 77, 79
- Radiszczew Aleksandr Nikołajewicz (1749-1802) 30, 83-84
- Ricardo David (1772-1823) 42, 46, 70
- Robespierre Maximilien de (1758-1794) 63
- Rousseau Jean-Jacques (1712-1778) 24-26, 28, 30, 34, 40-42, 47, 52, 63, 72, 77-81
- Rudniański Stefan 17
- Rzadkowska Ewa 14
- Saint-Simon Claude Henri de (1760-1825) 42
- Samarin Jurij Fiodorowicz (1819-1876) 59
- Say Jean Baptiste (1767-1832) 32, 35, 58
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854) 73
- Schleiden Mattias Jakob (1804-1881) 74
- Schopenhauer Arthur (1788-1860) 19
- Sieczonow Iwan Michajłowicz (1829-1905) 53
- Sierakowski Zygmunt (1826-1863) 67
- Sismondi Jean Charles Léonard Simonde de (1773-1842) 42
- Skowron Eryk 21
- Skwieciński Mirosław 11
- Slepcow Wasilij Aleksiejewicz (1836-1906) 39, 67
- Smith Adam (1723-1790) 34-36, 42, 79
- Sołowjow Siergiej Michajłowicz (1820-1879) 67
- Sołowjow Władimir Siergiejewicz (1853-1900) 67, 71
- Spencer Herbert (1820-1903) 47
- Spieranski Michaił Michajłowicz (1772-1839) 26, 61
- Spinoza Baruch (1632-1677) 10, 19-20
- Stalin (wł. Dzugaszwili Josif Wissarionowicz, 1879-1953) 84
- Starczewski Adalbert Wikientjewicz (wł. Albiert Wojciech, 1818-1901) 76
- Stieklów Jurij Michajłowicz (wł. Nachamkis Ju. M., 1873-1941) 12, 75
- Stirner Max (1806-1856) 11, 19, 21, 23
- Stołypin Piotr Arkadjewicz (1862-1911) 59
- Strachow Nikołaj Nikołajewicz (1828-1896) 45
- Swedenborg Emanuel (1688-1772) 74
- Szelgunow Nikołaj Wasiljewicz (1824-1891) 66-67
- Szelgunowa L. P. 67
- Tatiszczew Wasilij Nikiticz (1686-1750) 76
- Thierry Augustine (1795-1856) 57
- Tkaczow Piotr Nikiticz (1844-1885) 14
- Tocqueville Charles Alexis de (1805-1859) 55
- Tomasz z Akwinu (1225-1274) 72, 75

Torquemada Tomás de (1420-1498) 46-47	Wolter (wł. François Marie Arouet, 1694-1778) 34, 46, 48, 52, 72, 75, 77, 80-81
Trochimiak Jan 19	
Trocki Lew Dawidowicz (wł. Bronste- in 1879-1940) 84	Wat Aleksander (wł. Chwat A., 1900- 1967) 12
Turgieniew Iwan Siergiejewicz (1818- 1883) 71	Wiernadski Iwan Wasiljewicz (1821- 1884) 58
Turgot Anne Robert Jacques (1727- 1781) 27-28, 31, 72, 77, 79-80	Witwicki Tadeusz 21
Valjawec Fritz 10	Zaiczniewski Piotr Grigorjewicz (1842-1896) 66, 70
Vogt Karl (1817-1895) 10, 18-19	Zienkowskij Wasilij Wasiljewicz (1881-1862) 7, 65
Walicki Andrzej 19	

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
Rosyjski uczeń Feuerbacha	7
Postoświeceniowa antropologia	14
Etyka utylitarna	20
Socjalistyczna utopia ekonomiczna	27
Historiozoficzny rozumny optymizm	44
Wobec liberalizmu i rewolucji	54
Socjalistyczny encyklopedysta. Podsumowanie	72
Bibliografia	87
Indeks osób	97

W serii

Idee w Rosji

ukazały się:

Marian Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyznań? Zagadka Leontiewa i Rosja*,
Łódź 1994

Mentalność rosyjska. Słownik, Katowice 1995

The Russian Mentality. Dictionary, Katowice 1995

Andrzej Lazari: „Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem”?

Studia o nacjonalizmie rosyjskim. Katowice 1996

Andrzej Lazari, „Ostatni romantyk”, *Apollon Grigorjew*. Katowice 1996

w druku:

Michał Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*.

Książki w serii „*Idee w Rosji*” publikowane są przez

oficynę „**Śląsk**” w Katowicach,

tel. 580-756; fax 583-229

wydawnictwo prowadzi indywidualną sprzedaż wysyłkową

Zamówienia prosimy składać w Dziale Handlowym wydawnictwa:

Śląsk Sp. z o.o.

Dział Handlowy

al. W. Korfańskiego 51

41-160 Katowice