

M a r e k J e d l i ń s k i

O Marksie Pitirima Sorokina

Słowa kluczowe: *P. Sorokin, K. Marks, równość, rewolucja, tradycjonalizm, Rosja*

Poszukiwania intelektualne Pitirima Sorokina (1889–1968) stanowią interesujący przykład polemiki z koncepcjami Marksa usytuowanej w kontekście tradycjonalistycznym¹. Rosyjsko-amerykański socjolog i filozof, przechodząc w latach młodości etap aktywności rewolucyjnej (jako eserowiec), zainspirował się między innymi marksizmem, entuzjastycznie wspierając projekt radykalnej przebudowy świata. Następnie, po naoznej konfrontacji z „empirycznymi skutkami” burzliwych wydarzeń roku 1917, dokonał gwałtownej i trwałej zmiany poglądów, zajmując odtąd postawę krytyczną wobec ruchów rewolucyjnych, prowadzących do wykorzeniania tradycji (rozumianej jako sakralne dziedzictwo przodków). Sorokin, ubierając się w szaty historiozofa, podzielał marksowską diagnozę współczesnego świata, uznając swoje pokrewieństwo ideowe z myślicielem kontestującym niesprawiedliwe porządki panujące w teraźniejszości. Jednak już we wczesnym okresie twórczości zaproponował odmienne środki „naprawcze” prowadzące do zredefiniowanego przez siebie celu. Pragnął oczyścić ideę równości, nadrzędny i niezmienny dogmat światowej lewicy (Norberto

¹ Charakterystyczne dla wielu ówczesnych myślicieli rosyjskich przełomu XIX i XX wieku było zainteresowanie teorią ekonomiczną Marksa, podzielenie diagnozy niesprawiedliwości świata, czemu towarzyszyła zarazem polemika z filozofią marksowską czy też koncepcją rewolucji. Potęgujące się rozczarowanie marksizmem poprowadzi niektórych do przejścia na stanowisko idealizmu – dokonali tego m.in. Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Piotr Struwe. Ewolucja ideowa większości z nich zakończyła się przejściem na pozycje tradycjonalistyczno-religijne, konserwatywne (czy ujmując inaczej: reprezentujące kulturę polityczną prawicy).

Bobbio)², z warstwy redukcjonistycznego materializmu, ewokując w zamian niemożliwą do zrealizowania koncepcję równości duchowej. Sorokin objawił swoje utopijne predylekcje, których liczne manifestacje tak chętnie zarzucał współautorowi *Manifestu partii komunistycznej* (zob. Сорокин 1917b: 229). Jedyńm punktem zbieżności ideowej z Marksem pozostała więc kontestacja terażniejszości.

W twórczości Sorokina za przełomowy należy uznać rok 1917, kiedy to odrzucił ostatecznie koncepcję przemocy rewolucyjnej, proponując jednocześnie alternatywny plan przeprowadzenia rewolucji pokojowej w „sferze duchowej” – tę transformację ideową można prześledzić w powieści *Предмеч* (w innej wersji: *Прачечная человеческих душ*)³, zawierającej liczne motywy autobiograficzne. W dwóch, różniących się pod względem treści redakcjach dzieło zostało w całości opublikowane dopiero po stu latach – w roku 2017⁴. Sam Sorokin starał się ukryć fakt napisania przez siebie rzeczony powieści⁵. Przez dziesiątki lat jej treść pozostawała nieznaną badaczom jego twórczości – rękopiśmienną wersję, zawierającą nieopublikowane fragmenty, odkrył dopiero w latach 90. XX w. rosyjski znawca jego twórczości – Jurij Dojkow⁶.

² Włoski badacz, próbując rozpoznać kluczowy moment napięcia między lewicą a prawicą (w całej historii ich sporu), określający zarazem ich tożsamość ideową, wskazuje na problem szeroko rozumianej równości. Zob. Bobbio 1996: 60–74.

³ Powieść Sorokina w czasopiśmie „Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни” została opublikowana pod tytułem *Предмеч* – burzliwy tok wydarzeń rewolucyjnych uniemożliwił wydruk całej powieści. Do momentu wyjazdu z Rosji w 1922 roku Sorokin nie podjął już próby opublikowania pozostałej części swego dzieła – być może nie uczynił tego z obawy przed wznowieniem przez bolszewików represji (którym został poddany w roku 1918). Bez wątplenia mogłyby się do tego przyczynić zawarte w powieści antyrewolucyjne i antymarksistowsko brzmiące wypowiedzi.

⁴ W roku 2017 opublikowano powieść w dwóch redakcjach: niepełnej, zamieszczonej już w roku 1917 na łamach czasopisma (powieść widniała pod tytułem *Предмеч*), oraz uzupełnionej wersji, wzbogaconej o wszystkie rękopiśmienne uwagi samego autora i fragmenty nigdy dotąd niedrukowane (*Прачечная человеческих душ*). Zob. Сорокин 2017.

⁵ W opublikowanej w ostatnich latach jego życia książce *Pitirim A. Sorokin in Review* (1963), w której powstaniu brali udział znani badacze, socjologowie, filozofowie czy historycy (m.in. Arnold Toynbee), znajduje się spis publikacji przygotowany przez samego Sorokina. W punkcie czwartym widnieje następująca adnotacja (transliteracji dokonał sam Sorokin): „Прачешнаиа Тчеловечешких дущ (Laundry of Human Souls, science fiction). St. Petersburg: Ejemesiachnyi Journal, 1917” (Pitirim A. Sorokin in Review 1963: 497). Okazało się jednak, że powieść Sorokina nie została opublikowana pod podanym przezeń tytułem. Rosyjski badacz Jurij Dojkow w latach 90. XX w. zdołał odnaleźć rękopis powieści *Предмеч*, podpisanej „Н. Чаадаев”. Sam autor tajemniczego dzieła do końca życia nie wspominał o wykorzystywaniu pseudonimu „Н. Чаадаев”. Nie jest znana intencja, jaka przyświecała autorowi podającemu nieprawidłowy tytuł powieści. Czy jego zamiarem było wprowadzenie czytelników w błąd? Warto również nadmienić, że Sorokin w swoich książkach nigdy nie dawał odnośników do powieści napisanej w latach swej młodości.

⁶ Zob. Дойков 1995: 60–68.

Rekonstrukcja Sorokinowskiej krytyki myśli rewolucyjnej Marksa musi uwzględnić, narastające z upływem lat, uwikłanie autora w tradycjonalistyczny utopizm retrospektywny, o zabarwieniu nostalgicznym i regresywistycznym, który czyni z rosyjsko-amerykańskiego myśliciela, wedle określenia Marii Wodzyńskiej-Walickiej, ostatniego z przedstawicieli słowianofilstwa, mentalnie tkwiącego w XIX wieku (Wodzyńska-Walicka 1982: 162). Utopizm ów jest rozpoznawalny w wielu pracach na różnych etapach życia filozofa⁷. Ta „idealistyczna predylekcja” została wyeksplikowana w autobiografii (o znamienym tytule: *Daleka droga*): już na pierwszych stronach Sorokin sentymentalnie powracał do lat dzieciństwa, ziem i mieszkańców, będących uosobieniem tradycjonalnego porządku, wzorem prostoty, przywiązania do religii, wyższych wartości oraz wspólnotowego, „tradycjonalnego ducha pomocy wzajemnej” (Сорокин 1992: 15). Tradycjonalistyczna orientacja ideowa stanowiła bazę teoretyczną dla zaproponowanego w kolejnych pracach podziału na kultury ideacyjne, idealistyczne i zmysłowe – w książce *The Crisis of Our Age* (1941) autor skryształizował swe dotychczasowe intuicje w spójny światopogląd, jednoznacznie pozytywnie waloryzując tradycję religijną, na której ufundowany był każdy typ ideacyjnego supersystemu kulturowego.

Można postawić tezę, że jego polemiczne stanowisko wobec marksizmu zostało sformułowane niezależnie od ówczesnej stylistyki argumentacji narodnickiej i rewizjonistycznej – wyłoniło się z Sorokinowskiej narracji tradycjonalistycznej, korespondującej pod względem treści z antyrewolucyjnymi pismami kontestatorów rewolucji francuskiej (takich jak J. de Maistre czy L. de Bonald). Natomiast bezpośrednim i bardzo silnym bodźcem, pod wpływem którego Sorokin wyostrzył swe antyrewolucyjne i antymarksowskie ostrze krytyki, były wydarzenia lat 1917–1923, jakie miały miejsce w bolszewickiej Rosji – dały one asumpt do stworzenia przez niego anatomii typowej rewolucji. Jak sam oznajmiał we wstępie do monumentalnej *The Sociology of Revolution* (1925), książka powstała w wyniku codziennego, w okresie pięciu lat, naoczego konfrontowania się z burzliwymi przemianami historycznymi (Sorokin 1925: 3). Jego refleksja stała się bogata poznawczo i niezwykle barwna retorycznie, wykraczając często poza ramy paradygmatu naukowego. W nieco wcześniej wydanej pracy *Современное состояние России* (1922) w następujących słowach opisał doświadczenie, jakie stało się udziałem Rosjan:

W ciągu ośmiu lat nie żyliśmy, lecz rzucaliśmy się w niepohamowanej gorączce, zatraciliśmy się w wielkim pijaństwie, płonęliśmy od dzikiej lubieżności (Сорокин 1922: 3).

⁷ Można wymienić przykładowo kilka motywów utopizmu obecnych w twórczości Sorokina: równości duchowej (m.in. *Прачечная человеческих душ – Предтеча*), archetypicznego tradycjonalizmu religijnego (m.in. *The Crisis of Our Age*) czy też miłości altruistycznej (*Altruistic Love; The Ways and Power of Love*).

W innym fragmencie pełen ekspresji autor napisał o rewolucji następujące słowa:

Przez pięć lat byłem w jej żywiole, przez pięć lat uważnie spoglądałem w jej oblicze... Ujrzawszy je, zacząłem rozpoznawać obrazy minionych „głębokich” rewolucji. Zrozumiałem jedno: to oblicze bestii, a nie nadczłowieka, Antychrysta, a nie Boga, wampira, a nie wyzwoliciela... (Сорокин 1922: 106).

Sorokin prowokacyjnie sugerował pośrednią odpowiedzialność samego Marksa za przebieg rewolucji bolszewickiej, będącej – jak suponował – logiczną konsekwencją realizacji założeń marksowskiej idei rewolucyjnej w jej „demonicznej”, antychrześcijańskiej i antytradycjonalistycznej postaci⁸.

Źródeł jego wyrazistych poglądów należałoby się doszukiwać, jak już wspomniano, w doświadczeniu życiowym oraz szerzej: w środowisku kulturowym, w jakim wzrastał i jakie odziedziczył⁹. Tradycjonalistyczne *profession de foi* Sorokina zostało najpełniej skonceptualizowane w pracy *The Crisis of*

⁸ Sorokin wyrażał przekonanie, że znawcą rewolucji nie zostanie beznamiętny świadek wydarzeń czy też zdystansowany naukowiec, wyposażony nawet w najdoskonalsze instrumentarium badawcze – zresztą przejawem naiwności byłoby sądzić, że wir rewolucji nie wciągnie w bieg zdarzeń również niezaangażowanego dotąd obserwatora, zmuszając go do opowiedzenia się po którejś ze stron konfliktu. Aby zrozumieć, czym jest rewolucja, należy się znaleźć w jej wnętrzu – konstatował autor. Tylko wtedy można sobie uświadomić, że nie jest ona tylko jednym z wielu przypadkowych wydarzeń historycznych, lecz „globalną” przemianą życia, brutalną, ekstremalną manifestacją zmiany sposobu myślenia, poprzedzoną przez procesy zachodzące w długiej perspektywie temporalnej. Jest zjawiskiem rujnującym dotychczasowy, ukształtowany przez tradycję i wysiłek minionych pokoleń obraz świata i sferę respektowanych wartości. Por. Sorokin 1925: 3; Sorokin 2010: 25–26, 88–89, 189–193.

⁹ Chociaż zjawisko zachodzącej korespondencji między życiem a twórczością, wyznawanymi wartościami a konkluzjami eksplikowanymi w pracy naukowej jest powszechnie znane i dotyczy niemal wszystkich badaczy i myślicieli, to jednak w przypadku Sorokina stopień uwikłania aksjologicznego dorobku naukowego był nad wyraz dostrzegalny, a nawet rażący. Wpłynęły na to bardzo bogate i różnorodne doświadczenie życiowe. Sorokin był postacią o barwnej biografii: został wychowany w duchu żarliwego prawosławia, stał się rewolucjonistą (eserowcem), był wielokrotnie więziony po 1905 roku, następnie awansował do funkcji członka rządu Kiereńskiego, a po jego upadku bolszewicy skazali go na rozstrzelanie; oczekiwał w celi na wykonanie wyroku sześć tygodni, czego ostatecznie uniknął po złożeniu listownie samokrytyki i interwencji Lenina (wszystkie okoliczności tego zdarzenia nie są jasne). Resztę życia poświęcił już pracy naukowej. W międzyczasie, w roku 1922, bolszewicy odprawili go na Zachód, a od 1930 roku do emerytury pracował na Harvardzie. Należy podkreślić, że Sorokin stosunkowo szybko stracił młodzieńczy zapał dokonywania radykalnej przebudowy istniejącego porządku kulturowego – działalność w Partii Socjalistów-Rewolucjonistów na tle całego życia pozostawała epizodem. Natomiast przez dłuższy czas, obserwując krwawy przebieg wojny domowej lat 1917–1923, doświadczać tułaczki, a następnie pracując naukowo, kształtował swój światopogląd, który w niniejszym krótkim studium proponuje się określić mianem tradycjonalistycznego.

Our Age, pod względem treści nawiązującej korespondencję z krytyczną oceną kultury europejskiej dokonaną przez myślicieli tradycjonalistycznych¹⁰. W ich przekonaniu kryzys Zachodu miał swoje głębokie podstawy. Człowiek – jak wyjaśniali – nigdy nie odnajdzie sensu i celu własnego istnienia w samym sobie, w swym ograniczonym temporalnie jestestwie i wciąż uykającej terażniejszości; ów sens transcenduje go, jest on usytuowany w przeszłości i wspólnocie, połączonych przez tradycję religijną, ufundowaną na hierarchii, podziale ról, wrogą wobec świeckiego „wywrotowego egalitaryzmu”¹¹. Podobnie całe kultury powinny się zwracać w stronę głębokich odniesień metafizycznych, gdyż konstytucja tego świata jest duchowa, a nie materialna. Jak zauważył francuski tradycjonalista integralny, René Guénon, rzeczony ruch umysłowy charakteryzuje się konsekwentnym antymodernizmem, co implikuje szczególnie negatywne nastawienie wobec wszelkich rewolt kulturowych czy też społecznych, burzących porządek hierarchiczny i oferujących „nieznaną nowość” (zob. Guénon 1945: 284–285). Wszyscy tradycjoniści zgodnie uważali, że dystynkcjami modernizmu (którego początek datowali już na wiek XII i XIII) są przerost pychy ludzkiej, indywidualizmu, kult zmiany i nowości, emancypacja (ideologia równościowa) czy też idea postępu sekularnego *ad infinitum*, będące rezultatem naiwnej wiary w możliwości rozumu ludzkiego. „Pyszny rozum” zrodził pokusę zerwania z przeszłością i jednocześnie rozbudził nadzieje elit, a później mas na uzyskanie praw i jakieś „spełnienie” zlokalizowane w przyszłości. Implikowało to plan usunięcia przeszkód prowadzących do owego celu (stanu powszechnej szczęśliwości), przede wszystkim w postaci autorytetu usankcjonowanego przez stary świat i minione pokolenia¹². Tradyc-

¹⁰ Problem ten omawiam szczegółowo w następującym artykule: Jedliński 2016: 51–62.

¹¹ Tradycjoniści nie godzili się na aktualny, zastany stan kultury, buntowali się przeciwko terażniejszości, intencjonalnie zwracając się w stronę przeszłości, a nawet żądając powrotu tego, co minione – m.in. tym postulatem różnili się od konserwatystów, którym nierzadko zarzucali zawieranie upokarzających kompromisów ze światem. Arnold Toynbee mianem „archaisty” określił człowieka, który pragnie wskrzesić czasy minione, nastrojony jest nostalgią i cechuje się niezadowolaniem z terażniejszości, dostrzegając w niej ciągły kryzys. Charakterystyka ta mogłaby również odnosić się do tradycjonalisty (zob. Toynbee 1956: 49–59, 94–97). W tym kontekście interesującego rozróżnienia na konserwatyzm i tradycjonalizm dokonał Karl Mannheim, przyjmując, iż tradycjonalizm jest postawą życiową (w odróżnieniu od politycznie rozumianego konserwatyzmu) i ogólną tendencją do trzymania się wzorów starych, sprawdzonych, wegetatywnych sposobów życia postrzeganych jako uniwersalne. Jego postać „instynktowna” może być traktowana jako początkowa reakcja na wprowadzane zmiany, wszelkie inicjatywy reformatorskie. Konserwatysta może zaakceptować współczesność i wprowadzane zmiany pod pewnymi warunkami, reakcja tradycjonalisty na aplikowane nowości będzie gwałtowna i z zasady kontestująca; będzie on żądać przywrócenia stanu minionego, nawet z zamierchłej przeszłości (zob. Mannheim 1986: 33–39).

¹² Tradycjoniści wyrażali również swój sprzeciw wobec kapitalistycznej kalkulacji i techniki, idealizując pradawny rytm życia organizowany przez uprawę ziemi.

cjonaliści twierdzili, że sceptycyzm odnośnie do teraźniejszości i przeszłości zainicjuje konstruowanie projektów totalnej przebudowy (a nawet zniszczenia) dotychczasowej zhierarchizowanej kultury. Tendencja ta ujawniła się kolejno w kartezyzanie, reformacji, rewolucji francuskiej i w komunizmie.

Sorokin w dojrzałym okresie pracy naukowej podzielał tę diagnozę, kwalifikując koncepcje Marksa jako destrukcyjne w swym antyreligijnym całościowości, mimo odczuwanego sentymentu do bliskich sobie postulatów równościowych. Jako historiozof odcinał się od dyskusji toczących się wewnątrz marksizmu – interesowała go ogólna tendencja rewolucyjna, jaką ten nurt prezentował. Uważał, że zrodziła ona niebezpieczny projekt zaprowadzenia przemocą równości materialnej, realizowany kosztem zwalczania religii (tym samym ogołacając człowieczeństwo z pierwiastka *sacrum*) oraz stosunków tradycyjnych, które przez całe wieki tak poszczególnym jednostkom, jak i całym kulturom przynosiły kojące poczucie egzystencjalnego zakorzenienia i porządku. Sorokin wychodził z założenia, że zniwelowanie „formalnej” czy też instytucjonalnej niesprawiedliwości i nierówności może zostać osiągnięte bez niszczenia tradycji.

Proces przejścia Sorokina na stanowisko tradycjonalistyczne, czemu towarzyszyła krytyka „dogmatów marksowskich”, został uwieczniony w powieści *Предмета*. Zawiera ona zarazem motyw częściowego rozliczenia się przez autora przed sobą i czytelnikami z dotychczasowych wyborów ideowych: oddając głos jednemu ze swych bohaterów, Sorokin oznajmił, że wierzył głęboko w słuszność idei rewolucyjnej, zaufał przywódcom ruchu socjalistycznego, był radykałem zapalającym do walki innych młodych ludzi, żądającym pełnego wyzwolenia robotników i chłopów. Dopiero w trakcie pobytu w więzieniu nabrał dystansu, dostrzegając na monolocie ideologicznym pierwsze pęknięcia (zob. Сорокін 2017b: 150). Narastające wątpliwości miały go doprowadzić do rozstania z „antyteistycznym” marksizmem. W dojrzałym stadium jego pracy badawczej będzie mu również przyświecać określona misja: obnażenie, jak pisał, fałszu argumentów „iluzjonistów”, przekonujących, że patologiczne zjawiska konkretnej rewolucji nigdy nie skalają czystości samej idei rewolucyjnej oraz marksizmu (por. Sorokin 1925: 7). Zanim intuicje Sorokina uformują się w konkretny program tradycjonalistyczny, będą się poruszać wokół pomysłu uratowania jeszcze idei rewolucji, poprzez jej „uszlachetnienie” i oczyszczenie z „trywialnej empirii”. Świadectwem osobistych rozterek ideowych badacza stanie się dzieło literackie omawiane w niniejszym krótkim studium.

W powieści *Предмета* autor przedstawił historię dwóch młodych uczonych – Dmitrija Nikuliczewa i Iwana Kołybina (pierwszy to *porte parole* Sorokina). Jej fabułę tworzy motyw wynalazku (laboratorium), dzięki któremu naukowcy dokonywali (m.in. za pomocą środków farmakologicznych i hipnozy) transformacji ludzkich umysłów i dusz – aż do etapu „wytarcia ich do

czysta” (Сорокин 2017b: 187). W trakcie eksperymentu człowiek nabywał nadzwyczajnych umiejętności (wiedzy). Dzięki nim stało się możliwe przekształcenie ułomnych ludzi w istoty „nieskazitelne duchowo” – sądzono, że podmioty dysponujące wiedzą zaczną postępować wyłącznie moralnie (zob. Сорокин 2017a: 334–335). Uczonym przyświecał cel zbudowania zupełnie nowego świata: przeprowadzenie rewolucji w sferze ducha, pokojowej, w taki sposób, aby pomiędzy ludźmi zapanowała „prawdziwa” równość. Należy – jak wyjaśniał Nikuliczew – „znaleźć drogę i sposób wprowadzenia nie pozornej, lecz prawdziwej równości, równości dóbr życiowych, równości umysłu i równości dobrej woli” (Сорокин 2017a: 319). W ten sposób marksowski finalny cel, rozumiany jako powstanie społeczeństwa bezklasowego, jawił się jako drugorzędny, a plan uspołecznienia środków produkcji nie był wart – jak oznajmił jeden z bohaterów powieści – poniesienia najmniejszej ofiary (por. Сорокин 2017a: 279, 320). Intencją rosyjsko-amerykańskiego historyzofa było również obnażenie „amatorszczyzny” (niekompetencji) i nieautentyczności Marksa. Sorokin głosem swych bohaterów nie omieszkiał poczynić doń złośliwej aluzji, uznając go za reprezentanta klasy „próżniaczej”. Autor skrytykował zamożnych mieszczan, pławiących się w luksusach cynicznych ideologów równości, mających „gęby pełne pustych frazesów”, którzy nie przepracowali ani jednego dnia jak typowy robotnik czy chłop, ani nie doświadczyli dłuższego pobytu w więzieniu czy na katordze. Wypada skomentować, że droga życiowa Sorokina była w istocie zupełnie odmienna od Marksowskiej: różniła się chociażby pod względem „pochodzenia klasowego” czy też „praktyk rewolucyjnych” (pobyty w więzieniach, udział w rządzie).

Pokojowa walka o równość wymagała stworzenia warunków najodpowiedniejszych do jej przeprowadzenia. Implikowała zbudowanie nowego systemu błyskawicznej edukacji, aby – jak twierdzili bohaterowie powieści – przerwać dotychczasową historię ludzkości, będącą nieprzerwanym pasmem niepowodzeń oraz krzyczącej ignorancji. Naukowcy przypuszczali, że nowo ukształtowany, posiadający imponującą wiedzę człowiek z własnej woli będzie walczył o równość i szczęście innych ludzi (zob. Сорокин 2017a: 319). Dlatego znikną więzienia, sądy i kary. Warto przypomnieć, że zarys tej utopijnej wizji młody Sorokin zawarł już w książce *Преступление и кара, подвиг и награда* (1913). Nikuliczew proponował bezpłatną i powszechną edukację, wypuszczenie skazanych, zastąpienie obowiązującego prawa przez nowe, uwzględniające program „doskonalenia” moralnego człowieka w laboratorium (zob. Сорокин 2017b: 217). Prawdziwa rewolucja musiała zostać poprzedzona przez „zmianę nie szat, lecz samego człowieka” (Сорокин 2017b: 155). Naukowcy przypuszczali, że dzięki eksperymentowi zniknie przypadek, konieczność i determinizm, a człowiek opanuje nie tylko przyrodę, ale i samego siebie – wszystkie swe namiętności (por. Сорокин 2017b: 211–212, 224). Młodzi idealisci – główni bohaterowie

powieści – zamierzali zatem „zrekonstruować” raj, lecz bez jakiegokolwiek ingerencji sił nadprzyrodzonych. Uznali, że człowiek wraz ze swoją duszą jest „maszyną rozumną”, pozbawioną tajemnic, i dlatego można ją w sposób dowolny „modelować” (zob. Сорокин 2017b: 213). Miejsce Boga zajął rozum-kreator.

Ten fantastyczny projekt, zaprezentowany przed gronem innych naukowców, stał się przedmiotem ostrej krytyki. W powieści nastąpiła konfrontacja młodych rewolucjonistów ze światem uczonych respektujących mądrość minionych pokoleń – uprawiających naukę z poszanowaniem tradycji religijnej. Stając przed nimi, Nikuliczew oznajmił: „Znam sekret bogów i mogę dowolnie otwierać lub zamykać ludzkie dusze (...). I przed tą siłą was, estetów i ideologów przeszłości, nie obronią ani mury, ani fosy, ani zamki, ani klucze, ani modlitwy w cerkwiach, ani miecze...” (Сорокин 2017b: 223). Eksperyment młodych koryfeuszy nauki starzy akademicy uznali za niedopuszczalne przekształcenie człowieka w bezduszną maszynę i pozbawienie go resztek pierwiastka sakralności. Profesor Wojewodzkiej grzmiał: „Cóż to za oszustwo! Jakaż to apoteoza rozumu i zignorowanie pozostałych świątyń!” (Сорокин 2017b: 219). Z kolei „reakcyjny” akademik Szirinski ocenił projekt jako wyjątkowo niebezpieczny, zmierzający do ostatecznego pogrzebienia dawnych instytucji i najstarszych świątyń tradycji. Wskazywał na jego ograniczenia, sprowadzające się do dwóch głównych postulatów-haseł: wolności i równości. Przestrzegał, że realizacja pierwszego postulatu przyczyni się do grabieży i morderstw, natomiast ziszczenie „opętającej” utopii egalitaryzmu sprowadzi do wspólnego mianownika gawiedź i wyższe warstwy, idiotów i geniuszy (Сорокин 2017b: 222). Jest to istotny fragment powieści, w którym *implicite* została zawarta samokrytyka autora – rozliczenie się z własną naiwną wiarą w możliwości rozumu ludzkiego. Jednocześnie coraz bardziej wyraziste stawało się jego przechodzenie na stanowisko tradycjonalistyczne¹³.

Sorokin wielokrotnie przekonywał o zupełnym niezrozumieniu przez Marksa i socjalistów „zachowawczej” natury ludzkiej. Zatem w ujęciu Sorokinowskim, prawdziwa równość mogła zapanować w sposób trwały dopiero po przeprowadzeniu radykalnej rewolucji ducha: „Jeśli to nie nastąpi – wyjaśniał Nikuliczew w powieści – niech nasi socjaliści rozdziela dzisiaj wszystkie bogactwa tego świata, niech je uspołecznia, a jutro znów będą biedni i bogaci, ciemieni i ciemienicy, zmieni się jedynie nomenklatura” (Сорокин 2017 a: 279). Dowodem niezrozumienia autentycznych potrzeb człowieka było również, jak

¹³ Ponadto pewną dwuznacznością obecną w powieści było to, że pierwszy etap projektu miał zostać zrealizowany za pieniądze bankiera Szachmatowa, co pozwalałoby podać w wątpliwość nieskazitelność moralną przedsięwzięcia – wikłając i uzależniając powodzenie rewolucji duchowej od kaprysów zdemoralizowanej burżuazji, akceptującej idee egalitaryzmu wyłącznie w odniesieniu do własnej klasy społecznej.

już wspomniano, postrzeganie go przez pryzmat sfery materialnej i pozbawianie tym samym tajemnicy *sacrum*. Również z tego powodu marksowski ideał równości nie mógł zostać skutecznie i trwale wcielony w życie. Rzecz w tym – wyjaśniał Sorokin w szkicu *Проблема социального равенства* (1917) – że jeśli projekt ograniczy się wyłącznie do równości materialnej, nie zbuduje się trwałych fundamentów, które tę ideę równości byłyby w stanie podtrzymać: „W ten sposób system marksizmu znacząco ogranicza i zawęża charakter równego podziału dóbr społecznych i samo pojęcie równości” (Сорокин 1917: 41).

Sorokin z emfazą objaśniał w powieści, że nie ma równości bez powszechnego prawa do edukacji, bez podnoszenia wiedzy wszystkich ludzi (wypracowania umiejętności operowania przez nich tym samym aparatem logicznym), czyli równości intelektualnej. Nade wszystko natomiast nie ma równości bez wyuczenia ludzi wzajemnego szacunku (temu ma służyć wychowanie bez kar i nagród), bez wrażliwości na drugiego człowieka – altruizmu: jest to *conditio sine qua non* zapanowania autentycznej równości moralnej (zob. Сорокин 2017b: 228). Warto nadmienić, że motyw ten zostanie w pełni skonceptualizowany w Sorokinowskiej, nieco anarchizującej wizji powszechnej i twórczej miłości altruistycznej, która powinna – zdaniem autora – zapanować na całym świecie, kładąc kres wojnom i rewolucjom (por. Sorokin 2002; Sorokin 1950). Sorokin zdawał sobie sprawę z własnego utopizmu, oznajmiając: „Z punktu widzenia dogmatycznego marksizmu tak pojmowana równość jest niewyobrażalna i absurdalna” (Сорокин 1917: 41). Autor nie bez kozery wspominał w tym kontekście o dogmatyzmie, gdyż uważał marksizm za religię (z racji pokładów maksymalizmu w nim tkwiących), a jego twórcę za jednego z „patentowanych ortodoksów” (Сорокин 2017b: 156).

Nikuliczew podczas rozmowy z młodym komunistą Polenowem wyjaśniał, że podziela marksowską krytykę kapitalizmu, uznaje go za źródło niesprawiedliwości, lecz nie może się zgodzić z marksowską wizją dziejów, z jej determinizmem czy materializmem, z czego wynika nie tylko redukcjonistyczna koncepcja równości materialnej, ale również skłonność do stosowania przemocy. Marks proponował zastąpienie opresyjnego kapitalizmu i klasy posiadaczy przez równie opresyjną dominację proletariatu. Bohater powieści był przekonany, że egalitaryzm powinien mieć wymiar przede wszystkim duchowy i jako taki może zapanować wyłącznie w sposób dobrowolny, bez stosowania siły. Idealista Nikuliczew pragnął zatem nakłaniać ludzi do „wytwarzania” atmosfery autentycznej wolności, wychodząc z przekonania o wrodzonej dobroci *implicite* założonej w naturę ludzką. Notabene do powieści Sorokina wkradła się kłopotliwa dwuznaczność: samo powstanie laboratorium stało w sprzeczności z przekonaniem o wewnętrznym pragnieniu czynienia dobra przez ludzi (przestępcy nie zgłaszali się dobrowolnie na „terapię”). Tymczasem to właśnie Marks – wyjaśniał Sorokin, oddając ponownie głos swemu bohaterowi

literackiemu – był obsesyjnie zapatrzony w ideę zadekretowanej, sztucznej równości materialnej i nie wierzył w zdolności człowieka do spontanicznego czynienia dobra. Dlatego nie mógł dostrzec, że socjalizm ukształtuje się na wyższym poziomie relacji międzyludzkich: „Socjalizm rozumiem jako taki porządek, w którym ludzie w sposób wolny, bez presji staną się dla siebie bogami” (Сорокин 2017b: 228). Socjalizm zapanuje wtedy, kiedy altruizm stanie się standardem postępowania – wówczas równość materialna pojawi się niejako samoczynnie. Tylko szczere pragnienie wiedzy (równości intelektualnej) może zaowocować uświadomieniem sobie ograniczeń własnego egoizmu – konkludował Sorokin.

Autor powieści nakazywał jednak pamiętać o istnieniu czynników mogących zniweczyć projekt dobrowolnej równości. Pisał więc o powracającym widmie przemocy: klasy dotąd uciskane skłonne były do ciemnienia pozostałych – zjawisko to opisał Sorokin szczegółowo na przykładzie zachowania się mas podczas rewolucji i postępowania bolszewików (zob. Sorokin 1925). Okazało się, że uciskane rzesze ludności często nie rozumieją idei równości, zawłaszczając ją i kierując się swym partykularnym interesem. Masy powodowane są pragnieniem zemsty, brutalnie odbierają prawa innym, niechętnie dzielą się dobrami materialnymi nawet ze swoimi „współbraćmi w niedoli” (fiasco projektu dobrowolnego uspołecznienia). Ponadto, w rewolucjonistach z upływem czasu zaczyna odzywać duch przeszłości, obiektywizując się w postaci opresyjnych instytucji, podziałów formalnych, porządku i dyscypliny. W ten sposób cała anarchia (i względna wolność) pierwszego etapu nagle znika (Сорокин 2017b: 157). Sorokin przewidywał, że marksiści zaprzepaszczą każdą politykę równościową ze względu na swe nieprzygotowanie i negatywne cechy personalne. Autor powieści sporządził portret części rewolucjonistów, jakich poznał w więzieniu: dominowali wśród nich niebezpieczni fanatycy, jednostki zaburzone psychicznie, „rozwrzeszczani imitatorzy”, cyniczni karierowicze, intryganci, megalomani, ignoranci, przekonani o istnieniu jakiejś misji, której nie rozumieją. Cały ich marksizm – wyjaśniał autor – sprowadzał się do bezrefleksyjnego powtarzania wyuczonych haseł: „Jeśli Marks ogłosiłby, że «dwa razy dwa równa się cztery» jest wymysłem burżuazji, to powtarzaliby to jak aksjomat” (Сорокин 2017b: 156). Doprowadziło to Sorokina do surowego osądu: „(...) później odczułem najprawdziwsze obrzydzenie do tych małych inkwizytorów – manekinów rewolucji” (Сорокин 2017b: 152).

Autor rozpoznał zatem istnienie następującej prawidłowości: czynnik ludzki (ułomność) powoduje zawsze wypaczenie wzniosłych idei i wygaśnięcie zapału rewolucyjnego. Ta reguła została przedstawiona w powieści – projekt Nikuliczewa i Kołybina został wcielony w życie tak w Rosji, jak i na całym świecie, prowadząc do niepodzielnego panowania, wedle emfatycznego określenia głównego bohatera, rozumu ludzkiego: „Jasny, wszechmogący rozum

zaczyna wcielać się w życie” (Сорокин 2017b: 252). Już na wstępnym etapie realizacji natrafił on jednak na duży opór ze strony zachowawczej i nieufnej klasy robotniczej, co stanowiło zły prognostyk (Сорокин 2017b: 233). Sorokin zawarł w powieści motyw, który stanie się stałym komponentem jego tradycjonalizmu. Zwrócił uwagę na pewne zagadkowe zjawisko. Otóż do projektu Nikuliczewa i Kołybina nieoczekiwanie wkradło się najzwyczajwsze znudzenie, poczucie braku, nieznośnego zmęczenia sukcesem. Tę metamorfozę opisał Sorokin również w *The Sociology of Revolution*: w pewnym momencie do świata rewolucji niepostrzeżenie wkrada się apatia, kapitulacja przed codziennością, przed potrzebą porządku immanentnie wpisana w życie. Pojawia się zwątpienie i pytanie: czy może przeżytki, anachronizmy, stare mądrości, od których chciano się odciąć, były jednak podstawą i źródłem porządku? (zob. Sorokin 1925: 409). Nawet najbardziej entuzjastyczne wcielanie równości nie może trwać wiecznie: nie jest możliwe ciągle rozpalanie rewolucyjnego żaru i nasilanie pędu ku nieznannej przyszłości. Nikuliczew nieoczekiwanie skonstatał: „Przeszłość być może jest najszcześniejszym czasem w naszym życiu” (Сорокин 2017a: 336). Zaczęła więc odżywać ludzka nostalgiczna predylekcja i zachowawczość oraz wszystkie ludzkie namiętności.

Powieściowi rewolucjoniści dostrzegli, że w nowych porządkach często zachodziły zastanawiające przemiany, upodabniające je do starych zwyczajów, które z wielką zaciekłością niszczyli. Powracała również zagłuszona w czasie pożogi rewolucyjnej głęboko zakorzeniona „reakcyjność” mas. Okazywało się, że drzemiąca w nich dusza jest wieczna, a „instynkty przeszłości” niezmiennie (Сорокин 2017b: 154). W ciągu dziejów niemal po każdej rewolucji następował moment, kiedy awangarda rewolucji i masy zaczynały nieświadomie ustanawiać, odbudowywać instytucje, którymi niegdyś szczerze pogardzały, których istnienie wywołało bunt. Poza tym rewolta nie może trwać w nieskończoność, a nadmiernie anarchizująca, destrukcyjna wolność rewolucyjna zagraża nawet zdobyciom rewolucji. Powieść kończy się zapowiedzią klęski powszechnej rewolty: ludzie odeszli od zmysłów i zaczęli wykorzystywać metody rewolucyjne do obalenia nowego systemu. Przystępczość powróciła, deprawacja moralna znów stała się palącym problemem. Projekt upadł, choć autor powieści dał jeszcze mglistą obietnicę opracowania nowych środków zaradczych (Сорокин 2017b: 269–270). Sorokin pozostawił czytelnika z licznymi niedopowiedzeniami, prowokując do zadawania pytań: czy finalna klęska rewolucji duchowej oznaczałaby, że nie tylko marksowski projekt rewolucji „materialnej”, lecz w ogóle jakiegokolwiek idee rewolucyjne są niemożliwe do zrealizowania? Czy dowodzi to, że każda rewolucja jest niezgodna ze „stanem naturalnym” i odwieczną konstytucją świata?

Utopijny projekt Sorokina, ukazany w powieści, niezależnie od typowej dla dzieła artystycznego konwencji, implikującej nieporównanie większą niż

w przypadku pracy naukowej wolność ekspresji i wieloznaczność, należy uznać za „heterodoksyjny”, z trudem mieszczący się w paradygmacie tradycjonalistycznym, zwłaszcza w jego postaci religijnej. Bohaterowie powieści, budując laboratorium ingerujące w „naturę ludzką”, mimowolnie pretendowali do zajęcia miejsca Stwórcy. Zwłaszcza zamysł „poprawiania moralnego ludzkości” w perspektywie religijnej trzeba opisywać w kategoriach świętokradztwa. Wydaje się, że autor powieści był tego świadom. Być może była to główna przyczyna niechętnego powracania Sorokina do owego tajemniczego dzieła – i to nawet na emigracji. Powieść stanowi interesujące świadectwo peregrynacji intelektualnych i rozterek samego autora, które nie opuszczą go do końca życia. *Предтеча (Прачечная человеческих душ)* zawiera w sobie nieredukowalne, dramatyczne napięcie, sytuując autora powieści pomiędzy wewnętrznym przekonaniem o niedoskonałości świata a wiernością tradycji, która tę niedoskonałość, rozumianą jako nierówność instytucjonalno-formalna, utrwalala.

Sorokin nigdy nie wyzbył się ambiwalencji ideowych, czego świadectwem była jego utopijska wizja miłości altruistycznej, zakładająca idylliczną równość wszystkich ludzi żyjących w pokoju – stała ona, podobnie jak idea równości „niematerialnej”, w sprzeczności z podstawowym dogmatem hierarchiczności myśli tradycjonalistycznej. Rosyjsko-amerykański historiozof nie zamierzał jednak rezygnować ani ze swojego tradycjonalizmu religijnego, ani z tęsknoty za światem równości. Choć wizja rewolucji duchowej młodego Sorokina jawiła się jako herezja zarówno z perspektywy tradycjonalistyczno-chrześcijańskiej, jak i marksowskiej, to należy wyjaśnić, że marksizm niewątpliwie inspirował równościowe ideały Sorokina, natomiast tradycjonalizm religijny wzbogacił go o pierwiastek duchowy. W ten sposób zaproponował on nową, paradoksalną wersję tradycjonalizmu, w pewnym stopniu inspirowaną młodzieńczą fascynacją koncepcjami Marksa, w którym dostrzegł bliskiego swemu sercu, niepokodzonego ze światem maksymalistę, trafnie rozpoznającego niesprawiedliwość panującą na świecie. W jego przekonaniu tragizm Marksa polegał jednak na skierowaniu swej profetycznej energii i całej wyzwolenczej ideologii przeciwko tradycji, zwłaszcza w jej dominującej postaci religijnej. Oznaczało to zredukowanie istoty ludzkiej do poziomu materii i wulgarnej zmysłowości. Tymczasem człowiek, pozostający niezmiennie pod wpływem myślenia religijnego, nie akceptował „empirycznej” wersji równości. Zdaniem Sorokina, ograniczenie Marksa polegało na nieuwzględnieniu wyższych potrzeb człowieka i jego pragnienia przebywania w świecie wartości duchowych. W książce *Современное состояние России* autor wspominał, że kiedy komuniści w Odessie przez rok żywili ludność kaszą pszenną, oburzeni mieszkańcy zbezpieścili nowo postawiony pomnik Marksa, wysmarowując jego usta i brodę ową kaszą, dołączając tabliczkę z napisem: „Jedz to sam” (Сорокин 1922: 103). Powieść *Предтеча* jest zatem dokumentem rozstania Sorokina z ideami Marksa, lecz niepełnego i nieostatecznego.

Bibliografia

- Bobbio N. (1996), *Left and Right. The Significance of a Political Distinction*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Дойков Ю.В. (1995), *Материалы Питирима Сорокина в Пушкинском Доме*, „Отечественные архивы” 6, s. 60–68.
- Guénon R. (1945), *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard.
- Jedliński M. (2016), *Wokół kryzysu kultury europejskiej i jej przeobrażeń historycznych (myśl Pitirima Sorokina)*, „Sensus Historiae” 4, s. 51–62.
- Mannheim K. (1986), *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Pitirim A. Sorokin in Review* (1963), red. Ph.J. Allen, Durham: Duke University Press.
- Сорокин П.А. (1917), *Проблема социального равенства*, Петроград: Революционная мысль.
- Сорокин П.А. (1922), *Современное состояние России*, Прага: Кооперативное издательство.
- Sorokin P. (1925), *The Sociology of Revolution*, Philadelphia–London: J.B. Lippincott Company.
- Sorokin P. (1950), *Altruistic Love. A Study of American Good Neighbors and Christian Saints*, Boston: Beacon Press.
- Сорокин П.А. (1992), *Дальняя дорога. Автобиография*, tłum. А.В. Липского, Москва: Московский рабочий – ТЕРРА.
- Sorokin P. (2002), *The Ways and Power of Love. Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Sorokin P. (2010), *Man and Society in Calamity*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Сорокин П.А. (2017a), *Предтеча*, w: tenże, *Прачечная человеческих душ. Художественные произведения 1907–1923*, Сыктывкар: Анбур.
- Сорокин П.А. (2017b), *Прачечная человеческих душ*, w: tenże, *Прачечная человеческих душ. Художественные произведения 1907–1923*, Сыктывкар: Анбур.
- Toynbee A. (1956), *A Study of History*, t. VI, New York: Oxford University Press.
- Wodzyńska-Walicka M. (1982), *Spóźniony słowianofil. Pitirima Sorokina filozofia kultury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” nr 27, s. 141–168.

Streszczenie

W artykule omówiono poglądy oraz ewolucję ideową rosyjsko-amerykańskiego socjologa, filozofa i działacza politycznego – Pitirima Sorokina. Pod wpływem rosyjskich wydarzeń roku 1917 dokonał on radykalnego zwrotu w ocenie marksizmu, konceptualizując swoje antyrewolucyjne stanowisko tradycjonalistyczne. Podzielał marksowską, negatywną diagnozę współczesnego świata, lecz zaproponował odmienne remedium. Jego intencją było oczyszczenie idei równości z warstwy redukcjonistycznego materializmu. Sorokin zaproponował więc utopijną koncepcję równości duchowej, którą przedstawił w mało znanej i przemilczanej przez siebie samego powieści *Предтеча (Прачечная человеческих душ)*. Stanowi ona świadectwo rozstania ideowego Sorokina z koncepcjami Marksa oraz ideą rewolucyjną.