

KRZYSZTOF TYSZKA

Uniwersytet Warszawski

Religijne oblicze komunizmu

Problematyka wzajemnej relacji między komunizmem (rozumianym zarówno jako doktryna Marksa i Engelsa, jak i system polityczny państw bloku radzieckiego) a religią doczekała się ogromnej ilości opracowań i analiz. Można jednak wyróżnić dwa zasadnicze nurty badań tego zagadnienia. Pierwszy z nich akcentuje trudne skądinąd do podważenia przekonania o zdecydowanie materialistycznych i antyreligijnych fundamentach Marksowskiej doktryny. Wskazuje na zasadniczy i nieusuwalny jej konflikt z wszelkimi przejawami myślenia religijnego i działaniem religijnych instytucji. W tym nurcie analiz znajdujemy szereg prac poświęconych walce marksistów z religią i Kościołem oraz dokumentację tych prześladowań. W artykule tym pragnę jednak poświęcić uwagę innemu, znacznie rzadziej podejmowanemu wątkowi. Chciałbym mianowicie zastanowić się nad pytaniem, czy komunizm, poddając religię zasadniczej krytyce, sam nie stał się swego rodzaju religią, a w każdym razie nie wszedł w nurt typowo religijnych pytań, w pewnej mierze upodabniając się do religii. Z tego pytania wynika zaś następne: jakie były mechanizmy tego procesu i jak on się przejawiał.

Odpowiedź na to drugie pytanie znajdziemy w wydanej przed kilku laty książce Marcina Kuli *Religiopodobny komunizm*¹, w której autor analizuje liczne podobieństwa praktyki życia społecznego krajów komunistycznych (głównie PRL) z religią (przede wszystkim, rzecz jasna, z katolicyzmem) w sferze stylu retoryki działaczy partyjnych, języka propagandy, form obchodów świąt i ważnych rocznic, stylów w architekturze itp. Mamy tu jednak do czynienia z próbą odpowiedzi na pytanie: „Jak to się przejawiało?” To jednak, co tu najbardziej interesujące, to problem źródeł owych podobieństw i punktów stycznych. Dlaczego komunizm był „religiopodobny”? Innymi słowy, wchodzimy tu w sferę zagadnień odnoszących się do specyfiki tego systemu ideowego i politycznego, określanego

¹ M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.

mianem „komunizm”. Zrozumienie zaś jej pozwoli nam dopiero poszukiwać odpowiedzi na pytanie: dlaczego przybierał on *quasi*-religijne formy.

Przeświadczenie o religijnym charakterze komunizmu obecne było już od czasów rewolucji bolszewickiej. Rzecz wielce symptomatyczna, że w apogeum rewolucyjnego terroru i zgiełku prymitywnej kampanii antyreligijnej dostrzec można było to całkiem inne, aniżeli propagandowe, oblicze nowego porządku. Wybitny filozof rosyjski ubiegłego stulecia Nikołaj Bierdiajew traktował komunizm jako przejaw idolatrii: dążenie do realizacji obietnicy Boga – bez Boga, wyłącznie siłami człowieka. Tak pisał: „Jest w marksizmie wątek naukowy, lecz w całości jest marksizm wiarą religijną, pretenduje bowiem do misji światowego wyzwoliciela i zbawcy ludzkości. Materializm jest tylko powłoką marksizmu, którą uważa za korzystną do walki z chrześcijaństwem, lecz wewnętrznie jest nową religią”². Rosyjski filozof i publicysta Sergiusz Askoldow, analizując doświadczenie rewolucji październikowej, zwracał uwagę, iż „jest w niej [...] szczególny patos, patos wcale nie utylitarny, a nawet nie egoistyczny, ale właśnie religijny, opatrzony jednak przeciwnym w stosunku do chrześcijaństwa znakiem. [...] Zasadniczy sens tego szczególnego ideału religijnego nie sprowadza się w ostatecznym rachunku do tego, by ludzie byli w tym ziemskim królestwie szczęśliwi, wolni i syci. Są to jedynie przynęty i zewnętrzne stymulatory prowadzące w istocie do jednego celu – do bogoburstwa”³.

Przekonanie o religijnym charakterze komunizmu wspomniani filozofowie rosyjscy uzasadniali, odwołując się do całego dziedzictwa kultury zachodnioeuropejskiej, szczególnie renesansu i oświecenia. Materialistyczna mentalność, która usunęła duchowy wymiar człowieczeństwa, oddzielenie chrześcijaństwa od życia społecznego i sprowadzenie go do sfery ściśle prywatnej, zanik heroizmu wiary, a przede wszystkim wykorzystywanie religii do celów doczesnych – politycznych i militarnych – wszystko to doprowadziło do wyzysku społecznego, skrajnego egoizmu, atomizmu i podporządkowania człowieka bezosobowym mechanizmom konsumpcji. Królestwo Boże stało się elementem królestwa cezara – wymiar duchowy zanikł pogrążony w namiętnościach doczesności. Wszystko to sprawiło, że – jak stwierdza Bierdiajew – „realizację prawdy społecznej wzięły na siebie siły wrogie chrześcijaństwu”⁴, Marksowska zaś idea rewolucji i komunizmu jest owocem „niespełnionego obowiązku chrześcijan”, niezrealizowanej przez nich misji, zlekceważenia przez nich swych powinności⁵.

² N. Bierdiajew, *Marksizm i religia*, Poznań 1984, s. 18.

³ S. Askoldow, *Religijny sens rewolucji rosyjskiej*, [w:] *De profundis. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, tłum. M. Burski, Warszawa 1988, s. 37.

⁴ N. Bierdiajew, *Marksizm...*, s. 16.

⁵ Por. N. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1981, s. 4 i n.; *idem*, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 207.

Korzenie filozoficzne i kulturowe

Teza Bierdiajewa, choć może budzić wątpliwości swoją jednostronnością i faktem nieskrywanej przezeń niechęci do dziedzictwa zachodniej cywilizacji, wskazuje jednakże na pewien ważny trop poszukiwań. Pozwala bowiem zwrócić uwagę na pewne przemiany ideowe myśli europejskiej, które w istotnym stopniu wpłynęły na kształt Marksowskiej idei. Zatrzymajmy się nad pytaniem o źródła religijnego wymiaru komunizmu.

Alexis de Tocqueville, badając amerykańską demokrację, stwierdził, iż „[...] ludzie nie potrafią się obejść bez dogmatycznych wierzeń [...] jest nawet wskazane, by takowe posiadali. Dodam [...] – pisał dalej – że najbardziej pożądanymi ze wszystkich dogmatycznych wierzeń wydają mi się wierzenia religijne. Łatwo to uzasadnić nawet wówczas, kiedy weźmiemy pod uwagę wyłącznie interesy tego świata”⁶. Niewątpliwie to spostrzeżenie Tocqueville’a odnosi się nie tylko do systemów demokratycznych. Co więcej, wiek XX szczególnie wyraźnie pokazał, jak bardzo owe dogmatyczne wierzenia wpływały nie tylko na politykę, ale w ogóle na losy świata.

Rozwój nowożytnych ideologii politycznych (w tym także marksizmu) przypada na XIX wiek. Zwykliśmy przypisywać ten proces wielkiemu fermentowi intelektualnemu i politycznemu, zapoczątkowanemu przez rewolucję francuską. Rewolucja ta jednak nie była wydarzeniem samoistnym, oderwanym od zachodzących procesów gospodarczych, społecznych i politycznych. Nie miejsce tutaj na dokładne omawianie tej problematyki. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że procesy te były skutkiem zasadniczego przewartościowania ideowego fundamentu europejskiej kultury. Chodzi tu przede wszystkim o zapoczątkowany w okresie renesansu postępujący proces sekularyzacji, przejawiający się w autonomizacji religii i polityki. Polityka, przestając być chrześcijańska, nie wyzbywała się pewnych kategorii i celów, które, choć opisywane innym językiem, pozostały w swej istocie niezmiennie. Było to niezwykle istotne wyzwanie zarówno dla teorii polityki, jak i jej społecznej *praxis*. Intuicja ta towarzyszyła choćby Ericowi Voegelinowi, amerykańskiemu filozofowi polityki, dla którego omawiane procesy stanowiły zasadniczy punkt odniesienia w jego rozumieniu procesów społecznych epoki nowożytnej. „Wraz z rozpadem duchowo-doczesnego porządku zachodniego chrześcijaństwa – pisał – konieczna stała się zarówno nowa, doczesna organizacja władzy, jak i nowe tworzywo wspólnoty. Problem doczesnego ładu został rozwiązany w następnych wiekach poprzez stworzenie państwa jako nowej formy politycznej. Jednakże główną trudnością było wypełnienie tej formy nową duchową treścią”⁷. Podobnie widzi to Leszek Kołakowski. „Po wiekach rozwoju oświecenia – pisze – ocknęliśmy się nagle pośród umysłowego i kultu-

⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, t. 2, Kraków 1996, s. 25.

⁷ E. Voegelin, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994, s. 21.

rowego zamętu; coraz bardziej lękamy się mając przed sobą świat tracący swe religijne dziedzictwo, zaś lęk nasz jest odpowiednio uzasadniony. Utracone mity zdaje się w mniejszym stopniu zastępować oświecona racjonalność, w większym zaś ich przerażające świeckie karykatury bądź substytuty”⁸.

Kołąkowski w swym monumentalnym studium poświęconym marksizmowi wyróżnia trzy jego ideowe źródła: romantyczne, prometejskie i oświeceniowe⁹. Kategoria alienacji – podporządkowanie człowieka anonimowej potędze rynku, sprowadzenie więzi międzyludzkich do bezosobowych relacji opartych na interesie to echo typowo romantycznej krytyki społeczeństwa industrialnego z jego anonimowością, zanikiem autentyczności i naturalnej solidarności. Dla naszych rozważań jednak bardziej interesująca będzie analiza dwóch pozostałych wątków. Kategoria proletariatu i walki klas jako motoru dziejów świata to nic innego, jak szczególna wersja prometeizmu. Klasa robotnicza bowiem, niczym „kolektywny Prometeusz”, poprzez swoje uciemiężenie i cierpienie prowadzi ludzkość ku pełnemu i ostatecznemu wyzwoleniu. Rewolucja proletariacka jawi się jako zwieńczenie owej walki i jednocześnie zamknięcie epoki zła i niesprawiedliwości.

Ów prometejski motyw marksizmu w największym stopniu pozwala dostrzec jego religijny aspekt. Przekładając bowiem na kategorie chrześcijańskie, mamy tu do czynienia z wizją zbawienia. Proletariat jawi się tu z kolei jako „kolektywny Mesjasz”, przez swe cierpienia dokonujący zbawienia ludzkości. „Teoria świeckiego zbawienia, czyli rewolucyjna doktryna Marksa – pisze Kołąkowski w innym miejscu – naśladuje dokładnie ten sam dychotomiczny schemat, który wyróżnia pierwotną chrześcijańską naukę o zbawieniu i odkupieniu”¹⁰. Zbawienie to ma charakter całościowy i ostateczny. Rewolucja postrzegana jako akt zbawczy jest czymś absolutnie innym, nieskończenie wykraczającym poza wszelkie, najdoskonalsze nawet reformy. Ma ona także charakter globalny. Wezwanie *Manifestu Komunistycznego*: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!” nie sprowadzało się do przyjęcia odpowiedniej taktyki walki, ale wypływało z przekonania, że żadna sfera życia społecznego ani żadna część globu nie może pozostać poza odradzającą siłą rewolucji. Wizja zbawienia zachowuje także chrześcijańską myśl, w której „całe zło historii nie tylko jest sensowne przez odniesienie do ostatecznego wyzwolenia, ale było także tego wyzwolenia nieodzownym warunkiem”¹¹.

Istnieje tu jednak zasadnicza różnica z chrześcijaństwem. „Marksowska wiara” bowiem odrzuca jakkolwiek rozumianą ideę grzechu pierworodnego. Zło dotknęło stosunki społeczne, ale nie naturę ludzką jako taką. Uległa ona zdeformowaniu na skutek wszechobecnego wyzysku, ale usunięcie go z doświadczenia człowieka będzie tożsame z osiągnięciem przezeń doskonałości. Oznacza to przy-

⁸ L. Kołąkowski, *Złudzenie demitologizacji*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 32.

⁹ Por. L. Kołąkowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 344–351.

¹⁰ L. Kołąkowski, *O duchu rewolucyjnym*, [w:] *idem*, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 220.

¹¹ *Ibidem*.

jęcie wizji samozbawienia ludzkości, będącej z kolei dalekim echem doktryny pelagianizmu. Żaden odkupiciel „z zewnątrz” nie jest człowiekowi potrzebny, człowiek bowiem dokonuje tego dzieła własnymi siłami. „Antropologia Marksowska – pisze Voegelin – [...] opiera się na przekonaniu, że przez rewolucyjny akt transformacji zmieni niedoskonałą naturę człowieka w doskonałą, dzięki czemu społeczny przymus okaże się zbędny”¹².

Raymond Aron, analizując fenomen fascynacji komunizmem zachodnich intelektualistów, wskazuje, że wszystkie ideologie i ruchy polityczne ukształtowane w Europie w XVIII i XIX wieku budziły większe czy mniejsze namiętności i nie tylko komunizm dawał człowiekowi obietnicę szczęścia. Wszelkie ruchy polityczne miały religijny charakter w tym także sensie, że oddzielenie ich od „religijnych przesądów” sprawiało, iż w nich koncentrowały się najbardziej fundamentalne pytania i nadzieje człowieka. Jednakże komunizm przybrał postać szczególną. Tym, co w największym stopniu nadawało mu parareligijną postać, był silnie rozwinięty wątek profetyczny oraz ambicje całościowego ogarnięcia i przebudowy rzeczywistości społecznej. Profetyzm ów przejawia się nade wszystko w próbie podporządkowania zarówno mechanizmów życia społecznego, jak i indywidualnego pewnemu jasno określone projektowi przyszłości. To, co jest, liczy się o tyle tylko, o ile służy realizacji owej wizji, która przybiera tutaj postać naukowo usankcjonowanych praw historii. Profetyzm ten przybiera więc postać *quasi*-religijnego dogmatyzmu. „Marksistowski profetyzm jest [...] zgodny ze schematem typowym dla profetyzmu judeochrześcijańskiego – powiada Aron. – Wszelki profetyzm potępia to, co jest, maluje obraz tego, co powinno być i będzie, wybiera jednostkę albo grupę, które mają przebyć obszar dzielący podły dzień dzisiejszy od promiennego jutra”¹³. Bierdiajew zaś dowodził, że Marksowska idea jest nie tyle filozofią – zbiorem idei pozwalających odkryć prawdę, ile raczej teologią – systemem skodyfikowanych prawd wiary¹⁴. To, co także pozwala nam dopatrywać się podobieństwa komunizmu do religii, to wedle Arona wytworzenie się swoistego Kościoła – partii komunistycznej, która uważając się za jedyną i niepodważalną instancję stojącą na straży czystości doktryny, w tym upatrywała racji swojego istnienia. Z tego punktu widzenia francuski filozof mówi o „ludziach wiary” i „ludziach Kościoła” – dwóch postawach wobec komunizmu – jednej opartej na wierze w ideę, drugiej odwołującej się do autorytetu instytucji. Obie postawy jednak wyrastają z aktu wiary i wyraźnej postawy dogmatycznej¹⁵.

Przejdźmy do oświeceniowych źródeł Marksowskiej idei. To, co wywarło szczególnie silny wpływ, to teoria postępu i towarzyszący jej optymizm co do przyszłych losów ludzkości. Przekonanie, które towarzyszyło filozofom, głównie francuskiego oświecenia czasów przedrewolucyjnych i pierwszych lat

¹² E. Voegelin, *Lud Boży...*, s. 74.

¹³ R. Aron, *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawa 2000, s. 297.

¹⁴ Por. N. Bierdiajew, *Problem...*, s. 35.

¹⁵ Por. R. Aron, *Opium...*, s. 141–142.

rewolucji, streścić można następująco: Świat nieuchronnie zmierza ku pełnemu i niczym nieskrępowanemu dobrobytowi, szczęściu i harmonii. To, co stanowi barierę tego rozwoju, to niewiedza i rządy tyranów. Rozwój nauki i towarzyszące mu „obalenie zabobonów” otworzy przed całą ludzkością bramy wolności i szczęścia. Rewolucja francuska była więc, w tej perspektywie, powrotem ludzi do życia zgodnego z naturą – Rousseoistycznej idylli wolności i równości.

Choć marksizm widział w rewolucji francuskiej jedynie ważny krok ku wyzwoleniu ludzkości, a nie jego zwieńczenie, to jednak w dużym stopniu odwoływał się do tych utopijnych wizji przyszłości – przede wszystkim wizji doskonałego ładu społecznego i powszechnej wspólnoty – komuny. Można więc mówić o wyraźnych millenarystycznych wątkach marksizmu. Eschatologia chrześcijańska została zastąpiona przez specyficzną „eschatologię świecką”, podbudowaną „laickim mistycyzmem”. Człowiek tylko sam, własnymi siłami i tu, na ziemi, jest w stanie stworzyć doskonały porządek i szczęście wszystkim następnym pokoleniom.

Religijne wątki komunistycznej idei

Przeanalizujmy teraz te cechy idei komunistycznej, które w mniejszym czy większym stopniu świadczą o jej religijnym charakterze czy – mówiąc precyzyjniej – stanowią pewne symptomy *quasi*-religijnego myślenia, a w konsekwencji także działania. Kilka spraw zostało już poruszonych w poprzednim podrozdziale. Teraz chciałbym wątek ten uzupełnić i rozwinąć.

Leszek Kołakowski, podejmując na fali popaździernikowej odnowy zagadnienie komunistycznego dogmatyzmu, zwraca uwagę, że zasadnicze pytania i problemy filozoficzne pozostały *de facto* niezmiennie. Stanowią swoistą kontynuację odwiecznych problemów teologicznych, które opisywane są całkowicie innym językiem i przy użyciu innych kategorii. Innymi słowy, wielkie problemy, które podejmowała religia, nie zniknęły, podjęte zostały jedynie w nowy sposób. „Nie zaniedbaliśmy niczego – powiada Kołakowski – aby wszystkie pytania główne, jakie trapiły teologów w ciągu stuleci, zachowały w naszych umysłach żywotność niczym nie nadwątloną [...]. Filozofia nie uwolniła się nigdy od dziedzictwa teologii, co świadczy o tym, że pytania tej ostatniej były tylko niezręcznym sformułowaniem dla zagadek istotnych, od których nie potrafiliśmy się uwolnić”¹⁶.

Prześledzenie żywotności owych wątków teologicznych i ich obecności w świeckiej filozofii czasów postsoświeceniowych jest niezwykle interesujące. Sporo miejsca poświęca temu zresztą sam Kołakowski. Tutaj pragnę zająć się jedynie pewnymi formami „myślenia teologicznego”, które przejawiało się nie tyle

¹⁶ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] *idem, Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Londyn 1989, s. 161.

w postaci *stricte* filozoficznych dyskusji, ile pewnych elementów komunistycznej propagandy i mechanizmów życia politycznego.

Do języka potocznego przeszło już określenie komunizmu (a także faszyzmu i nazizmu) mianem totalitaryzmu. Jako wskaźnik praktyk totalitarnych służy tutaj stopień przemocy, jaki władza stosuje wobec obywateli, oraz kontroli i odgórnej regulacji ich działań. Jednakże ten „zewnątrzny” aspekt totalitaryzmu nie w pełni wyjaśnia nam ów fenomen. „Naga siła” stosowana przez totalitarne reżimy jest raczej reakcją na możliwość realizacji zasadniczego celu: absolutnego i całkowitego (totalnego właśnie) podporządkowania jednostki ideologii i celom wyznaczonym przez system. „Z samej natury reżymów totalitarnych – pisze Hannah Arendt – wynika konieczność walki o totalne panowanie nad wszystkimi ludźmi na ziemi, o całkowite usunięcie konkurencyjnej, nietotalitarnej rzeczywistości”¹⁷. Mówiąc o totalitaryzmie, mamy więc na myśli przede wszystkim stopień zaangażowania społeczeństwa w realizację określonej idei, wynikającego z wewnętrznego przekonania. Istotą totalitaryzmu byłaby więc przemoc, ale rozumiana nade wszystko jako ta „wewnętrzna”, ukierunkowana na całkowite przeobrażenie sposobu myślenia i postrzegania świata przez poszczególne jednostki, przebudowę ich norm etycznych, poczucia tożsamości i celów życia. System totalitarny to taki, w którym jednostka skłonna jest do poświęceń w imię realizacji idei, a poświęcenie to płynie z jej wewnętrznego przekonania. Nie znaczy to, oczywiście, że to wewnętrzne przekonanie ukształtowane zostaje bez użycia przemocy. Przemoc ta jednak ukierunkowana jest przede wszystkim ku „przebudowie człowieka”, stawia sobie za cel „zbudowanie nowego człowieka”, całkowicie podporządkowanego owej idei. Człowiek ma stać się jedynie „śrubką” w „maszynie” nowej rzeczywistości. „Ludzie, w tym wszystkim, co wykracza poza zwierzęce odruchy i wypełnianie funkcji – zauważa dalej Arendt – są dla reżymów totalitarnych zupełnie zbędni. Totalitaryzm nie dąży do despotycznych rządów nad ludźmi, lecz do stworzenia systemu, w którym ludzie są zbędni”¹⁸. Przemoc fizyczna zaś pojawia się często jako odpowiedź na osłabienie tego zaangażowania i erozję ideologii, jest tedy raczej konsekwencją procesu detotalitaryzacji¹⁹.

Jeśli przyjąć takie rozumienie totalitaryzmu, to powstaje pytanie: jaki ma on związek z religią? Czy tradycyjne religie (np. chrześcijaństwo) też mają charakter totalitarny? Pytania te podjął w swoich esejach Józef Tischner, który wskazywał, iż konstytutywną cechą totalitarnego myślenia jest przeświadczenie, że człowiek nie „należy do siebie”, że źródło jego człowieczeństwa tkwi poza nim. Marksizm mówi, że „istota człowieka tkwi w całokształcie stosunków społecznych”. Poza kolektywem jest on więc nikim, to kolektyw nadaje sens i znaczenie ludzkiemu

¹⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, t. 1, Warszawa 1993, s. 432.

¹⁸ *Ibidem*, s. 489.

¹⁹ Por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 470–472.

życiu. Tkwi tu więc podobieństwo do religijnego nakazu „oddania się człowieka Bogu”. Perspektywa ta prowadzi do zasadniczego przeobrażenia fundamentów etycznych. Wartości najbliższe muszą być podporządkowane wartościom najwyższym. „Totalitaryzm – pisze Tischner – jest urzeczywistnieniem starej pokusy Abrahama, który idzie na górę Moria, by na ołtarzu ofiarnym złożyć w ofierze syna”²⁰. Komunizm, szczególnie okresu stalinowskiego, bardzo wyraźnie narzucał tę zasadę, by przytoczyć znany przykład Pawlika Morozowa. Wszelkie więzi uczuciowe: rodzinne czy przyjacielskie, nic nie znaczyły wobec interesu partii.

Totalitaryzm przejawia się także we wspomnianej wcześniej tendencji do całościowego ogarnięcia i przebudowy rzeczywistości społecznej. To holistyczne podejście stanowiło wedle Arona jeden z istotniejszych czynników pozwalających interpretować komunizm w kategoriach religijnych. Chodzi tu przede wszystkim o to, co określa on jako „globalną interpretację wszechświata”. Podobnie jak z prawd wiary wynika określony światopogląd, tak marksizm, formułując określony program polityczny, dalece wykracza poza sferę polityki, nadając kształt wszystkim sferom życia społecznego. Znany badacz systemów totalitarnych Hans Kelsen widział właśnie w tej tendencji główny mechanizm ich religijnych uroszczeń. Co charakterystyczne, używał on określenia „totalizm”, co – jak sądzę – lepiej oddaje omawiane tendencje. Analizując zarówno system faszystowski, jak i komunistyczny, pisał: „Jako państwo totalne nie może się dyktatura partii ograniczyć do podporządkowania sobie również myśli i uczuć, w tym znaczeniu chce ona być religią”²¹.

Ta cecha idei komunistycznej w połączeniu z omówionym wyżej profetyzmem nieuchronnie musiała prowadzić do dogmatyzmu i wynikającej zeń mentalności sekciarskiej. Często obecne w retoryce komunistycznej określenia: „ortodoksyjny” i „rewizjonistyczny” są bardzo wyraźną analogią do religijnych kategorii „ortodoksji” i „herezji”. Wspomniany już podział komunistów, dokonany przez Arona, na „ludzi wiary” i „ludzi Kościoła” doskonale ukazuje mechanizm wyznaczania granic prawowierności. Być komunistą oznacza znacznie więcej aniżeli posiadanie określonego systemu poglądów społecznych czy gospodarczych, to przekonanie o nieuchronności celu i „zbawczej” roli rewolucji, a więc wiara w odniesieniu do przyszłej rzeczywistości. Nie może być to jednak wiara niezależnego indywidualisty. Własne sumienie, wiedza czy doświadczenie wprowadzają jedynie zamęt i osłabiają rewolucyjną żarliwość. Słynny francuski historyk François Furet tak opisywał ten fenomen: „Być komunistą nie znaczyło [...] być marksistą, lecz wierzyć w marksizm Związku Sowieckiego, czyli marksizm w interpretacji bolszewickiej partii komunistycznej. Gwarantuje to wiernym

²⁰ J. Tischner, *Niebo w nowych płomieniach*, [w:] *idem, W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 2002, s. 41.

²¹ H. Kelsen, *Państwo monopartyjne*, tłum. T. Przeorski, „Przegląd Współczesny” 1938, t. 65, s. 32.

zbawienie, lecz wystawia ich także na ryzyko wiary w dokonujący się eksperyment: ten zaś [...] jest rewolucją, czyli czymś z definicji efemerycznym”²².

Prowadziło to do wytworzenia się mechanizmu sekty. Historię ruchu komunistycznego można opisać jako nieustanny spór (choć oczywiście występujący w różnym nasileniu i w różny sposób skrywany) o właściwą interpretację klasyków. Grupa, która uważała się za prawowierną, automatycznie piętnowała swoich oponentów jako odszczepieńców, renegatów i zdrajców. Patrząc dziś, z perspektywy porządku demokratycznego, mechanizm ten wydaje się jedną z bardziej symptomatycznych cech systemu komunistycznego. To bowiem, co stanowi naturalną cechą dyskursu demokratycznego – pluralizm wartości, poglądów i opinii, w komunizmie istnieć nie może. Istotą tego systemu było bowiem dążenie do stworzenia jednej, kanonicznej doktryny, tym samym zaś wszelkie poglądy odbiegające od kanonu musiały zostać potępione. Duch sekty przejawiał się w syndromie „zamknięcia”. Po jednej stronie – absolutne dobro, reprezentowane przez „prawdziwych komunistów”, po drugiej – absolutne zło uosobione nie tylko przez jawnych wrogów (np. burżuazję), ale także owych „zdrajców” i pseudokomunistów. „Ceną ortodoksji – pisze Furet – było traktowanie wszelkich odchyłek jako herezji. W tym przypadku dogmat zmieniał się jednak zależnie od okoliczności; tak więc jedynym odniesieniem ortodoksji stała się partia, to znaczy jej przywódca. Owa filozoficzna chwiejność nadawała światowemu komunizmowi od samego początku cechy rozległej sekty, skupiającej rzesze wiernych, lecz nieustannie wstrząsanej politycznymi kryzysami, przybierającymi kształt schizmy”²³. Bardzo interesujące byłoby, skądinąd, prześledzenie, jak doraźne układy i interesy polityczne pewnych grup w elicie władzy wpływały na uznawanie tych samych strategii politycznych i ekonomicznych czy interpretacji klasyków marksizmu za ortodoksyjne bądź rewizjonistyczne.

Do interpretacji religijnego charakteru komunizmu należy wykorzystać także refleksje nad rolą magii i mitu we współczesnej polityce. Tkwi tutaj jednak pewien zasadniczy paradoks. Jak bowiem pogodzić sferę z istoty swojej najgłębiej irracjonalną z ideą, która odwołuje się do nauki – naukowych twierdzeń, praw i obserwacji faktów? Co ma wspólnego mit z naukowym odkryciem praw historii? Czy w ogóle można w tych kategoriach opisać mechanizmy społeczne „odczarowanego świata”? Wątek ten jednak jest bardzo wyraźnie obecny w refleksji nad komunizmem i XX-wieczną polityką w ogólności. Wszelkie ideologie totalitarne, a w komunizmie było to szczególnie wyraźne, formułują projekty całkowitego przebudowania świata, urzędzenia go właśnie wedle jakiejś racjonalnej, jak twierdzą, logiki. Wszystko musi podlegać między innymi kontroli, a kontrola ta oparta jest zawsze na jakimś planie, pedantycznie opracowanej wizji nowego ładu społecznego. Ten społeczny konstruktywizm eliminuje z pola widzenia

²² F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX w.*, tłum. J. Górnicka-Kalinowska, M. Ochab, Warszawa 1996, s. 134.

²³ *Ibidem*.

wszelką spontaniczność, niepewność, nieprzewidywalność. Świat w tym ujęciu stanowi racjonalnie zaprojektowany *modus operandi* pozbawiony wszelkich tajemnic, które byłyby niedostępne ludzkiemu rozumowi. Praktyka życia społecznego wskazuje jednak, że element nieprzewidywalności i ryzyka jest nieusuwalny. Paradoks polega na tym, że im bardziej ulegamy złudzeniom całkowitego uporządkowania świata na fundamencie racjonalności, tym bardziej ulegamy mitom, w sytuacji, gdy doświadczamy ułomności i niepełności owego uporządkowania. Ernst Cassirer, jeden z najwybitniejszych badaczy mitu, a także uważny obserwator mechanizmów totalitarnych, pisał: „Wydaje się, że mityczna organizacja społeczeństwa zostaje zastąpiona przez racjonalną w czasach ciszy i spokoju, w okresach względnej stabilizacji i bezpieczeństwa [...]. Lecz w polityce nie ma nigdy całkowitej równowagi. [...] Polityka stoi zawsze na wulkanie. [...] W każdym krytycznym momencie życia społecznego człowieka siły racjonalne, które oparły się rozwojowi dawnych koncepcji mitycznych, nie są już przed nimi bezpieczne. W takich chwilach mit odzyskuje swe prawa. Naprawdę bowiem nigdy nie został on całkowicie pokonany i okiełznany. Trwa nieustannie, przyczajony w cieniu, w oczekiwaniu na swą chwilę, na okazję”²⁴.

To, co stanowi zasadniczą różnicę między społeczeństwem pierwotnym a nowoczesnym (jakkolwiek będziemy rozumieć to niejednoznaczne, skądinąd, różniczenie), to przeobrażenie się „magii przyrodniczej” w „magię społeczną”²⁵. Mitologia społeczeństw pierwotnych dążyła do wyjaśnienia zjawisk zachodzących w przyrodzie, a zjawiska społeczne interpretowane były zazwyczaj w odniesieniu do świata natury. Specyficzna mitologia współczesnych społeczeństw zaś próbuje niejako zapanować nad rzeczywistością społeczną, czyniąc politykę sferą, rzec można, magicznych zabiegów. Tam, gdzie kończy się racjonalna organizacja życia społecznego, tam wkracza polityka jako narzędzie zapanowania nad człowiekiem: nad jego żądzami, namiętnościami i ambicjami. „Współczesny polityk – dowodzi dalej Cassirer – połączył w sobie dwie całkowicie różne i niezgodne funkcje. Występuje on równocześnie jako *homo magus* i *homo faber*. Jest kapłanem nowej, irracjonalnej i mistycznej religii. [...] Mit był zawsze dotąd traktowany jako wynik nieświadomej działalności i jako twór swobodnej wyobraźni. Obecnie jednak spotykamy się z mitami przygotowywanymi w sposób świadomy. Nowe mity polityczne nie powstają spontanicznie [...]. Są one sztucznymi tworem i zrobionymi przez zręcznych i biegłych twórców”²⁶.

W tych kategoriach Bierdiajew analizuje marksizm i rewolucję bolszewicką. Pokazuje, iż Marksowski materializm, oparty na prymacie czynnika ekonomicznego, jest w istocie otoczką utopizmu, irracjonalizmu i swoistej mistyki, której fundamentem jest idea walki klas. Idea ta nie wynika bowiem z opisu rzeczywistości

²⁴ E. Cassirer, *Funkcja mitu w życiu społecznym*, tłum. H. Buczyńska, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 81–82.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 83.

²⁶ *Ibidem*, s. 84.

społecznej, nie jest rzeczywistością obiektywną. Idea ta ma charakter historiozoficznego mitu. Odwieczna walka dobra ze złem przybiera w marksizmie postać walki klas przedstawionej w kategoriach manichejskiego dualizmu. Co więcej, sama idea klasy robotniczej ma mityczny charakter. Proletariat bowiem występuje w dziełach Marksa nie jako obiektywna kategoria społeczna. „Naukowa” teoria o wyzwoleniczej roli proletariatu jest w istocie – jak dowodzi Bierdiajew – mitem, którego zadaniem jest wyzwolenie uciśnionych i ustanowienie doskonałej sprawiedliwości społecznej. „Naród wybrany – pisze – zmienił się w wybraną klasę. Od razu widać, że jest to idea o charakterze na wskroś religijnym; żadna z dróg nauki do tego nie może doprowadzić. Idea ta jest trzonem religii komunistycznej”²⁷. To, co wniósł marksizm, to w rozumieniu Bierdiajewa stworzenie swoistej religii materialistycznej. Materializm przybrał postać mitu. „Należy wystrzegać się – powiada – brania dosłownie materialistycznej symboliki komunizmu. [...] Jeśli komunizm niszczy spirytualizm i idealizm, to tylko dlatego, ażeby je zastąpić idealizmem innego rodzaju: sam materializm staje się tu duchowością”²⁸.

Podobnie Alain Besançon, analizując wątek mesjanizmu w ideologii komunistycznej, zwraca uwagę, że droga do ostatecznego wyzwolenia człowieka wiedzie tutaj przez politykę. To ona stanowi mechanizm, dzięki któremu człowiek może nie tylko odkryć prawa rządzące życiem społecznym, ale także nad nimi zapanować. Zdobycie władzy jest także kluczem do zrozumienia i „zbawienia” człowieka. Bez ujęcia w swoje ręce tego mechanizmu pozostaje bezwolnym elementem wśród dominujących nad nim sił²⁹. Rewolucja proletariacka jest właśnie aktem zwieńczającym niejako doświadczenie „magii społecznej”, jest kwintesencją mitu politycznego komunizmu. Albowiem stanowi ona nie tylko akt przejścia władzy; ów akt otwiera drogę wyzwolenia człowieka i przebudowy świata, pozwalając w symboliczny sposób wyjaśnić zagadki otaczającego nas świata i zapanować nad nim. Ów mit ma także charakter moralnego usprawiedliwienia przemocy. Rewolucja jest swoistym sądem nad światem zła i niesprawiedliwości. Przemoc zaś to *katharsis*, które oczyszcza i wprowadza ludzkość w nową epokę. Voegelin pisze: „Na płaszczyźnie historii i polityki, gdzie dokonują się rewolucje, można zaspokoić najniższe ludzkie instynkty, i to nie tylko bez moralnych i prawnych konsekwencji, lecz w błogim przeświadczeniu, że najgorsze przestępstwa wpisane są w boski plan wyzwalań świata od zła”³⁰.

Wszystko to miało swoje konsekwencje w praktyce życia społecznego. Obchody kolejnych rocznic rewolucji październikowej, odpowiednio kreowany

²⁷ N. Bierdiajew, *Problem...*, s. 26.

²⁸ *Ibidem*, s. 39; por. także J.M. Bocheński, *Marksizm-leninizm: nauka czy wiara?*, Komorów 1999, s. 27.

²⁹ Por. A. Besançon, *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, tłum. J. Guze, Warszawa 2000, s. 66; por. także J. Tischner, *Władza konsumpcji i konsumpcja władzy*, [w:] *idem, Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

³⁰ E. Voegelin, *Lud Boży...*, s. 86.

jej przekaz historyczny, rocznice urodzin przywódców, kult zmarłych przywódców, swoista hierarchia zasług, która przejawiała się w dbałości o to, by ktoś mniej ważny nie przesłonił ważniejszego, pewne kanoniczne księgi, jak *Krótki kurs WKP(b)* czy *Zagadnienia leninizmu Stalina* – wszystko to tworzyło specyficzny i bardzo rozbudowany rytuał. Rytuał ten był najbardziej namacalnym przejawem owego „mitu politycznego” komunizmu. Bez niego bowiem rozpadłaby się iluzja świata racjonalnie uporządkowanego. Rytuał kreuje tę sztuczną rzeczywistość i jednocześnie ją podtrzymuje. Jednym z bardziej wymownych przykładów rytualizmu jest sfera języka. Ztraca on bowiem swój wymiar semantyczny na rzecz wymiaru magicznego³¹. Język „mitu politycznego” ma za zadanie nie tyle opisywać świat, ile przede wszystkim kreować tę szczególną mityczną rzeczywistość poprzez stosowne do potrzeb wywoływanie i przekazywanie uczuć i namiętności. „Umiejętne użycie słowa magicznego – powiada Cassirer – to jeszcze nie wszystko. Jeśli słowo ma osiągnąć pełen efekt, trzeba je uzupełnić wprowadzeniem nowych rytuałów. Także pod tym względem przywódcy polityczni postępowali metodycznie i osiągnęli sukces. Każde działanie polityczne ma swój szczególny rytuał. A ponieważ w państwie totalitarnym brak jest sfery prywatnej, niezależnej od życia politycznego, całe życie człowieka zostaje nagle zalane wysoką falą nowych obrzędów. Są one równie uregulowane, sztywne i nieubłagane jak owe rytuały, które odnajdujemy w społeczeństwach pierwotnych”³².

Komunizm – nauka, wiara czy ideologia?

Zajmowaliśmy się dotąd analizą komunizmu, w której jawił się on jako idea *quasi*-religijna, a w każdym razie taka, która nie tylko przyjmuje pytania w swej istocie religijne, ale także próbuje udzielać nań odpowiedzi w specyficznym religijnym sposobie. Należy jednak zwrócić uwagę na zasadnicze różnice między religijną wiarą a komunistyczną ideologią. Rodzi to pytanie: czy z tego punktu widzenia komunizm jest niezmiernie szerokim projektem naukowej analizy społeczeństwa i równie szerokim projektem zmiany społecznej, czy też jest domeną nie nauki, lecz wiary właśnie. Nauka bowiem nie pretenduje do tworzenia takich holistycznych formuł. Bazuje na tym, co Popper określa mianem „inżynierii cząstkowej”, analizuje pewne fragmenty społecznej rzeczywistości i szuka sposobów poprawy ich funkcjonowania. Czymże jest więc komunizm: nauką czy wiarą? To pytanie sformułował znany filozof i sowietolog Józef Bocheński. Wymienia on trzy kryteria naukowości.

³¹ Por. E. Cassirer, *Funkcja mitu...*, s. 85–86.

³² E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 315; por. także A. Besançon, *Pomieszenie języków*, [w:] *idem, Pomieszenie języków i inne szkice*, tłum. J.M. Kłoczowski, Wszechnica Społeczno-Polityczna 1989, s. 58; A. Besançon, *Przekleństwo...*, s. 27.

- 1) Formułowane twierdzenia muszą być oparte na doświadczeniu;
- 2) Istnieje wewnętrzna spójność doktryny;
- 3) Istnieje możliwość swobodnej krytyki, modyfikacji lub odrzucenia pewnych twierdzeń, jeśli okażą się niezgodne z doświadczeniem.

Wbrew powszechnym próbom naukowego uzasadnienia swoich twierdzeń, komunizm nie spełnia żadnych z tych kryteriów³³. Poszukując odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie, Bocheński doszedł do wniosku, że komunizm jest przede wszystkim światopoglądem. Jest więc pewną perspektywą poznawczą i interpretacyjną. Autor *Logiki religii* wyróżnia dwa znaczenia terminu „wiara”. Możemy mówić o wierze religijnej, czyli takiej, która odwołuje się do autorytetu boskiego. W tym znaczeniu z pewnością nie możemy nadawać komunizmowi miana wiary, gdyż ten odrzuca wszelką ideę nadprzyrodzoności. Podobnie zresztą jak wszelkie utopie społeczne czy ideologie polityczne o holistycznych ambicjach, wyrasta z filozofii immanencji. Człowiek i otaczający go świat istnieje tylko w wymiarze ziemskim – zmysłowo poznawalnym. Żaden inny wymiar egzystencji nie istnieje³⁴. Mówimy jednak także o „wierze niereligijnej”. Jest ona po prostu pewną hipotezą i – w przeciwieństwie do tej pierwszej – nie rości sobie prawa do formułowania sądów ostatecznych. W tym miejscu dochodzimy do sedna problemu. Okazuje się bowiem, że komunizm nie jest także wiarą w tym drugim znaczeniu, a to z tego względu, że nie formułuje swoich twierdzeń w postaci hipotezy, lecz bezwzględnej prawdy. Jest to swoiste błędne koło. „[...] rości sobie pretensje do naukowości – pisze Bocheński – poczyna zaś sobie jak wiara, gdy jednak chce się wyjaśnienia tej wiary, twierdzi, że jest nauką”³⁵. Besançon rozwija ten wątek, wskazując, że „u podstaw religii opartych na wierze jest świadoma niewiedza. Abraham, św. Jan, Mahomet wiedzą, że nie wiedzą. Wiedzą, że wierzą. Kiedy Lenin oznajmia, że materialistyczna koncepcja historii nie jest hipotezą, ale udowodnioną naukowo doktryną, to chodzi tu o wiarę, którą sobie wyobraża jako udowodnioną, opartą na doświadczeniu. [...] Lenin nie wie, że wierzy. On wierzy, że wie”³⁶.

Czym zatem jest komunizm? Gdzie szukać interpretacyjnego klucza owego fenomenu? Na czym polega specyfika owej wiary, światopoglądu, idei, skoro wszystkie te pojęcia wydają się nieadekwatne? Pytanie sformułowane przez Bocheńskiego: „Wiara czy nauka?” każe nam bliżej przyjrzeć się temu zagadnieniu. Określenie „wiara” sugeruje nam jakąś formę religijnej ortodoksji. W tym duchu idą rozważania wielu spośród przywoływanych tu autorów i tak też omawialiśmy tutaj ten problem. Powstaje jednak pytanie, czy religijny wymiar komunizmu nie przejawia się przede wszystkim poprzez podobieństwo do religii zniekształ-

³³ Por. J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 257–258.

³⁴ Por. R. Aron, *Opium...*, s. 296.

³⁵ J.M. Bocheński, *Lewica...*, s. 259–260.

³⁶ A. Besançon, *Intelektualne źródła leninizmu*, tłum. B. Gabriela, „Libertas. Kwartalnik Społeczno-Polityczny” 1988, nr 10–11, s. 93.

conej, dotkniętej duchem herezji. W tym kierunku zmierzały poszukiwania Alaina Besançon, dla którego najbardziej charakterystycznym elementem komunizmu była ideologia. To w niej skupiała się, niczym w soczewce, cała specyfika tego systemu. Innymi słowy – alternatywa „wiara czy nauka” jest niewystarczająca. Francuski sowietolog koncentruje się na badaniu ideologii: jej wewnętrznej spójności, języka, zawartej w niej wizji człowieka i świata. Jej analiza właśnie pozwoliła mu dostrzec religijny wymiar komunizmu. Widział w niej bowiem przejaw współczesnego gnostycyzmu. Patrząc z tej perspektywy, ów wątek nauki i wiary przestaje być przeciwstawieniem. Zastanawiając się, co oznacza stwierdzenie, iż komunizm stanowił *perversa imitatio* religii, Besançon pisze: „Szukałem jakiegoś odpowiednika w historii, ale nie było łatwo go znaleźć. Najbliższe, co znalazłem, to kryzysy gnostyczne bądź gnostyzujące. [...] Ideologia jest rodzajem mieszaniny. Z jednej strony przyjmuje ambicje gnostyczne ogólnego zbawienia i oświecenia człowieka przez wszechobejmującą wiedzę, jednakże z drugiej strony chodzi tu o gnozę, której prawdziwość jest zagwarantowana przez naukę pozytywną. Dlatego też ideologia może pojawić się dopiero w chwili, gdy nauka pozytywna pozostała unormowana”³⁷.

Warto dokładnie zdefiniować, co rozumiemy tutaj przez gnozę, a w konsekwencji, co znaczy stwierdzenie, że komunizm jest ideą gnostycką. Wybitny badacz wczesnochrześcijańskich ruchów heretyckich Kurt Rudolph definiuje gnozę jako system filozoficzny i religijny oparty na dualistycznym obrazie świata. Dualizm ten przejawia się w odwiecznej walce dobra i zła. Świat ziemski – świat materii i świat ducha to dwie przeciwstawne siły. Zwycięstwo dobra (pierwiastka duchowego) możliwe jest wyłącznie na drodze zdobycia pewnej swoistej wiedzy, która ma charakter prawdy objawionej, światła duchowego, jest więc jakościowo zupełnie inna aniżeli wiedza naukowa, prawda intelektu. Gnostycy – pisze Rudolph – „nie dążą [...] do filozoficznego ideału poznania, do wiedzy epistemologicznej, lecz do wiedzy, która zarazem ma działanie zbawcze, wyzwalające. Treść tej wiedzy czy też tego poznania ma przede wszystkim religijny charakter, gdyż obraca się wokół podstaw człowieka, świata i Boga, a także ponieważ nie opiera się na własnych badaniach gnostyków, lecz na pośrednictwie Niebios”³⁸. Skoro zatem poznanie możliwe jest wyłącznie na drodze objawienia, oznacza to, że jedynie „wybrani” zdolni są do zdobycia poznania i zrozumienia prawdy. Bóg, wedle gnostyków, jest nieskończenie oddalony od świata, zbawienie człowieka możliwe jest wyłącznie na drodze duchowego samodoskonalenia.

Eric Voegelin w swej książce *Nowa nauka polityki* dokonuje charakterystyki współczesnego gnostycyzmu. Wskazuje, że oświeceniowy racjonalizm, pozytywizm i marksizm to najbardziej wymowne przykłady tej postawy, która stawia sobie za cel samozbawienie człowieka. Także autor wstępu do antologii tekstów

³⁷ Karpiński Wojciech rozmawia z Alainem Besançon, Ełk 1989, s. 1.

³⁸ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 56.

o gnostycyzmie wskazuje, że „zasadnicze cechy gnostycznej wizji świata można odnaleźć w całych dziejach intelektualnych Zachodu i [...] promieniają one również w sferze polityki i kultury, a nie tylko w filozofii czy religii”³⁹. „Gnostycka spekulacja – powiada zaś Voegelin – przewycięża niepewność wiary wyposażając człowieka i jego wewnątrzświatowe działania w sens eschatologicznego spełnienia. W tej mierze, w jakiej immanentyzacja ugruntowuje się w ludzkim doświadczeniu, cywilizacyjna aktywność staje się mistycznym dziełem samozbawienia”⁴⁰. Inaczej mówiąc, owe gnostyckie wpływy w nowożytnych ideach politycznych, które w pełni ukazały swoje oblicze w wieku XX, przejawiają się nade wszystko w uroszczeniach do poznania wszystkich mechanizmów rządzących światem i całkowitego zapanowania nad nimi. Mądrość natury, pewien „porządek rzeczy” zastąpiony zostaje pewnością wynikającą z odkrycia, „rozszyfrowania wiedzy tajemnej”. Patrząc z tej perspektywy, można powiedzieć, że gnostycyzm leży u podstaw wszelkich utopii społecznych, w tym oczywiście utopii komunistycznej. Radykalna niezgoda na istniejącą rzeczywistość społeczną, uznawaną za kwintesencję zła, odrzucenie wszelkich ewolucyjnych dróg jej przeobrażeń, przekonanie, że zdobycie pewnej ukrytej wiedzy jest warunkiem radykalnej zmiany ludzkiego losu – to wszystko stanowi istotę wszelkich utopijnych projektów politycznych.

Gnostycka wizja świata w ideologii komunistycznej przejawia się w dwóch zasadniczych wątkach. Po pierwsze, skrajnie dualistycznej perspektywie opisu rzeczywistości społecznej. Siły zła (posiadacze środków produkcji) i siły dobra (wyzyskiwani) prowadzą ze sobą bezwzględną walkę, aż do momentu ostatecznego zwycięstwa tych drugich w rewolucji proletariackiej. Pierwsze zdanie *Manifestu Komunistycznego*: „Historia ludzkości jest historią walk klasowych” wyraźnie pokazuje ten styl myślenia. Drugim wątkiem natomiast jest kwestia odkrycia mechanizmów rzeczywistości społecznej, praw historii. Engels, przemawiając nad grobem Marksa, wypowiedział znamienne zdanie: „[...] podobnie jak Darwin odkrył prawo rozwoju świata organicznego, tak Marks odkrył prawo rozwoju dziejów ludzkich”⁴¹. Rolą partii komunistycznej jest właśnie bycie awangardą proletariatu na drodze rewolucji i budowanie nowej komunistycznej rzeczywistości. Jej misja wpisuje się w ową logikę dziejów. Wedle Besançona, ideologia komunistyczna jest właśnie przejawem tego gnostyckiego myślenia. Wszak nie należy ona ani do porządku wiary, ani do porządku wiedzy. Jest ona systemem dogmatów, podawanych „wyznawcom” do wierzenia. Ich źródło tkwi jednak nie w objawieniu, a w dotarciu przez „wybranych” do źródeł prawdy mającej charakter wyzwalający, zbawczy. „Ideologia to gnoza – powiada – której wiarygodność nie zasadza się

³⁹ Wstęp A. Waksmana do wyboru tekstów o gnostycyzmie, „Libertas. Kwartalnik Społeczno-Polityczny” 1988, nr 10–11, s. 31.

⁴⁰ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 121.

⁴¹ F. Engels, *Pogrzeb Karola Marksa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 19, Warszawa 1972, s. 373.

na kontrdogmacie, analogicznym do dogmatu religijnego. [...] Wyjawszy źródło wiarygodności, wiedza ideologiczna nie różni się niczym od wiedzy gnostycznej. Ideologia jest racjonalna, centralna, encyklopedyczna. Ma własną etykę, wydedukowaną z doktryny i podporządkowaną realizacji planu kosmicznego, którego wypełnienie możliwe dzięki poznaniu teoretycznemu, jednoznaczne jest ze zbawieniem”⁴².

Spółeczne konsekwencje zagadnienia

Mircea Eliade w swych analizach fenomenu religii wskazuje, że proces sekularyzacji społeczeństwa nie jest tożsamy z jego desakralizacją. Jak pisze: „[...] »sacrum« jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii”. Każde „porządkowanie” świata jest przejawem *sacrum*⁴³. Proces ten, który określa mianem „hierofanii” – nadawania wymiaru świętości pewnym istotom, przedmiotom czy zachowaniom, ma charakter uniwersalny, stanowi jakby nieść przenikającą przez historię wszystkich kultur i społeczności ludzkich. „[...] hierofanie – pisze w innym miejscu – występują wszędzie, w każdej dziedzinie życia fizjologicznego, ekonomicznego, duchowego i społecznego. W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje coś – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię. [...] jest całkiem pewne, że wszystko to, czego człowiek się dotknął, co odczuł, napotkał lub pokochał, mogło się stać hierofanią”⁴⁴. Owa sakralizacja polega na swego rodzaju oddzieleniu przedmiotu hierofanicznego od „zwykłej” rzeczywistości. Sakralność oznacza tu „nie-zwykłość”.

Na czym polega doświadczenie *sacrum* w komunistycznej idei? W literaturze religioznawczej mówi się niekiedy o manaicznym charakterze *sacrum*. Termin ten pochodzi od „mana”, wywodzącej się ze społeczności polinezyjskich bezosobowej siły rządzącej wszechświatem i determinującej wszelkie procesy w nim zachodzące.

Komunizm przejawia się nade wszystko pod postacią mocy i potęgi. Rewolucja proletariacka, której nieuchronność wynika z „praw historii”, stanowi ucielesnienie tej właśnie mocy przeobrażającej świat. Inaczej mówiąc, *sacrum* jawi się w komunizmie jako emanacja jakiejś szczególnej, ożywczej energii i siły, której człowiek nieuchronnie musi ulec. Racjonalność człowieka staje się nie czynnikiem sprawczym dziejów, lecz narzędziem uruchomionym przez ową siłę immanentnie w Historii obecną.

⁴² A. Besançon, *Pomieszanie...*, s. 58.

⁴³ Por. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 6.

⁴⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 16–17.

Analizując komunizm jako przejaw religii politycznej (czy inaczej – współczesnego gnostycyzmu), warto zwrócić uwagę na konsekwencje komunizmu postrzegane przez pryzmat sakralizacji. Płaszczyna, na której proces ten odcisnął największe piętno, to zagadnienie wolności człowieka. Wolność człowieka, tak jak rozumiana jest ona w religii politycznej, oznacza poznanie „obiektywnej konieczności”⁴⁵. Doświadczyć jej możemy wyłącznie wówczas, gdy odkryjemy jej tajniki i poddamy się jej logice. Wolność zatem nie tkwi w człowieku, jest ona mu dana jako projekt „nowego świata”. Wynika stąd więc przekonanie, że wolność, która nie jest „rozpoznaną koniecznością”, jest zwykłą anarchią, czymś, co uniemożliwia odkrycie praw rządzących światem. Takie deterministyczne oblicze owej religii czyni ją religią strachu, strachu przed wszechobecną i wszechmocną siłą rządzącą światem. Świętość przybiera tu postać mocy, wobec której człowiek winien jedynie uległość. Upadek religii politycznej komunizmu czy też upadek „bóstw” stworzonych przez komunizm oznaczał w konsekwencji wytworzenie pustki, w której zabrakło owej „manaicznej” mocy, przed którą człowiek stał w „bojaźni i drzeniu”, oczekując spełnienia odwiecznego sensu historii. Prowadziło to do strachu przed wolnością, która zaczęła być postrzegana jako wolność fałszywa, niszcząca, anarchiczna i przez to głęboko aspołeczna i demoralizująca. Mechanizm „ucieczki od wolności” rodził potrzebę powołania do życia nowych bóstw, czyli przeniesienia mechanizmów sakralizacji świata na inne sfery życia. Hierofania trwała, zmienił się jedynie obszar jej działania. Obszarem tym stała się zaś religia chrześcijańska. To w niej zaczęły przejawiać się tendencje do jej polityzacji. Sakralizacja polityki przeobraziła się w polityzację religii. Polityzacja ta przejawiała się w próbie narzucenia religii roli narzędzia służącego realizacji projektów reform społecznych – zdiagnozowania i opisu społecznej rzeczywistości. Tym samym usiłowała sprowadzić ją do sfery *profanum*. Z drugiej zaś strony, rzeczywistość religijną usiłuje się opisać językiem polityki i umieścić niejako w jej kategoriach. Problem jednak leży nie tylko w sferze języka czy innych zewnętrznych, by tak rzec, przejawach tego procesu. U jego podstaw leży bowiem dokładnie ten sam mechanizm „manaicznego” charakteru *sacrum*, gdzie świętość jest przejawem mocy i potęgi, przed którą człowiek musi się ugiąć. Chodzi tu więc *de facto* o rozciągnięcie i utrzymanie władzy człowieka nad innym człowiekiem. Służy ona wówczas jedynie uprawomocnieniu dążeń człowieka do stworzenia jakiegoś projektu przebudowy świata w imię absolutnego dobra, doskonałości i piękna. Tak więc gnostycka wiara w możliwości samozbawienia trwa nadal, choć w różnych swych przejawach.

⁴⁵ J. Tischner, *Religia polityczna*, [w:] *idem, W krainie...*, s. 67–70.

THE RELIGIOUS FACE OF COMMUNISM

Summary

The article is devoted to the issue of the presence of religious motives both in communist ideology and in the practice of political systems defined as such. This matter is a part of a much wider problem which was analyzed by many scholars since the October Revolution. What is communism? Is it a strictly political project which has the ambition to holistically transform the social reality? Or does it – precisely because of its radicalism and holistic ambitions – extend beyond a realm of ordinary political projects? Communism is a type of social utopia branded with many themes specific for religious thinking. The article invokes the texts of many authors who, in various historical periods and from different ideological perspectives, attempted to indicate and demonstrate the roots and manifestations of religious motives in communism. Starting with Bierdiajew's philosophy, through Kołakowski's, Aron's and Furet's analyzes, to sovietologist studies of Bocheński and Besançon, there remains a common conviction that communism was shaped as a direct consequence of the Enlightenment philosophy and of the social projects which were inspired by it (the idea of social progress). Although each of the above-mentioned authors sees the course and manifestations of this process a bit differently, they all share identical general conclusion: the assessment of communism as a scientifically proven stage of historical process made this idea a very negation of science, a quasi-religious system of beliefs, defined by Besançon as ideology. One of the features of communism is a *sui generis* vision of the world (and a peculiar language used to describe it).