



VADZIM ANTSHIPAU

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2863-3531>

Uniwersytet Zielonogórski

## OBRAZ ANARCHIZMU I SOCJALIZMU W TWÓRCZOŚCI MIKOŁAJA BIERDIAJEW

### THE IMAGE OF ANARCHISM AND SOCIALISM IN THE WORKS OF NIKOLAI BERDYAEV

Nikolai Berdyaev, a prominent 20th-century existential and religious philosopher, critiques anarchism and socialism primarily for neglecting the spiritual and metaphysical dimensions of human existence. According to Berdyaev, both ideologies represent a rational and scientific approach to understanding humanity and society, resulting in what he terms a “scientific religion.” He argues that anarchism’s pursuit of absolute freedom and socialism’s quest for universal equality are fundamentally flawed due to their unrealistic ideals and disregard for the spiritual essence of individuals. Berdyaev describes socialism’s aim of complete equality as an empty utopia and anarchism’s ideal of absolute freedom as equally hollow. However, Berdyaev’s critique raises methodological questions regarding the legitimacy of applying religious-philosophical criteria to socio-political doctrines, suggesting a tension between materialistic and spiritual perspectives that may ultimately be irreconcilable.

Keywords: Berdyaev, anarchism, socialism, religion, critique, utopia, society

### ANARCHIZM I SOCJALIZM JAKO IDEE PRZEŁOMOWE SPRZECZNOŚCI W DOŚWIADCZENIU BIERDIAJEW POZIOMY OCENY (TEORETYCZNY, METAFIZYCZNY I HISTORYCZNY)

Anarchizm i socjalizm stały się intelektualnymi i politycznymi nurtami, kształtującymi od XIX wieku w istotny sposób myślenie w Europie i Ameryce Północnej. Idee sprawiedliwego społeczeństwa, wolności jednostki, równości oraz braku ucisku inspirowały zwolenników przemian w wielu krajach. Jednocześnie w niektórych częściach świata poglądy te przekładały się na rzeczywiste projekty polityczne i masowe ruchy, podczas gdy w innych pozostawały głównie przedmiotem dyskusji teoretycznych<sup>1</sup>. Ich popularność wpłynęła na to, że pojawiły

<sup>1</sup> Ruchy robotnicze ogarnęły Europę Zachodnią w drugiej połowie XIX wieku. Ideowymi inspiratorami, a także organizatorami inicjatyw politycznych w ramach tych ruchów byli przedstawiciele teorii socjalistycznych i anarchistycznych, tacy jak

się także głosy krytyczne, podkreślające konieczność uwzględnienia duchowego wymiaru człowieczeństwa w opisie rzeczywistości społecznej.

Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) – jeden z wpływowych myślicieli europejskich pierwszej połowy XX wieku znany jest ze swojej oryginalnej filozofii religijno-egzystencjalnej, w której zasadniczą rolę odgrywa refleksja nad przeznaczeniem człowieka. Aktywnie występował przeciwko radykalnym doktrynom społecznym, krytykując lewicową myśl rewolucyjną. Powstaje przy tym wrażenie, jakby Bierdiajew i przedstawiciele negowanych przezeń koncepcji mówili „różnymi językami”: on sam rozważa duchowe przeznaczenie człowieka (tj. jego metafizyczny i transcendentny cel, wykraczający poza materialne potrzeby i społeczne ograniczenia), podczas gdy anarchiści i socjaliści zajmują się zagadnieniami relacji ekonomicznych, przemian struktur instytucjonalnych oraz dobrowolnych stowarzyszeń. Rodzi się pytanie: czy stosowanie kryteriów religijno-filozoficznych do oceny doktryn społeczno-politycznych jest w ogóle zasadne?

W najnowszych opracowaniach dotyczących filozofii Mikołaja Bierdiajewa akcentuje się przede wszystkim jej wymiar antropologiczno-teologiczny, na przykład w odniesieniu do koncepcji *Imago Dei* (istotnej również dla niniejszych rozważań i omówionej szerzej w dalszej części artykułu). Ujęcie to rozwijał Raul-Ovidiu Bodea<sup>2</sup>, a wcześniej na przykład Janusz Bujak<sup>3</sup>. Refleksję rosyjskiego filozofa w perspektywie teologii politycznej przedstawił z kolei Tsoncho Tsonchev<sup>4</sup>. Wśród nowszych opracowań można również wymienić studium Moniki Woźniak poświęcone metodzie filozoficznej Bierdiajewa i jej związkom z koncepcjami Hegla<sup>5</sup>. Jednak problematyka ta obejmuje jedynie fragmentarycznie kwestie związane z krytyką doktryn społecznych, co pozostaje głównym tematem niniejszej analizy.

---

Karol Marks czy Michał Bakunin, zob. I. Koberdowa, *Pierwsza Międzynarodówka 1864–1876, sukcesy i porażki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 5, 30–31, 95.

<sup>2</sup> Zob. R. Bodea, *Imago Dei as a critique of capitalism and Marxism in Nikolai Berdyaev*, „Studies in East European Thought” 2021, nr 73, s. 77.

<sup>3</sup> Zob. J. Bujak, *Imago Dei jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności*, „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 2010, nr 15, s. 35.

<sup>4</sup> Na ten temat powstała obszerna monografia. Zob. T. Tsonchev, *Person and Communion: The Political Theology of Nikolai Berdyaev*, The Montreal Review E-Publishing, Montreal 2021.

<sup>5</sup> Zob. M. Woźniak, *Zmagania z metodą. Dialektyka i fenomenologia u Hegla a projekt „fenomenologii doświadczenia duchowego” Bierdiajewa*, „Analiza i Egzystencja” 2024, nr 66, s. 123.

Dlatego w artykule odwołuję się do wybranych ustaleń wspomnianych autorów tam, gdzie okazują się przydatne, rozwijając je w kierunku analizy społeczno-politycznej. Zastosowana metoda ma charakter hermeneutyczno-analityczny: podstawą są teksty źródłowe Bierdiajewa, interpretowane w kontekście historycznym i konfrontowane z klasycznymi ujęciami myśli społecznej XIX i XX wieku, a także z uwzględnieniem wybranych analiz współczesnych, w tym również najnowszych, jak wskazano powyżej, które okazują się pomocne dla rozwinięcia analizy. Takie podejście pozwala na krytyczną rekonstrukcję argumentów i ocenę ich spójności w świetle filozoficznych oraz historycznych uwarunkowań.

W niniejszym opracowaniu podjęta została próba przeanalizowania krytyki anarchizmu i socjalizmu zawartej w pismach Bierdiajewa. W tym celu namysłowi poddam charakter jego argumentacji, skonfrontowany z podstawowymi założeniami krytykowanych teorii, a także postawię pytanie o zasadność takiej krytyki z punktu widzenia filozoficznych założeń zawartych w koncepcji Bierdiajewa.

Szczególną uwagę zwraca fakt, że we wczesnym okresie działalności intelektualnej Bierdiajew był marksistą lub przynajmniej sympatyzował z tym nurtem<sup>6</sup>. Sam myśliciel opisuje ten epizod dosyć niejasno: „będąc marksistą, postrzegłem w marksizmie elementy, które powinny doprowadzić do despotyzmu i negacji wolności”<sup>7</sup>. Zarazem jednak zaprzecza, jakoby kiedykolwiek był marksistą w dosłownym sensie: „nigdy nie byłem kantystą w ścisłym sensie tego słowa, jak i nie byłem tołstojowcem, marksistą czy zwolennikiem Nietzschego”<sup>8</sup>. Niemniej Bierdiajew gruntownie zgłębił ten nurt, co może stanowić zarówno atut, jak i słabość jego krytyki. Z jednej strony, znajomość marksizmu pozwalała mu wskazywać aspekty tej koncepcji, które z perspektywy jego doświadczenia wydawały się szczególnie podatne na krytykę. Z drugiej jednak, negatywne doświadczenia mogły podważyć jego obiektywizm oraz skłonić go do patrzenia na pewne kwestie przez pryzmat osobistych przeżyć.

Ocena poglądów Bierdiajewa na anarchizm i socjalizm może być przeprowadzona przede wszystkim na poziomie teoretycznym. Ana-

<sup>6</sup> Interesowała go przede wszystkim marksowska krytyka kapitalizmu, zob. R. Bodea, *Imago Dei as a critique of capitalism and Marxism in Nikolai Berdyaev...*, s. 78.

<sup>7</sup> M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 52.

<sup>8</sup> Tamże, s. 85.

lizie zostaną poddane takie składowe tych idei jak relacja między wolnością jednostki a wspólnotą czy problemy sprawiedliwości i władzy. W artykule szczególną uwagę poświęcę metafizycznym podstawom rozważań Bierdiajewa. Warto przy tym zauważyć, że Bierdiajew podjął krytykę tych doktryn, odwołując się do przykładów z przeszłości. Wątek ten również zostanie pokrótce omówiony.

#### „NAUKOWA RELIGIA”

##### KRYTYKA RACJONALIZACJI NATURY LUDZKIEJ

##### IMAGO DEI I KRYTYKA CZŁOWIEKA JAKO ISTOTY SPOŁECZNEJ

Zarówno socjalizm, jak i anarchizm Bierdiajew utożsamia z formą wiary religijnej, twierdząc, że były one próbą naukowego wyjaśnienia i przewidywania przyszłości ludzkości, co doprowadziło do powstania religii naukowej<sup>9</sup>:

największą wiarę we własne siły okazała jedna naukowa doktryna socjologiczna, która wywołała największy entuzjazm i do dziś stanowi wyznacznik wiary wielu milionów ludzi — nauka Marksa i Engelsa, teoria socjalizmu naukowego. Ta doktryna pragnęła na podstawie danych empirycznych dowieść nieuchronności nadejścia socjalistycznego sposobu produkcji, będącego zarazem ideałem współczesnej ludzkości<sup>10</sup>.

Koncepcja socjalizmu, zwłaszcza w interpretacji Marksa i Engelsa, aspirowała do przewidywania przyszłości ludzkości na podstawie analizy historycznej i przy zastosowaniu dialektyki materialistycznej<sup>11</sup>. Z perspektywy Bierdiajewa podejście to jest błędne w założeniu, ponieważ — jego zdaniem — nie da się w pełni zracjonalizować ludzkiej natury. Człowiek posiada także stronę irracjonalną, co oznacza,

<sup>9</sup> Religia naukowa w tym kontekście opiera się — mimo prób naukowego wyjaśnienia historii i przyszłego rozwoju człowieka — bardziej na wierze niż na dowodach. Bierdiajew uważał, że tego rodzaju doktryny dążą do zastąpienia tradycyjnej religii, oferując wizję „zbawienia” w postaci idealnego porządku społecznego.

<sup>10</sup> С. Булгаков, *Основные проблемы теории прогресса*, w: В. Сапов (red.), *Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины*, Астрель, Москва 2009, s. 30.

<sup>11</sup> Chodzi tu o dialektykę, którą Engels określił jako „naukę o ogólnych prawach ruchu i rozwoju przyrody, społeczeństwa ludzkiego i myślenia”, F. Engels, *Anty-Dühring*, przeł. P. Hoffman i T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Wiedza i Książka, Warszawa 1972, s. 156. Engels starał się dostrzec prawidłowości w historycznych procesach kształtujących ludzkość, ująć je w formę dialektycznych praw i na ich podstawie przewidzieć dalszy bieg dziejów.

że obiektywne poznanie społeczeństwa i zasad interakcji międzyludzkich może sięgnąć jedynie pewnej granicy: „racjonalizacja człowieka w każdym jego aspekcie społecznym, zdaniem Bierdiajewa, ma swoje granice, a filozof musi uznać fakt, że nie jest w stanie w pełni pojąć ludzkiej osobowości”<sup>12</sup>.

Próbując usystematyzować krytykę Bierdiajewa wobec różnych koncepcji zbiorowości dążących do wyjaśnienia, w jaki sposób społeczeństwo może zapewnić ludziom dobrobyt materialny, w jej centrum znajdziemy ideę niepoznawalności człowieka, którego istota zakorzeniona jest w *Imago Dei*<sup>13</sup>. Bierdiajew wychodzi z założenia o niemożności racjonalnego poznania Boga: „mistyczna teologia uczy nas, że Bóg jest niepoznawalny i że pozytywne definicje nie są w stanie wyrazić tajemnic boskiego życia [...]. Innymi słowy, sprzeciwia się ona naturalizacji i racjonalizacji Istoty Bożej”<sup>14</sup>. Skoro ludzie poprzez *Imago Dei* uczestniczą w tym, co boskie, to całkowite utożsamianie ich z przyrodą jest błędne: „Problem człowieka jest zupełnie nierozwiązalny, jeśli rozpatrywać go przez przyrodę i tylko we współzależności z przyrodą. Człowieka można zrozumieć jedynie w jego stosunku do Boga”<sup>15</sup>.

Przekonanie to odgrywa większą rolę w opozycji Bierdiajewa wobec teorii zbiorowości, niż mogłoby się wydawać. Chodzi bowiem o to, że takie nurty jak socjalizm, anarchizm czy liberalizm, stawiały wspólnotę w centrum rozważań o człowieku. Postrzegano je jako główne źródło kategorii moralnych, tj. sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz jako narzędzie walki ze złem społecznym. W ramach tych doktryn za remedium na niesprawiedliwość często uznawano reformę lub przebudowę instytucji publicznych.

Przykładowo Émile Durkheim, którego Bierdiajew nierzadko krytykował, rozwijał teorię, wedle której moralność i zasady etyczne są kształtowane przez społeczeństwo. Świadomość zbiorowa, tworząca się w ramach grup ludzkich, stanowi według niego fundament pojęć dobra

<sup>12</sup> R. Bodea, *Imago Dei as a critique of capitalism and Marxism in Nikolai Berdyaev...*, s. 80.

<sup>13</sup> „Antropologia teologiczna opisuje człowieka przede wszystkim jako obraz Boga — imago Dei. Pierwszym i najważniejszym źródłem tego nauczania jest Pismo Święte”, J. Bujak, *Imago Dei jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności...*, s. 36.

<sup>14</sup> N. Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, Charles Scribner's Sons, New York 1935, s. 67–68.

<sup>15</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 53.

i zła. Tym samym normy regulujące ludzkie zachowania są ustalane przez kolektyw i mogą służyć jako instrument „naprawy” jego niedostatków: „życie naprawdę moralne zaczyna się tam, gdzie zaczyna się życie wspólnotowe, lub, innymi słowy, istotami moralnymi jesteśmy o tyle, o ile jesteśmy istotami społecznymi”<sup>16</sup>. Podobne ujęcia cechowały wielu czołowych teoretyków relacji międzyludzkich w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Karol Marks uważał na przykład, że społeczeństwo powstałe z konieczności wspólnej produkcji dóbr materialnych w dużej mierze kształtuje też inne obszary życia ludzi:

Produkują oni wyłącznie współdziałając ze sobą w określony sposób i wymieniając między sobą swą działalność. Żeby produkować, wchodzą w określone związki i stosunki wzajemne i tylko w granicach tych społecznych związków i stosunków odbywa się ich oddziaływanie na przyrodę<sup>17</sup>.

Piotr Kropotkin — jeden z czołowych myślicieli anarchizmu — postrzegał wspólnotę ludzką jako wysoko rozwiniętą strukturę ewolucyjną, podobną do systemów społecznych występujących u zwierząt, która przy właściwej organizacji podlega samoregulacji, włączając w to procesy moralne:

w świecie zwierząt przekonaliśmy się, że zdecydowana większość gatunków żyje w społecznościach i to w ich wspólnotowości znajduje najlepszą broń w walce o przetrwanie [...]. W praktyce wzajemnej pomocy, którą możemy prześledzić aż do najdawniejszych początków ewolucji, odnajdujemy zatem pozytywne i niewątpliwe źródło naszych wyobrażeń etycznych. Możemy stwierdzić, że to właśnie wzajemna pomoc odegrała główną rolę w etycznym postępie człowieka<sup>18</sup>.

Nawet we wcześniejszych, oświeceniowych koncepcjach Johna Locke’a i Thomasa Hobbesa wspólne życie ludzi rozumiane było jako wynik wyjścia ze „stanu natury” i kształtowało kategorie dobra i zła. Historycznie ta idea sięga Arystotelesa i jego twierdzenia, że człowiek „jest istotą państwową”<sup>19</sup>. Idea uznania prymatu dobra wspólnego nad indywidualnym stale pojawiała się w kolejnych systemach filozoficznych.

Bierdiajew nie kwestionuje tego, że człowiek jest częścią wspólnoty. Jednakże, jak już wspomniano, zawarty w nim obraz Boga zakła-

<sup>16</sup> É. Durkheim, *Wychowanie moralne*, przeł. P. Kostyło, D. Rybicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2015, s. 110.

<sup>17</sup> K. Marks, *Praca najemna i kapitał*, przeł. J. Kamieniecki, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 403.

<sup>18</sup> П. Кropоткин, *Анархия*, Айрис-пресс, Москва 2002, s. 109, 114.

<sup>19</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, PWN, Warszawa 2003, s. 5.

da — w jego opinii — dodatkowy poziom bytu, który nie sprowadza się do przyrody ani do środowiska społecznego. Właśnie ów duchowy aspekt ludzkiej natury, zdaniem Bierdiajewa, wiedzie do odrzucenia zbiorowych idei:

Durkheim nawet Boga chciał zastąpić społeczeństwem. Jest to najbardziej potworna forma idolatrii. Samo społeczeństwo wymaga oceny moralnej i zakłada rozróżnienie dobra i zła, nie ze społeczeństwa zaczerpnięte. Utylitaryzm społeczny jest tak słabą i odrzuconą teorią, że nie warto o niej nawet mówić. Socjologiczna teoria moralności powinna, w istocie, w ślad za Durkheimem uznać społeczeństwo za bóstwo, a nie za zjawisko naturalne i historyczne [...]. Człowiek jest istotą społeczną. Jest to bezsporne. Ale człowiek jest też istotą duchową. Należy on do dwóch światów. Prawdziwie poznać dobro może człowiek jedynie jako istota duchowa<sup>20</sup>.

Z analizy krytyki Bierdiajewa wynika zatem, że odrzuca on podstawowe założenia teorii społecznych przede wszystkim z powodu braku zrozumienia człowieka jako bytu duchowego. Filozof krytykuje liczne koncepcje popularne w jego czasach, zwłaszcza anarchizm i socjalizm, w których dopatruje się egzystencjalnego zagrożenia dla chrześcijaństwa:

Obecnie zwyciężają w świecie ci, którzy chcieliby albo całkowicie zniszczyć chrześcijaństwo, albo wyciągnąć z niego korzyści rewolucyjne, socjalistyczne i anarchistyczne [...]. Właśnie ich pragnę zdemaskować, ponieważ w nich odnajduję zbliżające się niebezpieczeństwo i nadciągające zło<sup>21</sup>.

W powyższym fragmencie zawarta jest interesująca uwaga Bierdiajewa dotycząca odseparowania idei socjalistycznych i anarchistycznych, zakłada on bowiem, że każda z nich ma odrębną strategię i stanowi odmienne zagrożenie.

**„PUSTE RÓWNANIE” SOCJALIZMU  
„PUSTA WOLNOŚĆ” ANARCHIZMU.  
UTOPIJNOŚĆ WIZJI SPOŁECZNYCH  
PAŃSTWO JAKO RZECZYWISTOŚĆ SAKRALNA  
TOTALITARYZM POREWOLUCYJNEJ ROSJI**

Socjalizm traktuje problem nierówności jako zjawisko, które potencjalnie można zlikwidować — i właśnie to sprawia, że kwestia ta

<sup>20</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka...*, s. 27.

<sup>21</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 6.

staje się jedną z kluczowych, gdy mowa o krytyce Bierdiajewa. Jego zdaniem nierówność, choć niejednokrotnie postrzegana jako zło społeczne, ma zarazem metafizyczne podłoże zakotwiczone w boskim porządku świata. Skłania to do pytania, czy rzeczywiście da się uznać nierówność za zło w powszechnie przyjętym sensie. Bierdiajew uzasadnia swoje stanowisko, odwołując się do złożonych rozważań metafizycznych, osadzonych w kontekście chrześcijańskim i twierdzi, że „nierówność jest podstawą każdego porządku i ładu kosmicznego, stanowi uzasadnienie samego istnienia osoby ludzkiej”<sup>22</sup>, bez której nie byłoby indywidualności ani pełnego rozwoju osobowości. Mówi wręcz o nierówności jako „źródle wszelkiego twórczego ruchu w świecie”<sup>23</sup>.

To przekonanie stoi w sprzeczności z wizją socjalistyczną, która — zdaniem Bierdiajewa — redukuje jednostkę do bezkształtnej masy i w ten sposób podważa fundament twórczości, rozumianej przez niego jako duchowa i kulturowa aktywność człowieka, w której wyraża się jego niepowtarzalna osobowość. Uznaje on usunięcie „obiektywnej” kategorii nierówności za sztuczny zabieg, kolidujący z naturalną dyferencją właściwą zarówno człowiekowi, jak i boskiemu porządkowi.

Warto zestawić to stanowisko z podejściem do nierówności Marksa i Engelsa, analizujących walkę klas i towarzyszącą jej kategorię nierówności. Uznają ją oni jednak za obiektywny proces wpływający z praw dialektycznych, które rządzą zarówno naturą, jak i rozwojem społeczeństw. Z perspektywy socjalistów nierówność jest nie tylko nieunikniona na pewnym etapie historycznym, lecz pełni ważną funkcję w kształtowaniu dziejów ludzkości. W konsekwencji zarówno Bierdiajew, jak i socjaliści dostrzegają w nierówności zjawisko obiektywne, lecz przypisują mu odmienne znaczenia: w myśli marksowskiej nierówność stanowi narzędzie historycznych przemian, które da się z czasem przezwyciężyć, podczas gdy dla Bierdiajewa pozostaje ona fundamentem zapewniającym ład i pozwalającym na rozwój twórczej aktywności w świecie.

Inne wątki krytyki socjalizmu u Bierdiajewa zazębiają się niekiedy z problematyką dyskutowaną w filozofii od stuleci. Przede wszystkim mamy na uwadze kwestię „utopijności” idei powszechnego równoprawienia czy maksymalnie równomiernego rozdziału dóbr. Nie chodzi w tym przypadku wyłącznie o stwierdzenie, że „powszechna równość jest dobra”, lecz o koncepcję „ziemskiego raju”, w którym dążenie do osiągnięcia takiej wizji często prowadzi do ograniczania

<sup>22</sup> Tamże, s. 42.

<sup>23</sup> Tamże.

wolności i kształtowania despotycznych ustrojów (co widać choćby w pismach Tomasza More’a czy Etienne’a Cabeta)<sup>24</sup>.

Bierdiajew rozpatruje anarchizm i socjalizm jako dwa odrębne zjawiska, dostrzegając przy tym podobne zagrożenie, mimo że pojęcie „anarchizmu” nie ma dla niego wyłącznie negatywnego wydźwięku. Niektórzy teoretycy anarchizmu sugerują nawet, że można go zaliczyć do religijnego nurtu „teologicznych anarchistów”, proponującego rozwiązanie problemu wolności i władzy drogą metafizyki. W swojej krytyce nie skupia się on jednak na konkretnych odmianach anarchizmu, lecz odnosi się do tej idei głównie w wymiarze ogólnospołecznym.

Podczas gdy w przypadku socjalizmu Bierdiajew kwestionuje dążenie do równości (rozumianej jako powszechny dostęp do dóbr), to w odniesieniu do anarchizmu stawia znak zapytania przy zasadzie wolności, do której roszczą sobie prawo jego przedstawiciele. Píše, że

rewolucyjny patos anarchizmu jest inny niż rewolucyjny patos socjalizmu. Można mówić o wewnętrznym zmaganiu się tych dwóch żywiołów rewolucyjnych [...]. Szczytem socjalizmu jest pusta równość. Szczytem anarchizmu — pusta wolność. Jeśli socjalizm wierzy w dobroczynność przymusowej organizacji, to anarchizm wierzy w dobroczynność naturalnej autonomii i naturalnej anomii<sup>25</sup>.

W cytowanym fragmencie ponownie ujawnia się kluczowe przeciwstawienie immanencji (świata materialnego) i transcendencji (świata idealnego) w kontekście wolności.

Bierdiajew nie uznaje wolności za coś negatywnego samego w sobie. Jednak w jego rozumieniu wprowadzanie wolności w społeczeństwie może wieść do negatywnych następstw. Z jego religijno-metafizycznej perspektywy każdy poziom rzeczywistości opiera się bowiem na określonej hierarchii, której zaburzenie oznacza chaos. Jeśli w świecie, w którym człowiek współdziała z innymi, istnieje już ustalona struktura, to jej zburzenie w imię wolności Bierdiajew postrzega jako zło. W tym kontekście posługuje się on pojęciami „arystokracja duchowa” i „arystokracja historyczna”, wskazując, że w każdym wymiarze bytu funkcjonuje specyficzny porządek<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Bierdiajew podaje te nazwiska jako przykłady autorów utopii totalitarnych: „należałoby pamiętać, że w utopii Tomasza Mora ludziom byłoby tak samo trudno przemieszczać się jak w państwie sowieckim, a w nauczaniu Étienne’a Cabeta dopuszcza się istnienie tylko jednej rządowej gazety”, M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności...*, s. 144.

<sup>25</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności...*, s. 158.

<sup>26</sup> Zob. D. Dzałto, *Orthodoxy and Anarchism. Contemporary Perspectives*, Bloomsbury Publishing, London 2024, s. 136. Nie chodzi tu o uproszczoną tezę „każda władza

Rozwijając tę myśl o niezbędności zachowania hierarchii, filozof skupia się nie tyle na kwestii podziału dóbr materialnych, ile raczej na samym pryncypium władzy oraz dążeniach do jej zniesienia. Głównym celem jego krytyki staje się, jak zauważa, błędne wyobrażenie anarchistów o człowieku. Bierdiajew nie znajduje powodów do „wiary w człowieka”, jeśli przez to rozumieć optymistyczną antropologię<sup>27</sup>. Skłania się ku bardziej pesymistycznej wizji, zbliżonej do Hobbesowskich rozważań o złej czy „upadłej” naturze człowieka, choć w jego własnej, metafizycznej interpretacji. W konsekwencji, mimo głoszonych przez anarchistów ideałów wspólnotowych czy nawet komunistycznych, Bierdiajew uznaje anarchizm za atomistyczny, skoncentrowany na niezależności jednostek i ignorujący podstawową więź wspólnotową:

Anarchizm jest atomizmem, rozpadem wszystkich społecznych całości na samopotwierdzające się atomy, na indywidua, całą historię rozpoczynające od siebie, odrzucające wszystkie wyższe wartości<sup>28</sup>.

Poza zarzutami o utopijność oraz „fałszywą wiarę” w to, że ludzka natura może funkcjonować bez jakiejkolwiek władzy, Bierdiajew dostrzega w anarchizmie zagrożenie dla kultury i historycznej ciągłości. Uznaje bowiem, że indywidualne dążenie jednostki do osobistej wolności bez państwa stanowi zaprzeczenie dotychczasowych form życia zbiorowego, które niemal zawsze obejmowały struktury państwowe. W jego przekonaniu anarchiści odrzucają w związku z tym także wartości przekazywane za ich pośrednictwem. Z jego punktu widzenia anarchista czuje się obcy wobec społeczeństwa i nie uznaje duchowego dziedzictwa, które ludzkość zgromadziła w procesie cywilizacyjnym:

od Boga” w jej czysto materialistycznym lub dosłownym rozumieniu (w którym każda historycznie ukształtowana władza posiada sakralne pochodzenie). Chociaż Bierdiajew, rozróżniając „arystokrację duchową” i „arystokrację historyczną”, podkreśla, że ta ostatnia stanowi rzeczywistą strukturę hierarchiczną (gdzie jedni rządzą, a inni są im podporządkowani), istniejącą niezależnie od woli ludzi, co jest stosunkowo bliskie dosłownemu rozumieniu władzy „od Boga”. W swojej krytyce anarchizmu kładzie jednak nacisk właśnie na tę „arystokrację historyczną” jako na niezbędną formę porządku społecznego.

<sup>27</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności...*, s. 158.

<sup>28</sup> Tamże, s. 159. Odrzucenie wszystkich wyższych wartości oznacza tutaj, że anarchizm, negując relacje hierarchiczne (które według Bierdiajewa posiadają religijno-metafizyczne uzasadnienie), w istocie skłania się ku ateizmowi. Możliwe, że Bierdiajew uważa anarchizm za ateistyczny w swojej istocie, ponieważ odrzuca wszystko, co jest uwarunkowane „wyższą rzeczywistością”, w tym relacje władzy sankcjonowane przez Boga.

Państwo dla anarchisty nie jest jego państwem, lecz państwem obcym, represyjnym i nienawistnym [...]. Nie ma własności duchowej, czuje się upośledzony, i przez to wzbiera w jego sercu niszcząca złość<sup>29</sup>.

W istocie Bierdiajew uważa anarchizm za negację historii, czyli brak akceptacji procesu historycznego kształtowania kultury i więzi społecznych<sup>30</sup>.

Wśród przyczyn Bierdiajewowskiej krytyki anarchizmu można wyróżnić jeszcze jeden aspekt, odnoszący się nie tylko do problemu władzy, lecz także do pojęcia państwa. Według niego anarchiści tradycyjnie sprzeciwiają się państwu, co uważa za jedną z kluczowych cech ich idei:

Element anarchiczny jest bardzo silny w myśli rosyjskiej XIX wieku. Cała inteligencja rosyjska nie lubiła państwa i nie uważała państwa za swoje. Państwo — to byli „oni”, obcy, natomiast „my” znajdowało się w innym planie, obcym wszelkiemu państwu<sup>31</sup>.

Z pozoru można by uznać ten aspekt za drugorzędny, jednak Bierdiajew przypisuje państwu metafizyczne znaczenie. W jego ujęciu nie jest ono wyłącznie scentralizowaną strukturą zarządzania, lecz stanowi rzeczywistość sakralną, czego nie da się wyjaśnić za pomocą racjonalistycznych teorii:

Jakże słabe i bezsilne są wszystkie wasze racjonalistyczne teorie państwa [...]. Państwo posiada podstawę mistyczną i owa mistyczna podstawa powinna, także z empirycznego punktu widzenia, zostać uznana za fakt ostateczny, niepodlegający objaśnieniu. Zasada władzy jest zasadą całkowicie irracjonalną. Każda władza zawiera w sobie element hipnozy, świętej lub demonicznej. Nikt jeszcze nie podporządkował się żadnej władzy na świecie w oparciu o racjonalne, rozumowe podstawy. Władza nigdy nie była i nie może być organizacją ludzkich interesów lub ich równowagi. Władza oznacza zawsze obecność w ludzkich stosunkach jakiejś tajemniczy zasady, pochodzącej albo od Boga, albo od diabła. Państwo stanowi szczególnego rodzaju realność, niedającą się rozłożyć na elementy czysto ludzkie i na czysto ludzkie interesy<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 164. Bierdiajew nie precyzuje wprost, co dokładnie rozumie przez „odrzućcie historii”. Można jednak przypuszczać, że chodzi mu o to, iż anarchizm podważa cały dotychczasowy przebieg życia społecznego, postrzegając go jako nagromadzenie niesprawiedliwości i ucisku. Z tej perspektywy, w ocenie Bierdiajewa, anarchiści w konsekwencji odrzucają historycznie ukształtowane formy kultury i więzi społecznych, co prowadzi do swoistego czegoś w rodzaju „przerwania” historycznej ciągłości.

<sup>31</sup> M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 48.

<sup>32</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności...*, s. 49.

Z takiej perspektywy wszelkie racjonalistyczne systemy filozoficzne, wyjaśniające naturę państwa, okazują się niespójne. Dotyczy to zarówno teorii umowy społecznej, jak i interpretacji państwa jako narzędzia podtrzymującego antagonizmy klasowe. W konsekwencji walka z tym fenomenem również staje się niemożliwa. Bierdiajew postrzega państwo jako określoną rzeczywistość niepodlegającą materialnemu zniszczeniu. Każda próba anarchistów czy socjalistów, których ostatecznym celem jest zniesienie państwa, będzie skazana na niepowodzenie. Co więcej, według Bierdiajewa idee te są szkodliwe, ponieważ państwo jawi się w jego ujęciu w pozytywnym świetle. W swojej krytyce Bierdiajew faktycznie dochodzi do wniosku o niespójności racjonalnych utopii:

Obserwuje się niespójność takich racjonalnych utopii, jak wieczny pokój w tym złym naturalnym świecie, jak bezpaństwowa anarchiczna wolność w tym świecie konieczności, jak powszechne społeczne braterstwo i równość w tym świecie podziałów i wrogości<sup>33</sup>.

Bierdiajew nie poprzestaje jednak na spekulatywnych i metafizycznych rozważaniach, opartych na intuicji. Swoje stanowisko wzmacnia również przykładami historycznymi, z których najważniejszym jest dla niego porewolucyjna Rosja Radziecka. W analizach komunizmu zwraca uwagę na jego rosyjską odmianę, która nabrała cech totalitarnych, negując rolę jednostki i przekształcając komunizm w siłę dehumanizującą<sup>34</sup>. Podkreśla przy tym, że w praktyce socjalizmu „człowiek służy jako środek nowej organizacji społeczeństwa, a nie nowa organizacja społeczeństwa człowiekowi”<sup>35</sup>.

#### ODPOWIEDŹ NA KRYTYKĘ ZDERZENIE PERSPEKTYWY DUCHOWEJ I MATERIALISTYCZNEJ KLUCZOWE WNIOSKI

Próbując odpowiedzieć na krytykę socjalizmu i anarchizmu zaproponowaną przez Bierdiajewa, napotykamy problem metafizycznego charakteru jego zarzutów. Przeprowadza on atak z perspektywy religijnej intuicji, co sprawia, że reakcja na jego argumenty staje się

<sup>33</sup> Н. Бердяев, *Судьба России*, АСТ, Санкт-Петербург 2017, s. 88.

<sup>34</sup> Zob. T. Tsonchev, *Person and Communion: The Political Theology of Nikolai Berdyaev...*, s. 166.

<sup>35</sup> M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego...*, s. 134.

trudna. Nieuchronnie napotykałyśmy sytuację, w której niemożliwe jest obalenie na przykład metafizycznej idei — zgodnie z którą zło ma charakter determinujący — za pomocą racjonalnych koncepcji, ponieważ odwołanie się do transcendencji wyklucza możliwość teoretycznego obalenia. Brakuje tutaj kryterium: „to jest fałszywe, jeśli”. Tego rodzaju argumentacja sprawia, że twierdzenia Bierdiajewa pozostają nefalsyfikowalne, a jednocześnie niemożliwe do całkowitego udowodnienia.

Ponadto w filozofii Bierdiajewa daje się dostrzec problemy w jego własnej interpretacji krytykowanych idei i pojęć. Jednym z takich pojęć jest państwo. Nadanie państwu metafizycznej podstawy pozwalającej odrzucać socjalistyczne i anarchistyczne koncepcje, wydaje się nieuzasadnione. Historycznie ludzie żyli w warunkach, w których brakowało scentralizowanej władzy. Badania antropologiczne potwierdzają, że przez tysiące lat istniały społeczeństwa bez zinstytucjonalizowanego aparatu rządowego, na przykład kultury północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej, epoka mezolitu w Danii czy wczesne społeczeństwa afrykańskie<sup>36</sup>.

Myśl marksowska również uznaje, że bezpaństwowe społeczeństwa nie są czymś nowym, lecz stanowią formy, które w przyszłości mogą zostać na nowo zinterpretowane: „W filozofii Marksa komunizm rozważany był jako podwójna negacja struktury wspólnoty pierwotnej”<sup>37</sup>. Teoretyk anarchizmu Piotr Kropotkin rozwijał podobną ideę, podkreślając, że struktur władzy nie należy utożsamiać ze społeczeństwem:

Mieszanie dwóch zupełnie różnych pojęć, „państwa” i „społeczeństwa”, przeczy wszystkim osiągnięciom dokonany w dziedzinie historii w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat; to oznacza zapomnienie, że ludzie żyli w społeczeństwach przez wiele tysięcy lat, zanim powstały państwa, oraz że wśród współczesnych narodów europejskich państwo jest zjawiskiem stosunkowo nowym<sup>38</sup>.

Tym samym idea metafizycznej istoty władzy jako podstawy krytyki socjalizmu lub anarchizmu okazuje się nieuzasadniona. Można spotkać się z argumentem, że nawet wczesne społeczeństwa, choć nie miały scentralizowanej władzy, posiadały inne formy państwa, dlate-

<sup>36</sup> Zob. H. Meller, F. Bertemes, D. Gronenborn, R. Risch, *Surplus without the State: Political Forms in Prehistory*, red. H. von Meller, D. Gronenborn, R. Risch, Halle 2018, s. 9, 10.

<sup>37</sup> W. Mejbaum, *Własność jako przedmiot teoretyczny*, „Colloquia Communia” 1988, nr 4–5, s. 101.

<sup>38</sup> П. Кропоткин, *Анархия...*, s. 261.

go nie da się ich w pełni uznać za wspólnoty bezpieczeństwa. Jednak w tym kontekście podobny argument traci na znaczeniu, ponieważ istnieje wiele interpretacji władzy państwowej. Na przykład, w koncepcji anarchistycznej główna krytyka jest skierowana przeciwko scentralizowanemu państwu — instytucji zarządzającej wieloma sferami życia ludzkiego za pomocą skomplikowanych mechanizmów administracyjnych. Brak scentralizowanego systemu rządów nie oznacza całkowitego zaniku władzy, lecz jej decentralizację i ograniczenie jej wpływu do minimum, co sprawia, że władza staje się mniej istotna w codziennym życiu człowieka. Co więcej, w ciągu dziejów organizacje polityczne ulegały istotnym przemianom. Państwo XXI wieku może funkcjonować w sposób radykalnie odmienny niż w XVII wieku — lub odwrotnie, wykazywać pewne podobieństwa do dawnych ustrojów. Choć nazwa „państwo” pozostaje niezmienna, jego faktyczna struktura i sposób działania zmieniają się w czasie zupełnie inaczej.

Precyzyjne określenie władzy państwowej odgrywa istotną rolę również w innym aspekcie krytyki Bierdiajewa, skierowanej przeciwko socjalizmowi, a mianowicie — w analizie praktycznej realizacji na przykładzie porewolucyjnej Rosji. Spostrzeżenia Bierdiajewa dotyczące dehumanizacji i totalitaryzmu obecnych w praktyce sowieckiej są bezsporne. Jednak wątpliwości budzi przypisanie idei Marksa i Engelsa sowieckiemu systemowi. Ideologia Związku Radzieckiego nie posiada rzeczywistego związku z myślą Marksa. Było to w istocie państwo autorytarne i totalitarne, którego system zaprzeczał anty-autorytarnej naturze koncepcji Marksa. Marks pisał o „wywalczeniu demokracji”<sup>39</sup> i nie proponował konkretnych recept na precyzyjną instytucjonalną organizację władzy<sup>40</sup>. Jednak jego koncepcja miała charakter antyautorytarny. W związku z tym praktyka sowiecka nie może być uznana za podstawę krytyki socjalizmu jako teorii. Raczej

<sup>39</sup> K. Marks, *Manifest partii komunistycznej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 535. Na temat odejścia Rosji Radzieckiej od idei Marksa oraz wynikających z tego sprzeczności — na przykład w kwestii stopniowego osłabienia państwa — możemy znaleźć wiele wypowiedzi Lwa Trockiego, zob. L. Trocki, *Zdradzona rewolucja: czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, przeł. A. Achmatowicz, Oficyna Wibel, Warszawa 1991, s. 44–46.

<sup>40</sup> W tym tkwi jedna z najbardziej kłopotliwych kwestii związanych z myślą Marksa. Nie wskazywał on, jak konkretnie powinno funkcjonować państwo, lecz jedynie, w jaki sposób ma ono zarządzać środkami produkcji. To pominięcie, jeśli można je tak nazwać, pozwala niemal każdemu państwu, niezależnie od jego struktury instytucjonalnej — czy jest ono autorytarne, czy demokratyczne — przypisywać sobie etykietę socjalizmu. Z kolei krytycy, tacy jak Bierdiajew, nie podważają tych roszczeń, lecz wykorzystują je jako element krytyki koncepcji Marksa i Engelsa.

odzwierciedla zniekształcenie idei Marksa w określonych warunkach historycznych.

Jednym z najbardziej przekonujących elementów krytyki koncepcji społecznych, jaką formułuje Bierdiajew, jest zarzut ich utopijności. Rzeczywiście, rozpatrując socjalizm jako dążenie do osiągnięcia równości w dobrach materialnych, można zauważyć, że w praktyce ideał ten okazuje się niemożliwy do urzeczywistnienia — zarówno ze względu na błędne założenia teoretyczne, jak i trudność uwzględnienia wszystkich czynników. Dodatkowo, według Bierdiajewa, tkwiące w człowieku metafizyczne zło zawsze będzie przeszkodą na drodze do pełnej sprawiedliwości.

W ramach niniejszej analizy nie chodzi o to, by ustalić, w jaki sposób anarchiści i socjaliści opracowali modele społeczeństwa zdolne do osiągnięcia ich ideałów. Jednak idea utopijnej wizji społeczeństwa — nawet jeśli jej pełna realizacja jest niemożliwa — nie stanowi wystarczającego powodu, by ją odrzucać. Tego typu idealizowane projekty interakcji i organizacji mogą inspirować rzeczywiste zmiany społeczne w pożądanym kierunku (w stronę anarchistycznej wolności bądź materialnej sprawiedliwości), nawet gdy część ideałów pozostaje poza zasięgiem. Marks zwracał uwagę na błąd polegający na postrzeganiu komunizmu wyłącznie jako ideału, który należy urzeczywistnić:

komunizm jest dla nas nie *stanem*, który należy wprowadzić, nie *ideałem*, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem *rzeczywisty* ruch, który znosi stan obecny. Warunki tego ruchu wynikają z obecnie istniejących przesłanek<sup>41</sup>.

Niezadowolenie Bierdiajewa z koncepcji społecznych, o których mowa, wynika z ich oddalenia od religii, a nawet sprzeczności z duchowością. Anarchiści i socjaliści opierają swoją walkę na sprzeczniwie wobec państwa i niesprawiedliwych międzyludzkich relacji ekonomicznych, często pozostawiając religię „w nawiasie”. Dla Bierdiajewa to nie tylko niedociągnięcie, lecz część większego problemu: postrzeganie człowieka głównie przez pryzmat relacji ekonomicznych lub władzy prowadzi do spłylenia jego natury, zaniedbując wymiar duchowy i indywidualizm. Taka krytyka jest w dużej mierze uzasadniona, ponieważ idee anarchizmu i socjalizmu rzeczywiście opierają

<sup>41</sup> K. Marks, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 38.

się na podejściu materialistycznym. Jednak Bierdiajew widzi w nich nie tylko obojętność wobec kwestii duchowych, ale wręcz wrogość, określając te koncepcje mianem antychrześcijańskich. Niemniej takie stanowisko nie oddaje w pełni ich istoty. Socjaliści i anarchiści krytykują religię nie jako zjawisko duchowe, lecz jako instytucję pełniącą funkcje kontroli państwowej. Dla nich nie ma znaczenia, kto kontroluje społeczeństwo — rynek, Kościół czy państwo. Ich walka jest wymierzona w nadmierną instytucjonalizację i przymusowe narzucanie określonych norm człowiekowi. Jednocześnie, dążąc do swojego ideału, socjalizm i anarchizm nie odrzucają potencjalnej metafizycznej natury człowieka ani jego duchowego wymiaru — nie są więc ateistyczne, jak twierdzi Bierdiajew. Zamiast tego koncentrują się na rozwiązywaniu problemów praktycznych, wykorzystując podejście materialistyczne, ponieważ — w ich przekonaniu — te właśnie problemy wymagają takiego sposobu myślenia.

Tym samym Bierdiajewa krytyka socjalizmu i anarchizmu nie podważa tych idei na poziomie konceptualnym. W niektórych miejscach opiera się na błędnych interpretacjach, nieprawidłowych realizacjach praktycznych lub subiektywnym, intuicyjnym odrzuceniu. Kluczowy problem polega jednak na różnicy w perspektywach, jakie przyjmują zarówno Bierdiajew, jak i autorzy krytykowanych koncepcji. Bierdiajew rozważa je z perspektywy metafizycznej, opartej na wierze, duchowości i intuicji, podczas gdy koncepcje społeczne wyrastają z zasad materialistycznych, choć również zakładają wiarę w ideały. Te dwa podejścia tworzą różne podstawy analizy, przez co ich tezy często okazują się niesłusznie przeciwstawiane i ostatecznie wzajemnie niekompatybilne.

## REFERENCES

- Arystoteles. "Polityka." *Dzieła wszystkie*. Vol. 1. Transl. Piotrowicz, Ludwik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003: 3–202.
- Berdyaev, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. New York: Charles Scribner's Sons, 1935.
- Bierdiajew, Mikołaj. *Autobiografia filozoficzna*. Transl. Paprocki, Henryk. Kęty: Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, 2002.
- Bierdiajew, Mikołaj. *Filozofia nierówności*. Transl. Chmielewski, Jacek. Kęty: Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, 2006.
- Bierdiajew, Mikołaj. *O przeznaczeniu człowieka*. Transl. Paprocki, Henryk. Kęty: Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, 2006.
- Bierdiajew, Mikołaj. *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*. Transl. Paprocki, Henryk. Kęty: Wydawnictwo Antyk-Marek Derewiecki, 2005.

## OBRAZ ANARCHIZMU I SOCJALIZMU...

- Bodea, Raul-Ovidiu. "Imago Dei as a Critique of Capitalism and Marxism in Nikolai Berdyaev." *Studies in East European Thought*, 2021, vol. 73, no. 1: 77–93.
- Bujak, Janusz. "Imago Dei jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, 2010, no. 15: 35–45.
- Durkheim, Émile. *Wychowanie moralne*. Transl. Kostyło, Piotr, Rybicka, Dorota. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2015.
- Džalto, Davor. *Orthodoxy and Anarchism: Contemporary Perspectives*. London: Bloomsbury Publishing, 2024.
- Engels, Friedrich. "Anty-Dühring." *Dzieła*. Marks, Karol, Engels, Fryderyk. Vol. 20. Transl. Hoffman, Paweł, Zabłudowski, Tadeusz. Warszawa: Książka i Wiedza, 1972: 5–350.
- Koberdowa, Irena. *Pierwsza Międzynarodówka 1864–1876: sukcesy i porażki*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1987.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk. "Ideologia niemiecka." *Dzieła*. Vol. 3. Transl. Bleszyński, Kazimierz. Warszawa: Książka i Wiedza, 1961: 10–619.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk. "Manifest partii komunistycznej." In: Marks, Karol, Engels, Fryderyk. *Dzieła*. Vol. 4. Warszawa: Książka i Wiedza, 1962: 511–549.
- Marks, Karol. "Praca najemna i kapitał." In: Marks, Karol, Engels, Fryderyk. *Dzieła wybrane*. Vol. 1. Transl. Kamieniecki, Jerzy. Warszawa: Książka i Wiedza, 1981: 392–420.
- Mejbaum, Waław. "Własność jako przedmiot teoretyczny." *Colloquia Communia*, 1988, no. 4–5: 89–109.
- Risch, Roberto, Meller, Harald, Gronenborn, Detlef. "Vorwort der Herausgeber / Preface of the Editors." *Überschuss ohne Staat — Politische Formen in der Vorgeschichte / Surplus without the State — Political Forms in Prehistory*. Meller, Harald, Gronenborn, Detlef, Risch, Roberto (eds.). Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Landesmuseum für Vorgeschichte, 2018: 9–20.
- Trocki, Lew. *Zdradzona rewolucja: czym jest ZSRR i dokąd zmierza?* Transl. Achmatowicz, Aleksander. Warszawa: Oficyna Wibel, 1991.
- Tsonchev, Tsoncho. *Person and Communion: The Political Theology of Nikolai Berdyaev*. Montreal: The Montreal Review E-Publishing, 2021.
- Woźniak, Monika. "Zmagania z metodą. Dialektyka i fenomenologia u Hegła a projekt 'fenomenologii doświadczenia duchowego' Bierdiajewa." *Analiza i Egzystencja*, 2024, no. 66: 123–144.
- Бердяев, Николай. *Судьба России*. Санкт-Петербург: ЭБС Лань, 2017.
- Булгаков, Сергей. "Основные проблемы теории прогресса." *Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины*. Сапов, Вадим (ed.). Москва: Астрель, 2009: 22–60.
- Кропоткин, Пётр. *Анархия*. Москва: Айрис-Пресс, 2002.