

Janusz Dobieszewski

Aleksander Hercen i horyzonty filozofii rosyjskiej

Słowa kluczowe: *filozofia rosyjska, srebrny wiek, religia, socjalizm, personalizm, liberalizm*

Dwusetna rocznica urodzin Aleksandra Hercena jest sprzyjającą okolicznością dla wyraźnego uświadomienia sobie i – na ile to możliwe – przewyciężenia pewnego problemu, od jakiegoś czasu wprawdzie już sygnalizowanego, ale też wymagającego postawienia bardziej, by tak rzec, systemowego. Problem ten wypowiedział jako jeden pierwszych – i z właściwą sobie jasnością – już w latach 90. XX wieku Andrzej Walicki, zwracając uwagę, że w dziedzinie filozofii, a na fali powrotu do kultury Rosji przedrewolucyjnej oraz myśli emigracyjnej, „Rosjanie są skłonni zajmować się tylko myślą filozoficzno-religijną XIX i XX wieku i nawet Hercena pozostawić poza zasięgiem swoich zainteresowań”¹. Ta nieco bezkrytyczna, choć chyba wówczas uzasadniona, jednostronna fascynacja rosyjską myślą religijną, niedostrzeganie jej zagrożeń, a także dyskredytowanie z jej perspektywy innych kierunków filozofii rosyjskiej prowadziły następnie Walickiego do takiej oto inspirującej opinii: „Osobiście uważam, że pewne niedocenianie rosyjskiej filozofii religijnej jest rzeczą relatywnie lepszą niż uznawanie jej za jedyną godną uwagi tradycję intelektualną Rosji, ku czemu skłania się dziś wielu filozofów rosyjskich”².

¹ *W krajobrazie polskim trudno mi się umiejscowić. Rozmowa „Trzech na jednego” z Andrzejem Walickim*, „Zdanie” 1995, nr 2 (106), s. 10.

² A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 280. Por. również J. Dobieszewski, *Współczesny renesans rosyjskiej filozofii religijnej. Perspektywy i zagrożenia*, w: *Musica Antiqua Europae Orientalis XIV. Tradycja chrześcijańska Wschodu i Zachodu w kulturze Słowian*, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006; J. Dobieszewski, *Empatia, dystans i ani trochę unijnia. Profesor Andrzej Walicki a rosyjska myśl filozoficzna*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun, Warszawa 2009.

Przykładem drugim pewnego zniuansowania entuzjazmu wobec rosyjskiej filozofii religijnej byłaby znakomita, obszerna praca Igora Jewłampijewa *История русской метафизики в XIX–XX веках* (2000), w której rosyjska filozofia religijna zostaje ujęta w formule dwóch opozycyjnych wobec siebie i niewspółwartościowych filozoficznie nurtów: z jednej strony nurtu filozoficznego, intuicyjno-mistycznego, gnostycznego, neoplatońskiego, adogmatycznego, aktywistycznego (realizowanego zwłaszcza przez Sołowjowa, Dostojewskiego, Bierdiajewa, Franka, Karsawina, Iljina) oraz z drugiej strony nurtu religijnego, platońskiego, dogmatycznego, apologetycznego, pasywnistycznego (reprezentowanego zwłaszcza przez Bułgakowa i Florenskiego). Inną wersją tej opozycji – przy tym raczej odwracającą sympatie i preferencje Jewłampijewa – jest przeciwstawienie w ramach rosyjskiej filozofii religijnej nurtu neoplatońskiego, racjonalistycznego (może lepiej powiedzieć: neoracjonalistycznego), mocno sympatyzującego z tradycją klasycznej filozofii niemieckiej (Sołowjow, Frank, Trubieckoj, Bierdiajew, Karsawin, Iljin) oraz nurtu neopatrystycznego, hezychastycznego, energetystycznego (można by powiedzieć: neomistycznego), nawiązującego do wschodnich Ojców Kościoła i do teologii bizantyjskiej (Florenski, Bułgakow, Florowski, W. Łoski, Chorużyj).

Z podobnych – jak się wydaje – intencji, jak Jewłampijewa, wyrastają zdystansowane wobec rozważanej tu przez nas tradycji opinie Walerija Mildona, który próbuje podać w wątpliwość sam termin i pojęcie „srebrny wiek”, a zwłaszcza jego utożsamianie z pojęciem rosyjskiego renesansu religijnego, w którym to utożsamieniu dokonuje się – jego zdaniem – nadużycia i zarazem zawężenia pojęcia „rosyjski renesans” do pewnego tylko kształtu i podokresu tegoż renesansu, podokresu związanego właśnie ze „srebrnym” przełomem wieku XIX i XX. Tymczasem – twierdzi Mildon – rosyjski renesans rozpoczyna się wraz z Puszkinem i obejmuje cały wiek XIX oraz początek XX aż do rewolucji; najwłaściwszym zaś określeniem tej epoki, będącej jednym z najświetniejszych osiągnięć kultury powszechnej, byłaby formuła „złotego wieku”. „Srebrny wiek” to więc fragment zróżnicowanego, wielowątkowego i wielokierunkowego złotego wieku kultury rosyjskiej, sztucznie wyodrębniający jedną tylko z tendencji myśli rosyjskiej i stronniczko przeciwstawiający ją szerszej pełni i bogactwu kultury rosyjskiej. I to w dodatku za cenę obniżenia również rangi filozofii religijnej srebrnego wieku, określanej – w imię odrębności – właśnie jako tylko „srebrny wiek”, podczas gdy ma ona wszelkie dane ku temu, by stanowić, choć już nie w swej wyłączności, ale w zróżnicowanej, bogatej jedności (wszechjedności) z wiekiem XIX, „wiek złoty”³.

³ В. Мильдон, *Русский Ренессанс или фальшь „серебряного века”*, „Вопросы Философии” 2005, nr 1.

W jeszcze inny sposób próbuje dyskredytować bezrefleksyjny i monopolizujący zachwyt nad rosyjską filozofią religijną Nikołaj Iljin, autor pracy *Трагедия русской философии*, której część pierwsza ukazała się w roku 2003, a wydanie dwuczęściowe w roku 2008. Iljin krytycznie ocenia sam termin „rosyjska filozofia religijna”, za pomocą którego próbuje się – jego zdaniem – maksymalnie osłabić, niemal znieść, odrębność filozofii i religii, co więcej, podporządkować filozofię religii, głosząc, że wszelkie całościowe, uniwersalne dążenie filozofii ma z góry charakter religijny, że więc metafizyka jako taka musi być zawsze filozofią religii czy wręcz kryptoteologią. Filozofia religii nie tylko więc miałaby inspirować i sprzyjać odrodzeniu w wieku XX metafizyki, ale metafizyka miałaby być skazana na działania wyłącznie w granicach filozofii religii, a właściwe – jak u Siergieja Bułgakowa – po prostu być filozofią religii. Iljin twierdzi, że rodząca się w wieku XIX rosyjska filozofia metafizyczna (za sprawą przede wszystkim I. Kiriejewskiego, Grigorjewa i Strachowa) – autonomiczna wobec problematyki religijnej (choć bynajmniej nie antyreligijna) – została zepchnięta na margines przez ekspansywny ruch nowej świadomości religijnej, który swą niszczycielską działalność nazwał w dodatku odrodzeniem, renesansem religijno-filozoficznym, od początku destrukcyjnym, a którego rozwój został zahamowany tylko za sprawą rewolucji bolszewickiej. Rosyjska filozofia religijna wymaga, zdaniem Iljina, zdemaskowania i zdekonstruowania, które przywróci rosyjskiej kulturze filozoficznej myślicieli jakże wartościowych, a pomijanych, bo niemieszczących się lub mieszczących się z trudem w kanonie filozofii religijnej, takich choćby jak – obok już wskazanych – P. Bakunin, A. Kozłow, L. Łopatin, N. Diebolski czy W. Niesmiełow. To ci myśliciele tworzyli autentyczną filozofię (metafizykę), tworzyli filozofię rosyjską, filozofię chrześcijańską i filozofię racjonalną (a nie emotywno-mistyczną). To taka filozofia wymaga kontynuacji – w kontekście „interesów” i kultury rosyjskiej, i kultury uniwersalnej⁴. Tezy Iljina brzmią oczywiście obrazoburczo i prowokacyjnie, ale też są, zawsze cennym dla filozofii – zwłaszcza wobec wszelkich „oczywistych oczywistości” – powiewem niekonwencjonalności, odświeżającego zatroskania, mobilizującego „szukania dziury w całym”.

Jak więc widać, jeśli odwołujemy się do Hercena jako myśliciela, którego życie i dzieło uświadamia zagrożenia i jednostronności w spoglądaniu na filozofię rosyjską, to – jak wskazują powyższe przykłady – nie będziemy tu stąpać po ziemi zupełnie dziewiczej i nierozpoznanej. Raczej chcemy „upamiętnić” i ugruntować kroki dotychczasowe oraz ewentualnie postawić krok kolejny.

⁴ Н. Ильин, *Трагедия русской философии*, Москва 2008; por. także N. Iljin, „Rosyjskie duchowe siły! Gdzie one są?”. *Fatalna kwestia Mikołaja Strachowa*, przeł. O. Jablonko i J. Krasicki, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, vol. III, fasc. 4; H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1.

„Użyteczność” zaś tu Hercena bierze się, po pierwsze, z jego niepomijalności w dziejach kultury rosyjskiej, jawnej i niewątpliwej, zwłaszcza po chwili niedawnego zapomnienia w zawierusze zdarzeń historycznych i intelektualnych rozpadu ZSRR; po drugie, Hercen był myślicielem, który swym stanowiskiem, swymi poglądami, dziejami swego życia kruszy chyba wszystkie zasadnicze klasyfikacje, dystynkcje, kanony terminologiczne, mające uporządkować dzieje i charakter myśli rosyjskiej. Jeśli więc powiemy, że wyróżniamy w myśli rosyjskiej nurt okcydentalistyczny i słowianofilski, to natychmiast musimy dodać: oraz Hercena; tendencję konserwatywną („przeszłościową”) i progresywywistyczną („przyszłościową”) – ale poza tym Hercena; stanowisko materialistyczne („immanentne”) i idealistyczne („transcendentne”) – oraz niemieszczącego się w tej opozycji Hercena; podejście moralistyczne i relatywistyczne – i jeszcze Hercena; skłonność utopijną i sceptyczną – no i Hercena.

Nadaje to Hercenowi i jego poglądom status na mapie myśli rosyjskiej szczególnie, zupełnie odrębny, autonomiczny, ale też pozycję nadzwyczaj ponętną dla wszystkich ideologów – przeciągnięcie na swoją stronę Hercena, kogoś „ponad podziałami”, zdaje się gwarantować rozstrzygającą dyskredytację drugiej strony, przeciwnika w którejś z opozycji, oraz tworzy przynajmniej pozór własnej uniwersalności, pełni, wzniesienia się – za pośrednictwem Hercena – ponad podziały i uzyskania jakiejś wyższej, powszechnej, „ponadpartyjnej”, a i obiektywistycznej reprezentatywności. Odwoływali się więc do Hercena jako do swojego zarówno rosyjscy zwolennicy Zachodu, jak i przedstawiciele kolejnych fal słowianofilstwa, rewolucjoniści, jak i ugodowcy, oświeciciele, jak i romantycy, a wreszcie – zaskakująco skutecznie w wymiarze propagandowym – rosyjscy marksiści (zwłaszcza Plechanow i Lenin, ale i Trocki), czyniąc go na długie lata ważnym ogniwem dojrzewania marksizmu w Rosji: materialistą, który jednak nie wzniósł się do dialektyki lub (zależnie od okoliczności) dialektykiem, który nie doszedł jednak do materializmu.

Co więcej, mimo nieobecności w tekstach Hercena wątków religijnych, mimo jawnego ateizmu i braku jakiegokolwiek skłonności do ugruntowywania humanizmu w Absolucie, nie była wobec Hercena obojętna również rosyjska filozofia religijna. W swych ujęciach dziejów intelektualnych Rosji wybitni historycy i interpretatorzy z kręgu renesansu religijno-filozoficznego starali się – jak wiadomo – pokazać, że rosyjski ateizm to skryta forma świadomości religijnej, która nie znajduje wprawdzie spełnienia w tezach z zakresu „metafizyki przyrody”, ale jest niewątpliwa w wymiarze etycznym, społecznym, w wizji celów procesu historycznego, wreszcie w osobistych świadectwach życiowych rosyjskich nihilistów i ateistów (poświęcenie, ofiara, altruizm, współczucie). Dla Florowskiego, Zieńkowskiego, S. Bułgakowa czy Lewickiego Hercen to myśliciel religijny, aczkolwiek – za sprawą przynależności jednak do sekularnego nurtu myśli rosyjskiej – wikląjący się w nieprzezwyciężalne trudności

filozoficzne, skutkujące duchowym tragizmem. Myśl Hercena doprowadza, w ich opinii, tendencję sekularną do ostatecznej konsekwencji, ujawnia, że jest to ślepa ścieżka ludzkiego ducha czy intelektu, że jedynym z niej wyjściem jest „dopuszczenie” Absolutu i świadomości religijnej. Przejęta od Cieszkowskiego „filozofia czynu” to w istocie wariant tak typowego dla rosyjskiej filozofii religijnej ontologizmu i „teurgicznego niepokoju”, a podejrzliwość wobec Kościoła nie zmienia faktu, że pasjonowały Hercena „tematy chrześcijańskie”. Hecenowski antropocentryzm, personalizm, indywidualizm bezradnie uwikłany jest w dualizm bytu i wartości, w ślepą przypadkowość, w brak jakiegokolwiek zakorzenienia, co znaleźć może rozwiązanie wyłącznie na gruncie religijnym, albo prowadzić musi – i tak jest we własnych wypowiedziach Hercena – na tragiczne bezdroża pesymizmu. Znajdujemy więc u Hercena filozofię rozpacz, beznadziejności i niewiary, która zresztą – jako wyraz moralnego buntu wobec rzeczywistości – jest i tak ostatnim porywem świadomości religijnej, która jednak zatrzymała się w granicach „religijnego immanentyzmu”, której zabrakło do pełni prawdy „zakorzenienia myśli w transcendencji”⁵. Hercen – jak ujmie to podsumowująco Siergiej Lewicki – to „jaskrawy przykład człowieka skrywającego w sobie nieświadomą religijność”, to myśliciel podświadomie przeniknięty „celami religijnymi, które nie mogły znaleźć adekwatnego kształtu z powodu jego naturalistycznego światopoglądu”⁶.

Za najświetniejsze osiągnięcie tego sposobu objaśniania filozofii Hercena uznawany jest artykuł Bułgakowa *Душевная драма Герцена* (z 1902 roku). Bułgakow pisze wprost, że chce przedstawić Hercena jako myśliciela religijnego, który jednak przez całe swe świadome życie pozostawał ateistą, i to na tej dwoistości polegać ma tytułowy dramat duchowy Hercena. O mimowolnej religijności Hercena miałoby świadczyć jego skoncentrowanie na problematyce etycznej, właściwy rosyjskim myślicielom niereligijnym radykalizm filozoficzny, doprowadzanie tez filozoficznych do najdalszych, najskrajniejszych konsekwencji, a także „święte nieukontentowanie” światem. Hercen – zdaniem Bułgakowa – stale popada w wewnętrzne sprzeczności, dylematy, tragedie, ponieważ próbuje swój ideał moralny utopijnie usytuować w rzeczywistości historycznej; gdy zaś wyzwała się z utopizmu okcydentalistycznego, popada w nie mniej tragiczny indywidualistyczny nihilizm, będący w swej istocie prefigurą filozofii Nietzschego, w którym wszakże nie sposób wytrwać i który zmusza Hercena do kolejnej „pogoni za Absolutem”, a tym staje się rosyjski socjalizm. Socjalizm ten jest ratunkiem przed społecznym i duchowym mieszczaństwem, niszczącym kulturę Zachodu, i gdyby Hercen – głosi Bułgakow

⁵ В. Зеньковский, *История русской философии*, t. 1, Paris 1948, s. 315, 324–325, 334, 338, 343–345.

⁶ С. Левицкий, *Очерки по истории русской философии*, Москва 1996, s. 93–94.

– właściwie wskazał jedyną realną alternatywę dla ducha mieszczaństwa, czyli religię, jego filozoficzne poszukiwania osiągnęłyby właściwą przystań. Jednak Hercen, inspirowany bezpłodnym duchem pozytywizmu, wskazał tu ziemską *obszczinę*, szykując sobie kolejne rozterki i rozpaczę, co najwyżej przykrywane powierzchowną i filozoficznie wątpliwą zdroworozsądkowością. Wszystko to nie zmienia faktu, że „Hercen był stale przejęty kwestiami o charakterze religijnym – sensem życia, historii itd., problemami karamazowskimi”, co pozwalało Bułgakowowi stwierdzić, z pewną chyba brawurą, że „wobec tego Hercen, aczkolwiek drogą okrężną, raczej negatywną, a nie pozytywną, prowadzi nas ku... Dostojewskiemu i Sołowjowowi”⁷.

Jak z powyższego wynika, wyjściowa dla niniejszego tekstu teza o jednostronnym, a nawet w ostatnich latach monopolizującym skoncentrowaniu badań nad filozofią rosyjską na filozofii religijnej nie jest li tylko w jakiejś mierze usprawiedliwionym wytworem pewnej specyficznej i przejściowej sytuacji przełomu XX i XXI wieku – jest to również efekt ekspansywnego nastawienia rosyjskiej filozofii religijnej już w wieku XIX, starającej się pokazać wprost czy w wyrafinowanych, a nawet naciąganych interpretacjach, że filozofia religijna jest niejako nadrzędnym, nieuchronnym i nieomijalnym losem rosyjskiego filozofowania. Ta strategia w jakiejś (ale tylko w jakiejś) mierze jest być może skuteczna wobec marksizmu, Czernyszewskiego, narodników, ale raczej zawodna wobec Hercena (a i chyba nie tylko Hercena). Dodajmy też, że jest to strategia w pewnym stopniu wynikająca z najlepszych intencji: dowartościowania i obrony tych tradycji myśli rosyjskiej, które nie dają się wprost wpasować w intelektualnie i historycznie zaawansowaną konwencję filozofii religijnej; ale też jest to obrona i akceptacja tych tradycji tylko na własnych (filozofii religijnej) warunkach.

Cała ta sytuacja przypomina nieco współczesną narrację płynącą ze strony przedstawicieli światopoglądu religijnego, zwłaszcza chrześcijańskiego i zwłaszcza katolickiego, zgodnie z którą moralność jako taka musi być ugruntowana ontologicznie, a może być ugruntowana wyłącznie religijnie; jakoby między etyką i religią (chrześcijańską) zachodziła więź analitycznego wynikania, jakoby ludzie z samego faktu moralnego postępowania wpisywali się w religijną wizję świata i zaświadczaali, chcąc nie chcąc, o potęgę i powszechności bożej łaski; zaś wszystkie inne projekty etyczne – choćby stoicki, kantowski czy utylitarny – miały być jedynie pozorem lub zbłądzeniem.

Oryginalność i wielkość osoby i dzieła Hercena wyraża się między innymi w tym, że nie daje się on – mimo najlepszych intencji i wyrafinowanych

⁷ С. Булгаков, *Душевная драма Герцена*, w: С. Булгаков, *Сочинения в двух томах*, t. 2, s. 97, 99, 115, 117, 129.

interpretacji – określić jako filozof religijny⁸, że skłania do interpretacji alternatywnych i najprawdopodobniej adekwatniejszych wobec jego stanowiska i przesłania intelektualnego; że w ten sposób Hercen – jak może nikt inny – ogranicza i relatywizuje rosyjską filozofię religijną, zwłaszcza w kontekście jej zbyt daleko idących pretensji kulturowych i intelektualnych.

Przede wszystkim więc zupełnie nie pasuje do Hercena przytoczona ocena Bułgakowa, jakoby był on typowym rosyjskim filozoficznym radykałem, namiętnie utożsamiającym się z odkrytą ideą, a następnie doprowadzającym ją do najdalszych, nawet najbardziej szalonych i absurdalnych konsekwencji. Jak słusznie pisał Bierdiajew, Hercen „nie był z natury takim zapaleńcem wiary jak Bieliński. Materializm i ateizm nie były dlań religią”⁹. Bierdiajew odnotowuje – jak Zieńkowski czy Bułgakow – że antropocentryzm, humanizm Hercena nie był ugruntowany religijnie czy metafizycznie, ale też Bierdiajew zdaje się dostrzegać i brać pod uwagę, że Hercen w pełni świadomie rezygnował z takiego ugruntowania, że był personalistą programowo odrzucającym jakikolwiek byt czy wartość „wcześniejszą” od jednostki ludzkiej, nawet za cenę sprzeczności czy ograniczoności innych aspektów swoich poglądów.

Odrębność i samodzielność pozycji Hercena jeszcze mocniej podkreśla myśliciel niekiedy również sytuowany w szerokim spektrum rosyjskiej filozofii religijnej, jednak zajmujący tam – i to pod wieloma względami – miejsce zupełnie szczególne i autonomiczne: Gustaw Szpet. W tekście *Философское мировоззрение Герцена* (z 1921 roku) przeciwstawia się on przede wszystkim marksistowskiemu zawłaszczaniu dziedzictwa Hercena, ale obrona oryginalności myśli Hercena skierowana jest również przeciw próbom interpretacji religijnej. Cała filozofia Hercena skoncentrowana jest na osobie ludzkiej – jest antropocentryczna, sekularna, antyutopijna, a nawet pre-Nietzscheańska. Marksisci błędnie wmawiają Hercenowi związki z Feuerbachem, co pozwala im wysunąć przed jednostkę ideę gatunku (społeczności) i obsadzić Hercena w słynnej roli rewolucyjnego demokraty, poprzedzającego Czernyszewskiego i Plechanowa. Z kolei filozofowie religijni najchętniej określają stanowisko Hercena jako etyczny idealizm, co oznaczać ma absolutne ugruntowanie wartości oraz wtórność wobec nich jednostki, a wszystko to ma pozwolić uznać Hercena za myśliciela religijnego. Tymczasem Hercen jest w tym kontekście już raczej nihilistą, zdecydowanie odrzuca jakiegokolwiek wartości „poprzedzające” jednostkę ludzką, podporządkowujące sobie jednostkę i prędzej czy później skazujące jednostkę na podległość wobec społeczeństwa. Odnotujemy, że

⁸ Jak to jasno i jednoznacznie stwierdza A. Walicki, „Hercen nie był i nie chciał być myślicielem religijnym” (A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 411).

⁹ N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1999, s. 65.

w podobnym kierunku zmierza interpretacja Martina Malii, który zbliża Hercena już nie tylko do Nietzschego, ale także do Stirnera, a nawet Kierkegaarda, by w ten sposób zaakcentować egzystencjalny, a nie społeczny wymiar filozofii Hercena¹⁰. Szpet szczególnie może przekonująco pokazuje bronienie się Hercena przed wpisaniem w jakąkolwiek szkołę filozoficzną, w jakąkolwiek ogólną strukturę intelektualną lub duchową. Hercen bronił siebie i jednostkę ludzką zarówno przed projektem religijno-konserwatywnym (słowianofilskim, „przeszłościowym”), jak i utopijno-postępowym (rewolucyjnym, „przyszłościowym”). Co więcej, idea rosyjskiego socjalizmu, często interpretowana jako wyraz utopizmu czy nawet dogmatyzmu Hercena, to w istocie heroiczna obrona z jednej strony przeciw zachodniemu mieszczaństwu, z drugiej – przeciw carskiemu (wschodniemu) despotyzmowi, zaś stawką w tej grze na dwa fronty stale pozostaje ludzka indywidualność.

Jeszcze inne ujęcia filozoficznej oryginalności Hercena, a zwłaszcza jego odrębności wobec zarówno tendencji marksistowskiej, jak i filozoficzno-religijnej w myśli rosyjskiej przedstawił Iwanow-Razumnik, przede wszystkim w artykule *О смысле жизни* (z 1908 roku). Twierdzi tam, że to z dylematów i rozterek Hercena wyrastają „przekłète pytania” Iwana Karamazowa, co jednak ma świadczyć nie tyle o religijności myśli Hercena, co raczej o egzystencjalno-humanistycznym i wolnościowym wymiarze problemów Iwana, który to wymiar Iwanow-Razumnik określał jako immanentny subiektywizm i przypisywał mu pewną samoistną trwałość i ciągłość w literaturze i filozofii rosyjskiej, charakteryzującą się wolnościowym humanizmem, indywidualizmem i kreatywnością (twórczością i osadzonym na niej względny optymyzmem). Dziełem założycielskim dla immanentnego subiektywizmu było Hercenowskie *Z tamtego brzegu*, a jego kontynuatorzy to przede wszystkim Dostojewski, Szestow, Fiodor Sołogub i Leonid Andriejew. W odniesieniu do Hercena Iwanow-Razumnik akcentuje zwłaszcza jego odmienną wobec dominujących w Rosji nurtów intelektualnych. Hercen kieruje swe koncepcje przeciwko, z jednej strony, pozytywnej teorii postępu (narodnicy, progresywiści, marksizm), a z drugiej – przeciw mistycznej teorii postępu (słowianofile, zwłaszcza Chomiakow – i kontynuatorzy). Ujmując to jeszcze inaczej: Hercen występował z jednej strony przeciw religii Boga, a z drugiej – przeciw religii Ludzkości, przeciwstawiając im obu religię człowieka, gdzie zresztą określenie „religia” pełni już tylko rolę umowną i polemiczną¹¹.

Nie ulega chyba wątpliwości, że interpretacje myśli Hercena w wydaniu i Szpeta, i Iwanowa-Razumnika otwierają cenne i inspirujące przestrzenie

¹⁰ M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. 1812–1855*, Cambridge 1961.

¹¹ Иванов-Разумник, *О смысле жизни*, С.-Петербург 1910.

refleksji filozoficznej, przewyciężając konwencję rewolucyjnego demokratyzmu, a zarazem nie przechodząc natychmiast w filozofię religijną. Wskazywane związki Hercena z Dostojewskim czy Szestowem nie tyle „ureligijniają” Hercena, co twórczo „odreligijniają” Dostojewskiego i Szestowa. W ostatecznym rachunku chodzi więc o to – i myśl Hercena odgrywa tu rolę być może niezastępowalną w kręgu filozofii rosyjskiej – że filozofia jest autonomiczną formą świadomości wobec religii, że refleksja etyczna, aksjologiczna, egzystencjalna może dokonywać się w przestrzeni pozareligijnej, w przestrzeni filozoficznej czy metafizycznej, przestrzeni niewykluczającej, ale też z góry niewymuszającej Absolutu, a tym bardziej religijnego Absolutu, niewykluczającej, ale też niewymuszającej przeżycia mistycznego, a tym bardziej religijnego przeżycia mistycznego.

Stajemy w ten sposób przed jeszcze jedną interpretacją filozofii Hercena – jako myśli arewolucyjnej i areligijnej (tu powtórzone zostają niektóre wątki ujęć dotychczasowych), ale przy tym i przede wszystkim jako myśli do dziś aktualnej, żywej, inspirującej, co w dodatku ugruntowane jest walorami stylistycznymi pisarstwa Hercena, ciągle atrakcyjnego. Los obdarzył Hercena w XX wieku wyjątkowym wręcz admiratorem i propagatorem. Wyjątkowym, bo oddanym myśli i pisarstwu Hercena w stopniu najwyższym, wręcz identyfikującym się z Hercenem¹²; wyjątkowym, bo przerzucającym między Hercenem a światem współczesnym skuteczne pomosty, i to w miejscach zupełnie dla współczesności kluczowych. Chodzi oczywiście o Izajasza Berlina, wybitnego przedstawiciela nowoczesnego liberalizmu – nowoczesnego, gdyż niesprowadzającego liberalizmu do płaszczyzny ekonomicznej i do ideologii wolnorynkowej. Istotą stanowiska Hercena jest dla Berlina odrzucenie jakichkolwiek abstrakcji, jakichkolwiek z góry danych, obiektywnych, uniwersalnych prawideł, mających rządzić bytem, światem, naturą, historią, kulturą (sferą ducha), społeczeństwem, postępem, i czyniących jednostkę tylko momentem, przejawem, ilustracją owych reguł. Te reguły mogą być transcendentne wobec świata empirycznego, ale też mu immanentne i sytuujące terazniejszość w jakimś z góry określonym planie do zrealizowania, „libretcie do odegrania”, celu do osiągnięcia. Hercen natomiast podporządkowuje wszystkie stopnie bytu – wolności jednostki: odrzuca transcendencję, przyrodę ma za

¹² Jak pisze A. Walicki, „Hercen był dla Berlina autorytetem, z którym konfrontował swe własne decyzje, zastanawiając się, jakie stanowisko zająłby on w tej czy innej sprawie”, i wcześniej: „można zasadnie twierdzić, że odkrycie koegzystencji niewspółmiernych wartości w światopoglądzie Hercena było jednym ze źródeł Berlinowskiego pluralizmu wartości” (A. Walicki, *Rosyjscy interpretatorzy koncepcji wolności Isaiaha Berlina*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, vol. III, fasc. 2, s. 24, 20).

przestrzeń spontaniczności, a historię za dziedzinę improwizacji¹³. Wszędzie tam wolna jednostka próbuje coś stworzyć, co o tyle tylko godne jest akceptacji i podziwu, o ile tworzy ona coś, przed czym nie próbuje uklęknąć lub zmusić do klęknienia innych. Permanentna wolność i permanentna teraźniejszość ludzkiego myślenia i działania, ale też permanentna niedokończoność, niespełnienie i nierozstrzygnięcie – oto właściwa tkanka „ontologii” człowieka, oto nieprzemijające walory Hercenowskiej wizji świata w oczach Berlina. Hercen „wolność jednostki cenił wyżej od szczęścia, skuteczności działania czy sprawiedliwości”¹⁴ i nieszczęśliwa, przegrywająca, niesprawiedliwa jednostka jest czymś ontologicznie pierwotniejszym i aksjologicznie wyższym od jakiegokolwiek ziemskiego czy niebiańskiego raj. Hercenowska negacja uniwersaliów, transcendencji, praw i celów postępu nie doprowadziła go bynajmniej do cynizmu i sceptycyzmu. Jeśli był to sceptycyzm, to raczej nie na podobieństwo pesymistycznego sceptycyzmu na przykład św. Augustyna, La Rochefoucaulda czy Pascala, ale bliski sceptycyzmowi – by tak rzec – pogodnemu, niechętnemu nie tyle światu, co pospieszonym, słabo uzasadnionym, ale za to „twardym”, ogólnym, dogmatycznym teoriom świata, wikłającym człowieka w sytuację moralnego fałszu i poznawczej mistyfikacji, sceptycyzmowi na przykład Sokratesa, Pirrona, Montaigne’a, Hume’a, Woltera czy Milla. Jest to sceptycyzm mobilizujący do realizmu, do działania, sceptycyzm inwencji, fantazji, intelektualnej „obfitości” i moralnej powagi. Nie głosi on, że nie ma w świecie zasad, ale że nie ma w świecie zasad prostych, jednoznacznych, ostatecznie rozwiązujących, kojących i zabezpieczających¹⁵.

Niechęć Hercena wobec „despotyzmu” ogólnych, abstrakcyjnych teorii, „wtłaczających człowieka w ramy systemu”, wobec „apriorycznych zasad”, może najbardziej przypomina stanowisko w podobnej kwestii Szestowa¹⁶. O ile jednak Szestow wysnuwał z tego odrzucenia rozumu radykalny irracjonalizm, niecofający się przed absurdem, to Hercen opowiada się za rozumem otwartym, za racjonalizmem tymczasowym, „miękkim”, „osłabionym”¹⁷, za rozumem samoweryfikującym się i utrzymującym w wolności od schematu, a w każdym razie stale o wolność od schematu zabiegającym, a zarazem nieunikającym ciężaru wyboru i pozytywnego twierdzenia – taki rozum nie jest

¹³ Berlin – pisze Walicki – „portretował Hercena jako egzystencjalistycznego filozofa przypadkowości życia, traktowanej jako warunek wolności” (tamże, s. 20); por. także J. Uglik, *Radykalny humanizm Aleksandra Hercena – próba komentarza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1 (myśl Hercena to, być może, „jakaś antycypacja egzystencjalizmu w wersji Sartre’a” – s. 133).

¹⁴ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2003, s. 108.

¹⁵ Tamże, s. 197, 207.

¹⁶ Na co zwraca uwagę, za Iwanowem-Razumnikiem, A. Walicki (A. Walicki, *Isaiah Berlin i dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy*, w: I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, dz. cyt., s. 343).

¹⁷ Por. H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, dz. cyt., s. 125.

dla Hercena niemożliwy¹⁸. Jeśli pojawia się tu jakieś zagrożenie, to zdroworozsądkowością – pogardzaną wprawdzie w klasycznej filozofii niemieckiej, ale cieszącą się przecież sporym uznaniem w tradycji filozofii angielskiej.

Interpretacja Berlina nie tylko pozwala, ale wręcz nakazuje usytuować Hercena w kręgu liberalizmu, i to liberalizmu nowoczesnego, właśnie Berlinowskiego, którego znakiem rozpoznawczym jest nie wolny rynek, ale wolność i indywidualność, dla których wolny rynek może być jakością sprzyjającą, ale także – zwłaszcza od II połowy XX wieku – mocno ograniczającą. W ten też sposób Hercen może być ujmowany jako inicjator tego nurtu myśli rosyjskiej, który z wyjątkową mocą wykracza poza opozycję filozofii religijnej i progresywnego rewolucjonizmu, nurtu nie w pełni docenianego, a ważnego, całkiem też szerokiego, i ciągle pozostającego w rezerwie ideowej dla współczesnej Rosji; nurtu, którego znakomite studium dał, jak wiadomo, Andrzej Walicki w *Filozofii prawa rosyjskiego liberalizmu*¹⁹.

Streszczenie

W artykule pokazuję przede wszystkim, że Hercen był myślicielem, który swym stanowiskiem, poglądami, dziejami swego życia kruszy chyba wszelkie zasadnicze klasyfikacje, dystynkcje, kanony terminologiczne, mające uporządkować dzieje i charakter myśli rosyjskiej. Jeśli więc powiemy, że wyróżniamy w myśli rosyjskiej nurt okcydentalistyczny i słowianofilski, to natychmiast musimy dodać: oraz Hercena, tendencję konserwatywną („przeszłościową”) i progresywistyczną („przyszłościową”) – ale poza tym również Hercena, stanowisko materialistyczne („immanentne”) i idealistyczne („transcendentne”) – a także niemieszczącego się w tej opozycji Hercena, itd.

¹⁸ Jak pisze bliski ujęciu Berlina A. Walicki, myśl Hercena to „unikalne połączenie przenikliwego sceptycyzmu z istic rosyjską zdolnością do ideowego zaangażowania” (A. Walicki, *Isaiah Berlin i dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy*, dz. cyt., s. 341).

¹⁹ I to pomimo nihilizmu prawnego, różniącego Hercena od omawianych przez Walickiego rosyjskich filozofów liberalnych (por. A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 59–63).

