

Lidia LIBURSKA

Uniwersytet Jagielloński

uj_lidia_liburska@o2.pl

WOBEC PROBLEMU TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ – ALEKSANDER HERCEN

ABSTRACT В отношении вопроса культурной идентичности – Александр Герцен
Статья рассматривает куртрологический аспект понимания Герценом религии и народности в качестве личного и собирательного опыта в поисках идентичности.

Потребность в объяснении интеллектуальной биографии мыслителя приводит нас к наиболее интересным сторонам культурного самосознания в первой половине XIX века в России.

Мыслитель является представителем эпохи, которая под влиянием мистико-рационалистических систем Шеллинга, Гегеля и религии человекобожия у Фейербаха, пыталась заместить традиционное восприятие и понимание религиозной культуры – атеизмом.

Герцен, подверг переоценке роль христианства в истории европейского общества, обрывая связь человека с Богом. Для писателя, индивидуальная свобода есть метафизический Абсолют, в котором каждый человек признает своё тождество с другими.

В размышлениях о национальности, Герцен исходит из того, что многообразные особенности жизни русской нации, составляющие суть ее отличия от других, имеют основу во внутренней связи с православием и церковной традицией. Это в явном виде выражает его русский социализм, который можно считать духовным возвращением Герцена к народу, самораскрытием его национального существа.

Keywords: Александр Герцен, дилемма Россия-Запад, культурный плюрализм и идентичность, религиозная традиция, мир ценностей

Słowa kluczowe: Aleksander Hercen, dylemat Rosja-Zachód, pluralizm kulturowy a tożsamość, tradycja religijna, świat wartości

Temat, który rozważamy, tylko z pozoru jest prosty; przy bardziej wnikliwym spojrzeniu już na wstępie natrafiamy na trudności natury terminologicznej. Pojęcie tożsamości pojawia się we wszystkich naukach, gdzie przedmiotem zainteresowania jest człowiek, społeczeństwo, kultura w szerokim tego słowa znaczeniu¹. Na gruncie polskim używa się zamiennie, obok terminu „tożsamość”, określeń: „samookreślenie”, „autoidentyfikacja”, „autoprezentacja”, „koncepcja siebie”, „jaźń”².

W ujęciu socjologicznym tożsamość jest problemem złożonym, swego rodzaju fenomenem ugruntowanym w oparciu o proces tzw. identyfikacji, tj. utożsamiania się z określonymi faktami historycznymi, społecznymi, konfiguracjami wartości, wzorcami kulturowymi. W socjologii pojęcie tożsamości zawiera przede wszystkim ideę kontynuacji pewnych cech, zdolności do bycia kimś, kto jest tożsamy z sobą w przeszłości, z dziedzictwem. Badania nad tożsamością wskazują zatem na potrzebę identyfikacji, ale i identyzacji, tj. bycia kimś, kto jest tożsamy z sobą w przeszłości³.

Wychodząc od tożsamości człowieka – przy założeniu, że tożsamość ludzka to zjawisko wielowymiarowe i uwarunkowane – odnosimy tożsamość do trzech podstawowych obszarów znaczeń: indywidualnego, społecznego⁴ i kulturowego. Wymiar kulturowy jest skutkiem istnienia schematów percepcyjnych rzeczywistości w środowisku społecznym, odpowiada za przystosowanie do obowiązującego w danym społeczeństwie modelu życia, systemu aksjologicznego, zespołu norm warunkującego komunikację interpersonalną.

Być może takie określenie jest zbyt szerokie, ale chodzi o zwrócenie uwagi na fakt, że kultura, istniejąc w przestrzeni międzyludzkiej, obejmuje nie tylko czynności i działania człowieka posiadające własną celowość – np. sztuka służy przeżyciom estetycznym, nauka poznaniu świata – ale i porozumieniu między ludźmi, dotyczy różnych obszarów kulturowych. W istocie warunki kulturowe, dziedzictwo, tradycja, wartości określają obok koncepcji siebie (*self concept*) cechy wyróżniające jednostkę. Nie zagłębiając się w problematykę rozumienia kultury, należy podkreślić, że człowiek zawieszony jest pomiędzy indywidualną swoistością a ludzkim uniwersalizmem i w tym aspekcie możemy mówić o przejawach jego tożsamości.

W świetle pluralizmu kulturowego kształtuje się postawa Hercena wobec życia, w dużym stopniu zależna od tradycji, która w dziewiętnastowiecznej Rosji o stosunkowo małej mobilności społecznej, stałej hierarchii wartości, niezmiennych kanonach moralnych i normach obyczajowych (regulowanych „tabelą o rangach” wprowadzoną przez Piotra

¹ Por. A. Gałdowa, *Wprowadzenie*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. taż, Kraków 2000, s. 9, *Psychologia Osobowości*, t. 4.

² Por. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. nauk. M. Liburska-Zółtkowska, Warszawa 2009, s. 7, *Engram*.

³ *Wprowadzenie do andragogiki*, red. T. Wujek, Warszawa–Radom 1996, s. 77.

⁴ W horyzoncie indywidualnym występują stałe i zmienne przekonania o sobie samym; w społecznym samoświadomość podmiotów społecznych jest wynikiem interakcji polegającej na ocenie własnych możliwości w zestawieniu z innymi podmiotami i sytuacjami, w które dany podmiot jest uwikłany. Por. R. Baumeister, *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*, New York 1986, s. 4.

Wielkiego) każdemu Rosjaninowi przypisuje określoną rolę i karierę życiową. W sytuacji ugruntowania względnie stałych tożsamości osobowych i społecznych w pierwszej połowie XIX w., w związku ze wspomnianą hierarchizacją społeczeństwa warto zwrócić uwagę na źródła identyfikacji kulturowej. Dla rosyjskiego myśliciela ważne stają się pytania: do jakich grup społecznych należymy?, z kim się identyfikujemy?, jakie opcje polityczno-społeczne są nam bliskie, jakie autorytety? Indywidualizm pisarza przejawiający się od wczesnej młodości w dążeniu do samorealizacji kieruje też ku stawianiu pytań o świadomą przynależność do różnych wspólnot – o charakterze społecznym, konfesyjnym czy narodowym – i o przebieg asymilacji bądź wykluczenia z tych wspólnot.

Względnie stałe tożsamości osobowe i społeczne są głęboko zakorzenione w pamięci kulturowej, która rozciąga kluczowy dla Rosjan moment historyczny na następne pokolenia. Doświadczenie historyczne 1825 r. znajduje bowiem wyraz we wspólnocie pokoleniowej, a ściślej: w traumie kolejnych podekabrystowskich pokoleń, oraz w podmiocie jednostkowym, na co wskazuje biografia Hercena (pisarz jako trzynastoletni chłopiec przeżywa klęskę powstania dekabrystów). W tym kontekście warto przypomnieć, że rosyjska kultura pierwszej połowy XIX w. opiera się na trzech filarach: samodzielnym, prawosławiu i stanowości⁵. Biografia, rozwój intelektualny i działalność literacka Hercena wskazują, że przyjmuje on wobec tych trzech zasad postawę sprzeciwu. Aby odkryć istotę tego sprzeciwu, należy uwzględnić egzystencjalną sytuację Hercena.

Samookreślenie kulturowe często dokonuje się przez wyróżniające elementy dysfunkcyjne, jakimi są język, religia, narodowość. Odwołując się do źródła identyfikacji kulturowej w odniesieniu do Hercena, łatwo dostrzec, że pierwsze jego życiowe doświadczenia i rozczarowania, jako próba odkrywania własnej tożsamości, związane są z tradycją rodzinną. Ważny moment stanowi tu pochodzenie. Ojciec pisarza, Iwan Jakowlew – kapitan gwardii pułku Izmałowskiego, brat senatora, tajnego radcy – był potomkiem moskiewskich bojarów skoligaconych z dynastią Romanowów i najpotężniejszymi rodami rosyjskiej arystokracji (wystarczy wymienić Szeremietiewów czy Suchowo-Kobylinów); nie dał mu jednak własnego nazwiska. Hercen, oficjalnie uznany za wychowanka Jakowlewa, o swojej sytuacji nielegalnego dziecka dowiaduje się w wieku lat dziesięciu. Jego matka, Luiza Haag, z pochodzenia Niemka, przywieziona przez starszego od niej o lat 30 Jakowlewa do Rosji bez wykształcenia, nigdy nie nauczyła się mówić poprawnie po rosyjsku. Falszywa sytuacja nielegalnego dziecka: wymyślone nazwisko, nieprawdziwa data urodzenia (1812 – dodano mu rok), trudne relacje z ojcem – to wszystko kształtuje indywidualny los pisarza.

Iwan Jakowlew jako prawny opiekun nie neguje ojcostwa i zapewnia Aleksandrowi świetne wykształcenie (Hercen jest jednym z najlepiej wykształconych dziewiętnastowiecznych rosyjskich twórców). Ojciec i jego brat, Lew Jakowlew, według panującego zwyczaju nieślubnym dzieciom należącym do ich stanu przyspieszają karierę urzędniczą, starają się o wczesne wdrożenie procedury: *aby nim dorośnie i dojrzeje, miał już „wysłuzoną” rangę odpowiednią dla urodzenia i stanu majątkowego [...]. Wczesne roz-*

⁵ Por. L. Liburska, *Rosjoznawstwo. Kultura rosyjska 1800-1861*, [w:] *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją. Podręcznik akademicki*, red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 173-188, *Prace Katedry Rosjoznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 7.

poczęcie „służby” miało jeszcze dodatkowe znaczenie: wraz z osiągnięciem stopnia asesora kolegiального zapewniało wszak prawo szlacheckie⁶, oraz władanie majątkiem ziemskim i poddanymi. Hercen stopniowo awansował: w 1824 r. na registratora kolegiального (w wieku lat 12), w 1826 r. na sekretarza gubernialnego, w 1828 r. na sekretarza kolegiального, od 1840 r. był radcą tytularnym, urzędnikiem ósmej rangi, a już jako radca dworu opuścił Rosję w 1847 r.

Pisarzowi w latach młodości towarzyszy bolesna świadomość nielegalnego dziecka; powraca ona w okresie emigracyjnym, w latach 60., kiedy w celu podważenia prestiżu międzynarodowego⁷ wytoczono Hercenowi batalię, zarzucano mu przywłaszczenie majątku Jakowlewów, wskazując też na jego dwuznaczną sytuację – emigranta-opozycjonisty walczącego z rządem carskim w imię wolności, sprawiedliwości, praw obywatelskich, podczas gdy z racji pochodzenia nie ma prawa reprezentować Rosji, nie jest jakoby rdzennym Rosjaninem.

Tożsamość człowieka, jak wynika z definicji Zbigniewa Bokszańskiego⁸, oznacza bycie kimś, kto *pozostaje tym samym* (sameness), *zatem bycie samym sobą stanowi podstawę bytową, lub bycie kimś, kto „jest odróżnialny” w pewien szczególny sposób od innych* (distinctivness), *co w istocie odnosi się do zjawiska „pozostawania kimś trwałym” oraz pozostawania „tożsamym wobec innego”*. W kontekście takiego rozumienia tożsamości ważne jest rozpoznanie różnych treści duchowego doświadczenia, poczynając od wychowania Hercena w arystokratycznej dzielnicy starej Moskwy (Stara Koniuszennaja). Wzrasta on w warunkach patriarchalnego despotyzmu¹⁰, utożsamia się z wartościami formacji intelektualnej szlachty rosyjskiej lat 30. i 40. W ogóle Hercen ceni stan szlachecki; miał on, co szczególnie podkreśla w przypadku szlachty francuskiej, własną religię społeczną opartą na dogmatach patriotyzmu, tradycjach męstwa, świątyni honoru, których nie zastąpią żadne reguły ekonomii politycznej. Z kolei francuska arystokracja, według niego, zesza ze sceny dziejowej w sposób szlachetny i z majestatem; jak potężny gladiator, widząc, że śmierć jest nieuchronna, postanowiła umrzeć z honorem. Pomnikiem jej heroizmu był 4 lipca 1789 r.¹¹

Sam Hercen aktywnie uczestniczy w przygotowaniu reformy rolnej w Rosji, wprowadzonej dopiero w 1861 r. Jest pisarzem, twórcą, publicystą, reprezentującym najlep-

⁶ W. i R. Śliwowsy, *Aleksander Hercen*, Warszawa 1973, s. 16-17, *Ludzie Żywi*, 27.

⁷ W latach 1848-1851 Hercen stał się działaczem rewolucyjnym na skalę europejską.

⁸ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005.

⁹ *Tamże*, s. 37.

¹⁰ W. i R. Śliwowsy, *Aleksander Hercen*, s. 28.

¹¹ Por. A. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 5: *Письма из Франции и Италии, 1847-1852*, red. В. П. Волгина, Москва 1955, s. 34. *Listy z Francji i Włoch* (1855), jako zbiór 14 artykułów napisanych w latach 1847-1851, tworzą trzy cykle: *Listy z Avenue Marigny*, *Listy z Via del Corso*, *Znowu w Paryżu*. Pierwszy cykl zawiera negatywny osąd cywilizacji Europy, jest ostrym pamfletem na mieszczaństwo, kulturę, liberalną ideologię i ustrój polityczny Francji. Stosunek do Europy wyznacza też pogląd o schyłku cywilizacji europejskiej i młodości Rosji, jaki wyznawał Hercen, nim ujrzał Zachód na własne oczy. Cywilizacja zachodnia ma nieprzemyślany urok dla całego pokolenia, które w młodości przeżywa fascynację zachodnimi prądami umysłowymi i społecznymi.

sze tradycje szlachty rosyjskiej – wojny ojczyźnianej myśli dekabrystowskiej, antydespotycznego nastawienia inteligencji szlacheckiej czasów Mikołajowskich.

Ukonstytuowanie się prawdy myśliciela o sobie samym, doświadczanie siebie jako osoby¹² następuje w wyniku spotkania-dialogu, poznania drugiego człowieka. Biografowie podkreślają oparty na przyjaźni związek pomiędzy Aleksandrem i Mikołajem Ogariowem, trwający od dzieciństwa do śmierci; powołują się przy tym na słynną przysięgę chłopców na Wzgórzach Worobiowych, aby poświęcić całe życie walce o szczytne ideały wolnościowe – zatem tym, co połączyło ich losy, jest wspólnota światopoglądowa, duchowa, dziejowa.

Istnienie i współdziałanie z innymi osobami przez wnoszenie we współbywanie wartości ma dla budowania zrębów autoidentyfikacji Hercena znaczenie podstawowe. Jeśli uwzględnić perspektywę indywidualną (osobową), tj. wpływ środowiska rodzinnego z przypisanym mu kompleksem wartości: tradycjami kultury szlachecko-arystokratycznej, ideaми wolnościowymi, stosunkiem do powstania dekabrystów czy polskiego powstania listopadowego¹³, wychowaniem na etosie przyjaźni, to równie ważna jest zbiorowość – wspólnota pokoleniowa, która w znacznym stopniu decyduje o kierunku rozwoju duchowego myśliciela.

Wspólnota pokoleniowa Hercena jest formowana przez historię i utożsamiana z faktami historycznymi. To rok 1825 stanowi przeżycie pokoleniowe, a po klęsce powstania dekabrystów kształtuje się w kulturze rosyjskiej nowy typ społeczny: zbędnego człowieka, którego najwybitniejszym reprezentantem, obok liberała Iwana Turgieniewa, jest rewolucjonista Hercen.

Na Uniwersytecie Moskiewskim działalność kółek młodzieżowych – w tym kółka Nikołaja Stankiewicza oraz kółka filozoficznego Hercena-Ogariowa, które w odróżnieniu od koła Stankiewicza romantyzm i pracę samokształceniową łączyły z problematyką społeczno-polityczną, socjalizmem utopijnym Saint-Simona¹⁴ – jest poszukiwaniem własnego miejsca w rzeczywistości rosyjskiej. Młodzi pragną przeszczepić idee zachodnie, co doprowadza do represji ze strony władzy.

Porównanie przeszłości Rosji i Europy wiąże się u Hercena z próbą porównania ówczesnych pokoleń Zachodu i Wschodu, którą przeprowadza z perspektywy czasu. Charakteryzując życie młodzieży francuskiej, angielskiej i rosyjskiej, na korzyść ocenia własne pokolenie. Znaczna część młodzieży francuskiej prowadzi życie na modłę artystyczną, *to jest mieszka, jeśli jej brak pieniędzy, w małej kawiarni z małymi gryzetskami w Quartier Latin, w wielkich zaś kawiarniach i z wielkimi kokotami, jeśli ma pieniądze. [...] Okres artystyczny pozostawia na dnie duszy jedyną namiętność – żądzę pieniędzy – i jej poświęca się całe przyszłe życie; innych zainteresowań nie ma*¹⁵. Życiu młodego po-

¹² *Być osobą to być wobec innych ludzi i wobec wartości*, J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 13.

¹³ Hercen pisze: *cieszyła nasz każda klęska Dybicza. Do mego ikonostasu włączyłem portret Tadeusza Kościuski*. Por. W. i R. Śliwowsky, *Aleksander Hercen*, s. 42.

¹⁴ Saintsimonizm i idee innych utopijnych socjalistów francuskich harmonizowały w światopoglądzie młodego Hercena z wpływami Schellinga i niemieckiego idealizmu.

¹⁵ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, przeł. E i W. Słobodnikowie, Warszawa 1951, s. 178-179.

kolenia wzorującego się na bohemicie we Francji przeciwstawia życie młodej generacji w Anglii, tu *okres artystyczny zastępuje się paroksyzmem miłych dziwactw i ekscentrycznych uprzejmości, czyli szalonych wybryków bezsensownego trwonienia pieniędzy, ciężkawych psot, ordynarnej, lecz starannie ukrywanej rozpusty i jałowych podróży do Kalabrii lub Quito na południe lub na północ; w międzyczasie zaś – konie, psy, wyścigi, głupie obiady*¹⁶. Pisząc o niedostatkach swojego pokolenia, stwierdza jednak, że w odróżnieniu od młodzieży zachodniej *ani psota, ani hulanka nie stawiały się celem samym w sobie; celem była wiara w powołanie; dajmy na to, żeśmy się mylili, lecz prawdziwie wierząc, szanowaliśmy się wzajemnie jako narzędzia walki o wspólną sprawę*¹⁷. Udział w związku pokoleniowym – we wspólnocie z innymi można odnieść do Heideggerowskiego pojęcia przeznaczenia. *Moc przeznaczenia wyzwala się dopiero w komunikacji i w walce. Przybierające postać indywidualnego losu przeznaczenie Dasein w ramach jego „generacji” i wespół z tą „generacją” to pełne i autentyczne dzianie się tego bytu*¹⁸.

W tym kontekście dla formacji duchowej pokolenia Hercena walka stanowi podstawowy element kształtowania zarówno jednostki, jak i form jedności – ludzi, wspólnoty społecznej: *Nasze zaś niezgodności teoretyczne wnosily wprost przeciwnie, zainteresowania bardziej życiowe, potrzebę żywej wymiany myśli, czyniły rozum bardziej rześkim, pchały naprzód; rozwijaliśmy się dzięki istniejącym między nami tarciom i w rzeczy samej byliśmy silniejsi dzięki composite zespołu, którą tak doskonale określił Proudhon, mówiąc o pracy mechanicznej*¹⁹.

Generacja Hercena to pierwsze pokolenie Rosjan wychowane na kulturze romantyzmu niemieckiego, na myśli apostoła „nowej wiary” – niemieckiego idealizmu – Fryderyka Schillera. Kult Schillera ma ogromny wpływ na umysły młodego pokolenia. Poeta tworzący w duchu idei oświecenia jest uważany za piewę wolności; jako przedstawiciel epoki Sturm und Drang, ruchu o charakterze światopoglądowym stanowiącym w latach 1772-1781 odpowiednik antydespotycznej rewolty, zrywa z tradycyjną estetyką. Temu zerwaniu oraz nobilitacji sztuki ludowej i narodowej przypisano charakter polityczny. Rewolucja w filozofii i sztuce zachodniej zbliża sytuację Rosjan po 1825 r. do niemieckiej, zwłaszcza w momencie, gdy rosyjska filozofia i literatura przejmują funkcje trybuny postępowych idei.

Pokolenie Hercena od Schillera zaczyna swoją ideową i intelektualną edukację, aczkolwiek jego dramaty wyrażają pojęcie wolności pozbawionej politycznych i społecznych uwarunkowań. Schillerowska wolność to coś bardziej abstrakcyjnego i jednocześnie osobistego. Rosjanie, podobnie jak Niemcy w epoce Schillera, mogli jedynie marzyć o wolności, lecz nie mogli tego marzenia zrealizować. Spełnienie jednostki niemożliwe w świecie realnym wiąże się z kategorią piękna. Dla rówieśników Hercena oznacza to bliskość z Schillerowską koncepcją samorealizacji przez sztukę, przyjaźń i miłość, co

¹⁶ *Tamże*, s. 179.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1931, s. 38, cyt. za: K. Wýka, *Pokolenia literackie*, przedm. H. Markiewicz, Kraków 1977, s. 67, *Biblioteka Studiów Literackich*.

¹⁹ *Tamże*, s. 132.

w pewnym sensie kompensuje brak wolności w rzeczywistym świecie²⁰. Rozum, uczucie stają się jednością, a nieograniczone niczym emocje prawem moralnym. Stan, w którym człowiek staje się moralny, oznacza osiągnięcie pełni życia i prawdziwej wolności.

Obok Schillera pokolenie odkrywa jego kontynuatorów, przedstawiciele niemieckiego idealizmu. Młody Hercen pozostaje w kręgu schellingianizmu rosyjskiego, idzie drogą typową dla swego pokolenia, sytuuje się w kręgu lewicy. Fascynacja idealizmem kończy się wkrótce odrzuceniem postawy idealistycznej i, w odróżnieniu od Stankiewicza czy Ogariowa, odrzuceniem Boga – Absolutu, choć idea świata jako organizmu pozostaje elementem Hercenowskiej myśli.

Schelling, który głosił absolutną tożsamość ducha i materii, a rzeczywistość traktował jako gigantyczny organizm ewoluujący w ciągłym procesie rozwoju od nieświadomej do świadomej formy, rozwinął pogląd, że na końcowym etapie rozwoju przyrody duch łączy się z materią. Absolut osiąga świadomość w umyśle, wiedzy. Filozofia i religia są składnikami tej wiedzy, a jej najwyższą formą jest sztuka. W akcie artystycznej kreacji nielicznym objawia się Absolut. W sztuce jednostka obejmuje życie swojego narodu lub epoki. Idealistyczna metoda zaczerpnięta z *Filozofii przyrody* Schellinga zostaje przeniesiona przez Hercena w dziedzinę historii i polityki, tym bardziej że pod koniec studiów styka się z ideami socjalistycznymi, zwłaszcza z poglądami Saint-Simona, ojca duchowego francuskiego socjalizmu utopijnego. Jak zauważa Andrzej Walicki, socjalizm francuski i niemiecka filozofia romantyczna posiadały wspólną cechę: *opozycja wobec oświeceniowych atomistycznych koncepcji społeczeństwa, a także dążenie do integracji i przeciwstawienie się analitycznemu stylowi myślenia. Hercen szuka u socjalistów i romantyków tego samego: całościowej, organicznej koncepcji świata, historiozofii, syntezy nauki z religią i romantycznym profetyzmem*²¹.

Określone wzorce kulturowe, konfiguracje wartości, do których odwołuje się Hercen w młodości, stanowią egzemplifikację tezy: *przeżycia minionie mieszczą się w teraźniejszej formie duchowej, ukształtowały ją i przez to w niej istnieją, przeżycia przyszłe są zdeterminowane bardzo wyraźnie przez duchowość istniejącą i zawierającą w sobie przeszłość*²².

Hercen należy do pokolenia inteligencji rosyjskiej, które podejmuje rozważania nad istotą i sensem cywilizacji rosyjskiej, stosunkiem do Zachodu i drogami rozwoju w przyszłości. Te kwestie ściśle łączą się z fundamentalnym problemem epoki Mikołajowskiej – tożsamości Rosji. W pierwszym rządzie dotyczą tożsamości kulturowej: narodowej, religijnej, społecznej, osobowej, stanowią komponenty postaw jednostki wobec samej siebie, świadomości własnego istnienia jako podstawy wszelkich działań podejmowanych przez jednostkę i aspektów jej aktywności. Problem tożsamości Rosji staje się w epoce Mikołajowskiej za sprawą Piotra Czaadajewa i jego historiozofii zawar-

²⁰ Por. M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, New York 1971, s. 39-44, *Universal Library. Russian Research Center Studies*, 39.

²¹ Por. A. Walicki, *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, [w:] A. Hercen, *Eseje filozoficzne; Z tamtego brzegu*, przeł. J. Walicka, wstęp i przyp. A. Walicki, Warszawa 1965, s. XI-XII, *Pisma Filozoficzne – Aleksander Hercen*, t. 1.

²² K. Wyka, *Pokolenia literackie...*, s. 66.

tej w pierwszym liście filozoficznym opublikowanym w 1836 r. głównym przedmiotem refleksji filozoficznej i społecznej.

Hercen odpowiada Czaadajewowi na zarzut partykularyzmu religijnego i kulturowego spowodowanego izolacją Rosji. Jako jeden z głównych ideologów nurtu okcydenalistycznego w swoich pracach prezentuje stanowisko przeciwstawne słowianofilstwu, podejmuje, choć pośrednio, zagadnienie Rosji (sens historii, jednostka a społeczeństwo, miejsce Rosji w historii społecznej) i Europy. Heglizm staje się argumentem w walce ideologicznej okcydenalistów z romantycznym irracjonalizmem i romantycznym konserwatyzmem rosyjskich słowianofilów. Rosyjski myśliciel przewyższa romantyczny idealizm, jego światopogląd ulega radykalnej ewolucji pod wpływem Hegla – laicyzuje się i racjonalizuje, pozwala przejść na stronę ateizmu. Z pozycji lewicowego heglizmu pod wpływem koncepcji antropoteizmu Ludwiga Feuerbacha podejmuje polemikę ze słowianofilami w kwestiach metafizycznych. Filarem koncepcji słowianofilskiej była idea transcendentnego wobec historii Boga. Inny jest sposób pojmowania Boga przez Hegla. Odbiega on daleko od pojęcia Boga sformułowanego przez chrześcijańską teologię. Elementem tożsamości Boga, według Hegla, jest relacja do świata – istnieje tylko całość, jednostki są jedynie elementami dialektycznymi. Hegel daje relacji pierwszeństwo nad substancją²³. W systemie Hegla nie ma miejsca dla tradycyjnego rozumienia religii i Cerkwi.

Hercen, obok myśli Hegla, inspiracje dla „nowej wiary” znajduje u Augusta Cieszkowskiego w *Prolegomena zur Historiosophie* (1838). Koncepcję trójpodziału dziejów Cieszkowskiego czyni podstawą własnej filozofii historii, co łatwo odnaleźć w *Listach o badaniu przyrody* i pracach późniejszych. W ślad za polskim myślicielem Hercen uznaje, że odrodzenie, reformacja i rewolucja francuska nie były początkami nowej epoki, a jedynie przejawami schyłku chrześcijaństwa. Podkreśla antytezę świata starożytnego i chrześcijańskiego. W pracy *Listy o badaniu przyrody* daje krytyczny zarys dziejów filozofii europejskiej. Według jego schematu historiozoficznego starożytność to epoka naturalnej bezpośredniości; świat antyczny wierzy w rzeczywistość przyrody i żyje z nią w harmonii. Chrześcijańskie średniowiecze rozpoczyna okres idealizmu, oderwania od przyrody, dualizmu. Renesans przynosi odrodzenie materializmu, zwycięstwo wiedzy empirycznej. Reformacja natomiast rozwija idealizm, który osiąga szczyt w filozofii Hegla. Za ojca nowożytnego empiryzmu Hercen uznaje Bacona, ojcem idealizmu jest Kartezjusz, Hegel zaś zatrzymuje się na progu kolejnej epoki, która będzie syntezą starożytności i chrześcijaństwa, materializmu i idealizmu. Owa synteza ma doprowadzić do harmonijnego poznawania prawdy, jest gwarantem postępu w dziedzinie społecznej, wyzwolonej z elementu nadprzyrodzonego²⁴.

Dogłębne studia nad heglizmem (Hercen zainicjował nurt lewicy heglowskiej w Rosji, zanim dotarły tu koncepcje Feuerbacha) pozwalają myślicielowi dojść do wniosku, że system Hegla stanowi zagrożenie dla autonomicznej osobowości – aprobatą nieludzkiej siły historycznej daje możliwość usprawiedliwienia opresyjnego pań-

²³ Por. J. M. Bocheński, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Warszawa 1998, s. 141-142.

²⁴ A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, [w:] tenże, *Eseje filozoficzne; Z tamtego brzegu*, s. 115-394.

stwa jako instrumentu ducha dziejów. Hercen przyjmuje jednak naukę Hegla, gdyż niemiecki filozof ma ambicje stworzenia uniwersalnych praw rozwoju społeczeństwa i kultury²⁵. Przewyciężenie Hegla prowadzi autora *Z tamtego brzegu* do „nowej religii”. Hercenowska próba reinterpretacji heglizmu zmierza w kierunku afirmacji samodzielnego działania, co później znajduje wyraz w tezie *działanie to właściwie osobowość*²⁶.

Za podstawową zasadę światopoglądu Hercena należy uznać niezależną i wolną osobowość. W poszukiwaniu Absolutu, jak podkreśla Jewłampijew²⁷, Hercen jest przedstawicielem irracjonalnego personalizmu, dla którego jedynym Absolutem w świecie staje się osobowość człowieka. Jego ideał – dążenie do autonomii osobowości – nie jest realizowany na Zachodzie. W *Rzeczach minionych i rozmyślaniach* podkreśla autor jednostronność człowieka zachodniego: *skończona, zamknięta w sobie osobowość człowieka zachodniego, która zadziwia nas początkowo swoją specjalizacją, wkrótce jednak rozczarowuje przez swoją jednostronność. Człowiek Zachodu jest zawsze z siebie zadowolony, jego suffisance nas razi. Nigdy nie zapomina o osobistych korzyściach, sytuacja jego jest na ogół kłopotliwa, a obyczaje dostosowane do nędznego środowiska*²⁸.

Procesem złożonym okazuje się w latach młodości decyzja Hercena (w ramach odkrywania tożsamości religijnej) o wyborze niereligijnego stylu życia; uznaje on religię i wiarę za sprawę indywidualną. Z czasem ta kwestia nabiera bardziej imperatywnego charakteru. Jest to, jak się wydaje, forma światopoglądowa, która u swego źródła nie ma pogardy dla religii i wiary, choć wynika z przesłanek ateistycznych. Postawa Hercena kształtuje się na drodze doświadczeń i refleksji osobistej.

Podjmując problem tożsamości społecznej, trudno nie uwzględnić dwóch kwestii: religii i moralności, które mieszczą się w zakresie tożsamości zbiorowej. Do kategorii doświadczeń i przeżyć religijnych należy komponent emocjonalny, warunkowany rozumieniem przez jednostkę *sacrum*, związany też z przekonaniem o istnieniu lub nie rzeczywistości pozaempirycznej. Z kolei komponent kognitywny decyduje o sposobie interpretowania doświadczonej rzeczywistości poprzez odwołanie do uniwersum symbolicznego danej religii. Wreszcie komponent behawioralny postawy wobec religii odnosi się do kultu religijnego i obejmuje rytuały, które dla jednostki mają znaczenie symbolu. Rytuał może być pozbawiony znaczeń religijnych, przynależć do sfery świeckiej²⁹.

Hercen nie zrywa z rzeczywistością transcendentną, choć daleko odchodzi od pojęcia Boga ukształtowanego w chrześcijańskiej teologii. Transcendencja jest bogiem filozofów; również etyka u rosyjskiego myśliciela zautonomizowała się względem Kościoła prawosławnego i religii. Hercen otwiera się na płaszczyźnie kultury na sprzeczną z prawosławiem duchowość, odkrywa istotne znaczenie ateizmu, podczas gdy jego rówieśnicy Wissarion Bielinski czy Michaił Bakunin traktują filozofię Hegla jako naukę i religię

²⁵ И. И. Евампиев, *История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта*, cz. 1, Санкт-Петербург 2000, s. 85.

²⁶ A. Hercen, *Eseje filozoficzne; Z tamtego brzegu*, s. 82.

²⁷ И. И. Евампиев, *История русской метафизики...*, s. 89-90.

²⁸ A. Hercen, *Rzeczy minionie i rozmyślenia...*, t. 1, s. 231.

²⁹ Por. *Tożsamości religijne...*, s. 21.

udzielającą odpowiedzi na najważniejsze pytania, „nową wiarę” przyjmując bezkrytycznie z typowym dla Rosjan maksymalizmem. Hercen przyczynia się do podjęcia w wymiarze kulturowym w ówczesnych społeczeństwach Rosji i Zachodu, naznaczonych postępującą laicyzacją, dialogu z Absolutem.

W pierwszym artykule z cyklu *Listy z Avenue Marigny* porównanie Rosji i Europy rozpoczyna autor od kwestii dziedzictwa religijnego i opisu starej Kolonii. Zwraca uwagę na ciężkie romańskie kościoły, rozmach katedry gotyckiej, dom templariuszy porównanych do ponurych rycerzy-mnichów stojących na granicy feudalizmu i centralizacji, kolegium jezuitów – nazwanych z kolei mnichami-rycerzami, stojącymi na granicy papieżstwa i reformacji. Stare miasto, kościoły doby odrodzenia, gmachy rządowe, fortyfikacje przypominające erę napoleońską czy rusztowania wokół katedry – wszystkie te budowle wiążą się w świadomości publicysty z pamięcią przeszłości, legendami wyzierającymi spoza każdego ociosanego kamienia³⁰.

W *Listach z Via del Corso* Hercen wypowiada się na temat kolebki katolicyzmu, stwierdza, że Włochy, w odróżnieniu od Niemiec i Francji, nie posiadają gotyckiej, w sensie tradycji religijnej, przeszłości. Przeciwnie, tradycja Włoch jest pogańska i humanistyczna, co odnosi się również do Państwa Kościelnego – dowodem mają być freski Michała Anioła. Włochy od XVI w. znajdowały się pod obcym panowaniem, nie mają w swej historii okresu budowy państwa scentralizowanego, industrializacji, rewolucji na korzyść stanu średniego, są wolne od balastu historii, co niewątpliwie miało wpływ na losy katolicyzmu³¹. W Wiecznym Mieście przebywał Hercen po wyborze papieża Piusa IX (1846), który wprowadził reformy w Państwie Kościelnym; wpłynęło to na wzrost tempa ówczesnego życia politycznego. Hercen poznał wówczas Angela Brunettiego, zwanego Ciceruacchio, przywódcę radykalnego klubu Circolo Popolare; tego typu stowarzyszenia powstawały w Rzymie w celu kształtowania opinii publicznej Państwa Kościelnego. Pius IX, wobec groźby wymknięcia się sytuacji spod kontroli, powołał umiarkowaną radę konsultacyjną, która ze względu na wzrastającą falę radykalizmu nie satysfakcjonowała ani kardynałów, ani tłumu. Hercen-radykał również był zawiedziony posunięciem papieża.

W siódmym liście z Neapolu z 25 maja 1848 r., w którym autor pomimo całego szacunku dla Wiecznego Miasta stawia Neapol wyżej niż Rzym, zauważa, że tylu tu bohaterów, co fanatyków. Jako znawca historii wskazuje na negatywne skutki reformacji dla Rzymu, która, choć wyzwoliła myśl niemiecką, zahamowała rozwój Włoch: przestraszyła sumienia herezją, a umysł myślą o upadku katolicyzmu, wzbudziła walkę i okrucieństwo wśród duchownych, rozszerzyła inkwizycję i zrodziła jezuityzm, doprowadzając Włochy do ogromnych zniszczeń materialnych³².

W *Listach z Francji i Włoch* Hercen wskazuje jednak na wartości cywilizacji judeo-chrześcijańskiej jako wspólnej tradycji europejskiej, choć tradycyjną moralność, jaką reprezentował Kościół na Zachodzie, odrzuca wraz z wiarą chrześcijańską. Już w esejach *Z tamtego brzegu* myśliciel dokonuje przewartościowania roli chrześcijaństwa w histo-

³⁰ А. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 5, s. 16-17.

³¹ *Tamże*, s. 65-68.

³² *Tamże*, s. 83.

rii Europy. Uznaje je za religię przeciwieństw, która wypracowała system przymusu moralnego (niewoli moralnej). Skutkiem antagonizmu duszy i ciała jest rozdwojenie człowieka, niezgodność słowa i czynu, niedający się przewyciężyć dualizm: z jednej strony pragnienie najwyższego ideału, z drugiej stan bydlęcy³³.

Dla Hercena człowiek jest miarą człowieczeństwa i moralności nie dlatego, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boże; jako totalna osobowość powinien wydobyć z samego siebie na drodze absolutnej wolności ideał moralny. Wolny człowiek tworzy własną moralność. Cała historia ludzkości według Hercena stanowi wzajemne oddziaływanie i walkę dwóch sił; w wymiarze zewnętrznego życia to dążenie do socjalizacji, natomiast siłą wewnętrzną warunkującą niezależność człowieka jako osoby i jego wolność jest rozumny egoizm. Zdaniem Jewłampijewa nie oznacza to, że Hercen zrywa związek z Absolutem i pozostawia człowieka samemu sobie. Indywidualna wolność to metafizyczny Absolut, z którego wynikają wszystkie moralne wartości człowieka³⁴.

Podstawowe przesłanie koncepcji antropologicznej Hercena: tożsamość z drugim człowiekiem na płaszczyźnie wolności wskazuje, że pojęcie tożsamości religijnej nie pojawia się w kontekście relacji do Boga i wynikającego z tej relacji stosunku człowieka do samego siebie i innych ludzi, a więc również do kultury i tradycji. Określa ono szczególnie typ związku łączącego podmiot z nim samym – wolnością i moralnością – reguluje więc stosunek wolności do odpowiedzialności jako czynnik integracji jednostki z innymi jednostkami w sferze komunikacji interpersonalnej.

Z uwagi na komponent behawioralny postawy wobec religii warto powołać się w tym miejscu na szósty list z cyklu *Listy z Francji i Włoch*, w którym autor poświęca temu problemowi nieco uwagi. Katolicyzm w przeszłości tworzył wspaniałe dzieła sztuki sakralnej, choć nie potrafił podnieść na równie wysoki poziom artystyczny sfery obrzędowości oraz rytuału religijnego. Jako człowiek niewierzący Hercen uznaje jednak wschodni rytuał Cerkwi prawosławnej za piękniejszy ze względu na oprawę, przy tym bogatszy duchowo i bardziej majestatyczny³⁵.

Stosunek myśliciela do rzeczywistości transcendentnej, do Absolutu, reguluje więc stosunek wolności jednostki jako czynnik integracji jednostki z innymi jednostkami w sferze komunikacji interpersonalnej.

Warto też dodać, że pisarz od młodości uważa Zachód za centrum cywilizacji, krainę szczęścia dającą możliwość bardziej dynamicznego rozwoju i lepszego życia. Zgodnie z tradycyjnym poglądem Europa w myśli Hercena lat 40. zajmuje miejsce podobne do raju w doktrynie chrześcijańskiej. Według Siergieja Bułgakowa Hercenowska wizja Europy ma charakter geograficznej utopii miejsca, nie zaś historycznej utopii czasu³⁶.

³³ А. И. Герцен, *С того берега*, [w:] tenże, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 1, Москва 1954, s. 355.

³⁴ И. И. Евлaмпиев, *История русской метафизики...*, s. 90.

³⁵ А. И. Герцен, , s. 91.

³⁶ Utopia umiejscowiona w określonym punkcie przestrzeni jest łatwa do zweryfikowania, natomiast utopia zwrócona ku przyszłości nie znajduje bezpośredniego urzeczywistnienia. Por. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 169, *Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU*, t. 6.

Warto jednak zauważyć, że przed wyjazdem na Zachód Hercen mówi o powszechnej szczęśliwości w Europie w kategoriach przyszłości, co wynika z jego krytycznego stosunku do ówczesnego europejskiego kapitalizmu (zachodni kapitalizm poddaje on ostrej krytyce w *Dyletantyzmie w nauce* oraz *Listach o badaniu przyrody*). Równocześnie potwierdza kompleks Rosjan wobec Europy, o czym pisze w memuarach: *dotychczas jeszcze patrzymy na Europejczyków i Europę w taki sam sposób, jak ludzie z prowincji na mieszkańców stolicy – z uniżonością i z uczuciem własnej winy, uważając każdą różnicę za zdradę, rumieniąc się z powodu naszych szczególnych cech, tając je, ulegając i naśladowując*³⁷. Autor określa także genezę tego kompleksu: *Zostaliśmy nastraszeni i jeszcze nie przyszliśmy do siebie po kpinach Piotra I, po zniewagach Birona, po wyniosłości urzędników-Niemców i wychowawców-Francuzów. Ludzie Zachodu mówią o naszej dwulicowości i chytrej obtudzie; pragnienie pokazania się i pochwalenia biorą za chęć oszukania ich*³⁸. Przyczyna jest jednak inna – to w istocie chęć dorównania Zachodowi.

Stając w obliczu pomników wielowiekowej cywilizacji, Rosjanin-Scyta doznaje uczucia podziwu, onieśmienia, ale i obcości. Szerniałe pomniki nadają Europie zbyt arystokratyczne oblicze. Dla tego, kto nie ma tyłu świetnych przodków i tyłu wielkich tradycji, wydają się one obce. Wśród odziedziczonego bogactwa i ruin, w salach rodowych, gdzie każdy portret, każdy przedmiot jest drogi potomkom, Rosjanin czuje się nieswojo³⁹. Jest upokorzony bogactwem wielowiekowej zachodniej tradycji i cywilizacji. Pisarz sądzi jednak, że przeszłość Europy, dzięki Piotrowi Wielkiemu, to również dziedzictwo Rosji: Zachód jest ojczyzną rosyjskiej myśli i oświaty. Powinowacąc Rosję z Europą, Piotr I zapewnił prawa dziedzictwa. Te prawa Rosja zdobyła sama, przyswajając sobie problemy Europy i jej troski⁴⁰. Hercen uważa, że przeszłość Europy jest równocześnie przeszłością Rosjan, z tą różnicą, że Europejczyk nie może się od swej przyszłości wyzwoić. Wielowiekowe dziedzictwo, bogata przeszłość to pęta dla swobodnego rozwoju. Zaszczepiona na gruncie rosyjskim cywilizacja zachodnia stanowi natomiast fundament, na którym Rosja (wolna od ciężaru przeszłości) zbuduje przyszłość przewyższającą dokonania Zachodu. Ta myśl zostanie rozwinięta w Hercenowskiej teorii socjalizmu rosyjskiego.

Pobyty na Zachodzie od 1847 r. (w 1850 r. otrzymał status emigranta politycznego), rozczarował Hercena. Pisarz konstatuje: *wiem, że mój pogląd na Europę spotka się u nas z dezaprobatą. Aby pocieszyć samych siebie, pragniemy innej Europy i wierzymy w nią tak, jak chrześcijanie wierzą w raj. [...]. My w ogóle znamy Europę po szkolnemu, po literacku, to znaczy nie znamy jej, tylko sądzimy a livre ouvert z książek i obrazków, jak dzieci myślą o prawdziwym świecie Orbis pictus. [...] Pomieszkawszy parę lat w Europie, ze zdziwieniem widzimy, że ludzie z Zachodu nie odpowiadają w ogóle naszemu o nich pojęciu, że stoją daleko niżej*⁴¹.

³⁷ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, s. 144.

³⁸ *Tamże*.

³⁹ A. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, t. 5, s. 21.

⁴⁰ *Tamże*, s. 22.

⁴¹ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, s. 135-136.

Bezpośrednie zetknięcie z Europą Zachodnią wiązało się też z rozczarowaniem zachodnim proletariatem i jego przywódcami; szczególnie wydarzenia rewolucyjne 1848 r. wpłynęły na duchowy dramat Hercena, który wyraził w cyklu esejów *Z tamtego brzegu*. Załamanie się Wiosny Ludów wywołuje krach okcydentalistycznych ideałów i kryzys światopoglądu pisarza. Wyrazem dalszej jego ewolucji jest traktat *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* (1850), obok listów otwartych: *Rosja* (list do Geорга Herwegha, 1849), *Lud rosyjski i socjalizm* (list do Jules'a Micheleta, 1851), *Rosja i stary świat* (list do Williama Lintona, 1854) prezentujący koncepcję historiozoficzną dziejów Rosji określoną jako rosyjski socjalizm, w której Hercen-banita powraca do Rosji duchowo. W narodzie rosyjskim widzi ukrytą potencję nowego, lepszego, niemieszkańskiego życia – tkwi ona w chłopstwie rosyjskim, we wspólnocie gminnej. Za jedną ze strat najdotkliwiej odczuwanych w ówczesnych społeczeństwach uznaje utratę poczucia wspólnoty. Stara się odkryć ducha wspólnotowości bez odniesienia do teologicznych zasad; nawiązując do obszczy: zachować wspólnotę, a jednocześnie wyzwolić jednostkę – to dewiza rosyjskiego socjalizmu. Słusznie zauważa Andrzej Walicki, że myśl Hercena koncentrowała się wokół idei osobowości; aprobował on indywidualizm bez dezintegracji osobowości, ideę wolności bez wyobcowania oraz harmonijne połączenie autonomii osobowości z poczuciem przynależności narodowej⁴².

Identyfikację w zakresie narodowym można przedstawić jako wielowymiarową całość, na którą składają się elementy etniczne, kulturowe, terytorialne, ekonomiczne, prawne i w której zachodzi interakcja między członkami wspólnoty zjednoczonej w oparciu o pamięć, mity, tradycję. Odzwierciedleniem woli narodu i tożsamości narodowej w dziewiętnastowiecznej Rosji jest państwo (zgodnie z oficjalną doktryną Siergieja Uwarowa). Funkcją wewnętrzną tożsamości narodowej staje się socjalizacja jednostek jako przedstawicieli narodu (*nationals*) i obywateli dzięki nauce, edukacji, mającej na celu przywiązanie jednostki do narodu i włączenie jej w narodową kulturę. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera idea nauki w ujęciu Hercena.

Rezultatem doświadczeń Hercena z pobytu we Francji, Włoszech, Anglii i Szwajcarii jest jego stosunek do poszczególnych ras i narodów – pisarz podkreśla ich odmiennosć. Rasa anglo-niemiecka jest daleko bardziej prymitywna niż franko-romańska – to jej oznaka fizjologiczna, należy zrozumieć, że różne gatunki ludzi, podobnie jak różne gatunki zwierząt, mają różne charaktery i nie są temu winne⁴³. W *Listach z Francji i Włoch* Hercen wyróżnia cechy charakteryzujące wspólnoty narodowe. Przeciwstawia rosyjskie nieokreślenie, niezdecydowanie, wieczne poszukiwanie, otwarcie na nowinki, determinację do tworzenia nowego – niemieckiej dyscyplinie, przywiązaniu do starych form, zasad, oparciu na katechizmie obywatelskim. Krytyczny jest z kolei jego stosunek do Francuzów i Anglików. Francuzi zatracają instynkt rozwoju duchowego i umysłowego, popadają w rutynę; podobnie Anglicy: dążąc do wygody, stają się buchalterami w pracy i konsumentami w życiu codziennym. Pisarz sądzi więc, że największe zagrożenie

⁴² A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 218, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, 10.

⁴³ Por. A. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 5, s. 94.

dla Europy stanowi mieszczaństwo, pod którego wpływem wszystko się zmieniło: honor rycerski ustąpił miejsca buchalteryjnej uczciwości, wytworność manier – ich powadze, uprzejmość – wymuszoności, duma – obraźliwości, parki – ogrodom warzywnym, pałace – hotelom otwartym dla wszystkich, co w istocie oznacza dla tych, którzy mają pieniądze⁴⁴. Stan posiadania jest najbardziej rozwinięty na Zachodzie i z jednej strony rodzi to skąpstwo, z drugiej zazdrość. Hercen dodaje, że Europa zatracza moralny pierwiastek, a miejsce jednostki w świecie określają warunki zewnętrzne, pozycja społeczna.

W Europie, jak wynika z *Listów z Francji i Włoch*, pieniądź odgrywa najważniejszą rolę w życiu człowieka. W tym kontekście Paryż stanowi skrajny przykład rozkładu moralnego, pustki duchowej, nijakości. Hercenowska krytyka burżuazji ujęta w kategorii etyczne i estetyczne (piętnując nie przywileje ekonomiczne mieszczaństwa, lecz jego chciwość, hipokryzję, egoizm, wulgarność, Hercen występuje nie tyle z pozycji socjalisty, ile arystokraty, którym się urodził i którego mentalności nigdy nie zdołał się wyzbyć) wskazuje, że jest ona klasą społeczną epoki przejściowej, bez wielkiej przeszłości i bez przyszłości. Burżuazja nie była w stanie stworzyć prawdziwej religii; jej rolę przejęła moralność oparta na arytmetyce, na sile pieniądza⁴⁵. Jedyłą religią burżuazji jest własność⁴⁶.

Europa Zachodnia, według Hercena, wraz z wykrystalizowaniem się warstwy mieszczańskiej weszła na drogę upadku – odwrócić ten bieg może jedynie socjalizm, jedyna religia mogąca zastąpić *szlachecką religię społeczną*. Całe piękno i szlachetność cywilizacji zachodniej przechodzi teraz na proletariat, zaś ratunkiem dla Europy jest jedynie interwencja *nowego barbarzyństwa*. Powiew świeżości nadejdzie ze Wschodu, przy czym koncepcja Hercena przybiera charakterystyczną dla myśli rosyjskiej formę: Rosja ma misję utworzenia swobodnej federacji narodów słowiańskich. Choć pobrzmiewa tu wskrzeszona tęsknota za Konstantynopolem jako początkiem nowej Rosji, myśliciel góruje nad ideologami nacjonalizmu i hegemonizmu rosyjskiego szerszą perspektywą polityczną. W tym kontekście warto podjąć refleksję nad stosunkiem Hercena do kwestii polskiej. Stereotyp nakazujący postrzegać Polskę w kategoriach „Judasza słowiańszczyzny”, a historyczne wyobcowanie zlatynizowanej Polski wśród Słowian jako karę za jej odszczepieństwo – nie przeszkadza Hercenowi dostrzec zmiany kursu dziejowego Polski przez walkę wyzwolenczą, która znacznie przyczynia się do darowania jej dawnych przewinień wobec słowiańskiej rodziny. Myśliciel sprowadza wrogość do naturalnych konfliktów między sąsiadami, a wspólne korzenie słowiańskie uznaje za warunek procesu integracji słowiańszczyzny w dziele pojednania, w którym rosyjska skrucha spotka się z polskim przebaczeniem, co wskazuje na narodowościowy wariant późniejszego zjawiska kajającej się szlachty. Ponadto w jego koncepcji jednostkową wolność wykształconą w Polsce w postaci szlacheckiego liberum veto – nie interpretuje go jednak jako prawa do samowoli szlacheckiej, lecz dostrzega u jego podłoża słowiańską

⁴⁴ *Tamże*, s. 138.

⁴⁵ *Tamże*, s. 34.

⁴⁶ *Tamże*, s. 65.

jednomyślność miru – zespała z rosyjską tradycją obszczyzny, w przyszłości wspólnotowej koegzystencji poszerzonej o państwowość. Andrzej Walicki dostrzega w tym miciekiewiczowskie inspiracje: *dwóch biegunów słowiańszczyzny reprezentowanych przez ideę rosyjską i ideę polską*⁴⁷.

Warunkiem integracji katolickiej Polski ze słowiańszczyzną jest wyzbycie się historycznej świadomości ukształtowanej w oparciu o silne relacje z Zachodem. Należy też zauważyć, że wolnościowe dążenia Polaków mają charakter polityczny, a nie społeczny, co jest o tyle ważne, że socjalność, zdaniem myśliciela, stanowi miernik słowiańskości, gdyż dążenie do rewolucji społecznej to podstawowy imperatyw Słowian. Radykalnie polityczna orientacja polskiej walki o niepodległość zmierza do samookreślenia się wobec problemu przynależności kulturowej. Hercen doskonale uświadamia sobie te uwarunkowania, współpracując z różnymi opcjami politycznymi, nie tylko rewolucjonistami i demokratami, ale też liberałami i tradycjonalistami (Hotel Lambert); poczytuje alians z Polakami za istotny element taktyki w walce wolnościowej, pomimo dzielących różnic. Ważną kwestią dla określenia tożsamości w odniesieniu do sprawy polskiej jest religia, a ściślej: katolicyzm. Hercen jako przedstawiciel nurtu areligijnego (skupionego na problemach społecznych, historycznych, politycznych) uznaje za obcy polski katolicyzm podporządkowany dogmatom religijnym, sprzyjający *ancien régime*, o ile opiera się na tradycyjnych wartościach, mentalności osadzonej w polskich tradycjach szlacheckich. Jego zapal rewolucyjny sprzyja wiązaniu historii Polski ze starym światem, dla pisarza jakże obmierzłym. Przeciwnie Rosja: odrabia ona lekcję z Czaadajewa w procesie przybliżania się do nowego świata.

Ulegając idei panslawistycznej, obok słowiańskiej solidarności i rewolucyjnego aliansu rosyjsko-polskiego (za którego niepowodzenie obarczył winą wyłącznie Polaków), Hercen uznaje przewodnictwo Rosji w dziele zjednoczenia Słowian – nie ukrywa też zakusów na Konstantynopol. Wydawca „Kołokoła” nie rozumie w pełni polskiego ducha wolnościowego i Polaków, których trapiły problemy odmienne od rosyjskich zagadnień socjalnych. Polska czerpie ze wzorców społeczeństw zachodnich i chrześcijaństwa jako podstawy ich kultur. Pisarz zarzuca Polakom dużą dozę kompromisowości i niekonsekwencji mających wynikać z osadzenia w zachodniej tradycji i katolicyzmie, mimo to jednak głosi propolskie hasła, gdy władza dyskontuje zrywy niepodległościowe, by wzmocnić nastroje nacjonalistyczne i imperialistyczne, czemu służyło wywoływanie polonofobii.

Hercen tożsamość narodową uznaje za istotny czynnik wspólnotowości, niezależnie od tego, czy naród istnieje w ramach państwowości, czy też państwa w sensie politycznym nie posiada. Nic więc dziwnego, że w XIX w. jak nikt z Rosjan rozumie sytuację i ambicje Polaków walczących o niepodległość, a sprawa polska – przygotowanie powstania styczniowego – spotyka się z jego bezpośrednim działaniem, publikacjami na łamach pism i wydawnictw oraz zaangażowaniem w wymiarze międzynarodowym: propagowaniem idei niepodległości Polski przy równoczesnym wsparciu materialnym.

⁴⁷ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 412.

Przykładem otwarcia Hercena na inne narody jest jego stosunek do Włochów. Włosi potrafili wybić się na niepodległość po wielkich porażkach dziejowych. To kraj daleki od dyscypliny i monarchicznego porządku, w którym brak jedności w takim samym stopniu ratuje, co gubi naród. Na trzy wieki Włosi utracili swój polityczny byt – i nagle z niebywałą energią zdobywają polityczną niezależność, prawa obywatelskie, z ambicjami na odgrywanie znaczącej roli w życiu Europy. *Как это случилось, что страна, потерявшая три века тому назад свое политическое существование, униженная всевозможными унижениями, завоеванная, разделенная иноплеменниками, полтора века разоряемая и наконец совсем сошедшая с арены народов как деятельная мощь, влияющая сила – страна, воспитанная иезуитами, отставшая, обойденная, облепившаяся – вдруг является с энергией и силой, с притязанием на политическую независимость и гражданские права, с притязанием на новое участие в европейской жизни?*⁴⁸

Twierdząc, że oceniano państwa na podstawie formy, nie treści, a owej formy Włochom brakowało (w odróżnieniu od Francji), Hercen wyraża równocześnie pogląd, że sytuacja Włoch zmieniła się po 1847 r. – nową formą staje się państwo jednoczące cały naród oraz ustrój konstytucyjny. Kraj ten posiada ponadto instytucję komuny miejskiej, w której myśliciel widzi załążek przyszłej oddolnej demokracji. Wychodząc z założenia, że miasto to osobowość, a rząd pozostaje z nim w konflikcie (np. sytuacja Piemontu, Genui przed reformami), traktuje je jako *persona moralis*. Ideał autonomicznej osobowości zostaje po raz pierwszy przypisany przez Hercena instytucji społecznej. Cechy wewnętrznie wolnej włoskiej komuny miejskiej odnajduje później w rosyjskiej obszcynie; uważa, że Włosi nigdy nie byli zniewoleni do tego stopnia co Francuzi i Niemcy, choć utracili wszelkie prawa prócz municypalnych. Włosi nie łączą swej egzystencji całkowicie z rządem; rząd jest formą, warunkiem, nie celem, jak w przypadku Francuzów⁴⁹. Dotychczasowa izolacja, inność nie zahamowały procesu państwowotwórczego. Włosi rozwijali indywidualizm, który dla Hercena stanowi podstawę autonomicznej osobowości.

Przywiązanie do własności prywatnej na Zachodzie nasuwa pisarzowi refleksje na temat rosyjskiej wspólnoty gminnej, która nie istnieje w Europie. Wspólnota wiejska ma tu wyłącznie znaczenie policyjne. Nie mają ze sobą nic wspólnego bogaci gospodarze i głodujący najemnicy, którym gmina daje prawo do zbierania z pola kłosów po żniwach⁵⁰. Odmienny charakter ma rosyjska wspólnota gminna, ufundowana na kolektywnym władaniu ziemią, zespolona wiarą ojców i niepisanym prawem obyczaju, która staje się fundamentem koncepcji rosyjskiego socjalizmu.

W przypadku Hercena doświadczenie siebie jako osoby znajduje realizację w horyzoncie spotkania kulturowego – dialogu kultur, na co wskazuje jego biografia. Przynależąc do europejskiej przestrzeni kulturowej, swoją tożsamość wiąże z ogólną, ujętą w kategorii kulturowo-historyczne świadomością pokolenia Rosjan lat 30.-40. XIX w., kiedy kształtowała się świadomość rosyjskiego rewolucjonisty. Narzuca się

⁴⁸ А. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 5, s. 98.

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 102-103.

⁵⁰ *Tamże*, s. 74.

w tym miejscu analogia do sposobu ujęcia tożsamości narodowej przez Antoninę Kłoskowską; badaczka tożsamość narodową rozumie jako wspólnotę komunikowaną, wyobrażoną i realizowaną przez kulturę⁵¹.

Hercenowska antropologiczna koncepcja wolności, z której wypływają wszystkie moralne wartości człowieka, pomimo materializmu i ateizmu myśliciela nie doprowadza go do rozumienia wolności jako wyłącznie materialnej i socjalnej niezależności człowieka – uznając absolutne znaczenie osobowości, uwzględnia on socjalno-moralny związek jednostki ze środowiskiem oraz szerszy wymiar wolności – aspekt metafizyczny.

W planie historyczno-kulturowym rosyjski myśliciel pozostaje pod wpływem tradycji i cywilizacji zachodniej. Załamał się boski porządek, który był źródłem pojęcia natury ludzkiej i godności oraz pozwalał człowiekowi znaleźć i zrozumieć swoje miejsce w świecie. W wieku postępującej sekularyzacji, pozytywizmu, scjentyzmu, kapitalizmu w wydaniu manchesterskim, radykalizacji nastrojów społecznych, nadciągającej rewolucji i dominacji mieszczaństwa – Zachód przedstawia budzący obawy obraz przyszłości, przed którą Hercen chciał ocalić Rosję.

Myśliciel, odwołując się do podstaw europejskiej kultury, ma świadomość kontekstu chrześcijańskiego, w którym żyje i który jest podstawą cywilizacji europejskiej. Radykalna sekularyzacja domaga się jednak nowych podstaw do mówienia o ludzkiej godności. Hercen przerasta swoich rówieśników, którzy w sposób wrogi, wręcz z pogardą odnoszą się do tradycji religijnej i których cechuje ignorancja w dziedzinie chrześcijańskich podstaw kultury, historii Kościoła czy szerzej: roli chrześcijaństwa. Pisarz nie traci z pola widzenia chrześcijańskiego kontekstu zachodniego świata, rozwija ateistyczne tradycje humanizmu jako gwaranta indywidualnej odpowiedzialności i wolności człowieka. Odkrywa poza religią wystarczająco silne i przekonujące źródło moralności i godności ludzkiej. Jego pogląd, że człowiek jest miarą swojego człowieczeństwa, wypływa z „nowej wiary”. Dla Hercena indywidualna wolność to metafizyczny Absolut, w którym każdy człowiek jest tożsamy z drugim człowiekiem, zaś w koncepcji rosyjskiego socjalizmu kryje się wyrastający ze wspólnoty gminnej charakter narodowy.

BIBLIOGRAFIA

- Baumeister R., *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*, New York 1986.
- Bocheński J. M., *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Warszawa 1998.
- Boksański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Gałdowa A., *Wprowadzenie*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. taż, Kraków 2000, *Psychologia Osobowości*, t. 4.
- Герцен А. И., *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 1: *Произведения 1829-1841 годов*, Москва 1954.

⁵¹ Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 103.

- Герцен А. И., *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 5: *Письма из Франции и Италии, 1847-1852*, ред. В. П. Волгина, Москва 1955.
- Hercen A., *Eseje filozoficzne; Rosja i stary świat*, przeł. W. Bienkowska, wstęp i przyp. A. Walicki, Warszawa 1966, *Pisma Filozoficzne – Aleksander Hercen*, t. 2.
- Hercen A., *Eseje filozoficzne; Z tamtego brzegu*, przeł. J. Walicka, wstęp i przyp. A. Walicki, Warszawa 1965, *Pisma Filozoficzne – Aleksander Hercen*, t. 1.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, przeł. E i W. Słobodnikowie, Warszawa 1951; t. 2, przeł. E i W. Słobodnikowie, Warszawa 1952; t. 3, przeł. K. A. Jaworski, Warszawa 1952.
- Евлампиев И. И., *История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта*, cz. 1, Санкт-Петербург 2000.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 103.
- Liburska L., *Rosjoznawstwo. Kultura rosyjska 1800-1861*, [w:] *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją*, red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 173-188, *Prace Katedry Rosjoznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 7.
- Malia M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, New York 1971, *Universal Library. Russian Research Center Studies*, 39.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, *Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU*, t. 6.
- Śliwowsy W. i R., *Aleksander Hercen*, Warszawa 1973, *Ludzie Żywi*, 27.
- Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 7, *Engram*.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, 10.
- Wprowadzenie do andragogiki*, red. T. Wujek, Warszawa–Radom 1996.
- Wyka K., *Pokolenia literackie*, przedm. H. Markiewicz, Kraków 1977, *Biblioteka Studiów Literackich*.

Prof. dr hab. Lidia LIBURSKA – kierownik Katedry Rosjoznawstwa w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej UJ, historyk literatury, kulturoznawca. Autorka monografii: *Mroczny świat Suchowo-Kobyłina* (1990), *Kultura i inteligencja rosyjska. O pisarstwie Lidii Czukowskiej* (2003); redaktor tomu *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diaspory* (2007); współautorka *Studiów z dziejów rusycystyki historycznoliterackiej w Polsce* (1976), opracowań literatury emigracyjnej i dysydenckiej: *Emigracja i tamizdat* (1993), *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich* (1996), *Realności i postmoderniści. Sylwetki współczesnych rosyjskich pisarzy emigracyjnych* (1997); współautorka podręcznika akademickiego *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją* (2004). Przedmiotem jej zainteresowań naukowych jest rosyjska kultura i literatura wieku XIX i XX, rosyjska myśl filozoficzno-społeczna i religijna, problematyka moralno-etyczna i estetyczna, dramat i teatr rosyjski, co znalazło wyraz w licznych artykułach.