



SŁAWOMIR MAZUREK

Iwan Aleksandrowicz Iljin – religia, prawo, osoba

Ivan Aleksandrovitch Ilyin – Religion, Law, Personality

ABSTRACT: The intellectual heritage of Ivan Aleksandrovitch Ilyin (1883–1954), one of the most interesting Russian religious thinkers of the XXth century, after his death remained almost forgotten during several decades. It was rediscovered and gained some popularity only in nineties, when his prognoses concerning the collapse of Soviet Union and reflections on the possible form of government in post-Soviet Russia proved to be true and surprisingly topical. Ilyin was very controversial and provocative figure – a monarchist and counter-revolutionary, openly declaring support for the fascism, but also a defender of the law and the legal state who treated totalitarianism as the greatest political and spiritual danger in human history. The author of the paper tries to sum up Ilyin's political philosophy, philosophy of history and religious ethics, explaining, where possible, their contradictions. He is especially interested in the relations between Ilyin's moral thought and so called moral revolutionism, represented among others by Berdyaev, Fyodorov, Wysheslavtsev and Shestov. Eventually he comes to the conclusion that however Ilyin's ethics has many affinities with moral revolutionism, he cannot be treated as a representative of this current in the Russian moral thought.

KEY WORDS: Ilyin • philosophy of history • philosophy of law • totalitarianism • religious ethics • Russian philosophy

Z wielu powodów, dla których warto się zainteresować filozoficznym dorobkiem Iwana Aleksandrowicza Iljina (1883–1954), dwa uważam w tej chwili za najważniejsze. Pierwszym jest jego popularność we współczesnej Rosji. Po upadku komunizmu Iljin stał się dla Rosjan prawdziwą rewelacją, przede wszystkim za sprawą swoich, formułowanych jeszcze w latach czterdziestych, prognoz upadku ZSRR. Okazały się one zdumiewająco trafne. U myśliciela, który z taką precyzją i z tak wielkim wyprzedzeniem przewidział przyszłość, zaczęto poszukiwać pomysłów na urządzenie współczesnej Rosji. Popularności Iljina sprzyjały jednak jeszcze inne okoliczności. Jego koncepcje polityczne i niezwykła biografia tworzą całość tak bogatą w treści, że znaleźć w niej coś dla siebie i dojrzeć w nim swego mistrza mogą przedstawiciele najróżniejszych opcji. Iljin był niezłomnym antykomunistą,

otwarcie popierającym białogwardyjską kontrrewolucję (co na swój sposób docenili bolszewicy, dwukrotnie skazując go na karę śmierci). Po opuszczeniu ojczyzny znalazł się w Niemczech. Jako zwolennik konsekwentnego przeciwstawiania się komunizmowi siłą, z wyraźną sympatią odniósł się do ruchu faszystowskiego, nie przyjął jednak oferty politycznej współpracy z III Rzeszą. A że była to typowa „propozycja nie do odrzucenia” – stronę niemiecką reprezentowało w rozmowach z Iljinem Gestapo – zmuszony był wraz z rodziną czym prędzej uciekać za granicę. Resztę życia spędził w Szwajcarii, coraz bardziej izolowany, utrzymując kontakty jedynie z nielicznym i mocno zmarginalizowanym środowiskiem rosyjskich monarchistów. Najwybitniejsi przedstawiciele rosyjskiej emigracji filozoficznej uważali go za faszystę i z takim stygmatem zmuszony był żyć długie lata, ale choć taka ocena jego osoby jest na pewno zrozumiała, wątpliwe, by można było na niej poprzestać. W decydującym momencie Iljin potrafił przeciwstawić się nazistom, tak jak wcześniej przeciwstawił się bolszewikom. Jeśli dodać do tego, że przez całe życie zdecydowanie potępiał totalitaryzm, jego biografia okazuje się otwarta na rozmaite interpretacje. Podobnie ma się rzecz z jego dorobkiem intelektualnym, w szczególności z filozofią polityczną. Iljin był wprawdzie monarchistą i zwolennikiem autorytaryzmu, ale i konsekwentnym obrońcą państwa prawa.

Drugim powodem skłaniającym mnie w tej chwili do zajęcia się dorobkiem Iljina jest niejasny stosunek, w jakim pozostaje on do nurtu moralnego rewolucjonizmu w dwudziestowiecznej myśli rosyjskiej. Idei rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej poświęciłem w swoim czasie obszerniejsze studium¹, w którym zajmowałem się między innymi Fiodorowem, Sołowjowem, Bierdiajewem, Wyszesaławcewem, Szestowem. Dla Iljina zabrakło w nim miejsca, z czego starałem się wytłumaczyć w posłowiu. Argumentowałem, iż nie może być on uznany za moralnego rewolucjonistę, ponieważ jego propozycje etyczne miały charakter z jednej strony zbyt wąski, a z drugiej – zbyt defensywny. Jego najszerzej znana rozprawa z dziedziny filozofii moralnej *O soprotiwlenii złu siłoju* [*O sprzeciwianiu się złu siłą*] (1925) nie zawierała uniwersalnego projektu „nowej etyki”, lecz jedynie analizę etycznych aspektów czynnej walki ze złem. Ponadto stanowisko Iljina miało raczej charakter „zachowawczy” niż „rewolucyjny” – w odróżnieniu od niewątpliwych przedstawicieli moralnego rewolucjonizmu, w swej nowej etyce widział on nie tyle środek naprawy świata, ile środek przeciwdziałania ofensywie zła. Jednakże już wówczas dawałem do zrozumienia, że mojej

¹ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.

oceny nie uważam za bezdyskusyjną i że może ona wymagać uściślenia lub korekty. Odpowiedź, jakiej udzieliłem wówczas na pytanie o stosunek Iljina do moralnego rewolucjonizmu, była – tak skłonny jestem sądzić dzisiaj – nie dość zniuansowana. W artykule tym zmierzać więc będę do odpowiedzi na dwa, nie całkiem niezależne od siebie, pytania: co stanowi istotę myśli politycznej Iljina? oraz: jak ma się jego refleksja etyczna do rosyjskiego rewolucjonizmu moralnego?

Jak wszyscy rosyjscy myśliciele religijni w pierwszej połowie XX wieku Iljin był historiozoficznym pesymistą, i to jednym z najskrajniejszych. Śmiało rzec można, że punktem wyjścia jego religijnej, moralnej i politycznej refleksji było przeświadczenie, iż współczesność jest epoką moralnego regresu, nieporównywalnego z niczym, co miało miejsce w przeszłości.

W wyniku trwającego od dawna procesu złu udało się dziś wyzwolić od wszelkich wewnętrznych rozdwojeń i zewnętrznych ograniczeń, ukazać swą twarz, rozwinąć skrzydła, nazwać swoje cele [...]. Niczego równie potężnego i równie występnego historia ludzkości jeszcze nie oglądała, a przynajmniej nie pamięta².

Nie wydaje mi się, by ktokolwiek ze współczesnych Iljinowi rosyjskich myślicieli wypowiadał równie posępne diagnozy. Siemion Frank, skądinąd także uznający współczesność za czasy niesłychanego przyboru zła, przestrzegał wręcz przed podobnym zapamiętywaniem się w pesymizmie – przekonanie, że żyjemy w czasach bezprecedensowego regresu, uznawał za swoisty progresywizm *a rebours*, być może groźniejszy jeszcze od progresywizmu po prostu, bo w większym stopniu sprzyjający poczuciu własnej wyższości. Jeśli progresywista jest przekonany, że dzięki mechanizmowi postępu posiada przewagę poznawczą nad wszystkimi, którzy żyli dotąd (lecz już nie nad tymi, którzy przyjdą po nim) – skrajny pesymista może wierzyć, iż dzięki niepowtarzalnemu i dostępnemu wyłącznie w jego czasach doświadczeniu, jakim jest konfrontacja z absolutnym złem, zyskał poznawczą przewagę nad wszystkimi, którzy owego doświadczenia nie mieli, a więc nad całą przyszlą i przeszlą ludzkością. Iljinowi obce są raczej tego rodzaju obawy – podobnie jak Marian Zdziechowski nie skrywa, że współczesność uznaje za erupcję zła satanicznego. Fascynacja złem, a później jego afirmacja, jest wedle Iljina tendencją charakterystyczną dla kultury europejskiej co najmniej od czasów romantyzmu; jej kulminację stanowiła filozofia Nietzschego, który zło świadomie propagował. Rewolucja bolszewicka była dziełem uczniów Nietzschego

² I. Iljin, *O soprotiwlenii złu siłoju*, [w:] *idem, Soczinienija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993, t. 1, s. 304.

i Marksa – sąd nie pozbawiony podstaw, wzięwszy pod uwagę popularność Nietzschego w przedrewolucyjnej Rosji i właściwy ideologii bolszewickiej woluntaryzm – a zarazem ludzi całkowicie opanowanych przez sataniczne zło. „My, Rosjanie widzieliśmy ich na własne oczy; wiemy, kim są i skąd się wzięli. Ale cudzoziemcy jeszcze teraz nie rozumieją tego zjawiska i nie chcą go zgłębić, dlatego że oznacza dla nich sąd i potępienie”³. Toposem powracającym we wszelkiego rodzaju rodzaju dekadentyzmach i katastrofizmach co najmniej od czasów Verlaine’a jest, jak wiadomo, porównanie kryzysu współczesności do agonii Cesarstwa rzymskiego. O ocenie współczesności przez Iljina wiele mówi fakt, że zdecydowanie odrzuca on tę historyczną paralelę – wydarzenia, których jesteśmy świadkami to symptomy kryzysu o wiele głębszego niż załamanie się cywilizacji antycznej. Wówczas ludzie jedynie „utracili Boga”, to jest pewną postać wiary, podczas gdy dzisiaj „powstali [opolczilis’] przeciwko samej idei Boga; dążą do skompromitowania i destrukcji religijnego aktu duszy”⁴. Konsekwencją tej postawy, czy też zjawiskiem jej towarzyszącym, jest całkowite przeobrażenie wewnętrznego życia jednostek, z którego zniknęły wyższe uczucia i emocje przez stulecia stanowiące jego treść: człowiek będący wytworem, a zarazem sprawcą współczesnego kryzysu nie wie już, czym jest odczucie *sacrum*, tajemnicy, grzechu, świętości czy winy. Łączy się to ściśle z atrofią sumienia, czyli zanikiem intuicyjnej zdolności do rozpoznawania dobra i zła, właściwej każdej „nie zdeformowanej” ludzkiej istocie. Życie wewnętrzne współczesnego człowieka tak dalece odbiega od tego, co przez stulecia było realną normą i, zdawałoby się, niezbywalną istotą człowieczeństwa, że można go w zasadzie uważać za istotę nowego typu. Iljin, obok Mereżkowskiego⁵ i Mariana Zdziechowskiego⁶, jest jednym z pierwszych europejskich autorów, którzy dostrzegają tę złowrogą „gatunkową” odmienność człowieka współczesnego.

Już tutaj widać, że Iljin interesuje się przede wszystkim duchowymi przyczynami i duchowym wymiarem kryzysu współczesności i że tak jedno, jak i drugie, ściśle wiąże z wewnętrznym życiem jednostki. Wielkie zjawiska historyczne mają podłoże duchowe, ale duchowe przemiany o uniwersalnym znaczeniu mają charakter ponadosobowy, a jednocześnie intymnie indywidualny. Pomiędzy duchowym życiem zbiorowości, widzialną historią i niewidzialnym światem wewnętrznych przeżyć osoby istnieje nierozrwalny związek. Wszystko, co historyczne i ogólne, jest zarazem wewnętrzne

³ *Idem*, *O griaduszczej Rossii. Izbrannyje statii*, Moskwa 1993, s. 15.

⁴ *Ibidem*, s. 19.

⁵ Por. D. Mierieżkowskij, *Griaduszczij cham*, [w:] *Połnoje sobranije soczinienij*, t. XIV, Moskwa 1914.

⁶ Por. M. Zdziechowski, *Walka o duszę młodzieży. Mowy rektorskie*, 1927, s. 37.

i skrajnie indywidualne. Podobnie jak Bierdiajew, Iljin zmierzał do zatarcia granicy między historycznym a najgłębiej indywidualnym, z tą różnicą, że wewnętrzny świat jednostki opisywał w kategoriach bliższych tradycyjnej religijności i moralistyce. O ile u Bierdiajewa duchowe „wnętrze” osoby jest przede wszystkim sferą, w której spełniają się akty twórcze, o tyle u Iljina jest to sfera aktów moralnych i religijnych. Wszystko to nie oznacza jednak, że analizując współczesność, Iljin pomija inne plany. Byłoby to wręcz nielogiczne, wzięwszy pod uwagę wspomniane właśnie zależności między różnymi poziomami bytu. Iljin usiłuje więc odsłonić nie tylko duchowe, ale i psychologiczne czy społeczne aspekty kryzysu, nierzadko zresztą tylko po to, by zatoczywszy krąg, powrócić do sfery ducha.

Psychologicznym motorem rewolucji, a więc pośrednio psychologiczną przyczyną kryzysu współczesności w ogóle, jako że rewolucja to jego główny symptom i katalizator, jest zdaniem Iljina uczucie zawiści. Jakkolwiek rosyjski autor nie lubiłby Nietzschego, źródło społecznych katastrof upatruje w resentymencie, podsycanym przede wszystkim przez nierówności materialne i wyrażającym się w usilnym dążeniu do społecznego awansu identyfikowanego bez reszty z awansem materialnym (a nie na przykład kulturalnym). Ponieważ właściwe swojemu czasowi standardy dobrobytu skłonny jest uważać za naturalne, w aspiracjach materialnych, które dziś byłyby mniej niż skromne, dostrzega przejawy gorszącej zachłanności i wybujałego konsumpcjonizmu.

Wiadomo, jak wpływa na przyrost zawiści społecznej postęp techniczny [...]. Pretensje i zawiść wciąż narastają; a ustrój demokratyczny sprzyja pysze; zawyżonej samoocenie i uciekaniu się do wszelkich środków i sposobów w dążeniu do zaspokojenia pragnień. Dziś każdy robotnik ma rower, każdy sklepikarz – samochód, a każda kucharka niemilknący ani na chwilę radioodbiornik⁷.

Tyrady Iljina przeciwko dobrobytowi wydają się dziś rozbrajająco anachroniczne, nie powinno to jednak wpływać na naszą ocenę jego historiozofii. Uznanie materialnej zawiści za istotny czynnik przemian społecznych w XX wieku jest spostrzeżeniem zasługującym na poważne potraktowanie, tym bardziej, że stanowi jedynie wstęp do kolejnych diagnoz. Iljin spostrzega, że w zdestabilizowanym przez resentment społeczeństwie wyłania się nowa elita, zachłanna i besserwiserska, a jednocześnie pozbawiona zasad – nie tyle nawet skutek świadomej opcji na rzecz immoralizmu, ile w wyniku braku jakiegokolwiek wychowania – i zupełnie niesamodzielna intelektualnie.

⁷ I. Iljin, *O griaduszczej Rossii. Izbrannyje statii, op.cit.*, s. 21.

Właśnie całkowita bezwolność myślowa – są to ludzie zdolni do powtarzania cudzych myśli, ale nie do ich krytycznej oceny – czyni z członków nowej elity współczesne wcielenie Arystotelesowskiego niewolnika z natury i, co się z tym wiąże, społeczne zaplecze systemu totalitarnego. Zaslugująca na moralne potępienie społeczna zawiść, której produkty mogą być tak groźne, nie jest jednak całkowicie nieusprawiedliwiona ani niewytłumaczalna. Zdaniem Iljina społeczne i materialne nierówności nigdy nie znikną i jako takie są czymś, co musimy zaakceptować, nie mogą one jednak przekraczać pewnej miary, gdyż wówczas stają się groźną dla społecznego ładu niesprawiedliwością. Miarę tę zdecydowanie przekroczone w społeczeństwie kapitalistycznym, przyzwalając na proletaryzację, która jest zjawiskiem jakościowo odmiennym od „zwyčajnego” i znanego od dawien dawna ubóstwa, ponieważ wydziedziczonego całkowicie uzależnia od posiadacza. Iljin przyznaje więc, że rewolucjonistom nie można zupełnie odmówić szlachetnych intencji, a samą rewolucję nazywa w pewnym momencie – popadając chyba w sprzeczność z wypowiedzianymi gdzie indziej opiniami – „złudzeniem dobrej woli [*zabłudzeniem dobrej woli*]”⁸.

Charakterystycznym wytworem kryzysu współczesności, w którym dokonuje się niejako synteza rozmaitych znamienych dlań patologii i odmian zła, jest totalitaryzm. Jak już powiedziałem, Iljin był zdeklarowanym przeciwnikiem totalitaryzmu, zwalczał go, dosłownie, z narażeniem życia. Łatwo to jednak, jeśli nie przeoczyć, to co najmniej zbagatelizować, ponieważ rosyjski myśliciel występował przeciwko totalitaryzmowi z pozycji prawicowych i monarchistycznych, wiele miejsca poświęcając w dodatku krytyce demokracji oraz wychwalaniu faszyzmu. Głosił więc poglądy, które dzisiaj uważa się za pokrewne totalitaryzmowi, a w języku politycznej poprawności nierzadko wprost określa jako totalitarne. To że Iljin był nieubłaganym krytykiem totalitaryzmu, a zwalczanie go uważał za swoją misję, nie ulega jednak wątpliwości; wszelkie bagatelizowanie tego wątku całkowicie wypaczałoby obraz jego filozofii politycznej i czyniło ją wręcz niezrozumiałą. Przez totalitaryzm Iljin rozumiał „ustrój polityczny bez ograniczeń ingerujący w życie obywateli, całą ich aktywność włączający w zakres swojego zarządzania i przymusowej regulacji”⁹. Elementy totalitaryzmu dostrzegał już w projekcie politycznym Platona, nie zdając sobie sprawy z tego, jak często sam posługuje się jego argumentami, zwłaszcza w krytyce demokracji. Za historyczne antecedencje totalitaryzmu uważał dyktaturę Savonaroli we Florencji, rządy Kalwina w Genewie i jezuickie redukcje w Paragwaju – był

⁸ *Ibidem*, s. 63.

⁹ *Ibidem*, s. 50.

więc, jak widać, świadom analogii między totalitaryzmem a teokracją. To wszystko nie zmienia jednak faktu, że totalitaryzm jako taki był jego zdaniem fenomenem specyficznie dwudziestowiecznym, nie tylko dlatego, że do jego zaistnienia niezbędne były opisane już przeobrażenia świadomości, które przyniosła dopiero współczesność, ale i, najzwyczajniej, ze względów technicznych. Poddanie drobiazgowemu nadzorowi życia milionów ludzi i manipulowanie ich przekonaniami wymaga środków technicznych, które pojawiły się dopiero w erze przemysłowej. W tym punkcie Iljin zdecydowanie różnił się więc od Bierdiajewa, który totalitaryzm uważał za zjawisko ponadczasowe (charakter autentycznie totalitarny miała według niego i bizantyńska, i katolicka teokracja). Iljin przedstawił wyczerpujący opis politycznych „metod” totalitaryzmu i jednoznacznie je potępił, nie zamierzał jednak zatrzymywać się na powierzchni zjawisk – powszechne w totalitaryzmie szokujące nadużycia władzy miały, jego zdaniem, głębsze źródło, a był nim zanik świadomości prawnej. Tę ostatnią definiował jako „swoiste duchowe zdyscyplinowanie instynktu, które budzi w nim żywe poczucie odpowiedzialności i wyposaża go w określone poczucie miary w odniesieniu do wszelkich socjalnych zachowań człowieka”¹⁰. Kryzys świadomości prawnej był jego zdaniem zjawiskiem znamienym dla współczesności w ogóle, jednak nigdzie nie osiągał takiego natężenia, jak w systemie totalitarnym – totalitaryzm był tu przypadkiem skrajnym, systemem, w którym następowiała całkowita atrofia świadomości prawnej. Innym, wielce charakterystycznym wątkiem Iljinowskiej diagnozy totalitaryzmu, było kategoryczne przeciwstawienie go autorytaryzmowi przy jednoczesnym położeniu nacisku na powinowactwa między totalitaryzmem a demokracją. W przekonaniu Iljina system autorytarny dzieliła od totalitarnego przepaść, podczas gdy demokracja mogła być stosunkowo łatwo i z zachowaniem do ostatniej chwili legalnych procedur przekształcona w totalitaryzm, wymagało to jedynie przejścia władzy przez socjalistów. Wedle Iljina socjalizm był z istoty swej totalitarny, ponieważ wszędzie zmierzał do zmonopolizowania własności produkcyjnej przez państwo i ustanowienia wszechwładnej scentralizowanej biurokracji. Toteż Anglię i Szwecję, na początku lat pięćdziesiątych rządzone przez umiarkowaną lewicę, rosyjski autor uważał za kraje, które weszły już na drogę wiodącą do totalitaryzmu. Ujawnia się tu pewna niekonsekwencja w spójnych poza tym rozważaniach Iljina. Myśliciel wiele razy stwierdzał, że totalitaryzm istnieje w dwóch równie odstręczających odmianach – lewicowej i prawicowej, jednakże w swoich analizach znacznie więcej uwagi poświęcał tej pierwszej, wyłaniający się z jego pism model ma więc zdecydo-

¹⁰ *Idem, O monarchii i rzespublikie*, Nju Jork 1979, s. 54.

wanie więcej rysów totalitaryzmu lewicowego niż prawicowego. Uznawszy socjalizm, tak w odmianie „wschodniej” (komunizm bolszewicki), jak i zachodniej (socjaldemokracja), za ruch immanentnie totalitarny, Iljin nie mógł już ustrzec się tej asymetrii – żadna prawicowa ideologia, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, nie zapewniła sobie wpływów tak rozległych, jak definiowany w ten sposób socjalizm. Skoncentrowanie się na lewicowym totalitaryzmie było w tych okolicznościach w pełni uzasadnione.

Głęboki pesymizm Iljina nie był – rys to niezwykle oryginalny na tle współczesnej mu religijnej myśli rosyjskiej – katastrofizm próby. Rosyjski myśliciel mógł opisywać ekspansję zła w sposób nader dramatyczny, kreślił niezwykle posępną panoramę swoich czasów, ale ani przez chwilę nie wątpił, że kryzys zostanie w końcu przezwyciężony i że podstawowym warunkiem jego przezwyciężenia jest moralne przeobrażenie jednostki.

Oddalenie się [otchod] współczesnego człowieka od chrześcijańskiego sumienia niesie ze sobą ogromne zagrożenia i nieszczęścia. Będzie to trwało dopóty, dopóki nie nastąpi powrót. [...] Być może iskra chrześcijańskiego sumienia odrodzi się dopiero w najgłębszych mrokach bezbożności i rozkładu [...] ¹¹.

Współczesny świat przeżywa głęboki kryzys [...] Koniecznością jest znalezienie z niego wyjścia. To wyjście każdy musi znaleźć przede wszystkim w samym sobie [...] Trzeba samemu zacząć istnieć na nowo. Odnowieni ludzie, przezwyciężający pokusę, odnajdą się nawzajem ¹².

Nie należy stąd w żadnym wypadku wyciągać wniosku, że Iljin był przeciwnikiem aktywizmu i wierzył, iż do pokonania zła we współczesnym świecie wystarczy wewnętrzny wysiłek duchowy. Jego stanowisko było całkowitym zaprzeczeniem takiego moralistycznego pasywizmu. Ściśle rzecz biorąc, na gruncie jego filozofii nie można byłoby nawet pomyśleć moralnej przemiany bez zewnętrznej aktywności, ponieważ – jak się przekonamy – sumienie było dłań „siłą” mobilizującą do działania. Nie była to jednak zależność obustronna. Działanie, i to działanie mające wyższy sens moralny, nie musiało bynajmniej pociągać za sobą dobroczynnej wewnętrznej przemiany. Stanowisko Iljina, w tej i w innych kwestiach, nierzadko komplikowało się przez to, że postulowany przezeń w praktyce porządek działań nie pokrywał się z ich ontologiczną hierarchią. I tak, za wstępny warunek pokonania zła i w konsekwencji przezwyciężenia kryzysu naszych czasów, uważał on czynne przeciwstawianie się złu, czyli nazywając rzecz po imieniu, walkę

¹¹ *Idem, Put' duchownogo obnowlenija*, [w:] *idem, Soczinienija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993, t. 2, s. 147.

¹² *Ibidem*, s. 76.

zbrojną. Wśród współczesnych mu rosyjskich myślicieli religijnych nie było pacyfistów, ale też żaden z nich nie kładł na sprzeciwianie się złu siłą takiego nacisku, jak Iljin. Tłumaczy to, aczkolwiek tylko do pewnego stopnia, gwałtowne reakcje na wydaną w 1925 roku książkę *O soprotiwlenii złu siłoju*. Była ona istotnie apologią czynnej walki ze złem, a konkretnie, militarnej walki z bolszewickim komunizmem, nie zawierała jednak żadnych szczególnie obrazoburczych treści, pominąwszy może budzącą niekiedy opór terminologię Iljina („heroizm nieprawości”, „miłość negatywna” *etc.*). Trudno oprzeć się wrażeniu, że na przebieg debaty, jaką książka ta wywołała, miały wpływ uprzedzenia wobec osoby autora – monarchysty i prawicowca – i że gdyby te same idee wypowiadał ktoś inny, zostałyby one przyjęte z dużo większą dozą życzliwości¹³. W swej głośnej pracy Iljin starał się wykazać, że skuteczne przeciwstawianie się złu wymaga ograniczenia swobody działania „złoczyńcy”, jego zewnętrznego okiełznania, które leży zarówno w interesie potencjalnej ofiary – chroni ją przed przemocą – jak i sprawcy zła – umożliwia mu refleksję nad sobą i opamiętanie. Ponieważ z działalnością taką wiąże się ogromne ryzyko – nietrudno „zarazić” się złem od przeciwnika – należy docenić heroizm osób gotowych podjąć ją dla dobra wspólnoty, a zarazem stawiać im najwyższe wymagania moralne¹⁴.

Przykładem ruchu, który w walce ze złem uległ demoralizacji, od pewnego momentu był dla Iljina faszyzm. Jest oczywiste, że przedstawiając go w ten sposób usiłował wytłumaczyć się z poparcia, jakiego w swoim czasie mu udzielał. Dla oponentów Iljina mogło być ono dowodem, że jego koncepcje kryły w sobie groźne pułapki i w końcu okazały się zgubne dla niego samego; dla Iljina było to raczej potwierdzenie słuszności tego, co mówił o moralnym ryzyku, nieodłącznym od czynnej walki ze złem. Rosyjski myśliciel był konsekwentnym apologetą białej kontrrewolucji, którą uważał za ruch kierujący się najszczytniejszymi pobudkami – „miłością do narodu rosyjskiego”, „poczuciem odpowiedzialności” i „poczuciem godności własnej”¹⁵. Faszyzm uważał za naturalną kontynuację ruchu białych, jego zachodnioeuropejski odpowiednik, który zrodził się w momencie, gdy komunizm stał się uniwersalnym zagrożeniem. „Faszyzm – pisał w roku 1952 – pojawił się jako reakcja na bolszewizm, jako koncentracja sił państwowo-zachowawczych na prawicy. W okresie naporu lewicowego chaosu było to

¹³ Na temat debaty wokół książki Iljina por.: N. Połtorackij, *Iwan Aleksandrowicz Iljin. Żyć, trudy, mirowozzrieniye. Sbornik statiej*, Tenaflay 1989, s. 31–35.

¹⁴ Na ten temat znacznie szerzej por. S. Mazurek, *Iwan Iljin i paradoksy przemocy*, [w:] *idem, Filantrop czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.

¹⁵ I. Iljin, *O griaduszczej Rossii. Izbrannyje statii, op.cit.*, s. 76.

zjawisko zdrowe, konieczne i nieuniknione¹⁶). Za wartościowe elementy ideologii faszystowskiej Iljin uznał odwołanie się do uczuć narodowych oraz dążenie do rozwiązywania problemów społecznych metodami innymi niż socjalistyczne. Socjalizm był dlań fałszywym rozwiązaniem realnego problemu proletaryzacji i nierówności; faszyzm – cenną próbą konkurencyjnej wobec socjalizmu polityki społecznej. Iljin przyznawał, że „popęłnił [on] szereg głębokich i poważnych błędów”¹⁷, które na zawsze skompromitowały samo to określenie, nie uważał jednak, by dyskredytowało to wartościowe składniki faszystowskiej ideologii. Prawicowy totalitaryzm, szowinizm, zwalczanie religii, wprowadzenie elementów socjalizmu, rasizm i ekspansjonizm, a nade wszystko system monopartyjny i absurdalny kult wodza – wszystko to były dla Iljina błędy, które zdecydowały o historycznej klęsce faszyzmu i sprawiły, że zaprzepaścił on swą misję, nie wynikały one jednak z istoty faszystowskiej ideologii i jako takie były do uniknięcia, czego dowodem są systemy Franco i Salazara, stanowiące przykład wolnego od „wypaczeń” faszyzmu. Jak najgorzej natomiast wyrażał się Iljin o faszyzmie rosyjskim, który nie wyrzekł się dążeń totalitarnych i doszedłszy do władzy, mógłby przynieść Rosji jedynie zgubę. Trudno powiedzieć, kogo właściwie miał na myśli, wypowiadając takie opinie jeszcze w latach pięćdziesiątych, gdy rosyjski ruch faszystowski – najbujniej rozwijający się w okupowanej przez Japończyków Mandżurii przed rokiem 1943 – stracił wszelkie znaczenie.

Właściwa Iljinowi niezachwiana wiara w ostateczne przezwyciężenie kryzysu współczesnego świata była zarazem wiarą w obalenie bolszewizmu i przyszłe zmartwychwstanie Rosji. Były to kwestie nierozdzielne. Nieuniknione stawało się wobec tego pytanie o Rosję po upadku komunizmu, o jej kształt polityczny, o to, kto i jak powinien nią rządzić, o najpoważniejsze zagrożenia, z którymi przyjdzie się jej zmierzyć. Zagadnieniom tym, zwłaszcza w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, rosyjski myśliciel poświęcał bardzo dużo uwagi, co dowodzi, że zmartwychwstanie Rosji uważał za jak najbardziej realne. Wiemy już, że nie życzył sobie zwycięstwa rosyjskich faszystów. Był to jeden z powodów – może najistotniejszy – dla których wykluczał natychmiastową demokratyzację uwolnionej od komunizmu Rosji. Przekonanie, nader rozpowszechnione w XX wieku, że demokracja to jedyny system dobrych rządów, który w każdym miejscu i czasie może być z powodzeniem wprowadzony *ex abrupto*, Iljin uważał za groźny progresywny przesąd. Pochopna demokratyzacja po rewolucji lutowej zgubiła Rosję, torując drogę do władzy lewicowemu totalitaryzmowi; podobna próba podjęta po

¹⁶ *Ibidem*, s. 67.

¹⁷ *Ibidem*, s. 68.

upadku komunizmu zakończyłaby się zwycięstwem totalitaryzmu prawicowego – rosyjskiego faszyzmu. I to z tych samych przyczyn – ustanowienie demokracji, tak samo jak każdego innego „normalnego” systemu politycznego, na przykład monarchii, wymaga odpowiedniej świadomości prawnej, tymczasem wszelka świadomość prawna została w Rosji zniszczona przez lewicowy totalitaryzm.

Czy ktoś, kto głodując w łańcuchach, przeleżał w więzieniu trzydzieści lat, odczytał się chodząc i stać o własnych siłach, będzie dobrym sportowcem? A demokracja to właśnie polityczny sport [...]. Kogoś takiego trzeba podtrzymywać, a nie zwałać na jego barki dziesięciopudowe wory odpowiedzialności [...]¹⁸.

Ponieważ jedynym systemem politycznym obywatelom się w ogóle bez świadomości prawnej jest totalitaryzm, istnieje realne niebezpieczeństwo, że próżnię po obaleniu komunizmu wypełni nowy totalitaryzm, tym razem prawicowy. Zapobiec temu można jedynie ustanawiając na okres przejściowy rządy autorytarne, „oświeconą dyktaturę”, która zapewni minimum zewnętrznego bezpieczeństwa i porządku wewnętrznego, niezbędne, by rosyjski naród mógł się zregenerować po dziesięcioleciach moralnych i kulturalnych spustoszeń zawinionych przez komunizm i rozwinać świadomość prawną, która umożliwi w odpowiednim momencie bezpieczne zniesienie dyktatury. Iljin powiadał, że narodowa dyktatura, wprowadzona w Rosji po upadku komunizmu, powinna mieć charakter demokratyczny, rozumiejąc przez to nie zastąpienie jednoosobowego przywództwa organem kolegialnym – to musiałoby się okazać zgubne – ale zniesienie barier dla awansu społecznego, otwarcie drogi do wysokich stanowisk wszystkim odznaczającym się stosownymi kwalifikacjami moralnymi i intelektualnymi. Taki charakter miały rządy Piotra I; Iljin nie miał zwyczaju pisać, że przyszły dyktator powinien go przypominać, ale wyobrażał go sobie właśnie na podobieństwo wielkiego cara, którego podziwiał jako polityka i człowieka.

Modele demokratycznej rosyjskiej dyktatury narodowej Iljin nie porównywał nigdzie z propagowanym przez siebie wcześniej „dobrze pojętym” faszyzmem, trudno jednak nie zadawać sobie pytania, jak miały się do siebie te dwa projekty polityczne. Czy nie był to może dawny i skompromitowany pomysł pod zmienioną nazwą? Najprawdopodobniej nie – faszyzm w ujęciu Iljina był – jak już powiedzieliśmy – mobilizacją sił prawicy przeciwko ofensywnemu lewicowemu totalitaryzmowi, narodowa dyktatura musiałaby

¹⁸ *Ibidem*, s. 34.

mieć siłą rzeczy inny charakter, ponieważ Iljin nie przewidywał odrodzenia się totalitarnej lewicy w pokomunistycznej Rosji.

Rozważania Iljina na temat przyszłości Rosji nie wybiegały w zasadzie poza moment zniesienia „demokratycznej dyktatury”, z założenia mającej status tymczasowy. Pytanie o ustroj Rosji w późniejszym okresie pozostawiał bez odpowiedzi. Iljin był monarchistą, ale i tak zwanym *nieprzedrie-szeńcem*. Zawsze opowiadał się za monarchią, samodziernawie traktował jako jej najdoskonalszy, jakościowo odmienny od zachodniego absolutyzmu wariant, powtarzał jednak, że to naród zdecyduje w przyszłości o ustroju Rosji i nie wykluczał, że w końcu stanie się ona republiką. Trudno powiedzieć, który scenariusz uważał za bardziej prawdopodobny. Monarchiczna świadomość prawna była tworem jeszcze bardziej złożonym i trudniejszym do wykreowania niż świadomość demokratyczna. Fakt, że w przeszłości istniała w Rosji monarchia, nie miał większego znaczenia, nie tylko dlatego, że komuniści zniszczyli wszelką świadomość prawną, ale i dlatego, że monarchiczna świadomość prawna nie osiągnęła przed rewolucją odpowiedniego stopnia rozwoju; w przeciwnym razie nie doszłoby w ogóle do rewolucji i obalenia caratu. Jedno nie ulegało natomiast wątpliwości: przyszła Rosja, monarchiczna czy demokratyczna – nieważne, miała być państwem prawa.

Państwo prawa nie może jednak istnieć – to już wiemy – bez świadomości prawnej, a jej wyższe formy wymagają zakorzenienia w religii. Zdaniem Iljina wiara – religijna lub quasireligijna – stanowi w ogóle zasadniczy motyw ludzkich działań, „jest główną i podstawową skłonnością człowieka, określającą jego życie, poglądy, dążenia i postęпки¹⁹”. Tak rozumiana wiara jest oczywiście kategorią egzystencjalną, a nie epistemologiczną – nie polega na uznaniu za prawdziwe bez wystarczających dowodów jakiegoś twierdzenia, ale na uznaniu pewnej wartości za absolut – co niekoniecznie musi dokonywać się świadomie – i podporządkowaniu własnego życia takiemu wyborowi. Toteż ludzi, którzy by w ogóle nie wierzyli, po prostu nie ma – aczkolwiek w epoce kryzysu gwałtownie przybywa takich, którzy przedmiotem wiary uczynili absoluty fałszywe: świetlaną przyszłość obiecywaną przez ideologie, zmysłową przyjemność, osobę wodza, odkrycia nauki. Iljin wskazuje dwa praktyczne kryteria pozwalające odróżnić wiarę autentyczną od fałszywej. Pierwszym jest zachowanie w obliczu śmierci: „żyć warto tylko w imię tego i wierzyć tylko w to, za co warto walczyć i umrzeć²⁰”. Istotnie, jeśli istnieje absolut, to stanowi on bezwzględne dobro, w porównaniu z którym śmierć jest tylko względnym złem. Drugim kryterium jest „eklezjotwórczy” potencjał

¹⁹ I. Iljin, *Put' duchownogo obnowlenija*, *op.cit.*, s. 79.

²⁰ *Ibidem*, s. 88.

danej wiary – fałszywy absolut nie jest w stanie scementować wspólnoty, stać się spoiwem Kościoła i religii. Prawdziwej, czyli nakierowanej na autentyczny absolut wiary Iljin nie identyfikuje zapewne do końca z prawdziwą religią, czyli chrześcijaństwem. Zapewne, bo w tej kwestii jego stanowisko pozostaje niejasne. Nie brak wypowiedzi, z których wynikałoby, że autentyczna wiara możliwa jest na gruncie każdej z wielkich historycznych religii²¹. Iljin powinien więc uznać, że wszystkie kierują się ku absolutowi, i przejść na pozycje ekumenizmu i pluralizmu religijnego. Podobnych deklaracji jednak nie składa; byłyby one zresztą sprzeczne z wieloma miejscami w jego pismach²² oraz z ogólną tendencją jego filozofii, jako całość jednoznacznie chrześcijańskiej i prawosławnej. Trudności nastroczają również wypowiedzi rosyjskiego myśliciela na temat wolności wiary. Z jednej strony przyznaje on, że wszelki przymus w tej dziedzinie jest i niedopuszczalny ze względów etycznych, i absurdalny ze względów praktycznych. Wiara jest z definicji niewymuszonym uznaniem określonej wartości za absolut, a więc zmusić można jedynie do jej symulowania, nie zaś do niej samej, nie wspominając już o tym, że często nawet tyle nie udaje się osiągnąć, jako że przymus rodzi opór i okazuje się wręcz przeciwnie skuteczny. Z drugiej strony Iljin uporczywie nie chce zgodzić się z wnioskami natury praktycznej, w oczywisty sposób wynikającymi z takiego stanowiska i obronę wolności wyznania obwarowuje licznymi zastrzeżeniami. Filozof uznający słuszność argumentów na rzecz wolności wyznania nie jest w stanie zwyciężyć w nim konserwatysty, niewyobrażającego sobie szkoły bez obowiązkowej nauki religii.

Charakterystycznym przejawem autentycznej wiary i religijności jest sumienie [*sowiest'*]. Fenomenologia sumienia to jeden z najciekawszych wątków w religijno-moralnych rozważaniach Iljina. Jest to zarazem wątek niezwykle istotny w kontekście refleksji nad losami świadomości prawnej i możliwościami jej restytuowania – „aktywizacja” sumienia stanowi bowiem konieczny warunek tego procesu. Ściśle rzecz biorąc, Iljin mówi nie tyle o sumieniu, ile o akcie sumienia [*akt sowiesti*], rozumiejąc przez to moralną intuicję, ukazującą dobro z siłą oczywistości i skutecznie motywującą do działania. Nie jest więc aktem sumienia w Iljinowskim znaczeniu doświadczenie wewnętrzne nazywane potocznie wyrzutami sumienia, ponieważ nie motywuje ono do działania, a jest jedynie formą gorzkiego rozrachunku z samym sobą. Wewnętrzny nakaz nie zakończony działaniem jest z kolei – w najlepszym wypadku – pozbawionym ostatniego ogniwa aktem niepełnym. Akt sumienia ma charakter irracjonalny, pozawerbalny

²¹ Por. np. *ibidem*, s. 90, 120.

²² Por. np. *ibidem*, s. 144.

i konkretny; to ostatnie oznacza, że jest impulsem do działania w jednostkowej sytuacji, a nie na przykład intuicyjnym uchwyceniem ideału moralnego życia w ogóle. Ma też charakter ściśle indywidualny, „zobowiązuje” jedynie tego, kto go doświadcza i nie uprawnia do udzielania pouczeń innym. Wewnętrzny nakaz, „wezwania” [pozyw] w akcie sumienia, doświadczamy jako emocji, ale w istocie ma on charakter wolicjonalno-emocjonalny i dochodzi w nim do zatarcia granicy między rozpoznaniem powinności a wolą jej wypełnienia. Akt sumienia jest więc przeciwieństwem zachowania etycznego pojętego na sposób kantowski – jako działanie w imię uniwersalnej normy, wbrew własnym skłonnościom. W postaci nie uszczuplonej jest doświadczeniem rzadkim, ale gruntownie przeobrażającym życie jednostki. „Kto miał kiedyś to szczęście – przeżyć w pełni akt sumienia, to jest nie tylko poczuć jego zew i promień, ale i ulec mu i pod jego wpływem spełnić uczynek, ten nigdy nie zapomni tej chwili w swoim życiu²³”. W istocie akt ten ma – fenomenalnie i noumenalnie, jako subiektywne doświadczenie i w warstwie ontologicznej – wiele wspólnego z przeżyciem mistycznym. Iljin robi wszystko, by zbliżyć do siebie te dwa rodzaje doświadczenia wewnętrznego, co oczywiście prowadzi do nadzwyczajnego dowartościowania aktu sumienia. Akt sumienia – to podobieństwo „fenomenalne” – jest porywającym doświadczeniem wewnętrznym, w którym jednostka doznaje uczucia wyzwolenia, zniesienia ograniczających ją opozycji (między wewnętrznym i zewnętrznym, wolnością i powinnością, osobą i Bogiem). Jest to wprawdzie doznanie chwilowe, ale, niczym objawienie, całkowicie odmieniające życie jednostki, która odkryła już swoje prawdziwe ja i jego związek z transcendencją. Odczucia te mówią wiele, jeśli nie wszystko, o ontologicznej istocie owego aktu, w którym osoba wchodzi w unię z Bogiem, „zatraca się w jedności z Nim”, staje „żywym przejawem jego woli” *etc.*²⁴. Między doświadczeniem mistycznym a aktem sumienia pozostaje chyba tylko jedna różnica: otóż jakkolwiek wyjątkowym doświadczeniem byłby ów akt, jest on – jak się domyślamy, bo Iljin nie mówi tego wprost – czymś bardziej pospolitym, częstszym niż „wielka” ekstaza mistyczna. Przeżycie mistyczne jest dostępne wyłącznie jednostkom, które osiągnęły najwyższy stopień duchowości, świętym, ascetom, podczas gdy akt sumienia może przeżyć każdy, kto sumienia w sobie nie zdławił za pomocą jednej z wielu przeanalizowanych przez Iljina technik. Zdolność do przeżywania aktu sumienia rosyjski autor wiąże wprawdzie – jak zauważyliśmy nieco wyżej – z chrześcijańską religijnością, potrafi powiedzieć bez ogródek, że sumie-

²³ *Ibidem*, s. 168.

²⁴ *Ibidem*.

nie to sumienie chrześcijańskie. Zdarza się jednak, że odwraca zależność i w akcie sumienia widzi nie pochodną wiary, ale jej początek – wstrząs, dzięki któremu „człowiek ‘zsekularyzowany’ i ‘oświecony’” „znajduje drogę do Ewangelii i chrześcijaństwa”²⁵.

Jak zatem mogło dojść do atrofii sumienia we współczesnym świecie? I jak proces ten przebiega w życiu wewnętrznym jednostki? Dlaczego w ogóle ma on miejsce, skoro akt sumienia ma tak dobroczynne następstwa dla tych, którzy go doświadczają? Zacznijmy od ostatniego pytania. Pośrednio i ogólnikowo odpowiedzieliśmy już na nie, omawiając kryzys współczesności. Odpowiedź zwięźlejsza, przenosząca akcent z historiozofii na antropologię, brzmiałaby następująco: akt sumienia nie ma wartości praktycznej, utrudnia on, a nie ułatwia, adaptację do doraźnych wymogów empirii. „[...] Droga moralnej doskonałości, którą podpowiada sumienie, może kosztować człowieka i zdrowie, i życie [...]”²⁶. Aby uniknąć ryzyka, uciekamy się więc do najrozmaitszych technik destrukcji sumienia. Najprostszą jest wypieranie odruchów sumienia do podświadomości, prowadzące do jego całkowitego zdławienia, które przejawia się na zewnątrz między innymi w postaci złośliwej ironii wobec wszystkiego, co ma związek z dobrem. Ten typ moralnej autodestrukcji najlepiej opisał Dickens, bo też jest on zjawiskiem charakterystycznym dla epoki kapitalizmu, występującym zarówno w środowisku przemysłowych potentatów, jak rewolucjonistów. Jeśli głosu sumienia nie udaje się stłumić, można się uciec do innej metody, polegającej na jego dezinterpretacji i zafałszowaniu. Ponieważ akt sumienia ma charakter irracjonalny, sprowadza się to do jego racjonalizacji, niekiedy przybierającej formy bardzo wyrafinowane. W odmianie mniej wyszukanej polega ona na redukowaniu aktów sumienia do motywacji lub procesów niższego rzędu, jak czynią choćby utylitarysty. W odmianie subtelniejszej, nazywanej przez Iljina intelektualizacją, na próbie przekształcenia aktu sumienia w normę, której zasadność roztrząsa się drobiazgowo z uwzględnieniem jak najszerzego kontekstu filozoficznego

W tej chwili możemy już chyba zaryzykować odpowiedź na postawione na wstępie pytania. Niektóre wątki politycznej filozofii Iljina wprawiają dziś w zakłopotanie, a inne rażą anachronizmem. Każdy, kto chciałby skompromitować jego koncepcje, ma ułatwione zadanie – wystarczy zacytować kilka fragmentów o „dobrym” faszyzmie, których odnalezienie w pismach Iljina nie wymaga długich kwerend. Jednakże istotę jego filozofii politycznej stanowi nie apologia Franco i Salazara czy rozczarowanie nazistami, którzy

²⁵ *Ibidem*, s. 169.

²⁶ *Ibidem*, s. 151.

nie stanęli na wysokości zadania, ale nieustępliwa walka z totalitaryzmem, obrona państwa prawa i krytyka demokracji wraz z przekonaniem o przydatności systemu autorytarnego w okresie przejściowym po obaleniu komunizmu.

W myśli moralnej Iljina odnajdujemy z kolei większość charakterystycznych składników moralnego rewolucjonizmu – przekonanie o etycznym uwarunkowaniu życia społecznego, etykę konkretną, heroizm i personalizm. Fakt, że chodzi mu o restaurację utraconego ładu, a nie o jego gruntowną naprawę, nie ma pierwszorzędного znaczenia, ponieważ regres jest tak głęboki, że restauracja byłaby poniekąd rewolucyjną przemianą – paradoks typowy dla rewolucjonizmu konserwatywnego. Są jednak i różnice, uniemożliwiające ostatecznie uznanie Iljina za moralnego rewolucjonistę w przyjętym przez nas znaczeniu. Po pierwsze, brak, choćby w najostrożniejszej postaci, idei przewartościowania wartości. Iljin nawet w najogólniejszy sposób nie daje do zrozumienia, że dotychczasowe ideały etyczne ludzkości były błędne, że wymagają one rewizji czy reinterpretacji. Przeciwnie, uważa, że błędem było odejście od nich i nie życzy sobie niczego poza ich rewindykacją. Po drugie, choć pozostaje w opozycji do etyki normatywnej, a akt sumienia bardzo upodabnia do przeżycia mistycznego, nie ma u niego nawet wzmianki o – tak często postulowanym przez mistyków – przekroczeniu etyczności w ogóle. Odpowiedź na pytanie o stosunek Iljina do rosyjskiego rewolucjonizmu moralnego brzmi więc następująco: zbliża się on do tego nurtu tak bardzo, jak tylko jest to możliwe bez przyłączania się doń. ∞

SŁAWOMIR MAZUREK – dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, specjalista w zakresie filozofii rosyjskiej, autor książek poświęconych tzw. rosyjskiemu renesansowi religijnemu, najważniejsze to: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950* oraz *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii i religijnej*.

SŁAWOMIR MAZUREK – Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Expert on Russian Philosophy; author of several books about the so called Russian religious Renaissance, among others: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950* (*Catastrophical Currents in Russian and Polish Thought 1917–1950*); *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej* (*The Utopia and The Grace. Idea of Moral Revolution in the Russian Religious Thought*).