

Katarzyna Krasucka

Iwan Iljin  
i jego doktryna  
o sprzeciwianiu się  
złu siłą



Wydawnictwo  
Uniwersytetu w Białymstoku  
Białystok 2011

Recenzent:  
prof. dr hab. Jerzy Kopania

Opracowanie graficzne:  
Mieczysław Rabczko

Redakcja:  
Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta:  
Zespół

Redakcja techniczna i skład:  
Stanisław Żukowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2011

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15–097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14, (85) 745 71 20  
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl> e-mail: [ac-dw@uwb.edu.pl](mailto:ac-dw@uwb.edu.pl)

ISBN 978–83–7431–285–1

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

## SPIS TREŚCI

|  |     |
|--|-----|
| <b>WSTĘP</b> .....   | 7   |
| <b>Rozdział I. IWAN ILJIN – WEKTORY ŻYCIA I DZIEŁA</b> ... | 17  |
| 1. Kontekst .....  | 17  |
| 2. Sprawiedliwość .....                                    | 20  |
| 3. Wolność .....   | 24  |
| 4. Nienawiść .....   | 27  |
| 5. Miłość .....  | 37  |
| 6. Cierpienie .....  | 42  |
| 7. Pył .....   | 46  |
| <b>Rozdział II. KONFRONTACJA ZE ZŁEM</b> .....             | 50  |
| 1. Zło jako duchowa skłonność człowieka .....              | 50  |
| 2. Między dobrem a złem .....                              | 60  |
| 3. Przejawianie się zła w świecie .....                    | 65  |
| 4. Rozpoznanie zła w konfrontacji .....                    | 74  |
| 5. W imię miłości .....                                    | 80  |
| 6. Przykazania miłości .....                               | 87  |
| <b>Rozdział III. POLEMIKI</b> .....                        | 97  |
| 1. Iljin wobec Tołstoja .....                              | 97  |
| 2. Wybrane krytyczne głosy wobec stanowiska Iljina .....   | 117 |
| 3. Bierdiajew przeciw Iljinowi .....                       | 133 |
| <b>ZAKOŃCZENIE</b> .....                                   | 157 |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....                                  | 167 |



## WSTĘP

„Od jakiegokolwiek strony podchodzimy do zagadnień moralności, trzeba przycinać życie. Nie mieści się.”<sup>1</sup> Te dwa zdania wyrażają bezsilność, która rodzi się w chwili, gdy stajemy przed próbą rozstrzygnięcia, czym są te wszystkie kategorie, którym w filozofii przypisuje się znaczenie fundamentalne; weźmy przykładowo te, które funkcjonują w filozofii od jej początków poprzez kolejne wieki jej historii: byt, jego natura i atrybuty, człowieczeństwo, dobro i zło. Okazuje się, że nawet wtedy, gdy filozof do swojego poznawania i rozważań zaprzęga zmysły, rozum oraz intuicję, to i tak „przycinanie życia” jest nieuniknione.

W tym miejscu odwołujemy się do szeroko rozpowszechnionego w filozofii rosyjskiego renesansu religijnego postulatu poznawczego, nakazującego zintegrowanie władz poznawczych człowieka po to, aby poznawać rzeczywistość we wszystkich jej przejawach: empirycznych, racjonalnych i mistycznych<sup>2</sup>. Poszukiwaniom tym musiało oczywiście towarzyszyć, i towarzyszyło, głębokie przekonanie o wielowymiarowości bytu i to istnienie określano

---

<sup>1</sup> J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKA, Kraków 1999, s. 95.

<sup>2</sup> Jedną z wielu prac, która w bogaty i interesujący sposób podejmuje wątek poznania w rosyjskim renesansie religijnym, jak i przedstawia charakter tego niezmiernie wyjątkowego okresu w kulturze rosyjskiej z uwzględnieniem wielu jego aspektów, jest praca autorstwa Jerzego Kapuścika (J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawostawia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000).

„życiem”. Można uznać, że kategoria „życie” wskazuje przede wszystkim na dynamizm istnienia, w odróżnieniu od statycznego „jest”.

Niezwykłe dobitnie i bezkompromisowo „życie” pojmował Wasilij Rozanow<sup>3</sup>, czemu dał wyraz w swojej pracy *Apokalipsa naszych czasów*. Rozanow uważał, że Apokalipsa i Ewangelie (szczególnie narosłe na przestrzeni wieków ich teologiczne i filozoficzne interpretacje) wyzute są z życia, niosą jedynie pochwałę śmierci; filozof bowiem odwoływał się do ujmowania życia już od jego biologicznych podstaw i aspektów. Píše o tym między innymi: „To przedziwne, że ludziom nigdy nie przyszło do głowy, iż Ewangelia jest księgą pod względem religijnym *zimną*, by nie powiedzieć – *obojętą*. W której nikt nie śpiewa, nie cieszy się, nie zachwyca i nie patrzy na Niebo; i gdzie w ogóle nic już «nie przypomina raj u pierwszych ludzi». Nikomu nie przyszło do głowy, że tym, co najbardziej w Ewangelii zadziwia i poraża, jest religijna *trzeźwość*, zgoła bliska racjonalizmowi; gdzie «opary» nie płyną ani «z góry», ani «z dołu». «Przypowieści», «przypowieści» – «siewca wyszedł siał ziarno» (...); opowieść «wzięta z życia», opowieść z dydaktycznym «morałem»”<sup>4</sup>.

Ale nie o poglądy Rozanowa tutaj idzie, choć jego poglądy, jak również słowa Jolanty Brach-Czajny służą jako nawiązanie

---

<sup>3</sup> Wasilij Rozanow (1856–1919) – filozof, publicysta i literat; autor kontrowersyjnej *Apokalipsy naszych czasów*, zbioru krótkich form literackich, raczej o charakterze publicystyczno-filozoficznym niż czysto filozoficznym, w którym przeprowadził krytykę chrześcijaństwa (przede wszystkim prawosławia), które jego zdaniem przeciwstawia się prawom życia oraz odwraca się od niego, uciekając w świat duchowy. Iwan Iljin po lekturze *Apokalipsy naszych czasów* był jak najgorszego zdania o jej autorze: „Dopiero po raz pierwszy przeczytałem W. W. Rozanowa *Apokalipsę naszych czasów* z jej wyrzeczeniem się Chrystusa i chrześcijaństwa, z szyderstwem z Ewangelii. Wszystkiego 150 stroniczek, ale ohydy on tam wniósł za całe życie. Oto »mistagog« wszystkich Bierdiajewów, Mereżkowskich, Bułgakowów, Wiczesławów Iwanowów z *tutti quanti*. Dwa dni wrzałem jak »kipiący« samowar; w nocy miałem oczywiście ataki mdłości i obrzydzenia.” (I. A. Iljin, *Listy do Archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, [w:] „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr 16, s. 200)

<sup>4</sup> W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Wydawnictwo „Łuk”, Białystok 1998, s. 65.

do problemu, którego rozważenia podjął się Iwan Aleksandrowicz Iljin, rozpoczynając pracę nad książką *O sprzeciwianiu się złu siłą*. W swojej rozprawie Iljin argumentuje, że zasadne jest użycie siły fizycznej w sytuacjach, gdy odwołanie się do niej jest jedynym sposobem powstrzymania zła i złoczyńcy. Uzasadnienie to opierać się ma na chrześcijaństwie, w ramach którego, jak dowodzi Iljin, dopuszczalne (za cenę powiększenia własnej grzeszności) jest stosowanie nie tylko przymusu psychicznego, ale i fizycznego. Pod refleksję poddajemy więc w tym miejscu zagadnienie: czy życie przykrawane jest przez chrześcijaństwo, a może to chrześcijaństwo jest przykrawane przez życie. To pytanie jest wystarczająco enigmatyczne, aby na samym wstępie budzić poważny opór i wątpliwości, chociażby już z tego względu, że dotyczy ogromnych obszarów duchowego, religijnego i filozoficznego doświadczenia, które kształtowało się na przestrzeni wielu wieków.

Lecz w niniejszej pracy interesuje nas rzecz szczególna i niezmiernie konkretna, a mianowicie: czy człowiek będąc świadkiem jawnego i ewidentnego zła, może i powinien temu złu sprzeciwić się za pomocą siły, a jednocześnie czy czyn jego w pełni będzie uznany za słuszny, a grzeszność jego nie pogłębi się na tyle, aby uznać jego samego za człowieka złego; oraz czy grzeszność ta nie będzie większa, niż gdyby w ogóle nie podniósł miecza, pozostając biernym bądź nawołując jedynie złoczyńcę do opamiętania się i odstąpienia od zadawania cierpienia swej ofierze. Czy uznanie dopuszczalności odpowiadania na zło siłą nie zawęży rozumienia chrześcijaństwa i samego Boga poprzez odebranie temu rozumieniu perspektywy eschatologicznej? Wówczas bowiem opis nieskończonego dobra i miłości może być pomniejszany poprzez akcentowanie roli cierpienia, czyli zła istniejącego w świecie empirycznym. Jeśli natomiast założymy, że w żadnych okolicznościach nie należy odpowiadać siłą (złem) na zło, to wówczas życie (tak pełne cierpienia) będzie tracić swoją ważność na rzecz bezwzględnej realizacji dobra poprzez niesprzeciwianie się złu siłą, bo odwołanie się do siły oznacza pomnażanie zła w świecie.

Zdajemy sobie przy tym sprawę, że poddajemy pod refleksję problem postawiony w skrajnie uproszczonej formie, jednakże takie właśnie wątpliwości z miejsca się rodzą, gdy podejmiemy próbę sformułowania odpowiedzi na postawione przez Iljina pytanie. Filozof wyraził swój zdecydowany sąd, uznając, że należy bezwzględnie sprzeciwić się złu siłą w sytuacjach i okolicznościach, gdy wszelkie inne narzędzia zatrzymania (przecięcia) złego aktu zawiodły. Jednocześnie Iljinowi przyświecała wprost wyrażona myśl, że należy to czynić nawet nie wbrew, ale niejako zgodnie z naukami chrześcijańskimi wskazującymi na miłość Boga, bliźniego i pokorę.

Iljin podejmuje się zadania niezmiernie trudnego, sądząc po temperaturze dyskusji po ukazaniu się jego książki, wręcz filozoficznie i teologicznie (a także obyczajowo i moralnie) karkołomnego, gdyż porwał się on na rzecz trudną do rozstrzygnięcia, dając ostatecznie rozwiązanie aprobujące możliwość sprzeciwiania się złu siłą. Sam Iljin oczywiście uważał, że jego propozycja w pełni zgodna jest z naukami ewangelicznymi i w żaden sposób im się nie sprzeniewierza, a co więcej, towarzyszyło mu najprawdopodobniej przekonanie, że kroczy drogą, która już wcześniej została wytyczona przez krytyków tołstojowskiego pacyfizmu. To była jedna z podstawowych przesłanek, która mogła doprowadzić do przekonania o słuszności proponowanego rozwiązania. Na gruncie filozofii rosyjskiej koncepcja autora *Wojny i pokoju* o niesprzeciwianiu się złu siłą już wcześniej bowiem była poddana krytycznej refleksji przez Włodzimierza Sołowjowa i Mikołaja Bierdiajewa. W *O sprzeciwianiu się złu siłą* krytyczna analiza poglądu Tołstoja staje się dla Iljina narzędziem prowadzącym do uzasadnienia użycia siły wobec zła, bo z niej to właśnie jasno wynikało, że powstrzymanie się przed jakimkolwiek użyciem siły w obliczu jawnego zła jest skrajną niedorzecznością. W związku z tym wydaje się, że Iljin był zaskoczony gwałtownością fali krytyki. Najprawdopodobniej (i trudno się temu dziwić) filozof oczekiwał, że jego książka, która w pewnym sensie jest kontynuacją myśli wspomnianych wyżej postaci filozofii rosyjskiej, bez trudności wpisze się w nurt pozytywnej krytyki tołstoizmu, obarczonego winą za bierność narodu rosyjskiego,



a która to bierność między innymi doprowadzić miała do upadku Rosji. Taki wniosek nasuwa się sam, gdy zapoznajemy się z argumentacją, wysuwaną chociażby przez Bierdiajewa, poddającego analizie filozofię autora *Wojny i pokoju*<sup>5</sup>.

Dla Iljina owa krytyka była tak druzgocąca, że do końca życia zdawał się niepokodzony ze stanowiskiem dużej części rosyjskich intelektualistów emigracyjnych. Przecież pragnął pozostawać w zgodzie z prawosławiem w jego tradycyjnej formie, a więc bez modernistycznych naleciałości, które zarzucał swoim adwersarzom: Bierdiajewowi czy Sergiuszowi Bułgakowowi. Można sądzić, że dążył do wskazania narzędzia naprawy współczesnych mu czasów, których diagnoza nie wypadła pomyślnie, a narzędzia tego upartywał w prawosławiu.

Problem w swej istocie jest niezmiernie ważny, sięga bowiem swoimi korzeniami źródeł rosyjskiej mentalności i świadomości („rosyjskiej duszy”<sup>6</sup>). W innym natomiast swym aspekcie, tym razem szerszym, dotyka niezmiernie subtelnej filozoficznej i teolo-

---

<sup>5</sup> Wspomnianą analizę zawarł Bierdiajew w swoim artykule *Duchy rosyjskiej rewolucji* (w języku polskim artykuł ten ukazał się w zbiorze *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji; Sergiusz Askoldow, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Władczław Iwanow, Aleksander Izgojew, Sergiusz Kotlarewski, Walerian Murawjow, Paweł Nowgorodcew, Józef Pokrowski, Piotr Struwe, Semen Frank*, przeł. zespół „Aletheia”, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988).

<sup>6</sup> Kategoria „rosyjska dusza” była jedną z najważniejszych obok „rosyjskiej idei”, która stała się przedmiotem dociekań rosyjskich filozofów przełomu XIX i XX wiek. Nietrudno się domyślić, że rosyjskiej duszy przypisywano takie atrybuty, które prowadziły do uznania, że jest ona predysponowana do szczególnego życia duchowego i konstruowania aktów duchowych, dzięki którym możliwa jest percepcja bytu przejawiającego się na wielu poziomach. Przy czym trzeba zaznaczyć, że charakter „rosyjskiej duszy” stanowił oczywiście też o charakterze i mentalności narodu rosyjskiego. Doskonałym przykładem bogatej charakterystyki duszy rosyjskiej jest twórczość Dostojewskiego. I choć literatura jego autorstwa ma charakter uniwersalny, ponieważ odbierana jest jako studium człowieczeństwa, to nie można też zaprzeczyć, że daje opis i stawia pytanie o człowieka rosyjskiego w świetle jego wiary, czyli prawosławia, bo przecież ono staje się nieodłącznym atrybutem owej rosyjskiej duszy, zdolnej zarówno do szczególnej wzniosłości, jak i marności, nieskrępowanej w swej twórczej wolności, lecz i zdolnej jednocześnie do pasywności. W tym miejscu sygnalizujemy jedynie, że problematyka podjęta przez Iljina musiała w istocie swej poruszyć bardzo głębokie warstwy rosyjskiej duchowości, i to w tak silny sposób, że bezwzględny dla poglądu Iljina jego adwersarz pisze: „Iljin nie

gicznej materii, zawierającej wątpliwości dotyczące dobra i zła, Boga i świata, bierności i działania, jednostki i społeczeństwa, a także kwestii politycznych. Należy mieć tego świadomość, a krytyczne głosy wobec książki *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że praca Iljina została w dużej mierze odebrana jako manifest polityczny i ideologiczny, co miało swoje wyraźne przyczyny nie tylko w tonie pracy oraz działalności publicystycznej Iljina, który z wielkim upodobaniem i zaangażowaniem uprawiał publicystykę polityczną, ale i w nastrojach, które towarzyszyły dramatycznym losom Rosji i Europy w pierwszej połowie XX wieku. Tutaj jednak decydujemy się rzucić światło na książkę *O sprzeciwianiu się złu siłą* przede wszystkim jako na wyraz poglądów filozoficznych i nie chcemy z równą adwersarzom Iljina surowością oceniać jej jako wykładu ideologii.

Pracę, której podjął się Iljin, traktujemy przede wszystkim jako próbę rozstrzygnięcia konfliktu powstającego między niosącym skrajne sytuacje życiem a poglądem chrześcijańskim przypisującym fundamentalne znaczenie miłości i dobru, który chociaż nie deprecjonuje rzeczywistości empirycznej, jednakże odnosząc się do niej w perspektywie eschatologicznej, wyznacza dla niej ściśle określone cele, zadania i zasady. Czy jest więc możliwe przezwyciężenie tych wątpliwości i danie im odporu poprzez sformułowanie pozytywnej odpowiedzi na pytanie, czy można sprzeciwiać się złu siłą, nie sprzeniewierzając się prawu danemu przez Boga? Czy pełna akceptacja rzeczywistości empirycznej w kontekście chrześcijaństwa może wyrażać się także w uznaniu, że przejawiającemu się w świecie zewnętrznym złu należy dać fizyczny odpór, nie popadając jednocześnie w niebezpieczeństwo pomnażania tego zła w świecie? Tak więc, z jednej strony mamy do swej dyspozycji wartości,

---

jest rosyjskim myślicielem, najlepsze tradycje rosyjskiej myśli narodowej są mu obce – to obcy człowiek, cudzoziemiec, zwolennik niemieckiej filozofii. Dzieł Fichtego nie można jednak adekwatnie przetłumaczyć na język rosyjski. Iljin jest nacjonalistą w normatywnym sensie, ale nie jest nacjonalistą w ontologicznym sensie tego słowa” (M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 233).

które sam Iljin przywołuje, pisząc wielką literą np. „Dobro”, a równolegle do nich mamy do dyspozycji rzeczywistość empiryczną, która nie ułatwia nam wcale jasnego oddzielenia dobra od zła. Jest czymś oczywistym, że gdyby człowiekowi w jakikolwiek sposób dostępna była łatwość odróżniania dobra od zła, wówczas interesujący nas problem nie wymagałby dyskusji.

W niniejszej pracy przywołane zostają trzy główne stanowiska wobec sprzeciwiania się złu siłą. Pierwsze przynależy oczywiście do głównego bohatera, Iljina, który twierdził stanowczo, że zastosowanie zarówno siły psychicznej, jak i fizycznej jest niekiedy konieczne, a jednocześnie zdroworozsądkowe poczucie wzmocnił argumentacją sięgającą do Ewangelii: „Czy zaprzeczenie człowieka słabego złooczyńcy – oznacza przejaw łagodności? Czy człowiek może nadstawiać napastnikowi także *cudzy* policzek? Czy łaskawość nie rozciąga się tylko na to, co moje, własne? Czy człowiek, który roztrwonił publiczny majątek i oddał swego brata w niewolę, także wykazał się «łaskawością»? Czy pozostawienie zbrodniarzom wolności bezczeszczenia świątyń, zaszczepiania bezbożności i gubienia ojczyzny – oznacza łagodność i szczodroblowość? Czy Chrystus nawoływał do *takiej* szczodroblowości i do *takiej* łagodności, które równoznaczne są fałszywej pobożności i współuczestnictwu w zbrodniach? Nauka Apostołów i Ojców Kościoła podjęła, oczywiście, absolutnie inne rozumienie. «Słudzy Boży» potrzebują miecza i «nie na próżno nosisz miecz» (Rz 13,4); oni są postrachem złooczyńców. I właśnie w duchu tego rozumienia nauczał św. Teodozy Pieczorski, który mówi: «...życie w pokoju nie tylko z przyjaciółmi, ale i z wrogami, jednak tylko ze swoimi wrogami, a nie z wrogami Boga»<sup>7</sup>. Zdaniem Iljina więc należy w sytuacjach skrajnych i ostatecznych sięgać po przymus fizyczny, jeśli zawiodły skierowane do złooczyńcy nawoływania do spokoju i zaprzestania aktu okrucieństwa.

Drugie stanowisko to krytykowane przez Iljina tołstojowskie powstrzymywanie się przed jakimkolwiek działaniem, którego

---

<sup>7</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, Издательство „Республика”, Москва 1993, s. 81.

pewną konsekwencją jest cierpienie, a więc zło. Pogląd Tołstoja wyrósł z literalnej reinterpretacji Kazania na Górze, która to reinterpretacja doprowadziła pisarza do twierdzenia o bezwzględnym powstrzymywaniu się przed aktami przemocy, nawet w obrobie własnej: „Mówi [Chrystus]: myślicie, że wasze prawo likwiduje zło? Ono je tylko powiększa. Jest tylko jedna możliwość przerwania zła – czynienie dobra za zło wszystkim bez różnicy. Przez tysiąc lat próbowaliście swojego sposobu, spróbujcie teraz mojego, odwrotnego. (...) Ludzie rozumieją naukę Chrystusa na rozmaite sposoby, nigdy jednak w tym bezpośrednim, prostym sensie, który nieuchronnie wynika z Jego słów”<sup>8</sup>.

Trzecie z kolei stanowisko reprezentowane jest przez krytyków zarówno Tołstoja, jak i Iljina, którzy akceptując zdroworozsądkową zasadność zastosowania siły wobec złoczyńcy, stanowczo odrzucają powoływanie się na Ewangelie w argumentowaniu na rzecz użycia siły. Tutaj szczególną uwagę zwraca się na konieczność oddzielenia Królestwa Ducha od królestwa cezara. Bierdiajew pisze: „Iljin w rzeczywistości płącze państwo z Kościołem i przypisuje państwu te cele, które mogą być realizowane jedynie przez Kościół. Dla Iljina państwo ma znaczenie absolutne, jest wcieleniem na ziemi absolutnego ducha. W tym Iljin jest wiernym uczniem Hegla, Hegel nie wierzył w Kościół i zastępował Kościół państwem, które brało na siebie wszystkie funkcje Kościoła”<sup>9</sup>.

Te wymienione powyżej stanowiska wydaje się łączyć jedno filozoficzne zaniepokojenie, które też wyraziliśmy już wcześniej, a mianowicie: czy możliwe jest takie pogodzenie świata wartości i życia, aby nie przykrawać bogactwa żadnego z nich, aby ich natura pozostała nienaruszona, przy jednoczesnym uznaniu ich różnorodności, ale i przenikania.

Tak więc zastanowić się należy, czy Iwan Iljin proponując swoje stanowisko w kwestii sprzeciwiania się złu siłą, sprzeniewierza

---

<sup>8</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, przeł. R. Romaniuk, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 99.

<sup>9</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wyd. cyt., s. 223. .

się chrześcijańskim wartościom, na straży których stoi prawo dane przez Boga. Jeśli tak się dzieje, to czy jednocześnie za sprawą przyzwolenia na użycie fizycznej siły wobec złooczyńcy i jego złego czynu, powołując się na Ewangelie, Iljin myli się, zapominając o perspektywie eschatologicznej, która niezbędna jest do mówienia o Dobru i Miłości.

W *O sprzeciwianiu się złu siłą* podejmuje problematykę niejednoznaczną oraz trudną nie tylko ze względów filozoficznych czy teologicznych, lecz także ze względów emocjonalnych, jako że kwestia, której rozstrzygnięcia się podejmuje, niezmiernie dotkliwie poruszyła już i tak obolałe rosyjskie dusze, które zmagają się nie tylko z problemami religijno-filozoficznymi, lecz i z tęsknotą za ukochaną Rosją, stającą się bastionem komunizmu, gdzie został zadany gwałt wartościom pielęgnowanym przez twórców renesansu religijno-filozoficznego.

Filozofia rosyjska posiada szczególne atrybuty, którymi są emocjonalność i uczuciowość, niespotykane na taką skalę w filozofii zachodnioeuropejskiej, hołdującej racjonalizmowi. Stało się więc tak, że wywołany przez Iljina problem i dyskusja wokół niego były gorącą debatą nad rosyjską kulturą, nad być albo nie być narodu rosyjskiego, nad rosyjską tożsamością, rosyjską duszą. Emocjonalność rosyjskich dyskusji sprawia, że niekiedy trudno jest nie odwoływać się do ewentualnych intencji adwersarzy. I aby wziąć w obronę pogląd Iljina, nie sposób nie zauważyć przenikających tu i ówdzie spoza racjonalnego dyskursu intencji myśliciela: lęku o losy człowieka i narodu rosyjskiego, kultury europejskiej tak silnie związanej z chrześcijaństwem. Lecz czy w jej obronie można uzasadniać użycie miecza jako niezbędnego wręcz narzędzia ocalenia? Warto przyrzeć się rozumowaniu Iljina, bo opiera się ono na argumentacji, której nie można odmówić zasadności i która powoduje, że stanowcze „nie!” może zachwiać się w swej jednoznaczności i oczywistości. Tym bardziej że nie służy ona utrzymaniu poglądu, że droga miecza prowadzi do pomnażania dobra w świecie. Być może mamy tutaj do czynienia z próbą pogodzenia życia i wartości.

\* \* \*

Pragnę serdecznie podziękować Panu Profesorowi Jerzemu Kopani, bez którego pomocy oraz naukowej opieki powstanie niniejszej książki nie byłoby możliwe. Równie serdecznie dziękuję Pani Profesor Annie Grzegorzczuk oraz Pani Profesor Danucie Ślęczek-Czakon za niezmiernie cenne, przychylne acz krytyczne uwagi, dzięki którym przedkładana książka nabrała ostatecznego kształtu.

## Rozdział I

# IWAN ILJIN – WEKTORY ŻYCIA I DZIEŁA

### 1. Kontekst

„Wszystkie moje książki są o jednym: jak mamy konstruować, my Rosjanie, a w ślad za nami i inni, autentyczny akt duchowy. Akt wiary, akt świadomości prawnej, akt twórczości, akt oczywistości, akt charakteru.”<sup>1</sup>

Autor powyższych słów, Iwan Aleksandrowicz Iljin, rosyjski filozof zajmujący się prawem, religią, kulturą, literaturą i myślą polityczną, jest jedną z bardziej interesujących i kontrowersyjnych postaci rosyjskiej filozofii pierwszej połowy XX wieku, postacią, której filozofia nie jest jeszcze tak dokładnie zbadana, jak poglądy Mikołaja Bierdiajewa, Siergieja Bułgakowa czy Siemiona Franka. Dopiero współcześnie baczniejszą uwagę przyciągają jego prace i coraz wyraźniejsza jest tendencja, aby poznać i zinterpretować jego poglądy. Fakt ten na pewno ma związek ze szczególnym miejscem, jakie zajmował Iljin wśród rosyjskiej porewolucyjnej emigracji, sytuując się poza jej głównym nurtem, gdyż radykalność i niepowierzchowna bezkompromisowość jego poglądów wyraźnie odcinała go od liberalnego nurtu filozofii rosyjskiej. Badacz filozofii Iljina, Wiaczesław Kurajew, tak pisze o postawie filozofa: „Iljin stał trochę na uboczu, zachowując charakterystyczne dla siebie «niekonwencjonalne środki wyrazu», w sposób jaskrawy przejawiającą się indywidualność. Dotyczy to i stylu filozofowania, i politycznych sympatii, i jego stosunku do tradycji ojczystej myśli i do tych politycznych

---

<sup>1</sup> I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, [w:] „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr 16, s. 195.

procesów i wydarzeń, które zachodziły w Rosji i Europie w 20. i 30. latach. Rzutkiej, zamaszystej, emocjonalnie naznaczonej myśli M. Bierdiajewa, L. Szestowa, D. Merezkowskiego i innych przedstawicieli rosyjskiej emigracji próbował przeciwstawić surową i jasną formę filozofowania. Wprost i jawnie Iljin mówił o sobie jako o ideologu białego powstania, przeciwniku jakichkolwiek kompromisów z nowym politycznym reżimem powstałym w Rosji. Mówił to wtedy, gdy wielu działaczy rosyjskiej emigracji przejawiało skłonność do porozumienia<sup>2</sup>. Postawa, którą przyjął Iljin, ma również tę konsekwencję, że filozofia jego jest nadużywana obecnie przez rosyjskich nacjonalistów. Wynika to zapewne z powierzchownego potraktowania koncepcji filozofa i różnych jej losów oraz reperkusji, jakie wywoływała. Może dlatego filozofia Iljina nie stała się tak znana, jak znana stała się myśl wymienionych wyżej filozofów, mimo że jest ona również godna szczególnej uwagi.

Rosyjski renesans religijno-filozoficzny to kulturowa formacja, której powstanie i rozwój przypadają na koniec XIX i pierwszą połowę XX w. Takie granice czasowe można zakreślić dla tego niezmiernie interesującego i różnorodnego zjawiska. Badacze są zgodni, że najważniejszy wpływ na kształtowanie się poglądów twórców „srebrnego wieku” mieli: Aleksy Chomiakow, Fiodor Dostojewski i Włodzimierz Sołowjow. Pierwszy, mówiąc w sposób najbardziej ogólny, zainspirował refleksję nad ideą *sobornosti*, drugi – wolności, trzeci – ideą bogocześnictwa i wszechjedności. Mnogość ujęć i konsekwencji, jakimi zaowocowały owe inspiracje, sprawia, że nie sposób przeprowadzić prostego opisu zjawiska, jakim był rosyjski renesans. Do jego atrybutów zaliczyć należy poznanie integralne jako konsekwencję epistemologicznych poszukiwań rosyjskich filozofów tego czasu. Wszystkie filozoficzne i teologiczne, społeczne i polityczne refleksje snuto w świetle głębokiego przekonania o istnieniu Boga. Podejmując w niniejszej pracy kolejne problemy i wątki Iljinowskiej koncepcji sprzeciwiania się złu siłą, przywołujemy poglądy innych filozofów rosyjskich, a także

---

<sup>2</sup> В. И. Кураев, *Философ волевой идеи*, postłowie do: И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, Издательство „Республика”, Москва 1993, s. 405.



sygnalizujemy pewne atrybuty rosyjskiej myśli „srebrnego wieku”, które znajdujemy oczywiście również w filozofii Iljina. Jednak czynimy to w tym szczególnym kontekście sprzeciwiania się złu siłą i z konieczności pomijamy bardziej szczegółową charakterystykę „srebrnego wieku”, odsyłając w tym miejscu do opracowań mu poświęconych<sup>3</sup>.

Wyżej powiedziane zostało, że Iljin wraz ze swoją filozofią znajdował się poza głównym nurtem rosyjskiego renesansu. Sądzimy, że nie wynikało to z całościowej oceny jego poglądów, lecz podstawową przyczyną stał się nieprzychylny odbiór książki *O sprzeciwianiu się złu siłą*. To właśnie od tego momentu Iljin zaczyna funkcjonować poza nurtem, w który wpisujemy takich filozofów, jak Bierdiajew czy Bułgakow.

Nie jest zadaniem łatwym przedstawienie sylwetki filozofa, który był i ciągle pozostaje postacią równie tajemniczą, jak kontrowersyjną. Dzieje się tak z racji prowadzonego przez niego trybu życia człowieka wyobcowanego, ale też za sprawą wielu niewiadomych, które nieustannie pojawiają się przy próbie poznania i uporządkowania życiowej drogi Iljina. Pomocą w przybliżeniu osoby filozofa może być książka, którą napisał pod koniec swojego życia. Jest to *Śpiew serca*<sup>4</sup>, książka będąca szczególnym połączeniem intymnych rozważań autora z kompendium jego poglądów filozoficznych, u podstaw którego leżą kluczowe pojęcia filozoficzne rozbudowane o dodanie do nich osobistych rozmyślań. Można tu znaleźć wspomnienie myśli Hegla czy też fragmenty o znaczeniu twórczości Dostojewskiego dla kultury rosyjskiej, a o co chodzi Iljinowi naprawdę, powiemy w dalszej części niniejszej pracy.

Niech krótkie cytaty pochodzące z tych rozmyślań posłużą za klamry spinające koleje losu i twórczości Iwana Iljina, a jednocześnie niech ujawniają zadziwiający, choć w istocie swej naturalny, związek życia i twórczości, irracjonalności i racjonalności, tak charakterystycznych dla poglądów i postawy tego filozofa. Z pełnym

---

<sup>3</sup> Zob.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.

<sup>4</sup> Książka ta ukazała się w Monachium w 1958 r., już po śmierci Iljina.

przekonaniem można powiedzieć, że w książce *Śpiew serca* Iljin pisze o wszystkim, co dla niego najważniejsze. O wszystkim, co sprawia, że sens życia staje się wyraźnie widoczny poprzez doświadczanie i poznawanie wszystkiego, co jest wyrazem duchowości człowieka: miłości (w klasycznym, bo platońskim rozumieniu), przyjaźni, wolności (w rozumieniu Hegla), sprawiedliwości, sztuki życia. Po to, by życie nabrało wielowymiarowości (czy raczej, aby owa wielowymiarowość mogła zostać odkryta), należy, jak pisze Iljin, uświadomić sobie istnienie cierpienia, nienawiści, winy, zła. A wszystko to podane w delikatnym i niosącym ulgę otoczeniu piękna przyrody (której człowiek jest częścią), widoku morza i gór przynoszących ukojenie. Treścią życia staje się nieustanne przewyciężanie tych „trudności”, dzięki którym duch wyzwala się i odzyskuje swoją moc: „Sztuka duchowego zwycięstwa polega na tym, aby ze zmagających z niedostatkami, niebezpieczeństwami i doświadczeniami wydobywać wciąż nową i nową siłę ducha”<sup>5</sup>. Książka *Śpiew serca* to dzieło, w którym filozof w charakterystyczny dla siebie, zdecydowany sposób proklamuje (choć może to zbyt mocne słowo, niepasujące do delikatnego i subtelnego tonu snutej w tych osobistych zwierzeniach opowieści) konieczność odnalezienia przez jednostkę siebie samej i wszystkiego, co stanowi o wartości życia, i wszystkiego, co się życiu sprzeniewierza i sprzeciwia.

Zanim jednak będzie można dokonać podsumowania, należy sięgnąć do ważnych wydarzeń, kolei losu, ludzi i książek, składających się na życie Iwana Iljina.

## 2. Sprawiedliwość

„Sprawiedliwość nie jest abstrakcyjną zasadą.”<sup>6</sup>

Iwan Iljin urodził się 28 marca 1883 roku w rodzinie prawnika, Aleksandra Iwanowicza, który pełnił funkcje ławnika sądowego

---

<sup>5</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004. W cytowanych fragmentach tekstów Iljina frazy pisane kursywą są zaznaczeniem dokonany przez ich autora.

<sup>6</sup> Tamże, s. 7.

i gubernialnego sekretarza Moskiewskiej Izby Okręgowej. Matka filozofa, Jekaterina Juljewna, była luteranką, która przeszła na prawosławie. Iljinowie byli rodziną głęboko religijną, co zapewne w przypadku Iwana stanowi preludium do późniejszej jego filozoficznej i życiowej drogi, która nierozzerwalnie związana była z wiarą prawosławną. W rodzinnym domu Iwan i jego trzej bracia odebrali staranne wykształcenie. Iljin kontynuował w moskiewskich gimnazjach naukę, która została nagrodzona złotym medalem oraz dyplomem pierwszego stopnia.

Ważną rolę w życiu młodego Iljina odegrał jego dziadek, o którym późniejszy filozof wspomina w książce *Śpiew serca*. Filozof twierdzi, że to dziadek właśnie uświadomił mu istnienie wewnętrznego lekarza, jakiegoś każdemu człowiekowi pierwotnie danej siły, która pozwala na zachowanie wewnętrznej równowagi i tożsamości. A oto fragment listu, który niegdyś Iljin otrzymał od dziadka: „Właśnie tam, w tej głębi instynktownej duchowości żyje twórcze ziarno zdrowia, ten dziwny dar organicznego bycia celem samym w sobie, z którym powinniśmy wstąpić w związek”<sup>7</sup>.

W roku 1901 Iljin rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Moskiewskim, które kontynuuje pod kierunkiem między innymi profesorów Pawła Iwanowicza Nowgorodcewa i Jewgienija Nikołajewicza Trubieckiego. Pierwszy z nich szczególną uwagę poświęcił głęboko filozoficznemu uzasadnianiu prawa, drugi natomiast zajmował się prawosławną filozofią religijną, kontynuując myśl Sołowjowa. Powyższe informacje mają znaczenie dla poznania i śledzenia dokonań Iljina w obszarze myśli filozoficznej, prawniczej i religijnej. W roku 1906 Iljin otrzymał dyplom pierwszego stopnia i pozostał na uniwersytecie. Studiując prawo, szczególnie mocno zainteresował się filozofią, przede wszystkim filozofią antyczną i niemiecką. O tych zainteresowaniach świadczą jego prace kandydackie traktujące o idei państwa Platona czy o koncepcji „rzeczy samych w sobie” Kanta, a także kolejne prace: traktująca o koncepcji poznania u Fichtego – *O systemie Fichte Starszego z 1794 roku*; analiza systemu Schellinga – *Nauka Schellinga o Absolucie*; składająca się z dwóch

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 34.

części, mówiąca o Bogu i człowieku nowa interpretacja heglizmu – *Idea konkretności i abstrakcyjności w poglądzie Hegla*; o woli u Rousseau – *Idea woli powszechnej u Jean-Jacques'a Rousseau*; analiza metafizyki Arystotelesa – *Metafizyczne podstawy poglądu Arystotelesa o „niewolnictwie wobec przyrody”*; z teorii prawa – *Problemy współczesnej jury-sprudencji*. Wszystkie powstały latach 1906–1909, gdy Iljin przygotowywał się do egzaminu magisterskiego.

W listopadzie 1909 roku Iljin wygłasza próbne wykłady na wyższych żeńskich kierunkach prawniczych na temat „Historia filozofii prawa” oraz prowadzi seminarium z ogólnej metodologii nauk prawniczych. Pod koniec tego roku udaje się z zagraniczną delegacją do Niemiec, Francji i Włoch. Cel tego wyjazdu sformułował Nowgorodcew w instrukcji skierowanej do Iwana Iljina: „W celu uzupełnienia podania o zagraniczną delegację Iwana Aleksandrowicza Iljina mam zaszczyt poinformować, że pan Iljin udaje się za granicę z jednej strony po to, aby przygotować dysertację na wybrany przez niego temat *Kryzys racjonalistycznej filozofii prawa w Niemczech w XIX wieku*, z drugiej strony po to, aby zapoznać się z charakterem i uniwersyteckimi regułami wykładów z obszaru przedmiotu jego specjalności. Dlatego panu Iljinowi zaleca się zajęcia na uniwersytetach Berlina, Heidelbergu, Fryburga, Halle, Getyngi, Marburga i Paryża. Mając na uwadze, że temat wybrany przez pana Iljina zakłada znajomość historycznego i współczesnego opracowania teoretyczno-poznawczych i społeczno-filozoficznych problemów, rekomenduje mu się zwrócić uwagę z jednej strony na ogólne kursy z historii filozofii i teorii poznania, z drugiej – na kursy specjalnie poświęcone filozofii prawa i logice nauk społecznych”<sup>8</sup>.

W czasie pobytu zagranicą w latach 1910–1912 Iljin uczestniczy między innymi w seminarium Heinricha Rickerta, a oprócz tego zawiera znajomość z Edmundem Husserlem, którego fenomenologiczna metoda wydaje się mieć znaczący wpływ na późniejsze poglądy Iljina dotyczące poznania integralnego, szczególnie

<sup>8</sup> Jest to fragment instrukcji Nowgorodcewa, znajdującej się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym, a udostępnionej na internetowej stronie: [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru).

analizę przedmiotu, którą powinno poprzedzać wejście w stan tożsamości podmiotu z przedmiotem i jego przeżywanie. Najwyraźniej fenomenologia zrobiła na Iljynie ogromne wrażenie, czego dowodzi echo dyskusji, mające swoje świadectwo w listach Gustawa Szpieta<sup>9</sup> do Husserla. I właśnie w jednym z listów do twórcy fenomenologii Szpiet pisze o zainteresowaniu Iljina koncepcją fenomenologiczną, którą uznał na początku jedynie za nową metodę poznawczą, pomijając ten główny aspekt fenomenologii, który czyni ją nauką o tym, co jest. Szpiet relacjonuje dyskusję Husserlowi w następujący sposób: „Na przykład, pan Iljin i pan Jakowienko<sup>10</sup> nie chcieli widzieć różnicy między fenomenologią i teorią poznania; oni przekonywali, że fenomenologia to tylko «nowa» teoria poznania. (...) Pan Iljin oprócz tego nie dostrzegał tej różnicy, która istnieje między logiką i fenomenologią, jeśli one obie mówią o *eidōs*, on nie mógł (!!)

zrozumieć tego również wtedy, gdy był w Getyndze”<sup>11</sup>.

W tym samym mniej więcej czasie drukiem ukazuje się *Pojęcie prawa i siły* (Moskwa 1910), a w 1911 roku powstaje także artykuł *Kryzys idei Podmiotu w systemie Fichte Starszego*<sup>12</sup>. W powyższych pracach Iljina widać to charakterystyczne dla niego, a rozwijające się na przestrzeni lat jego filozoficznej pracy zainteresowanie, ogólnie mówiąc, jednostką i społeczeństwem. Niewątpliwie można w tak ogólny sposób ująć przedmiot, wokół którego krążyła myśl Iljina. Aby jednak dokładności stało się zadość, należy dookreślić aspekty przedmiotu tego zainteresowania. Wracając do

---

<sup>9</sup> Gustaw Gustawowicz Szpiet (1879–1937) był filozofem, historykiem i psychologiem znającym siedemnaście języków. Jako filozof szczególnie zainteresował się filozofią Husserla i stał się jej interpretatorem, a idee fenomenologii zastosował do lingwistyki.

<sup>10</sup> Borys Walentynowicz Jakowienko (1884–1949) był filozofem i publicystą. Jako jeden z wielu Rosjan brał udział w seminariach prowadzonych na uniwersytetach niemieckich, co było wówczas dość popularną praktyką. Z Rosji wyjechał wraz z rodziną już w 1913 r.

<sup>11</sup> *Густав Густавович Шпет – Эдмунду Гуссерлю. Ответные письма*, [www.anthropology.rinet.ru](http://www.anthropology.rinet.ru) z dn. 17.06.2004.

<sup>12</sup> Praca ta ukazała się w 1912 r. w czasopiśmie *Вопросы философии и психологии*, z. 111 (1), 112 (2).

prawniczych i filozoficznych zainteresowań Iljina (w jego filozofii funkcjonowały łącznie), sięgnąć należy do wymienionych powyżej prac. Stanowią one między innymi analizę społeczeństwa, które konstytuowane jest przez powiązane ze sobą w sposób szczególny indywidua, gdyż tworzą one nie tyle fizyczną, co duchową tkankę. Wspomniany stan jedności jest czymś niezwykle rzadkim, lecz nie niemożliwym. Dzięki takiemu ujęciu relacji zachodzących między ludźmi możliwe jest ich oddziaływanie na siebie, co w kontekście moralnym uwypuklone zostało w głośnej rozprawie *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

Iljin charakteryzuje człowieka jako istotę złożoną. Bez wątpienia dla filozofa indywiduum składa się z elementów racjonalnego i irracjonalnego. Kontynuując taki dychotomiczny opis, można wprowadzić jeszcze następujące składowe człowieka, a mianowicie: absolutne i konieczne, metafizyczne i empiryczne. Takie odczytywanie (jako złożenie racjonalnego i irracjonalnego) ludzkiej konstytucji ma swoje naturalne konsekwencje w uznaniu, iż człowiek poznaje łącząc zdolności intelektu i intuicji. Taka postawa poznawcza jest „wymuszona” przez szczególnego rodzaju przedmiot poznania. Do kwestii tej jeszcze powrócimy.

### 3. Wolność

„Nie można pojmować wolności jako wolności od ducha, od sumienia i od wszelkiej wiary.”<sup>13</sup>

W latach 1912–1922 roku Iljin wykłada na Uniwersytecie Moskiewskim i innych wyższych uczelniach Moskwy. W tym właśnie czasie, a dokładnie od 1914 roku, gdy występuje z wykładem *Pogląd Hegla jako istota myślenia spekulatywnego*<sup>14</sup>, Iljin staje się znaczącym interpretatorem heglizmu, któremu poświęca serię kolejnych pięciu

---

<sup>13</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

<sup>14</sup> Praca ta ukazała się w 1917 r. w piśmie *Вопросы философии и психологии*, z. 137–138 (2–3).

prac, mających stać się podstawą jego dysertacji z lat 1916–1918: *System Hegla jako pogląd o konkretności Boga i człowieka* (Moskwa 1918). Jest to bardzo ważna pozycja w rosyjskiej literaturze interpretującej system Hegla. Praca ta stała się przełomowym momentem w rozumieniu przez Rosjan koncepcji niemieckiego filozofa. Dotychczas heglizm interpretowano bowiem jako abstrakcyjny panlogizm, Iljin natomiast wskazał zupełnie inną drogę do jego zrozumienia. Oto jak ujmuje zamysł Iljina Tomáš Špidlík: „Iljin (...) wykazał błąd tych, którzy chcieliby interpretować filozofię Hegla jako abstrakcyjny panlogizm, udowadniając, że idea dla Hegla była konkretną zasadą. Jego zdaniem, spekulacje Hegla dotyczące bytu są bezpośrednim, intuicyjnym poznaniem tego bytu”<sup>15</sup>. Stosunek Iljina do heglizmu jest oceniany w dwojaki sposób: z jednej strony filozof określany jest mianem neoheglisty, z drugiej natomiast za heglistę go się nie uważa. Z całą jednak pewnością można powiedzieć, że filozofia Hegla stała się dla Iljina i jego filozofii czymś wyjątkowo ważnym, w efekcie czego w trakcie lektury prac tego rosyjskiego filozofa często pojawia się wrażenie wpływów nie tylko heglizmu, ale w ogóle idealizmu niemieckiego. Istotna różnica leży w celu, jaki przyświecał Iljinowi, który w przeciwieństwie do swojego „mistrza” poszukiwał nie tylko racjonalnego, w tym szczególnym dla Hegla właśnie, dialektycznym znaczeniu, opisu bytu, ale także sensu życia.

Bardzo silnie w filozofii Iljina tchnie duch wolności, który przenika niemiecki idealizm. Niezmiernie intensywnie daje znać o sobie zachłyśnięcie się wolnością, która dla Rosjanina na zawsze pozostaje nieodłącznym atrybutem człowieka i jego istnienia. Na potwierdzenie znaczenia wolności człowieka przytoczyć można następujące słowa Iljina o woli: „Wola człowieka jest przede wszystkim powszechną i integralną namiętnością ducha, poszukującą pełnego zadośćuczynienia swej rozumnej i dobrej naturze. Wola moralna jest, zgodnie z tym, subiektywnym pragnieniem duchowego zadośćuczynienia:

---

<sup>15</sup> T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 80.

znaczy to, że ona dąży do *absolutnie słusznego celu* i w osiągnięciu go widzi *swoją subiektywną* satysfakcję. (...) W samej zasadzie woli moralnej i jej życia kryje się *wolność sumienia*. *Sumienie jest wiedzą o dobru*. (...) *Sumienie jest tym aktem ducha, z którego rozchodzą się drogi: jedna prowadzi na krawędź zła i pospolicności, druga – do przewyciężenia moralności i likwidacji rozdarcia duchowego*<sup>16</sup>. I chociaż Iljin heglistą nie był, to jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że heglizm odegrał w jego filozofii bardzo istotną rolę. Różnica między postawami Hegla a Iljina wobec wolności polega przede wszystkim na tym, że pierwszy z nich kładł nacisk na świadomość wolności, drugi natomiast pragnął jej realizacji w życiu jednostki. Zapewne w realizacji wolności przez indywiduum Iljin odnajduje sens ludzkiego życia, który stał się jednym z głównych, a być może podstawowym, przedmiotem jego dociekań. Hegel wydaje się być nieczuły na pokusy poszukiwania sensu ludzkiego życia, chce, aby wolność człowiek sobie uświadomił. Dla Rosjanina natomiast kwestią fundamentalną jest dążenie do realizacji wolności, a wzniesienie się przez Hegla na najwyższy z możliwych poziomów filozoficznej racjonalizacji oddala niemieckiego idealistę od tego, co nieustannie wydaje się niepokoić rosyjskiego interpretatora poglądów twórcy jednego z największych systemów.

W 1918 roku Iljin obronił pracę magisterską, jednocześnie z tytułem magistra otrzymał stopień doktora nauk politycznych i został profesorem filozofii Uniwersytetu Moskiewskiego. Trzy lata później został wybrany na wykładowcę Instytutu Historyczno-Filologicznego oraz na przewodniczącego Moskiewskiego Towarzystwa Psychologicznego. W latach 1916–1918 wykładał na Uniwersytecie im. A. Ł. Szaniewskiego, a w latach 1920–1922 w Wyższym Instytucie Muzyczno-Pedagogicznym.

---

<sup>16</sup> И. А. Ильин, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах*, Санкт-Петербург 1994. Cyt. za: J. Karuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawostawia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 24.



## 4. Nienawiść

„Ten, kto raz widział oczy pałające nienawiścią, nigdy ich nie zapomni.”<sup>17</sup>

Po rewolucji październikowej w Rosji w 1917 roku Iwan Iljin włącza się w ideową walkę przeciw ustrojowi komunistycznemu, w konsekwencji owej działalności w 1922 roku jest sześciokrotnie aresztowany, a przed trybunałem rewolucyjnym toczy się przeciwko niemu proces, w którym wyrokiem jest kara śmierci, zamieniona jednak ostatecznie na dożywotnie wygnanie. Tak oto od października 1922 roku Iljin, jak wielu zresztą, bo bez mała dwustu pięćdziesięciu rosyjskich intelektualistów i filozofów (m. in. Bierdiajew, Frank, Bułgakow), artystów, twórców rosyjskiej kultury, naukowców, którzy znaleźli się w takiej samej sytuacji, zostaje wyrzucony z Rosji na tzw. „statku filozofów” i rozpoczyna na emigracji nowy etap życia. Wszyscy, którzy zostali wypędzeni z Rosji w wyniku tej zainspirowanej przez Lenina akcji<sup>18</sup>, zmuszeni jednocześnie zostali do podpisania zobowiązania, że nigdy do Rosji nie wrócą. Oto jak scharakteryzowany został Iljin na liście osób inwigilowanych i wytypowanych do opuszczenia Rosji: „Iljin I. A. Profesor filozofii. (...) Wiosną 1920 r. był aresztowany w sprawie Taktycznego Centrum w związku z odbywającymi się w jego mieszkaniu zebraniami członków Narodowego Centrum. Nastawiony wyjątkowo anty-sowiecko. Wiosną tego roku uczestniczył w nielegalnych zebraniach w mieszkaniu profesora Awinowa, gdzie wygłaszane były referaty i odczyty o kontrewolucyjnym charakterze. Aresztować, wysłać zagranicę”<sup>19</sup>.

Dla Iljina pierwszym etapem wygnania staje się Berlin, gdzie filozof aktywnie włącza się w organizowanie ośrodka kultury rosyjskiej i występuje z wykładami i odczytami na wyższych uczel-

---

<sup>17</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

<sup>18</sup> Założenia akcji wygnania intelektualistów z Rosji Lenin wyłożył w artykule *О значении воинствующего материализма*, nad którym zakończył pracę w marcu 1922 roku.

<sup>19</sup> Materiały archiwalne dotyczące deportacji rosyjskich intelektualistów można znaleźć na stronie internetowej: [www.rusarchives.ru/publication/deportation.shtml](http://www.rusarchives.ru/publication/deportation.shtml).

niach i w ośrodkach życia publicznego. W tym czasie odrzuca propozycję wyjazdu do Pragi, choć tam materialne warunki życia dla imigrantów z Rosji są o wiele lepsze. W Berlinie Iljin pozostaje do 1934 roku i w tym okresie jedenastu lat jego działalność naukowa to profesura w Rosyjskiej Akademii Religijno-Filozoficznej, kierowanej przez pewien czas przez Bierdiajewa, oraz liczne publiczne wystąpienia w Niemczech, Francji, Szwajcarii, Austrii, Belgii, Czechach, Jugosławii, Litwie i Estonii, których można naliczyć około dwustu. Oczywiście poświęca się również pisaniu książek i artykułów, które publikuje w takich pismach, jak: belgradzkie „Nowy Czas” i „Gallipolianin”, ryskie „Słowo” i „Nasza Gazeta”, w czasopismach „Myśl Rosyjska” czy „Dźwięk Dzwonów”. W 1927 roku zaczyna wydawać własne pismo „Rosyjski Dzwon” o podtytule *Pismo Idei Woli*. W ciągu trzech lat ukazało się dziewięć numerów. „Rosyjski Dzwon”, przed którym stało zadanie umacniania wiary i woli Rosjan na wygnaniu, był ukochanym „dzieckiem” Iljina.

W tym czasie powstają następujące prace naukowe Iljina: *Problem współczesnej świadomości prawnej* (Berlin 1923), *Religijny sens filozofii. Trzy rzeczy* (Paryż 1925), *O sprzeciwianiu się złu siłą* (1925), *Ojczyzna i my* (Belgrad 1925), *Jad bolszewizmu* (Genewa 1931), *O Rosji. Trzy rzeczy* (Sofia 1934). Należy tutaj zatrzymać się przy drugiej pozycji, która wskazuje na charakterystyczny rys filozoficznej drogi Iljina. *Religijny sens filozofii* zawiera treści, u których podłoża znajduje się przekonanie, że filozofia jest nauką doświadczalną, gdzie doświadczenie jest oczywiście rozumiane w sposób szczególny, a mianowicie jako akt przeżywania przedmiotu przez podmiot poznania. Gdyby posłużyć się określeniem tego aktu dosłownie tłumaczonym z języka rosyjskiego – *одеержимостъ предметом* – byłoby to „opętanie przedmiotem”. Jeżeli poznanie przyjmuje tak radykalną formę, to jedynym przedmiotem poznania, który może „zawładnąć” całą duszę, stanowi Bóg. Dopiero na drugim etapie intuicja systematyzuje treści poznawcze, aby na etapie trzecim podmiot poznania mógł opisać przedmiot w porządku racjonalno-logicznym. Przy czym Iljin kładzie nacisk na indywidualny charakter poznania, gdzie nie można pominąć moralnego aspektu aktywności

indywiduum i jego konstytucji. Człowiek, zdaniem Iljina, to istota konkretna, empiryczna, ale i duchowa, która filozofuje, bo żyje<sup>20</sup>. Filozofia wyrasta z życia ducha, o czym Iljin mówi następująco: „Albowiem w istocie rzeczy filozofia jest systematycznym poznawczym odkrywaniem tego, co składa się na najbardziej głęboką podstawę życia”<sup>21</sup>.

W pracy tej widoczny jest jednocześnie wpływ fenomenologicznej metody Husserla i oddziaływanie heglizmu, w którym filozofia jest ujmowana jako poznanie Absolutu. Z samą fenomenologią Iljin zapoznał się najpierw za sprawą wykładów Gustawa Szpieta, który zresztą przyjaźnił się z Husserlem. I właśnie w jednym z listów do niemieckiego filozofa, Szpiet pisze o zainteresowaniu Iljina koncepcją fenomenologiczną, o uznaniu jej na początku jedynie za nową metodę poznawczą, z pominięciem tego głównego aspektu fenomenologii, który czyni ją nauką o tym, co jest. Jeśli zaś idzie o wpływ filozofii Hegla na poglądy Iljina, to należy jednak wspomnieć w tym miejscu o ważnej różnicy między myślą Hegla i Iljina, co trafnie interpretuje Wasilij Zienkowski: „W tym wszystkim, oprócz zwykłej (u Hegla szczególnie) przesady co do możliwości filozofii, nic nie ma. Ale tylko dla Hegla filozofia stoi wyżej od religii (przy jedności ich przedmiotu – według Hegla! – filozofia daje w pojęciach to, co religia może dać tylko w symbolach). (...) On [Iljin] uwielbia mówić o «wierzącym poznaniu» i «poznającej wierze» – «w istocie swej wiara i poznanie – to jedno»: «filozofia, – mówi tutaj Iljin, – w treści swojej jest religią»”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Trudno oprzeć się narzucającemu się w niniejszym motywie filozofii Iljina podobieństwu do myśli Martina Heideggera. Polega ono mianowicie na uznaniu poglądu, że do natury człowieka w sposób konieczny należą poszukiwania metafizyczne. Zainteresowanie bytem, wedle niemieckiego egzystencjalisty, przynosi zgoła odmienne rezultaty niż u Iljina, ale uznanie pierwotnie istniejącego w człowieku zainteresowania bytem wskazuje na punkt wspólny. Pokrewieństwo powyższej myśli, biorąc pod uwagę również zainteresowanie obu filozofów fenomenologią, jest godne odnotowania.

<sup>21</sup> И. А. Ильин, *Религиозный смысл философии*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

<sup>22</sup> В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Издательство „ЭГО”, Ленинград 1991, t. 2, cz. 2, s. 132.

Istotą zainteresowania Iljina filozofią Husserla i Hegla było uznanie możliwości poznawczych metody fenomenologicznej, która pozwala w aktach poznawania osiągnąć stan oczywistości, przy czym heglizm, ze swoim postulatem obiektywizmu opartym na twierdzeniu o istnieniu obiektywnego przedmiotu miał jednocześnie zabezpieczać przed uznaniem, że podmiotowi poznania dostępne są tylko idee. Iljin zdawał sobie sprawę z trudności idealizmów i starał się wydobyć z obu poglądów to, co pozwoli uznać, że akty poznawcze wykraczają poza akty samej świadomości, której nie są dostępne jedynie idee, lecz obiektywnie dany Przedmiot. Zwróćmy uwagę na następujące słowa Iljina pisane w liście do Husserla: „Potrzebowałem ośmiu lat, żeby napisać pracę o Heglu. Moim celem było – przyswojenie filozoficznego aktu Hegla. Wypożyczony w jego okulary, starałem się systematycznie przeanalizować i zrekonstruować ów akt, następnie przedmiotowo i adekwatnie zbudować świat, który widział Hegel i rozjaśnić jego wewnętrzne trudności. Punktem wyjścia było pytanie: czy heglowskie pojęcie jest myślane obrazowo czy też nie? A jeśli obrazowo – to poprzez jakie podstawowe kategorie i prawa?”<sup>23</sup>. Autor listu bardzo wyraźnie wyjawia swoją intencję, a mianowicie dowiedzenie, że ostatecznie zdaniem Hegla, filozofia, podobnie jak i religia, posługuje się obrazem, co usankcjonowane jest przez Przedmiot ich dociekań. Dzięki temu możliwe jest uznanie, że poznawany Przedmiot istnieje jako byt konkretny i jest przedmiotem poznania zarówno filozoficznego (myślenie filozoficzne traci swoją bezwzględną abstrakcyjność), jak i religijnego.

W pracy *Religijny sens filozofii* Iljin zwraca uwagę na szczególną rolę, jaką pełni filozof, który jako jedyny spośród uczonych „bierze na siebie rozstrzygnięcie problemu, czym jest prawda”<sup>24</sup>. Wspominając jeszcze o tym, że dobro jest podstawowym przedmiotem poznania filozoficznego, wkracza się w świat klasycznych wartości,

---

<sup>23</sup> Cytowany list, wraz z wprowadzeniem Wojciecha Surówki, znajduje się na stronie internetowej: [www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/full/149/5/](http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/full/149/5/).

<sup>24</sup> И. А. Ильин, *Религиозный смысл философии*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

do których należy również i piękno. Bo dla filozofa przedmiot poznania to „Przedmiot” w najszlachetniejszej i najsubtelniejszej postaci. Przedmiot wymagający nieustannie wytężonej uwagi od wszystkich tych, którzy zdecydowali się na zwrócenie się ku niemu. Za tą tezę przemawia poniższy fragment omawianej książki Iljina: „Życiową sprawą duchownego, artysty i uczonego jest wysiłek, polegający na nieustannym *staniu* przed wyższym Przedmiotem; ich służba odróżnia się od zwykłych życiowych spraw właśnie *powołaniem, bezpośredniością i ciągłością*, w której oni stoją przed obliczem tego, co *ostateczne i bezwzględne*, w obliczu tych sfer, gdzie kończy się i umiera wszystko, co «tylko ludzkie» i gdzie objawia się autentycznie duchowa i *boska okoliczność*”<sup>25</sup>.

Zapoznając się z pracami Iljina, dochodzi się do wniosku, że nieustannie obok ducha heglizmu pobrzmiwają w nich inspiracje poglądami wielkich filozofów: Sokratesa, Platona czy Arystotelesa, Descartes’a, Spinozy, Fichtego, których Iljin darzył wielkim szacunkiem. Dlatego też wielkim niepokojem napawała go droga, którą podążała filozofia XIX i XX wieku, ponieważ stając się wiedzą jedynie o poznaniu, oddalała się od jedyne go i autentycznego Przedmiotu, porzucając swoje „prawdziwe laboratorium”<sup>26</sup>.

W 1925 roku ukazała się drukiem książka *O sprzeciwianiu się złu siłą*, która wywołała zgoła burzę wśród rosyjskiej emigracji. Polemika wokół tezy, którą proponuje tutaj Iljin – a mianowicie, że złu należy przeciwstawiać się siłą (gdyż nie każde użycie siły i przemocy, tak psychicznej, jak i fizycznej, jest złem) – i którą stara się udowodnić, polemizując z tołstojowskim pacyfizmem, nie ograniczała się tylko do charakteru merytorycznego. Szczególnie złośliwego wyrazu nabrała niebezpośrednia zresztą polemika z Bierdiajewem, który w artykule *Koszmar złego dobra* myślenie Iljina porównuje do myślenia funkcjonariusza Cze-Ka. A oto jeden z wielu wymownych wyjątków z artykułu Bierdiajewa, w którym jego autor stawia zarzuty pod adresem poglądu Iljina i samego filozofa

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 5.

<sup>26</sup> Tamże, s. 39.

zresztą: „Najbardziej nieprzyjemne w księżce Iljina jest nadużywanie chrześcijaństwa, prawosławia i Ewangelii. Usprawiedliwianie kary śmierci tekstami ewangelicznymi sprawia wrażenie bluźnierstwa. W światopoglądzie Iljina nie ma niczego nie tylko z prawosławia, ale w ogóle z chrześcijaństwa. Prawosławie zostało wzięte na pokaz, dla celów pozareligijnych, jak często to bywa za naszych dni. Cytaty z Biblii, z Ojców Kościoła, z kanonów apostoelskich i soborowych wzięte są mechanicznie i nie dowodzą, że Iljin ma światopogląd prawosławny”<sup>27</sup>.

Iljin zresztą nie pozostał Bierdiajewowi dłużny, twierdząc, że cała jego filozofia jest powierzchowną, demagogiczną i szkodliwą „stajnią Augiasza”. I tak oto znajomość z Bierdiajewem, która – jak się wydaje – była dość bliska, co można sądzić na podstawie słów Iljina, a która miała swój początek w Moskwie w 1908 roku, zakończyła się burzliwie i gwałtownie. Liberalno-demokratyczny nurt rosyjskiej emigracji, do którego oprócz Bierdiajewa należał także Zienkowski, kategorycznie skrytykował i odrzucił koncepcję Iljina. Zarzucano nawet filozofowi sympatie w stosunku do bolszewizmu. O tym filozoficznym i osobistym konflikcie pisze znawca i interpretator filozofii Iljina, Nikołaj Połtoracki: „I. A. Iljin od podstaw negował Bierdiajewa z tymi jego motywami, które mienił bierdiajewszczyzną i nawet bielbierdiajewszczyzną<sup>28</sup>. Ale i Bierdiajew negował Iljina z jego filozofią sprzeciwiania się złu siłą. W świe-

---

<sup>27</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wyd. cyt., s. 222.

<sup>28</sup> Wyraz ten można odnaleźć w jednym z wielu listów Iljina do archimandryty Konstantego (Kiriła Josifowicza Zajcewa), w którym rozgoryczony skrajnie negatywną opinią Bierdiajewa o pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą*, pisze o nim, jakoby nosił w sobie biesa. Iljin wspomina, że jeszcze w Moskwie nazywano Bierdiajewa *белибердаев*, od słowa *белиберда*, czyli „bzdura”. Cała ta polemika ma również u swego podłoża pewien bardzo ważny fakt, taki mianowicie, że Iljin w swoich poglądach zawsze zachowuje absolutną wierność prawosławiu. Krytykowany natomiast przez niego Bułgakow, którego poglądy nazywa „bułgakowszczyzną”, był swego czasu posądzony o herezję, a poza tym Bułgakow wraz z Bierdiajewem byli po prostu modernistami, którzy na filozoficzny sposób na nowo odkrywali prawosławie. Sam Iljin nazywając ich neodogmatykami, siebie mieni dogmatykiem. Może dlatego tezy Iljina są dla Bierdiajewa abstrakcyjne, dogmatyczne i nie do przyjęcia.

tle tego tytuł artykułu Bierdiajewa, który napisał z powodu niniejszej książki Iljina, mówi sam za siebie: *Koszmar złego dobra*. Tę listę różnic zdań i wzajemnych przepychanek można wydłużać dowolnie długo<sup>29</sup>.

Na czym więc polegała kontrowersyjność książki Iljina? We wstępie Iljin pyta, czy człowiek, który dąży, jak to ujmuje filozof, „do moralnej doskonałości, może sprzeciwiać się złu siłą i mieczem”<sup>30</sup>. W związku z powyższym należy postawić również pytanie o naturę zła i dopiero rozpoznając ją, można zdecydować się na właściwe, czyli skuteczne antidotum. Iljin wyraźnie zaznacza, że użycie siły nie może być głównym i jedynym narzędziem walki ze złem, lecz zdarza się, iż walka z nim za pomocą miecza jest tą jedyną możliwą bronią przed panowaniem się tej antyduchowej siły. Dla Rosjanina zło jest przede wszystkim duchową (czy raczej antyduchową) skłonnością każdego człowieka. Zło zaczyna się tam, gdzie zaczyna się człowiek, miejscem bytowania zła jest jego psychiczno-duchowy świat, a jego formułą – dążenie do złego celu za pomocą wszystkich możliwych, tak złych, jak i dobrych środków, gdzie „zły” oznacza obojętność albo wstręt wobec dobra.

Tołstoj natomiast, jego zwolennicy i naśladowcy starają się, zdaniem Iljina, tylko obejść problem konieczności sprzeciwiania się złu za pomocą siły albo nie poddawać go dyskusji, argumentując, że żadne straszne zło nie istnieje; jeśli jednak jest inaczej i rzeczywistość zło ujawnia swoje istnienie poprzez innych ludzi, czy w nich samych, to należy je ignorować, choćby z tego względu, że w człowieku, który kocha, problem taki zrodzić się nie powinien. Dla Iljina pojmowanie miłości jako żalości i litości dla nieszczęśników, a o takie rozumienie podejrzewa Tołstoja, jest nie do przyjęcia. Filozof zarzuca pisarzowi otaczanie troską własnej moralnej doskonałości i zdecydowanie odrzuca samodoskonalenie się jako cel

---

<sup>29</sup> Н. П. Полторацкий, *Русская религиозная философия*, [www.philosophy.ru](http://www.philosophy.ru) z dn. 15.07.2003.

<sup>30</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 6.

sam w sobie. Moralność Tołstoja zostaje więc w teże książce zdefiniowana jako sentymentalna i hedonistyczna skłonność do bycia człowiekiem nieskazitelnym, co prowadzi do kluczowego, jego zdaniem, niebezpieczeństwa: „Po to, aby ocalić człowieka «kochanego», jest gotów [moralista sentymentalny] w skrajnej sytuacji poświęcić własne życie, ale nie swoją moralną nieskazitelność”<sup>31</sup>. Tołstojowskiemu rozumieniu miłości przeciwstawia Iljin swoje, gdzie autentyczny jej przedmiot jest tym, co doskonałe – Bogiem, miłość jest pragnieniem dobra przez ludzkiego ducha, a to może prowadzić do widzialnych konfliktów, w obliczu których miłość do bliźniego winna być powściągnięta w imię miłości do Boga. Przy czym należy dodać, że wszyscy ludzie są połączeni ze sobą w dobru i złu i dlatego czyniąc jedno albo drugie, oddziałują na siebie, z czego Iljin wyprowadza oczywisty wniosek, że mogą, a nawet powinni, sprzeciwiać się złu siłą.

Przy okazji polemiki Iljina z Tołstojem warto zwrócić uwagę na wyjątkowy w tej nieuchwytniej materii problem, który stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania obu osobistości rosyjskiej kultury. Z całą stanowczością należy uznać, że Iljin i Tołstoj równie intensywnie poszukiwali sensu życia i choć znowu różnią się w dawanych przez siebie odpowiedziach, jednak ich twórczość świadczy o trudzie, jaki musi podjąć człowiek, aby ów sens znaleźć i zdefiniować. Z wielu różnic między myślą Iljina i Tołstoja z miejsca i z oczywistością narzuca się ta dotycząca punktu wyjścia poszukiwań sensu życia i konsekwencji, jakie z tego płyną. Tołstoj angażuje swój rozum i wyłącznie na jego ogląd się zdaje, porzucając chęć czynienia założeń, że jakkolwiek sens jest i dlatego wystarczy jedynie go odkryć. Opis punktu wyjścia, jego nie pozbawionych rozpaczy na miarę egzystencjalizmu poszukiwań, brzmi następująco: „W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens życia doznałem zupełnie takiego samego uczucia, jakiego doznaje człowiek błądzący po lesie. Wyszedł na polanę, wdrapał się na drzewo i zobaczył wyraźnie bezkresne przestrzenie, ale stwierdził, że domu

---

<sup>31</sup> Tamże.



tam nie ma i być nie może; wszedł w gęstwinię, w mrok, i zobaczył tylko mrok, a domu jak nie ma, tak nie ma”<sup>32</sup>.

Iljin z kolei wydaje się ignorować przedstawiony przez Tołstoję etap tych dociekań. Nie urasta on do rozmiarów rozpacz, nie przedłuża się ponad miarę. Pozostaje sceptycyzmem kartezjańskim, etapem, który jak najszybciej należy przejść po to, aby oddać się poszukiwaniom, choć trudnym, lecz niosącym nadzieję. Dzieje się tak dlatego, że zajmując się kondycją człowieka, zrazu znajduje w nim ten duchowej natury element, którego dążenia w oczywisty dla filozofa sposób wskazują również na istnienie usensawiającego Przedmiotu. Poszukiwania Iljina pozbawione są tak częstego i w zasadzie wydającego się czymś oczywistym w nich motywu błędzenia. Tołstoj zdaje się stawiać pytanie: „Czy jest sens?”. Iljin natomiast: „Jak do sensu, który jest, dotrzeć?”. Pierwszy dąży do realizacji ideału człowieczeństwa, widząc tylko człowieka, drugi zdaje się wspinać na palce i naprężając wszystkie możliwości poznawcze człowieka, chce dojrzeć Przedmiot, o którym wie, że jest.

Nieprzychylny, wręcz prowadzący do odrącenia Iljina, odbiór przez rosyjskich intelektualistów *O sprzeciwianiu się złu siłą* spowodował zerwanie filozofa z liberalnymi kręgami rosyjskiej emigracji. Wsparcie otrzymał od odłamu konserwatywno-monarchistycznego, w którego piśmie „Odrodzenie”, kierowanym przez Piotra Struwe, drukował swoje artykuły. W latach 1925–1926 wchodził w skład redakcji tej wydawanej w Paryżu gazety, z którą wznowił współpracę w 1930 roku. Wspomniane wydarzenia miały zapewne wpływ na to, że w tym właśnie czasie umocniła się opinia o Iljynie, według której miał być niezależnym ideologiem białego powstania, przy tym związanym z ROWS (Rosyjski Związek Ogólno-Wojskowy). Była to organizacja, która za cel swojej działalności postawiła obronę i propagowanie wartości duchowych, do których zaliczała rodzinę, miłość do ojczyzny oraz kształtowanie uczuć, poglądów i postaw narodowo-patriotycznych.

---

<sup>32</sup> L. Tołstoj, *Spowiedź*, [w:] W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 139.

W tym miejscu należy też wspomnieć o uprzedzeniach Iljina, które doprawdy trudno wytłumaczyć w racjonalny sposób. Zastanawiające są pewne frazy z jego listów do archimandryty Konstantego<sup>33</sup>, te mianowicie, które dotyczą masonerii, Rzymu czy komunistów. Pochodzące z początku lat pięćdziesiątych XX wieku listy Iljina do archimandryty Konstantego z jednej strony stanowią zapis prac nad ostatnią książką (mowa tutaj o omawianych poniżej *Aksjomatach doświadczenia religijnego*) oraz zmagani filozofa z chorobami, które nękały go pod koniec życia, problemów z wydawcami i nadziei na to, że w przyszłości jego filozofia będzie znana w Rosji. Z drugiej natomiast strony, świadczą o tym, jak niezmiernie wielką wagę Iljin przywiązywał do wydarzeń mających miejsce w przeszłości.

O ile można pojąć wielką niechęć filozofa do komunizmu i komunistów, którzy stali się przyczyną rozkładu jego świata (zawalenia się jego świata), ukochanej Rosji i tułaczki jego i innych twórców kultury rosyjskiej, wymuszonej przez planowe unieszkodliwianie inteligencji, o tyle niemożliwe zdaje się racjonalne wyjaśnienie, znalezienie racjonalnych przesłanek niechęci, którą darzył masonów, protestantów czy katolików. Jeden z listów filozofa, pisany już po wojnie, brzmi jak wykład o istnieniu złowrogich kręgów, które odpowiedzialne są za sianie zamętu: „Oni chcą zagarnąć, raz zaatakować i pochłonąć; wprowadzić od wewnątrz zamęt, osłabić, nakłonić do kompromisów, zastraszyć, kupić – i przygnieść. Cały problem polega na tym: kto i w jaki sposób? Całe zadanie polega na tym, aby odnaleźć źródło i siłę tego, co skrywane. «Oni» nie mają jednego centrum, lecz kilka, nie mniej niż trzy, i oczywiście

---

<sup>33</sup> Archimandryta Konstanty, adresat listów Iljina, to Kirył Josifowicz Zajcew (1887–1975). Zanim rewolucja październikowa i jej konsekwencje zmusiły go do opuszczenia Rosji, ukończył w Petersburgu ekonomię i politykę. Na emigracji przebywał i pracował w Niemczech, Pradze i Paryżu. W stolicy Francji zajmował się między innymi redagowaniem pisma „Odrodzenie”, z którym przez pewien czas ściśle współpracował, także jako redaktor, Iwan Iljin. Być może tutaj ma swój początek ta bliska, jak na podstawie listów można sądzić, znajomość. Po śmierci żony Zajcew wstąpił do klasztoru Św. Trójcy w Jordanville (USA), gdzie został profesorem teologii i rosyjskiej literatury i gdzie przebywał do śmierci.

za wszystkimi trzema stoi – jedno. 1. Komuniści. 2. Rzym. 3. To, w skład którego wchodzi i Ekumena, i świadkowie Jehowy, a także wiele innych odgałęzień”<sup>34</sup>.

Po dojściu Hitlera do władzy Iljin w 1934 roku zostaje pozbawiony katedry, a w konsekwencji także dwa lata obowiązuje wobec niego zakaz wygłaszania wykładów. Przez najbliższe cztery lata prześladowania, które oprócz zupełnego zakazu publicznych wystąpień obejmują także konfiskatę wydrukowanych prac, nasilają się. W tym czasie Iljin nie ustaje jednak w pracy naukowej, powstają wówczas następujące książki: *Droga duchowej odnowy* (Belgrad 1935; było to wydanie w wersji skróconej, a pełna wersja ukazała się w 1958 r.), *Fundamenty twórczości artystycznej. O doskonałości w sztuce* (Ryga 1937), *Fundamenty kultury chrześcijańskiej* (Genewa 1937), *Podstawy walki o państwową Rosję* (Narwa 1938).

## 5. Miłość

*„Człowiek nie może żyć bez miłości, dlatego że ona sama w nim przesypuje się i nim rządzi.”<sup>35</sup>*

Wymieniona powyżej książka *Droga duchowej odnowy* stanowi kondensację poglądów myśliciela, zarówno filozoficznych, etycznych, jak i politycznych. W całej twórczości Iljina nieustannie przewija się wątek niepokoju o drogę, którą podąża ludzkość. Niepokój ów wyrasta bezpośrednio z rewolucyjnych doświadczeń Rosji, które dla Iljina nie tylko stały się przyczynkiem do osobistego dramatu, ale bardziej losy Rosji stały się jego osobistym dramatem, i z którym nigdy nie zdołał się chyba uporać. I choć filozof zdaje się pisać o duchowej odnowie ludzkości, mając na uwadze ludzkość jako taką, to nie można oprzeć się wrażeniu, że Rosją i naród rosyjski pozostają głównym przedmiotem zainteresowania i adresatem jego refleksji i rodzącej się z niej trwogi.

---

<sup>34</sup> I. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt., s. 198.

<sup>35</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

Odnowa duchowości odbywać się powinna dzięki wierze, której przedmiotem bez wątpienia jest Bóg, gdyż nie można znaleźć żadnego innego przedmiotu w pełni zasługującego na wiarę. Bóg jest fundamentem wszystkiego, a odpowiedzi na pytania zasadnicze w konieczny sposób do Absolutu zmierzają. Iljin stara się oczyścić i wyznaczyć drogę duchowej odnowy, która musi nastąpić. Odrodzenie jest konieczne dlatego, że stan współczesnego świata i ludzi go zamieszkujących, wedle diagnozy postawionej przez Iljina, nie napawa optymizmem. Jeśli więc dzieje się tak, że w pierwszej połowie XX wieku diabeł daje szczególne świadectwo swojego istnienia, należy wyciągnąć z tego ważkie i wiążące wnioski, aby móc odnaleźć i zastosować odpowiednie na chorobę antidotum. Filozof najpierw analizuje ludzką konstytucję, wskazując jednocześnie na to, co w niej doniosłe i dążące do doskonałości, jak i na to, co naraża ją na niebezpieczeństwa wynikające z aktywności człowieka w fundamentach swych pochodzącego od Dobra. Te składowe i atrybuty indywiduum to: wiara, miłość, wolność, sumienie, a do nich dołączają się inne, dla Iljina również kluczowe wartości: rodzina i ojczyzna.

Książka ta jest próbą sformułowania odpowiedzi na pytanie o możliwość zjednoczenia duchowych sił człowieka, który, zdaniem Iljina, jest istotą z natury swej rozchwieaną i rozdwojoną i dlatego należy poszukiwać opoki, na której można budować jej jedność. Wiaczesław Kurajew ujmuje to następująco: „Istotę ludzką Iljin rozpatruje jako zbiornik duchowego i przede wszystkim religijnego doświadczenia, dlatego też i odrodzenie człowieka nie powinno się zaczynać, sądzi on, od pokonywania materialnych podstaw jego istnienia, lecz od odrodzenia jego duszy i woli. Od formowania się w nim wiary, świętości rodziny, uczucia miłości do ojczyzny, patriotyzmu i narodowej dumy. Bez wiary, rodziny, ojczyzny, miłości, pisał Iljin, nie ma duchowo ugruntowanego człowieka, który powołany jest do tworzenia”<sup>36</sup>. Kryzys, w jakim znalazła się ludzkość i jej kultura, ma swoje źródła przede wszystkim

---

<sup>36</sup> В. И. Кураев, *Философ волевой идеи*, posłowie do: И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 410.

w odejściu od duchowego doświadczenia, bez którego kultura karleje i rodzi zagrożenia w postaci utracenia z oczu podstawowego celu istnienia człowieka. Gdy zanegujemy i w konsekwencji odejmiemy od człowieka duchowe doświadczenie, pozbawimy go jednocześnie możliwości tworzenia kultury, której źródłem od początku jest ludzki duch podążający ku Absolutowi.

Nie brak było przesłanek i dowodów na to, że nadchodzą lata tragedii. Panoszący się w Niemczech faszyzm powoduje, że w wyniku represji, które dotknęły Iljina, w lipcu 1938 roku filozof przeprowadza się do Szwajcarii i osiada w Zurychu. Władze Szwajcarii stawiają mu jednak warunek, iż nie będzie prowadził żadnej działalności politycznej. Dla Iljina kolejna zmiana miejsca zamieszkania jest sytuacją trudną, do której pięćdziesięciopięcioletni już filozof może przystosować się dzięki przyjaciółom, wśród których znalazł się między innymi Siergiej Rachmaninow. Poza tym nowe życie w Szwajcarii, pomimo że jest ona państwem neutralnym, okazuje się obwarowane zakazami, gdyż władze kraju obawiając się negatywnych reakcji nazistowskich Niemiec, ograniczają życie imigrantów. Z czasem jednak ograniczenia te stają się mniejsze i Iljin może kontynuować filozoficzną pracę naukową, włącznie z wykładami na szwajcarskich uniwersytetach i publicznymi odczytami w towarzystwach naukowych, a artykuły drukuje pod różnymi pseudonimami. Tak oto osiadłszy w Zurychu, Iljin wygłasza odczyty tylko o religijno-filozoficznej i literackiej tematyce oraz poświęca się pisaniu, także w języku niemieckim; teksty te z pomocą przyjaciół i mecenasów ukazały się drukiem. Są to: *Wieczne fundamenty życia* (Zurych 1939), *Spojrzenie z oddali* (Zurych 1945), *Filozofia Hegla* (Berno 1946). Oprócz tego w latach 1948–1954 Iljin kontynuował współpracę z ROWS, wysyłając ulotki niepodpisane swoim nazwiskiem. Te ulotne pisma zostały przez organizację wydane po śmierci filozofa w dwóch tomach, pod wspólnym tytułem *Nasze zadania. Historyczne losy i przyszłość Rosji. Artykuły 1948–1954 r.* (Paryż 1956), jako zbiór artykułów o tematyce politycznej. W czasie pobytu w Szwajcarii Iljin nawiązuje również współpracę z mniej politykującą niż ROWS organizacją, a mianowicie z Rosyjskim Chrześcijańskim Ruchem Pracy.

Iljin jest autorem imponującej liczby artykułów, których tematyka jest równie bogata, jak cała jego filozoficzna twórczość, obejmuje więc problematykę moralną, polityczną, religijną. Z racji poruszanego w niniejszej pracy problemu należałoby przytoczyć tezy postawione przez Iljina w artykule *Do historii diabła*. W nim to filozof za zwątpienie ludzi w istnienie osobowego diabła obarcza winą oświecenie, które sprawiło, że sztuka zaczęła z upodobaniem diabła przedstawiać, a filozofia poczęła zgłębiać jego naturę. Doprowadziło to do poszukiwań mrocznych fundamentów w samym Bogu i odrzucenia istnienia indywiduum diabelskiego, a stąd, zdaniem Iljina, jest już bardzo niedaleka droga do demonizmu, satanizmu, antychrześcijaństwa. W artykule tym pojawiają się dwa znaczące dla postawienia problemu nazwiska: Dostojewski i Nietzsche. Rosyjski pisarz, zdaniem Iljina, jako pierwszy zauważył fascynację złem w kulturze, z jednej strony, i bagatelizowanie go przez jej twórców, z drugiej. Takim niechlubnym, wedle Iljina, przykładem pomniejszania i bagatelizowania złej roli diabła jest filozofia Nietzschego, o czym pisze w słowach następujących: „Ogół przedmiotów religii (Boga, duszę, cnotę, grzech, rzeczywistość pozaziemską, prawdę, życie wieczne) Nietzsche określa jako «stek kłamstw, zrodzony ze szkodliwych instynktów przez natury chore i w najgłębszym sensie szkodliwe»”<sup>37</sup>. I warto jeszcze przytoczyć fragment następujący, który pośrednio zaświadczy o sile nienawistnego stosunku Iljina do komunizmu, który tutaj staje się jaskrawą konsekwencją bagatelizowania przez ludzkość fascynacji diabłem: „Tak oto uzasadnianie zła znalazło swoje istotowo-diabelskie, teoretyczne formuły – i pozostawało tylko czekać na ich urzeczywistnienie. Nietzsche znalazł swoich czytelników, uczniów i wielbicieli; oni przyjęli jego doktrynę, połączyli ją z doktryną Karola Marksa – i wzięli się za realizację tego planu 30 lat temu”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> И. А. Ильин, *К истории дьявола, [w:] О грядущей России. Избранные статьи*, под ред. Н. П. Полторацкого, Совместное издание Св.-Троицкого Монастыря и Корпорации Телекс, Джорданвилл 1991, s. 14.

<sup>38</sup> Tamże, s. 14.

W tym miejscu należałoby wpleść uwagę o znaczeniu Dostojewskiego dla filozoficznej twórczości Iljina. Nazwisko wielkiego pisarza nieustannie przewija się, gdy mowa o rosyjskiej filozofii przełomu wieków i pierwszej połowy wieku XX. Dostojewski staje się dla Iljina tym, który jako pierwszy i w szczególnie dobitny sposób pisał o przejawach i działaniu zła w świecie oraz o „śmiertelnych” niebezpieczeństwach, jakie rodzą się ze świadomej bądź nieświadomej fascynacji nim. I jeszcze to, że ten znakomity pisarz jako pierwszy właśnie rzucił światło na wielkie cierpienia, których źródłem są sami ludzie. Dostojewski został przez Iljina przedstawiony jako ten, który dając impuls do rozwoju kategorii, jaką jest „rosyjska idea”, odpowiada jednocześnie na pytanie o antidotum na działanie panoszącego się w świecie zła.

W jednym ze swoich artykułów Iljin odniósł się do wagi rosyjskiej idei. *O rosyjskiej idei* jest artykułem traktującym o bardzo istotnej części rosyjskiej kultury XX wieku. Po raz pierwszy termin ten użyty został przez Dostojewskiego, a rolę, jaką odegra „rosyjska idea” w przyszłości, zostanie niejako przypieczętowana przez Sołowjowa w wykładzie zatytułowanym właśnie *Rosyjska idea*. Ponieważ pisarstwo Dostojewskiego stało się wielką inspiracją dla rosyjskich filozofów, więc „rosyjska idea” na dobre zadomowiła się w ich poglądach. Trudno sobie wyobrazić, aby Iljin, który szczególnie intensywnie, tak intelektualnie, jak i emocjonalnie, zajmował się losem Rosji, nie pokusił się o sformułowanie założeń „rosyjskiej idei”. A założenia te, które wyklada we wskazanym artykule, można oddać za pomocą kategorii serca, żywego widzenia i wolności. Pierwsza mówi o tej szczególnej roli serca, a więc miłości, która jest fundamentem rosyjskiej duszy. Druga kategoria dotyczy poznania, które może w pełni dokonywać się jedynie na drodze żywego widzenia, które w sposób oczywisty ujawnia piękno. Oto w jaki sposób powyższą myśl ujmuje sam Iljin: „Rosyjskiemu widzeniu dostępne było piękno, oczarowujące serce, i piękno to przenikało wszystko – od tkanin i koronek do architektury budynków mieszkalnych i budowli obronnych. Dzięki temu dusza stawała się tkliwsza, subtelniejsza i głębsza; widzenie przenikało do wewnętrznej kultury – do wiary, do modlitwy, do nauki i do fi-

lozofii”<sup>39</sup>. Platon powiedziałyby o pięknie ukazującym się oczom duszy, Iljin myśl tę rozwija w świetle prawosławia, mówiąc o organicznie wolnym duchu indywidualnego człowieka, bo widzieć Przedmiot, znaczy w sposób wolny postrzegać go sercem. Taka oto jest podstawa rosyjskiego narodu, którego kultura, zdaniem filozofa, zawsze konstruowała się na wolnościowych i obiektywnych fundamentach, a gdy ich brakło, chwiała się Rosja i duch jej słabł.

## 6. Cierpienie

„Odejmijcie od człowieka cierpienie, a wszystko rozpadnie się w nicość: wierność, skromność i pokora, miłość, współczucie i przebaczenie...”<sup>40</sup>

W kolejnych latach życia stopniowo pogarsza się zdrowie Iljina. Na początku sierpnia 1951 roku z powodu zawału serca trafia na cztery miesiące do szpitala; ze względu na brak sił nie jest w stanie samodzielnie pracować, więc swoje prace dyktuje żonie. Lekarze opiekujący się filozofem w czasie kolejnych miesięcy stwierdzają u niego także astmę, wrzód żołądka, grypę oraz zapalenie żył w prawej ręce. Od tej pory Iljinowi towarzyszy osłabienie serca, czego efektem jest szybkie męczenie się i zadyszka. Oto jak Iljin w liście do archimandryty Konstantego wspomina pobyt w szpitalu: „Lekarze wykryli u mnie zawał serca, tj. wyłom jednej jego części i tylko dopiero dzięki rentgenowskim zdjęciom jakoby wyjaśnili, gdzie jest on zlokalizowany. Dlatego półtora miesiąca starali się osłabić we mnie środkami nasennymi i uspokajającymi umysłowe, wolitywne i emocjonalne życie, aby serce nie obciążało siebie twórczą (duchową) pracą, a skupiło się na swojej cielesnej regeneracji (zabliźnienie wyłomu). Znosiłem to bardzo ciężko, chociaż żadnych «widen» nie miałem i żadnego diabelstwa nie widziałem. Ale ta jałowość na pół śpiącej całej dzień półświadomości, ta utrzymu-

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 320.

<sup>40</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.



jąca się cały dzień prawdziwie chaotyczna bzdura, ta niemożność koncentracji w ogóle, a tym bardziej na Głównym, zadreczętały mnie nieustannie”<sup>41</sup>.

Pomimo choroby Iljin pracuje nadal, dyktując swe rozważania żonie. W tym czasie kończy książkę, nad którą praca zajęła mu bez mała trzydzieści trzy lata, a o której mówił, że nosił ją w sobie całe życie. Były to *Aksjomaty doświadczenia religijnego* (Paryż 1953). Sam Iljin wyrażał się o niej następująco: „Piszę o Akcie: w jaki sposób powinien powstać akt wiary w duszy współczesnego człowieka, który wszystko roztrwonil i zubożał. Jeśli bowiem ukształtuje się on w ten sposób w każdej duszy, w wierzącej duszy albo niewierzącej, to akt ten zaprowadzi go do uświęconej istoty Prawosławia”<sup>42</sup>. Była to książka człowieka i filozofa nietarganego w zasadzie większymi religijnymi wątpliwościami, człowieka, który w ciągu swojego życia nie miał momentów jakiegoś szczególnego zwątpienia i nie poszukiwał innej drogi niż religijna. Tutaj jeszcze raz zaznacza się różnica między nim a Bierdiajewem czy Bułgakowem, którzy w drodze do filozofii inspirowanej prawosławiem przeszli fascynację marksizmem. Iljina natomiast jedynie w czasie studiów na krótko zafascynowały socjaldemokratyczne idee, był nawet członkiem studenckiego ruchu, a pod wpływem anarchistycznych idei wydał pod pseudonimem książkę *Bunt Stenki Razina*.

Próby opublikowania *Aksjomatów doświadczenia religijnego* spotykały się z wieloma trudnościami ze strony wydawców. Iljin był rozgoryczony stosunkiem YMCA-Press do niego i jego książki, gdyż wydawnictwo dając początkowo nadzieję na jej wydanie, później ze swej decyzji się wycofało, a drogi YMCA i Iljina rozeszły się na zawsze. Iljin wydawał się niezasmucony takim przebiegiem wydarzeń, gdyż postanowił nie wprowadzać do *Aksjomatów* żadnych poprawek: „Wszystko, o czym piszę, piszę nie dla przechwałek, lecz po to, aby powiedzieć, że książki ukształtowane i wypracowane w taki sposób, należy drukować we własnej ich postaci, jak

---

<sup>41</sup> I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt., s. 194.

<sup>42</sup> Tamże, s. 195.

są ugruntowane przez autora, nie zmieniając i nie «poprawiając», a jeśli jest to konieczne, to w późniejszej polemice. Tak więc natchmiasz zabrałbym książkę z YMCA, gdyby wymagali zmian”<sup>43</sup>.

Mówiąc o książce życia Iwana Iljina, o *Aksjomatach doświadczenia religijnego*, wspomnijmy też o krytyce, którą przeprowadził Nikołaj Somin w swoim artykule *Zalety i niedostatki światopoglądu I. Iljina*. W efekcie krytycznej lektury książki Iljina, Somin kryształizuje szczególne cechy religijności filozofa. Wówczas naszym oczom ukazuje się swoistość jego stosunku do religii, tej właśnie postawy, która w przeszłości zaowocowała pracą *O sprzeciwianiu się złu siłą*. I rzeczywiście należałoby się zgodzić, że Iljin poszukując pewników aktu religijnego, formułuje takowe cechy, solidaryzując się z prawosławiem, ale formułowanie to nie jest przeprowadzane zgodnie z prawosławiem. To, co zostawia na pewno silne wrażenie, to akcent, jaki Iljin kładzie na indywidualizm człowieka, jego wolność, co wedle krytyka prowadzi między innymi do absolutyzacji tej wolności. Somin jednak myli się, klasyfikując książkę Iljina jako bezbożny (pozbawiony ducha prawosławia) raport z indywidualistycznego i subiektywistycznego przebijania się filozofa przez materię religijnego doświadczenia. Iljin bowiem sam w przedmowie pisze o religijnym akcie jako takim. I można mieć pewność, że zarzucana mu przez recenzenta tendencja w kierunku kultu subiektywności bierze się z braku zrozumienia intencji autora *Aksjomatów*. A Iljin ze szczególną uwagą zdaje się pochylać nad tym, od czego w człowieku, od jakiej natury jego konstytucji i predyspozycji, zależy formowanie i formułowanie aktu religijnego. I rzeczywiście już sam tytuł tego interesującego studium z zakresu filozofii religii wskazuje, że Iljin jest w nim bardziej filozofem niż wyznawcą prawosławia, chociaż pisząc o religijnym akcie jako charakterystycznym momencie życia religijnego, wspomina, że najpełniej dokonuje się on w prawosławiu. Wątpliwe więc, czy Somin ma rację, pisząc: „Oto okazuje się, czym jest wiara: nie «przekonaniem o niewidzialnym», a odwrotnie, przekonaniem o tym, co widzialne, dane w indywidualnym objawieniu. Każdy chrześcijanin rozumie, że z takim

---

<sup>43</sup> Tamże.

podejściem daleko się nie zajdzie: nasze religijne doświadczenie jest ograniczone, tak że całą mnogość przedmiotów przychodzi w najbardziej prostym znaczeniu słowa «przyjmować na wiarę» (co doprowadza każdego chrześcijanina do głębokiej pokory)<sup>44</sup>.

Należy Iljina wziąć w obronę, bo nie czyni on założenia, że chce dokonać analizy aktu religijnego, pozostając na gruncie prawosławia. Filozofem pozostaje również, nazywając Chrystusa Pięknością i Doskonałością. Somin nie bierze pod uwagę również tego, że Iljin rozpoczął prace nad powyższą książką jeszcze będąc Moskiewicem, a przyczynkiem do niej stał się cykl wykładów zebranych pod zmiennym tytułem – „Wprowadzenie do historii religii”.

Należy wspomnieć również w tym miejscu o bardzo ważnej dla Iljina kwestii. Chodzi o uwagę, jaką skupia na konieczności zaistnienia aktywnej, twórczej wiary. Takiej mianowicie, która nie jest pasywnym i zewnętrznym jedynie uznaniem wiary. I dlatego Iljin używa rozróżnienia na *верить* i *веровать*<sup>45</sup>. Podstawowym kryterium tego rozróżnienia jest podmiot wiary, gdzie wiara wcale nie oznacza przyjęcia czegoś za prawdę, lecz uznanie istnienia jedynego Przedmiotu tej wiary. Co więcej, Iljin uważa, że opis wiary nie może ograniczać się do poznania, lecz człowiek wierzy autentycznie, gdy prowadzi go to do zjednoczenia się z Bogiem. Wiara łącząca się z zabobonem jest tylko czymś na kształt przekonania o działaniu magii. A oto w jakich słowach pisze o konieczności świadomego uczestnictwa w życiu religijnym, wyjaśniając i uzupełniając jednocześnie znaczenia słowa *веровать*: „Religijność, powiedzą nam, jako «szukanie» albo twórcze «działanie», jest dobrem dostępnym bardzo niewielu. Ludzie zazwyczaj przyjmują swoją religijność albo jej brak *pasywnie*, jako spadek po swojej rodzinie,

---

<sup>44</sup> Н. В. Сомин, *Достоинства и недостатки мирозозерцания И. Ильина*, [www.christian-society.ru/ilyn.htm](http://www.christian-society.ru/ilyn.htm) z dn. 11.09.2008.

<sup>45</sup> Wprawdzie w słowniku trudno by szukać różnego tłumaczenia tych wyrazów, jako że oba są odpowiednikami polskiego „wierzyć”, jednak filozof czyni wyraźne ich rozgraniczenie, co opisane jest w sposób szczegółowy w książce *Droga duchowej odnowy*. Czasownik *веровать* wskazuje na stan ciągłego, twórczego, intensywnego przeżywania swojej wiary, jej pogłębiania niewolnego od kryzysów, które ostatecznie wiarę wzmacniają.

swoim dzieciństwie i wychowaniu, sami więc niczego nie «szukają» i nic nie «czynią», aby «zdobyć» albo «dostrzec». Jeśli należą do jakiegokolwiek wyznania albo kościoła, to tak samo biernie i potulnie przyjmują wszystko od swojej religijnej społeczności i uznanych przez nią autorytetów. (...) Ludzie *nie budują* swojej religijności (albo niereligijności), po prostu *przebywają* w niej, nie myślą o żadnej «drodze» i dziwią się, gdy zadaje im się to pytanie.”<sup>46</sup>

Może właśnie powyższe słowa wyjaśniają sposób rozłożenia przez Iljina akcentów, taki oto, że zarzucany mu indywidualizm i subiektywizm kryją w sobie silną tendencję wyrażającą konieczność autentycznego uwewnętrznienia religii i wiary. Mało tego, powyższe słowa łączą się u Iljina z mocnym przekonaniem, iż człowiek nosi w sobie silną i autentyczną zdolność skłaniania się do duchowości, abstrahując już w tym momencie od jakiegokolwiek szczególnej religii. Potwierdzeniem tej tezy miały być właśnie omówione powyżej *Aksjomaty doświadczenia religijnego*.

## 7. Pył

„mały atom ma swoje powołanie”<sup>47</sup>

Wiele książek, wcześniej niewydanych czy to w wyniku problemów z wydawcami, czy też nie ukończonych przez filozofa, ukazało się już po jego śmierci, dzięki przede wszystkim pracy jego żony, Natalii Iljinej, i Nikołaja Połtorackiego, badacza poglądów Iljina. Przy tej okazji należy wspomnieć o książce *O monarchii i republice* (Nowy Jork 1979), na której napisanie Iljin poświęcił trzydzieści lat, i innych wydanych pośmiertnie: *O istocie świadomości prawnej* (Monachium 1956), *Droga ku oczywistości* (Monachium 1957), *Śpiew serca. Książka cichych kontemplacji* (Monachium 1958), *O ciemności i jasności. Książka krytyki artystycznej. Bunin. Remizow. Szmielew* (Monachium 1959), *Pisarze rosyjscy, literatura i sztuka* (Nowy Jork 1973).

---

<sup>46</sup> И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, Издательство „Русская Книга“, Москва 2002, t. 1, s. 178.

<sup>47</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

Książką, która zdaje się kontynuować wątek konieczności duchowej przemiany człowieka szeroko omówiony przez Iljina w dziele *Droga duchowej odnowy*, jest wymieniona powyżej *Droga ku oczywistości*. Tutaj filozof stawia po raz kolejny diagnozę kondycji współczesnej kultury: „Ludzkości udało się w ciągu ostatnich dwóch wieków stworzyć kulturę bez *wiary*, bez *serca*, bez *widzenia* i bez *sumienia*; i dzisiaj ta kultura ujawnia swoją bezsilność i przeżywa swój upadek”<sup>48</sup>. Iljin zwraca uwagę, że porzucenie przez ludzi troski o duchowość, która jest fundamentem człowieka, przejawia się zapomnieniem o roli serca<sup>49</sup>, które zostało zdeprecjonowane przez rozum. Jednak odpowiedzialność człowieka rodząca się wraz z początkiem wolności, nakazuje odnaleźć zagubioną drogę do ducha przebywającego w głębi ludzkiego istnienia. Jeśli tak się nie stanie, wówczas ludzkość nie będzie mogła uniknąć kolejnych wielkich tragedii. Aby się tego ustrzec, należy pomimo trudności podążać ku oczywistości, a to odbywać się powinno z uwzględnieniem troski o poszczególne, choć łączące się w całość, akty twórczego życia ducha, który działa poprzez religię, filozofię i sztukę. W każdej z nich oczywistość jest pozyskiwana i przeżywana w sposób odmienny. Warunek jest jeden: porzucić sztuczne i puste konstrukcje, a następnie skupić się na aktach ducha zorientowanych na jedyny Przedmiot.

Każdy z tych obszarów budził żywe zainteresowanie Iljina. Dowody świadczące o szczególnej uwadze, jaką poświęcił w swej twórczości religii i filozofii, zostały już przedstawione. Wspomnieć więc w tym miejscu należy jeszcze o efektach pracy Rosjanina nad zagadnieniami estetycznymi. Sztuka jest szczególnego rodzaju służbą zorientowaną na uchwycenie i wyrażenie obiektywnej konieczności za pomocą twórczego aktu konstruowanego

---

<sup>48</sup> И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 290.

<sup>49</sup> Jerzy Kapuścik pisze, że Iljin należy do spadkobierców „filozofii serca” głoszonej przez Sołowjowa: „Do grona uczniów tego myśliciela powszechnie zalicza się także Iwana Iljina, Jewgienija Trubieckiego, Michaiła Tariejewa, Siemiona Franka, Pawła Florenskiego (...)” (J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, wyd. cyt., s. 161)

przez twórcę („Poeta żyje w duszy świata”<sup>50</sup>). Współcześnie, twierdzi Iljin, zapomina się o tym, lecz konieczność odnowy w sztuce nieuchronnie zostanie zrealizowana i to dzięki kulturze rosyjskiej. A pisze o tym filozof w słowach następujących: „Ta nowa sztuka powstanie z doświadczonych przez rosyjski naród prób, niedostatków i cierpień; i dokona się to dlatego, że w Rosjanach odrodzą się źródła życia, źródła twórczości, sam sposób życia i siła twórczego widzenia. *Rosja zmierza ku odrodzeniu zdrowego twórczego aktu*”<sup>51</sup>.

Z przedstawionych powyżej pozycji składających się na twórczość Iwana Iljina wyłania się obraz człowieka niewzruszenie stojącego na wybranej filozoficznej pozycji. Można by sądzić, że ten człowiek, który wydaje się pozbawiony dylematów, nie przejawiał żadnych obaw – czy przynoszonych przez codzienność, czy tych rodzących się w obliczu śmierci. Jednakże jego filozofia wcale nie jest manifestem mocy i ujawnia jednocześnie słabości człowieka indywidualnego i człowieka jako takiego. I zdawać się może, iż niepokój ten udaje się Rosjaninowi zaczarować precyzyjnym tokiem rozumowania i niewzruszonym przekonaniem o słuszności głoszonych przez siebie poglądów. Postawa taka nie jest jednak czymś szczególnie wyjątkowym w rosyjskiej filozofii. Wrażenia z lektury tekstów Iljina opisuje w swoim krytycznym artykule przywoływany już tutaj Somin, a czyni to w słowach następujących: „Trybu przypuszczającego brak: Iljin zawsze jest przekonany, że wszystko wie, wszystko zrozumiał, zawsze ma rację. W połączeniu z kunsztem pisarskim i wielkim bogactwem treści myśli, taki styl wywołuje magiczny, oczarowujący wpływ na czytelnika. Wydaje się, że to w dużym stopniu wyjaśnia, dlaczego brak do tej pory gruntownej krytyki jego systemu poglądów. Z Iljinem trudno polemizować – jego można albo w pełni akceptować, albo przemilczać”<sup>52</sup>. Za przykład może posłużyć styl Nikołaja Bierdiajewa czy Lwa Szestowa.

---

<sup>50</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

<sup>51</sup> И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 333.

<sup>52</sup> Н. В. Сомин, *Достоинства и недостатки мирозозерцания И. Ильина*, [chri-soc.narod.ru/ilyn.htm](http://chri-soc.narod.ru/ilyn.htm) z dn. 11.09.2008.

Może właśnie dlatego polemika Iljina z Bierdiajewem była tak zażarta. Obaj byli gwałtowni i niewzruszeni w głoszeniu swych przekonań, gotowi bronić ich do upadłego, za nic mając konwenanse i dobre maniery.

\* \* \*

Iljin większą część swoich książek napisał w języku rosyjskim, mając nadzieję, że kiedyś zostaną wydane w Rosji. Po latach stało się to rzeczywistością, a myśl filozofa jest coraz bardziej znana i odczytywana jako prorocтва, które mają swoje szczęśliwe i nieszczęśliwe spełnienie. Na pewno też zrealizowało się marzenie Iljina wypowiedziane w jednym z jego listów do archimandryty Konstantego, aby jego książki przetrwały dla Rosji: „Wiem, że wszystko w Woli Bożej: i odwołać mnie, i wrócić do życia, i dać przestrzeń dla mojej pracy, i ukryć przed światem, zachować moją pracę dla przyszłej Rosji, i obrócić w popiół za pomocą bomby atomowej – wola Boża jest i nad Wami, i nade mną, i nad całym wszechświatem”<sup>53</sup>.

Po kilku latach chorób Iwan Iljin zmarł 21 grudnia 1954 roku w Zurychu, rok po ukazaniu się drukiem *Aksjomatów doświadczenia religijnego* – książki jego życia.

---

<sup>53</sup> I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt., s. 200.

## Rozdział II

# KONFRONTACJA ZE ZŁEM

### 1. Zło jako duchowa skłonność człowieka

Wydana w 1925 roku książka Iwana Iljina *O sprzeciwianiu się złu siłą* wywołała burzę polemik wśród czytelników. Zastanawia, że jedna książka, wyjęta spośród innych, również składających się na twórczość Iljina, tak znacząco wpłynęła na życie filozofa. W związku z tym rzeczą interesującą jest, co naprawdę stanowi główną tematykę omawianej rozprawy, od czego wychodzi i w jakim kierunku podąża myśl Iljina. W jakiej więc formie przedstawiony w niej zostaje problem sprzeciwiania się złu siłą? W jaki sposób i za pomocą jakich argumentów filozof dowodzi swoich twierdzeń? I do jakich konkluzji ostatecznie dochodzi?

Aby przejść do zagadnienia traktującego o dopuszczalności i konieczności sprzeciwu wobec zła, należy podjąć się rozpoznania, którego wynikiem będzie możliwość ewentualnej odpowiedzi na następujące pytania: czy w ogóle coś, co złem nazywamy, istnieje, a jeśli tak, to w jaki sposób jest i jakie jest. Oczywiście gdyby udało się uzyskać odpowiedzi na postawione powyżej pytania, wówczas problem zostałby rozwiązany. Jednakże już pierwszy i pobieżny nawet ogląd umacnia nas w przekonaniu, że rozwiązanie problemu sygnalizowanego przez owe pytania nie jest proste. I konieczna w tym miejscu świadomość odwiecznych w zasadzie trudności, które pojawiają się przy próbach rozstrzygnięcia o złu, towarzyszyła również Iljinowi. Czy pozostają one zagadką, czy stają się aporią? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, co na ten temat



sądził Iljin. Taki stan rzeczy ma swoje źródła w tym, że wiedza o złu, którą podaje Iljin, jest w dużym stopniu przez powściągliwego w tej kwestii filozofa okrojona i dlatego pozostawia uczucie niedosytu. Czy jednak niedosyt może zostać zaspokojony? Raczej wątpliwe jest dojście do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Filozof ma również świadomość braku własnego gruntownego przygotowania teologicznego, chociaż w tej kwestii wydaje się jednak, że fakt ów wcale nie musi przesądzać o rezygnacji z zainteresowania problematyką zła. Tym bardziej, gdy w kategoriyczny sposób głosi się konieczność podejmowania walki ze złem, konstruowania aktów sprzeciwu wobec niego, a to w swojej pracy czyni Iljin.

Ostatecznie więc zdawać by się mogło, że filozofa nie interesuje zło samo, ani jego początek, ani szczególnie znacząco i szeroko jego ewentualna natura i struktura. Zło interesuje Iljina na tyle, na ile musi je trafnie rozpoznać oraz na ile jest to konieczne do znalezienia możliwości i narzędzia sprzeciwu. Chce poznać zło w takim stopniu, w jakim niezbędna jest mu ta wiedza, aby ustrzec się przed nim bądź je pokonać. Chce poznać zło, aby móc się mu sprzeciwić. Taka postawa poznawcza wynika z obawy, która wyrasta ze świadomości niebezpieczeństw czyhających na człowieka zmierzającego do poznania zła. Najważniejszym niebezpieczeństwem jest możliwość zarażenia się nim, bo ten, kto ze złem obcuje, sam zmieniać się może poprzez zarażenie się nim.

Tak więc zło nie może pozostawać Iljinowi obojętne, gdyż taki stan rzeczy, gdyby tylko miał miejsce, uczyniłby jego książkę pozbawioną sensu i celu, lecz mimo to nie poświęca mu specjalnie dużo miejsca poza umieszczeniem oszczędnej, aczkolwiek niezbędnej, charakterystyki. Z niej oto na samym wstępie dowiadujemy się, że zło jest antyduchową skłonnością istoty ludzkiej, lecz jej geneza nie stanowi szczególnego przedmiotu zainteresowania Rosjanina. Natomiast własności i opis jego działania w świecie pozwalają w jakiś sposób umieścić zło w porządku tego świata czy raczej formułując tę kwestię precyzyjniej, niejako poza tym porządkiem, a nawet przeciw niemu.

Za dowód powyższego twierdzenia niech posłużą słowa, które filozof zamieszcza w późniejszej swej książce *Aksjomaty doświad-*

czenia religijnego; czyniąc oczywiście założenie, że jego dotyczące się problematyki zła stanowisko nie uległo zmianie. A więc Iljin wypowiada następujący pogląd na grzech i zło: „Badając problem grzechu, nie biorę na siebie obowiązku rozpatrywania go na sposób «kosmologiczny» i «dogmatyczny», lecz ograniczam się, tak jak i w całym moim badaniu, do granic ludzkiego subiektywnie-duchowego doświadczenia”<sup>1</sup>. Iljin postrzega bowiem problematykę zła jako zagadnienie złożone w sposób szczególny i raczej stara się wyraźnie zakreślić granice filozoficznego obszaru, w którym chce i może się poruszać. Świadom jest, iż przekraczając je, łatwo może zbłądzić, bo omawiane zagadnienie nie jest zagadnieniem czysto teoretycznym, dla rozstrzygnięcia którego potrzebne jest tylko (i aż) znalezienie trafnej formuły, za pomocą której można wypowiedzieć twierdzenie. A twierdzenie to będzie jednocześnie obligować sferę praktyczną również jako jego realizacja<sup>2</sup>. Zresztą natura problemu zła jest bardzo szczególnego charakteru. Otóż z jednej strony dzieje się tak, że problem ów formułuje się jako problem metafizyczny, z drugiego natomiast punktu widzenia, biorąc pod uwagę zewnętrzne przejawy zła, nie sposób nie przypisać mu wagi jako fundamentalnemu problemowi moralnemu. Dla samego Iljina zagadnienie zła jest problemem na pewno „religijno-metafizycznym”<sup>3</sup>. W związku z tym aspekt moralny omawianego zagadnienia w świetle poglądów Iljina zdaje się być konsekwencją tego pierwszego jako podstawowego, religijno-metafizycznego właśnie.

---

<sup>1</sup> И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 2, s. 135.

<sup>2</sup> Wśród filozofów, bez względu na światopoglądowe proweniencje, nie ma szczególnych rozbieżności co do uznania, że na drodze do opisanego problematyki grzechu i zła piętrzy się cała mnogość trudności. Dotyczą one oczywiście i natury zła, jego pochodzenia czy prób pogodzenia faktu istnienia zła z absolutną dobrocią Boga, czyli klasyczny problem teodycei. Niemożliwe jest znalezienie rozwiązania, które choć odrobinę by zadowoliło roszczenia ludzkiego rozumu. Można się pokusić o odzyskiwanie treści, które mają jakiś związek ze złem właśnie, lecz żywa pozostaje obawa, że nigdy nie zostanie przez ludzki rozum osiągnięta pewność, czym zło jest. Po raz kolejny roszczenia rozumu pozostają niezaspokojone, a o przyjęciu wybranej koncepcji decydują raczej indywidualne preferencje.

<sup>3</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 4.

Czym więc jest zło według Iljina? Poszukiwania odpowiedzi na to pytanie uniknąć się nie da, ale trudno jest z twórczości Rosjanina wydobyć charakterystykę zła. Wiadomo na pewno, i to już na samym wstępie, że źródeł zła należy upatrywać w człowieku, albowiem jak pisze Iljin: „zło jest przede wszystkim duchową skłonnością człowieka”<sup>4</sup>. Zło nie może mieć natury cielesnej, tak jak dobro nie ma cielesnej natury. Należy więc przywołać kryteria, za sprawą których możliwe jest odróżnienie dobra od zła, a co za tym idzie, także czynów dobrych od złych, bo taka klasyfikacja wynika z poglądów Rosjanina. Według niego podstawę takiego rozróżnienia stanowią: miłość i uduchowienie. Gdy brak ich w człowieku, wówczas zło znajduje sobie miejsce w duszy i zaczyna triumfować. Tutaj jest ono pojmowane jako siła absolutnie antagonistyczna wobec dobra. Przyjrzyjmy się więc opisowi dobra i zła sporządzonemu przez Iljina, oddając głos samemu filozofowi: „dobro jest *uduchowioną* (albo inaczej, religijnie zobiektywizowaną, od słowa «obiek») *miłością*; zło – *anty-duchową wrogością*. Dobro jest kochającą siłą ducha; zło – ślepą siłą nienawiści. Dobro ze swej natury jest religijne, ponieważ dokonuje się ono w widzeniu i całościowym oddaniu Boskości. Zło ze swej natury – jest anty-religijne, ponieważ składa się ze ślepej, demoralizującej odrazy do Boskości”<sup>5</sup>. Poprzez powyższe wskazanie szczególnego znaczenia nabiera odniesienie zła do relacji z Bogiem, bo w wyniku tego zło traci swoje łagodne i nieszkodliwe oblicze. Poprzez zdefiniowanie zła jako antydobra, jako „odrazy do Boskości”, nabiera ono cech czegoś, co musi pociągać za sobą największe niebezpieczeństwa i nikczemności<sup>6</sup>. Zgodnie z powyższym opisem zło jawi się jako czysta, choć na pewno nie formalna, bo w swoich konsekwencjach przekładalna na działanie, negacja dobra, jego zupełne, wrogie przeciwieństwo.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 10.

<sup>5</sup> Tamże, s. 15.

<sup>6</sup> Iljin ze swoimi opisami przejawiania się zła i działań opętanego złem człowieka bardzo wyraźnie funkcjonuje w tradycji rosyjskiej. Opisy są sugestywne i chociaż same nie wyjawiają właściwie na sposób filozoficzny natury zła, to jednak wskazują na agresywne jego przejawy i siłę oddziaływania.

Zło, zdaniem Iljina, sięga głębin istoty ludzkiej, jej fundamentów, czyli ducha. Przedstawić więc sobie należy sytuację skrajną, uznanie bowiem zła za antyduchową siłę i wskazanie miejsca jej bytowania prowadzi do niemożności usunięcia poniższej konsekwencji, która z zupełną oczywistością się narzuca. Sformułować ją można w sposób następujący: antyduchowość ma swoje źródło w człowieku, który z natury swej dąży do duchowości i paradoksalnie to skłanianie się ku złu jest wpisane w życie i los człowieka. Ludzki duch ukierunkowany jest na Dobro i przez Dobro poddaje się siłom, które są dla niego skrajnie obce, przeciwstawne, destrukcyjne, choć przywołane za sprawą samego człowieka. Zło wpływa często w sposób nie do końca dla człowieka oczywisty, jawny i zauważalny, a w pewnym momencie okazać się może, że już jest i działa: „Dlatego niesprzeciwiający się złu, wcześniej czy później dochodzi z konieczności do uwierzenia, że zło – nie w pełni jest złe i nie tak bardzo jest bezwzględne; że są w nim niektóre cechy pozytywne, że jest ich przy tym niemało, i być może one nawet przeważają. I tylko na mocy tego, jak udaje mu się przekonać siebie, zagadać swoją zdrową odrzę i przekonać siebie o białości czerni – gasną ostatki sprzeciwu i urzeczywistnia się zdrada”<sup>7</sup>.

Iljin umiejscawia zło w duchowym świecie człowieka. Tam możemy znaleźć zło jako takie. Ono się tu panoszy, zagarnia ludzką duszę, zaczyna nią władać, aby w efekcie doprowadzić do jej upadku, niekojarzonego oczywiście w tym wypadku z popolicie pojmowaną grzesznością. Człowiek nie do końca jest skazany na bezsilne poddawanie się złu, gdyż rozróżnienie człowieka i zła w nim czyni możliwym ich „oddzielenie”. Gdyby było inaczej, wówczas wszelkie wysiłki pokonania zła stałyby się z miejsca skazaną na niepowodzenie realizacją fantasmagorycznych marzeń o przemianie ukierunkowanej na Dobro i przez nie się dokonującej. Zło wówczas zatriumfowałoby nieodwołalnie. Jednakże Iljin wytrwale broni się przed taką myślą i zdecydowanie pozostaje przy sądzie, że choć zło jest natury duchowej i ma dostęp do ludzkiej

---

<sup>7</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 9.

duszy, jednak czym innym jest od niej samej. Obecna jest więc nadzieja na jego wyplenienie. Póki co jednak, zwycięstwo dobra nie jest czymś prostym i łatwo osiągalnym, a odwracająca się od dobra dusza popada w rozedrganie, bo oto traci je z oczu. Traci zdolność duchowego widzenia, zaczyna się gubić, tworząc miejsce dla wygodnie sadowiącego się w niej zła, które wprowadza chaos, rozkład, deprawację.

Przyglądając się tej ze wszech miar tajemniczej relacji duszy i zła, Iljin daje jej charakterystykę: „«Wola» może być zła i wtedy okazuje się anty-duchowa i wroga miłości, odrywa się od swojego wzroku i od swojej głębokiej, twórczo budującej siły, staje się ślepa, bezpodstawna i niszcząca i zmienia się w mechanizm opętania złem”<sup>8</sup>. Przyczyn tego chaosu, rozkładu, deprawacji duszy szukać należy w zaburzonem realizowaniu postulatów autonomii i wolności. Zatrzymując się przy zagadnieniu wolności w filozofii Iljina, nie sposób pominąć pewną szczególną zależność, która plasuje się na jednym z pierwszych filozoficznych planów dzieła *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Polega ona mianowicie na związku, jaki istnieje pomiędzy wolnością, bezwolnością i dowolnością, gdzie bezwolność i dowolność są dwiema formami wolności bądź fałszywymi jej przejawami, a fałszywość ta staje się przyczyną zaburzenia w pojmowaniu i realizowaniu postulatów wolności. Krok już tylko dzieli od jej utraty, ponieważ zło zaczyna panować nad człowiekiem, gdy ten odda mu swą wolność. Jest to dla kondycji ludzkiej położenie tragiczne, gdyż wówczas człowiek traci z oczu możliwość realizacji tego, do czego jest powołany. Wpisana w człowieka możliwość i konieczność dążenia do Dobra zostaje unicestwiona. Gwałt na wolności jest jednocześnie gwałtem na fundamentach człowieczeństwa, a to na pewno jest złem.

Iljin wagę wolności przedstawia w sposób następujący: „W istocie rzeczy duchowość człowieka polega na tym, że on sam *autonomicznie* szuka, pragnie i liczy na *obiektywną doskonałość*, wychowując siebie do tego wzoru i twórczego działania. W tej naturze

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 28.

swojej i w tym tchnieniu swoim wewnętrzną wolność człowieka jest święta i zewnętrzne jej przejawy są nietykalne”<sup>9</sup>. I jeśli wewnętrzna wolność człowieka zostanie pogwałcona, fakt ten jest początkiem całej lawiny nieszczęść. Gwałt na wolności możliwym się staje, gdy człowiek sam jest bezwolny, gdy duch jego traci nad sobą i swoim życiem panowanie, nie potrafi sprostać konieczności stanowienia o sobie. Wtedy zło może bez przeszkód przejąć władzę nad człowiekiem i zacząć, korzystając z dowolności w działaniu, szerzyć się w świecie. Otóż oddać swą wolność złu, znaczy również oddać pole nikczemnikowi, temu, który za sprawą nikczemności przelewa zło do świata. I jeśli jedyną odpowiedzią na jego działania jest bezwolność innych, wówczas obdarza się go dowolnością czynienia wszystkiego, cokolwiek stanie się jego pragnieniem, powodując tym samym zapętlenie i zmętnienie obszaru wolności prawdziwej. Wolność, bezwolność i dowolność stają się zamiennikami, bo nimi przez człowieka zostały uczynione. Błędna interpretacja, czym wolność jest, prowadzi do takiej oto niebezpiecznej konsekwencji: „Wtedy zazwyczaj bywa tak, że «odłączony w zło» zaczyna utrwalać swoją złą wolność i przemilcza to, że dochodząc właśnie wolności *w zło*, nawołuje do wolności *jako takiej* dopóty, dopóki prostoduszni i niewykształceni ludzie, którzy ulegając pokusie zgadzają się na nią, nie zaczynają bronić wolności również *złoczyńcy*”<sup>10</sup>.

Sytuacja, w której ludzki duch zaczyna poddawać się temu, co w rzeczywistości wiedzie go ku zniszczeniu, musi zostać uznana za sytuację prawdziwie tragiczną i rozpaczliwą. Bezradność i lament są jednak ostatnimi reakcjami, które bierze pod uwagę Iljin, gdy rozpatruje konsekwencje szalejącego w człowieku i za sprawą człowieka zła. Ale pamiętać również należy o niebezpieczeństwie czyhającym na człowieka poszukującego dróg do samostanowienia jako realizacji wolności. Niebezpieczne bowiem w tym kontekście jest uznanie własnej samowystarczalności. Niebezpieczeństwo to pojawia się na pewno wtedy, gdy człowiek traci z oczu Dobro –

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 31.

<sup>10</sup> Tamże, s. 91.

Boga, który swoim istnieniem nadaje sens temu, co jest stworzone. Dla Iljina myślenie o stworzeniu bez myślenia o Stwórcy jest zupełnie nie do przyjęcia, a poza tym generuje grzeszność. Jeśli przyjąć więc takie twierdzenie, wówczas ta przewina nie odnosi się jedynie do samego człowieka, lecz musi być traktowana szerzej, w perspektywie ontycznej. Gdyby bowiem samowystarczalność była traktowana za ledwie jako indywidualna grzeszność czy też wada, bez uwzględnienia jej konsekwencji dla kosmosu, wówczas tak pojmowane zło straciłoby w istocie szerszy sens. Grzech nabiera więc wymiaru kosmicznego.

W tym oto miejscu należałoby przywołać nazwisko wybitnego filozofa rosyjskiego Włodzimierza Sołowjowa<sup>11</sup>. Rozumienie zła, jakie proponuje Sołowjow, na pewno jest Iljinowi bliskie z racji wspólnych inspiracji i korzeni tkwiących głęboko w kulturze rosyjskiej. Podobieństwo ich poglądów polega na tym, że obaj głoszą konieczność przywrócenia i wzmocnienia poglądu o istnieniu zła osobowego. Obaj przy tej okazji powołują się na specyficzne doświadczenie Rosji i Rosjan w tej materii. Oprócz tego jeden i drugi wierzą, że do pewnego, krytycznego momentu możliwa jest walka ze złem poprzez wychowanie. Po przekroczeniu owego „krytycznego momentu” samowychowanie i wzajemne wychowanie ludzi są wobec zła bezsilne, zło w świecie panoszyć się nie przestaje, a naprawa nikczemników nie dokonuje się. Dosadnie myśl tę wyraża Iljin: „Marzenie to jest *duchowo* bezpodstawne dlatego, że przemiana i przeobrażenie zbrodniarza powinny być jego indywidualnym, samodzielny aktem, płomieniem jego *indywidualnej wolności*, a nie odblaskiem cudzej doskonałości; i jeśli mogłoby być inaczej, to dawno już przeobraziłyby się od tchnienia ust Bożych”<sup>12</sup>. Powyższe słowa po raz kolejny dookreślają zło, wyrażając przeświadczenie, że zło jest natury duchowej i w jakiś tajemniczy zupełnie sposób związane jest z człowiekiem jako indywidualium wolnościowym. Z jednej

---

<sup>11</sup> Myśl Sołowjowa, obok poglądów Aleksego Chomiakowa i literatury Fiodora Dostojewskiego, stała się wielką inspiracją dla rozwoju filozofii rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku.

<sup>12</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 120.

więc strony wolność stwarza złą możliwość zaistnienia, z drugiej – jest tym, co przed złem chroni.

Jan Krasicki, autor artykułu poświęconego filozofii Sołowjowa, miejsce i znaczenie tej problematyki w rosyjskiej tradycji filozoficznej formułuje w ten oto sposób: „W Rosji problem zła widziano zawsze w powiązaniu z samą ontologią świata, w perspektywie globalnej, «kosmicznej», w wymiarze ostatecznych przeznaczeń człowieka i historii”<sup>13</sup>. Jakaś zła podstawa, która jakby będąc niczyją, wszędzie i nigdzie, sprawia, że możliwe jest, aby człowiek zło czyniąc, stawał się nikiemnikiem. Co więcej, za sprawą takiego nikiemnika zło w świecie może się zjawić i próbować zagarnąć obszar pierwotnie przeznaczony na dobro. I jeszcze jeden cytat z pracy Iljina wskazujący na wagę poruszanych tutaj kwestii: „W świetle tego wszystkiego bezsensem i zgubą jest obrona wolności popełniania zbrodni. Zło i tak dostaje zbyt wiele swobody, gdy pozwala mu się bez przeszkód żyć wewnątrz indywidualnej duszy i niezauważalnie zohydzać dusze bliźnich”<sup>14</sup>.

Rzecz jasna, że odnajdziemy także różnice w poglądach przedstawicieli rosyjskiej filozofii. Ta, o której wspomnieć należy, to pojmowanie zła największego, a także łącząca się z nią kwestia dopuszczalności i sposobu reagowania na zło. Otóż okazuje się, że niebezpieczeństwo, które czyha na sprzeciwiającego się złu, powstrzymuje Sołowjowa przed uznaniem poglądu, że można za pomocą siły złu się sprzeciwić bez poważnych konsekwencji. Wątpliwość ta bierze się stąd, że już sama siłowa odpowiedź dana nikiemności, nikiemnością się staje. Jest złem. Sołowjow jako najpoważniejszą pokusę wymienia właśnie chęć sprzeciwienia się złu za pomocą zła. I to jest ów punkt zapalny, który spowodował konflikt wokół pracy Iljina *O sprzeciwianiu się złu siłą*, w której autor stopniując przymus ze względu na jego cele i sposoby użycia, zakaz jego stosowania zamienia w konieczność (oczywiście przy spełnieniu ściśle określonych warunków).

<sup>13</sup> J. Krasicki, *Bogoczołowieczeństwo i zło*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, W. Rydzewski i M. Kita (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 27.

<sup>14</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 90.



Tak więc zło niesie ze sobą różne treści, które Iljin spina klamrą w następującej uogólniającej formule: „Za pomocą wszystkich, i złych, i dobrych środków – do złego celu; przy czym w terminie «zły» nie zawiera się idea «odstąpienia od dobra», lecz idea «obojętności» albo «wstrętu» wobec dobra”<sup>15</sup>. Jak już wiadomo, Iljin skłania się w swojej filozofii ku możliwości sprzeciwienia się złu za pomocą siły. Dla uzupełnienia i uzasadnienia swojego poglądu filozof przytacza kolejne atrybuty zła. Ich precyzyjne rozpoznanie jest jednym z warunków, który spełnić należy, aby wobec złoczyńcy móc zastosować siłę. Jedność, agresywność, przewrotność i różnorodność jako własności zła dopełniają przedstawiony przez filozofa obraz zła<sup>16</sup>. Wprowadzenie tych kategorii w opisie zła musi przenosić jego zagadnienie z poziomu etycznego na poziom metafizyczny, czyniąc je więcej niż prostym złym działaniem, złem zewnętrznym. Zło staje się czymś, co musi mieć swoje źródła gdzieś głębiej, w podstawach tego działania. Bo, jak pisze Iljin, żaden czyn ani ciało nie są złem same w sobie.

Skojarzenie, które się w tym miejscu nasuwa, każe poszukiwać ewentualnych powiązań bytu i zła. Choć trudno oprzeć się kolejnemu pytaniu: w jaki sposób można zło dookreślić, odnosząc je do bytu, a jednocześnie nie poprzestawać na prostym ich zantago-

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 94.

<sup>16</sup> Opis zła, dopełniający obraz iljinowski, przedstawia Włodzimierz Łoski: „Problem zła, jak to niezwykle dokładnie określił o. Bouyer, sprowadza się w autentycznie chrześcijańskiej perspektywie do problemu «Złego». A «Zły» to nie brak bytu, to nie jest istotowa niewystarczalność; równocześnie nie jest on także jako «Zły» istotą, gdyż jego natura, stworzona przez Boga, jest dobra. «Zły» to osoba, to «ktoś». Zło, oczywiście, nie ma miejsca pośród istot, ale nie jest tylko «brakiem», w nim jest aktywność. Zło nie jest naturą, ale stanem natury, i w tym stwierdzeniu Ojców zawarta jest wielka głębia. Zło jest bowiem jakby chorobą, jakby pasożytem istniejącym wyłącznie dzięki tej naturze, na której pasożytuje. Dokładniej, zło jest określonym stanem woli tej natury, jest to fałszywa wola w relacji do Boga. Zło jest buntem przeciwko Bogu, jest to więc pozycja osobowa. W ten sposób zło odnosi się do perspektywy nie istoty, a osoby. «Cały zaś świat leży w mocy Złego», mówi święty Jan Teolog (1 J 5, 19), zło jest stanem, w jakim trwa natura istot osobowych, które odeszły od Boga.” (W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2000, s. 63). W tym fragmencie należy zwrócić szczególną uwagę na ową agresywną aktywność, która złu przynależy.

nizowaniu. Bo jakże można pozostać przy oczywistym z pozoru charakteryzowaniu zła poprzez negatywne odnoszenie do dobra, jeśli znajdujemy w pracy Rosjanina słowa następujące: „człowiek jest czymś doniosłym tylko ze względu na swoją duchowość”<sup>17</sup>? Jeśli więc za człowieczeństwem przemawia przede wszystkim możliwość dokonania doniosłego duchowego wyboru, to właśnie „nadszarpnięcie”, próba niszczenia tej duchowości jest dla niej ciosem okrutnym i uderza w samo człowieczeństwo. Tym więc jest zło: próbą odciągnięcia od człowieczeństwa i zdeptania jego głównego atrybutu – duchowości. Zło nabiera wyraźnie demonicznego charakteru, bo nie jest, zdaniem Iljina, czymś, co oburza, lecz czymś, co budzi przerażenie.

## 2. Między dobrem a złem...

W próbach zadośćuczynienia wyzwaniu, jakim jest określenie natury zła i jego działania w świecie, pomocna być może pewna kategoria, której Iljin przypisuje szczególne znaczenie. Musimy więc odwołać się do niej i to zanim przywołane zostaną obrazy zła panoszącego się z całą siłą w świecie. Jednym z jego możliwych przejawów, które są niejako punktami zapalnymi, jest tzw. trywialność<sup>18</sup>. Sama w sobie trywialność nie stanowi jeszcze niczego niebezpiecznego, gdyż jest raczej pozbawiona demonicznego charakteru i bliżej jej do jakiegoś rodzaju skłonności niż do zła jako takiego. Interesującą kwestią jest to, że Iljin ową kategorię przedstawia w aspekcie religijnym i to w sposób przewrotny, gdyż czyni ją miarą dla zjawisk religii przeciwstawnych. Miarę tę wzbogaca o pewien zaskakujący aspekt, a mianowicie trywialność nazywa

---

<sup>17</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 59.

<sup>18</sup> Pojęcie to, które w oryginale brzmi – *пошлость*, wymaga wyjaśnienia, gdyż Iljin odzegnuje się od prostej jego interpretacji jako pospolitości, wulgarności, banalności czy trywialności. Próbując umiejscowić tę kategorię w poglądach Iljina, należy ją scharakteryzować jako wulgaryzowanie, trywializowanie czy też banalizowanie wartości duchowych. Na bardziej dogłębne zbadanie sensów „trywialności” i ich znaczenia dla poglądów filozofa pozwala przytoczona powyżej jego interpretacja.

trywialnością wojującą, aby scharakteryzować kulturę totalitarną, która rości sobie pretensje do opanowania świata za pomocą agresywnej ekspansji. Trywialność tego rodzaju charakteryzuje się nie-nawistnym stosunkiem do świętości, czego konsekwencją jest przeświadczenie o pustce i trywialności świata właśnie<sup>19</sup>. Trywializacja rzeczy i zjawisk nie może mieć, zdaniem Iljina, źródła w rzeczach czy w Bogu. Rzeczy i zjawiska nie są same z siebie źródłem trywialności.

*Poszłość*<sup>20</sup> rodzi się w człowieku jako sprymitywizowany ogląd świata, jako widzenie, w którym uświęcone przedmioty poznania jawią się w fantasmagorycznych zniekształceniach. W wyniku zniekształcenia aktu poznania ogląd świata nieuwzględniający istnienia Absolutu może, zdaniem Iljina, zawierać tylko treści pospolite, co powoduje powstawanie mirażu przedmiotów, a nie ich autentycznego obrazu. Fałsz polega na pomijaniu przekonania, że to, co istnieje, w istocie swej jest przez Boga uduchowione i uświęcone. Trywializacja, czy też wulgaryzacja, jest także odarciem z ważności jedyne­go naprawdę godnego przedmiotu poznania, który jest przedmiotem religijnym. Za sprawą trywializacji byt „rozpada się” na dwie, nieprzystające do siebie sfery, z których jedna jest jedynie subiektywnym wytworem, a jej podstawą tylko marność. Iljin pisze: „Wielkie przedmioty nie mogą być pospolite. Lecz ludzkie wyobrażenia o nich bardzo często bywają pospolite. I jeśli człowiek zbyt często zapomina o tej różnicy i o powstającym stąd niebezpieczeństwie, to kształtuje on swoją duszę, swój akt, swoje postępowanie, swoje życie i kulturę w taki sposób, jakby na świecie nie było wielkich i uświęconych przedmiotów, lecz jakby istniały tylko jednego rodzaju, zapełniające jego własny horyzont i przez niego samego wyobrażone *pospolite przedmioty*”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Tutaj wyraźnie jednak widać, że trywialność nie jest wcale kategorią zupełnie obojętną, jak wydaje się na początku.

<sup>20</sup> W dalszej części pracy, ze względu na trudności, jakie stwarza dokładne przetłumaczenie pojęcia *пошлость*, autorka używać będzie również wersji tego terminu w transliteracji łacińskiej.

<sup>21</sup> И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 1, s. 257.

Analizując kategorię *poszłosti* przez pryzmat znaczenia podmiotu i przedmiotu, można odnieść wrażenie, że jest ona czymś, co nazywamy zwykle banalnością. Dla Iljina *poszłost'* i banalność są jednak czymś zasadniczo różnym. Bierze się to stąd, że banalność może mieć swoje źródło nie tylko w podmiocie, ale i w przedmiocie. Inaczej mówiąc, może mieć obiektywny charakter. Mówiąc natomiast o trywialności, nie można pomijać faktu, że podstawowym jej atrybutem jest zamiana tego, co „*obiektywnie – główne*”<sup>22</sup> na „*subiektywnie – nie-główne*”<sup>23</sup>.

Na podstawie powyższego opisu *poszłost'* nie wydaje się czymś szczególnie niebezpiecznym, podobnie jak pewne rodzaje zła, które myślane są jako brak czy wadliwość, ale nie przysparzają jeszcze troski myślą o jakichś swych konsekwencjach. Subiektywny ogląd rzeczywistości prowadzi do zafałszowania jej obrazu, a utrata z oczu duchowego przedmiotu może prowadzić, w świetle myśli Iljina, do odwrócenia się od niego. A stąd wchodzimy już w sferę zła, bo tutaj mieć może początek działanie zła. Pomimo że filozof odżegnuje się od uznania *poszłosti* za kategorię moralną<sup>24</sup>, to prowadząc konsekwentnie myśl, nie sposób pominąć tego, że trywialność, choć nie musi, to może jednak stać się furką dla zła. A dzieje się tak dlatego, że czyni ona człowieka nieświadomym narzędziem zła, choć akurat sam diabeł trywialny być nie musi, bo jak pisze Iljin: „Czart Iwana Karamazowa (Dostojewski) jest wściekły i skończenie trywialny; Mefistofeles u Goethego jest nie tylko trywialny, lecz także w dobroduszny sposób amoralny i bardzo utalentowany; Demon u Lermontowa – wściekły, amoralny i nie trywialny, ale nabiera znaczenia jako nosiciel religijnego protestu i bólu istnienia”<sup>25</sup>.

Iljin zwraca uwagę, że chociaż *poszłost'* nie jest kategorią ani typowo estetyczną, ani polityczną czy filozoficzną, to jednak jej realizacja, zgubna w swoich skutkach, dokonuje się we wszelkich

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 270.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> *Poszłost'* nie jest także kategorią estetyczną i nie można się nią posłużyć przy zynieniu rozróżnienia między sztuką a niesztuką.

<sup>25</sup> И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 1, s. 261.

możliwych sferach ludzkiej działalności, poczynając od indywidualnego i raczej potocznego światopoglądu, a kończąc na koncepcjach filozoficznych, sztuce czy polityce. Na każdym z tych obszarów *poszłość* jest wyrazem wielkiego uproszczenia, a przedmiot zainteresowania tych dziedzin okazuje się skończenie płaski i trywialny. Taki wniosek rodzi się u Iljina za sprawą oczywistego dla niego uznania, że jedynym godnym przedmiotem poznania jest Absolut, który będąc zasadą wszystkiego, jest i wszystkiego celem. Odrzucenie istnienia Boga musi prowadzić do uproszczonych opisów rzeczywistości, które pozostają ostatecznie tylko schematycznym wytworem ludzkiego zdrowego rozsądku, a to, zdaniem Iljina, jest jednym z powodów tragedii, które rozgrywają się we współczesnym świecie; aby więc się zmienić, świat musi przejść duchowe odrodzenie. „I dlatego możemy być pewni, że tam, gdzie zaczyna panować abstrakcyjne, schematyczne myślenie, upraszczające i wtórne, które raz na zawsze znalazło pozorną «odповідź» na wszystkie swoje «pytania» i samowolnie narzuca swoją «sztampeę» albo «szablon», tam siła sądenia wyschła i obumarła, tam obejmuje panowanie martwe kłamstwo i trywialność (na przykład, «mechanycyzm» w przyrodoznawstwie, «formalizm» w jurysprudencji, «konstruktywizm» w filozofii, «kubizm» w malarstwie, «modernizm» w muzyce, «dialektyczny materializm» w historii, polityce i ekonomii itd.)”<sup>26</sup>.

Z powyższego opisu wynika więc, że *poszłość*, a mówiąc dokładniej, jej realizacje nie są dla Iljina czymś moralnie obojętnym. Nie jest ona tylko czymś, co rodzi ewentualnie pogląd odmienny od jego własnego poglądu tycaącego się rzeczywistości, rozumianej tutaj w jak najszerszym znaczeniu tego słowa. Deprecjonowanie sfery duchowej jest w swoich konsekwencjach moralnie złe. Dążenie do pozbawiania rzeczywistości wymiaru duchowego prowadzić musi do zła, któremu w ten sposób dane są nowe możliwości i szerszy obszar działania. *Poszłość* staje się niebezpiecznym przyczynkiem do zła poprzez jej realizację, gdy jest wyrazem oddalania się od

---

<sup>26</sup> И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, wyd. cyt., s. 329.

Boga, unieważniania Jego istnienia i pozbawianiem ludzkiej kultury możliwości uczynienia Go swoim podstawowym przedmiotem zainteresowania.

Zło, które może się przelewać do świata za sprawą banalizacji rzeczywistości, ostatecznie jednak nie jest czymś banalnym. Zawsze bowiem, według Iljina, okazuje się niespodziewanym i brutalnym ciosem wymierzonym w Dobro poprzez sprzeniewierzenie się temu Dobru, choć *poszłość* może być określeniem dla takich „banalnych” przypadłości i stanów emocjonalnych człowieka, jak lenistwo czy nienawiść.

W tym miejscu wspomnieć należy o banalności zła, o której pisała Hanna Arendt. Uznała ona bowiem, że zło bierze się faktycznie z jakiejś ludzkiej bezmyślności; sugerowała jednocześnie, że rozumność i przytomność może ustrzec przed złem, które się zdarza. Z twierdzeniem tym w interesujący sposób polemizuje Barbara Skarga, która między innymi przywołuje tradycję rozumienia diabła jako wcielenia panoszącego się rozumu. Zaznacza również, że w obliczu tego, jak Arendt stawia problem, zło jawi się jako coś, co „się przydarza”, a nie „jest”. I wydaje się, że właśnie pogląd Skargi jest bliższy Iljinowi, który oprócz uznania, że zło „jest”, przestrzega także przed uznaniem, jakoby rozum mógł być ostateczną instancją ludzkiego poznania i działania. Zło się nie przydarza, bo ono jest. I choć nie przejawia się w świecie systematycznie, to nie może być traktowane jako akcydens: „W perspektywie Arendt pytanie o zło zostało rozstrzygnięte. Zło jest w nas. Zostaliśmy osądzeni. Jest ono czymś tak naturalnym, jak potrzebny nam chleb i woda. Skąd w takim razie nasz sprzeciw, nasze próby zwalczania zła, czemu jednych obezwładnia, a inni potrafią pokusę jego odrzucić? Wszak nie ma tu powszechności, nie ma tu jednakowości, czyli nadal nie wiemy, dlaczego się rodzi ani czym jest. Gdy zło traci swoją rzeczywistość obiektywną, pozostają złe uczynki, źli ludzie, złe rzeczy i urzędnia tego świata oceniane na podstawie takich lub innych ustalanych przez społeczności kryteriów moralnych”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Wydawnictwo „Universitas”, Kraków 2005, s. 103.

### 3. Przejawianie się zła w świecie

Iljin przedstawia charakterystykę zła w sposób bardzo ogólny i pozbawiony zbędnej kategoryzacji. Natomiast klasyfikacja ewentualnych narzędzi do zastosowania, czy raczej uzasadnienie ich użycia w ramach sprzeciwu, jest imponująco drobiazgową i rozbudowaną<sup>28</sup>. Prawdopodobnie przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w chaotycznym przejawianiu się zła w świecie, a także w niebezpieczeństwach nadużyć, które czyhają na tego, kto postanawia złu się przeciwstawić.

Gdyby zło w świecie przejawiało się systematycznie... Jak bardzo wówczas ułatwiona by była droga sprzeciwu wobec niego. Prosta klasyfikacja czynów złych pozwoliłaby na wypracowanie narzędzi do walki z nimi, a w końcu może i do ich eliminacji. To tylko marzenie, ale chyba możliwa by była jego realizacja, gdyby tylko w przejawach zła można było wytropić jakiegoś rodzaju regularność. Trudność ta ma zapewne związek z samym człowiekiem, z jego niematematyczną kondycją, konstytuowaną przez wolnego ducha. A poza tym pokonanie zła, pojmnowanego jako zły czyn, nie prowadzi w prosty sposób do zniszczenia zła jako takiego. Jeśli nastąpić to może, to tylko, po pierwsze, na drodze duchowej, a po drugie, przez indywidualny wysiłek człowieka. Rysów regularności przejawy zła nabrałyby na pewno już wtedy, gdyby można było kategorycznie określić czyn jako zły lub dobry na podstawie obecności lub braku przyjemności. Iljin w sposób krytyczny ocenia taką możliwość: „Przecież tylko naiwny hedonista może myśleć, że wszystko, co jest «nieprzyjemne» albo «wywołuje cierpienie», jest złem, a wszystko «przyjemne» i «wywołujące przyjemność» jest dobrem. W istocie rzeczy zbyt często bywa tak, że zło jest dla ludzi przyjemne, a dobro nieprzyjemne”<sup>29</sup>.

Warto w tym miejscu przywołać również opowieść, którą przytacza Iljin na dowód przewrotności zła: „Istnieje mądra chrześci-

---

<sup>28</sup> O czym mowa będzie przy okazji argumentacji Iljina na rzecz konieczności użycia siły fizycznej.

<sup>29</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 30.

jańska legenda o pustelniku, który długi czas zwyciężał diabła we wszystkich jego przejawach i wszystkie pochodzące od niego pokusy, dopóki na koniec wróg nie zastukał do jego samotni pod postacią rannego cierpiącego kruka i wtedy ślepe, sentymentalne współczucie zwyciężyło w duszy pustelnika, kruk został wpuszczony i mnich znalazł się we władzy diabła...”<sup>30</sup>. Iljin przywołuje tę przypowieść na dowód uznania, że kliwe współczucie nie musi wypływać z autentycznego poznania dobra, a zło niepostrzeżenie wdiera się do duszy człowieka, moszcząc sobie w niej gniazdo. I choć legenda ta nie daje zbyt wiele miejsca na nadzieję, to wyraźnie przestrzega przed niebezpieczeństwem bezmyślnego i ślepego współczucia, które jest konsekwencją utraty duchowego widzenia. I dlatego zwrócić również należy uwagę na problem, który rodzi się przy próbie rozpoznania i wartościowania ludzkich działań. Bywa tak, że czyn z pozoru dobry w rzeczywistości zmierza do złego celu; i odwrotnie oczywiście. Dzieje się to wtedy, gdy czyn powierzchownie sprawiający wrażenie czynu złego może wypływać z miłości i zmierzać do dobrego celu, a czyn dobry z pozoru jedynie za cel mieć może zło. Tutaj więc wyłania się jedyne rzetelne kryterium, które, według Iljina, może stać się podstawą wartościowania czynów. Jest nim dobro.

Człowiek, który targa się na zdrowie i życie innego człowieka, ma dobro to w pogardzie. W tym znaczeniu owa pogarda jest deprecjonowaniem i ignorowaniem założonych w człowieku duchowych fundamentów, za sprawą których człowiek jest wolny i stanowi cel sam w sobie. Podeptanie tych niezwykłych podstaw Iljin obrazuje w sposób następujący: „*Napastnik* mówi swojej ofierze: «ty jesteś środkiem do mojego celu i mojej żądzy», «ty nie jesteś autonomicznym duchem, a zależną ode mnie ożywioną rzeczą», «ty jesteś w mocy mojej samowoli»”<sup>31</sup>. Agresor za pomocą dostępnych mu narzędzi przemocy dąży do bezwzględnego podporządkowania ofiary poprzez „unieważnienie” jej autonomii. Takim

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 78.

<sup>31</sup> Tamże, s. 34.



szczególnie ostrym w swym wyrazie sądem Iljina, który wiąże się z opisem człowieka opętanego złem, są wypowiedziane w *O sprzeciwiwaniu się złu siłą* zdania: „opętany złem człowiek może ujawnić prostą *niezdolność* do powstrzymywania się od popełniania zbrodni; taki bezwzględny przestępca, który do końca życia *nie może nie popełniać zbrodni* i wobec którego wypaczonej woli bezsilne są wszystkie metody ludzkiego oddziaływania. W obliczu takiego kaleki – duchowe wychowanie i przymus fizyczny mogą upaść jako bezsilne i beznadziejne, a wtedy wszystko sprowadzi się do fizycznego przecięcia, które w swojej czystej postaci może przyjąć formę kary śmierci”<sup>32</sup>. Przytoczony fragment wskazuje na istnienie ludzi, którzy będąc bezwzględnie złymi, nie są zdolni do jakiegokolwiek przemiany, a wpływając na losy świata, sięją w nim spustoszenie<sup>33</sup>.

Na pograniczu dwóch rzeczywistości – wewnętrznego świata indywiduum, gdzie zło zostało przez Iljina „umieszczone”, i zewnętrznego, do którego zło przelewa się w złych czynach, znajduje się narzędzie, za sprawą którego stać się to może i które jest dla niego ułatwieniem. Jest nim ciało. Panoszące się w człowieku zło jest przyczyną i świadectwem jednocześnie wewnętrznego gnicia i rozkładu ludzkiego ducha oraz „przelewania się” zła na zewnątrz, do świata, w ludzkich czynach. Dla Iljina jedną z danych świadczących o istnieniu triumfującego w człowieku zła jest, jak już zostało powiedziane, rozpad pierwotnie w nim założonej jedności indywiduum, która scala fizyczność oraz świat psychiczny i duchowy w jedność, bo zło sięga najgłębszych warstw ludzkiego jestestwa. Nie wystarczy powiedzieć, że podporządkowuje sobie duszę, panosząc się w niej. Zło jako takie przekłada się na złe czyny, bo gdyby zło nie przelewało się do świata w czynach zewnętrznych, wówczas konieczność zastosowania wobec złoczyńców siły zostałaby pozbawiona jakiegokolwiek zasadności.

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 101.

<sup>33</sup> Wrodzoność ludzkiego charakteru, a w tym kontekście także istnienie ludzi o wrodzonej i nieusuwalnej skłonności do zła, również w postaciach skrajnych, przyjmował Artur Schopenhauer. Jego poglądy w tym zakresie relacjonuje (aprobujać) Bogusław Wolniewicz; zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, w tenże, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 1998, s. 101–119.

Nie sposób jednak nie przypisać Iljinowi pewnej konsekwencji, która nakazuje mu zwrócić baczniejszą uwagę na sprzeciw, jaki należy wobec zła wygenerować. Otóż opisy zła, złych czynów i ludzi złem opętanych, choć sugestywne, to mają raczej znaczenie instrumentalne. Za przykład może tutaj służyć poniższy fragment pracy Iljina: „istnieją złe czyny, wobec których nie możemy zaproponować ani współczucia, ani aprobaty; istnieją złe cele, w dążeniu do których nie możemy twórczo współuczestniczyć, tak że przez jedną ideę o tym, że «ja byłem jej pośrednio użyteczny», duszę ogarnia śmiertelna tęsknota; istnieją złe sytuacje życiowe, wyobrażenie których budzi odrazę, a dla woli są nie do zniesienia; istnieją źli ludzie, po krótkiej rozmowie z którymi dusza zaczyna jęczeć jak zraniona; istnieją zbrodniarze, wobec których ostatni wybuch zgąsłej litości może wyrazić się w przyspieszeniu ich kary śmierci<sup>34</sup>. Słowa te zmuszają niejako do uznania, że ciało i jego reakcje, sam wygląd nawet świadczą o tym, że zło czyni je swoim okrutnym narzędziem. Zło znajdując sobie miejsce bytowania w ludzkiej duszy, opanowuje jednocześnie także cielesność. Trudno wyobrazić sobie sytuację odmienną, zważywszy, że postrzeganie człowieka musi, zdaniem Iljina, odbywać się z całościową perspektywą. Iljin pisze: „Ciało nikczemnika jest jego narzędziem, jego organem, nie jest oddzielone od niego, on jest w nim obecny, jest w nie wcielony i za jego sprawą włącza się w świat”<sup>35</sup>.

Zło, w szerszym sensie, przejawia się w świecie pod postacią grzechu, który zdefiniować można jako sprzeniewierzenie się odwiecznemu prawu. Człowiek grzeszy na wiele sposobów. Zwykle grzech kojarzy się z niewielkim zawinieniem, chętnie przez człowieka bagatelizowanym, również na poziomie nazwy, bo „grzeszkowi” nie przypisuje się większego znaczenia, traktując go jako powszechną ludzką ułomność. Do całej gamy grzechów i czynów powszechnie za grzeszne uważanych Iljin dołącza także wszystko to, co bierze się z *poszłości*. Są to mianowicie: nieodpowiedzialna

---

<sup>34</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 83.

<sup>35</sup> Tamże, s. 34.

sztuka, obywatelska tchórzliwość czy też korupcja. W zasadzie to, co Iljin pisze o grzechu, kojarzy się z czymś, co można nazwać lenistwem duszy, a jednocześnie chaosem, który w niej panuje. A chaos ten w każdym człowieku opisywać trzeba za pomocą innych atrybutów, gdyż złożony jest z różnych, swoistych dla każdego człowieka elementów. Gdy przyjąć ten punkt widzenia, wyłania się wówczas obraz grzechu zindywidualizowanego. Przyczyn tego szukać należy w różnorodności życiowego doświadczenia, w różnej konstrukcji poszczególnych ludzi i w różnicach biorących się z kolei losu. I jeśli o przejawy zła chodzi, to trudno nie uznać, że w zasadzie już na poziomie intuicji można z miejsca czyn jakiś złym nazwać. I rzeczywiście okazuje się, że klasyfikacja czynów złych nie jest szczególnie skomplikowana, jeśli założymy, iż jest niezbędna. Jeśli zło za nimi stojące kategoryzacji nie podlega, to w konsekwencji także i jego przejawy zdają się klasyfikacji wymyślać. Jedynym pełnym i zasadnym kryterium staje się dla Iljina cel, na który człowiek jest ukierunkowany, przy czym oczywiste jest, iż cel jako dobro czyni czyn dobrym, a zło złym. Zewnętrzność czynu i wrażenia, jakie w związku z nim powstają, nie stanowią ostatecznego kryterium przesądzającego o jego ocenie.

Zło, jak już zostało powiedziane, ma wymiar indywidualny, bo jakże inaczej być może, jeśli zło zdefiniowane zostało jako „duchowa skłonność człowieka”. Jednakże ta charakterystyczna dla danej jednostki rysa niebezpieczna jest oczywiście dla innych jednostek, choć w szczególnym wymiarze. Aby go opisać, należałoby przywołać jeszcze raz twierdzenie Iljina o powiązaniu ludzi ze sobą w dobru i złu; to dlatego tkanka, która w taki sposób powstaje, umożliwia rozprzestrzenianie się zarówno dobra, jak i zła. I dlatego jeden człowiek opanowany przez zło, bo oddający mu swoją wolność, jest ogniskiem tego zła. „Pozwalając swojemu indywidualnemu złu przebić się i stać się zewnętrznym czynnem, oddaje mu się we władanie, daje mu pełne bycie i sam staje się społecznym wulkanem zła”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 90.

Żaden czyn, będąc zewnętrzną manifestacją zła, sam w sobie złem nie jest. Jego źródło zawsze, zdaniem Iljina, tkwi wewnątrz człowieka, w jego duszy. Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* pisze o różnicy między tymi dwiema kategoriami: „zło zaczyna się tam, gdzie zaczyna się człowiek, przy czym oczywiście nie ludzkie ciało, we wszystkich jego stanach i przejawach jako takich, a ludzki duchowy (psychiczno-duchowy) świat – to miejsce bytowania zła”<sup>37</sup>. Czymś zupełnie oczywistym jest, że umiejscowienie zła wewnątrz człowieka nie przekreśla możliwości działania poza nim. Zło „sączy się” i „przelewa” do świata zewnętrznego za sprawą czynów, które stają się narzędziem zła opanowującego duszę i ducha ludzkiego. To między innymi sprawia, że autonomia złej woli nie wyobcowuje jej ze świata. Dzieje się wręcz przeciwnie, ponieważ autonomiczna zła wola poprzez swoje przejawy sprawia, że ludzie są ze sobą powiązani nie tylko poprzez dobro, ale także w złu. W tym miejscu wkracza twierdzenie Iljina postulujące jedność świata, w którym nie jest możliwe życie i funkcjonowanie człowieka w oderwaniu od innych. Relacje, które łączą ze sobą istoty ludzkie, nie przebiegają zewnętrznie względem nich, lecz tworzą wewnętrzną tkankę świata. Tak więc to, co w duszy dobroczyńcy bądź nikczemnika się dzieje, ma znaczenie poza nimi.

Jeden z argumentów przemawiających za powyższym sądem uwzględnia istnienie cierpienia w świecie. Widzialną konsekwencją działania zła w świecie jest cierpienie, którego istnieniu nie sposób zaprzeczyć. Filozofowie zwykle zgadzają się co do natury cierpienia. Samo nie jest traktowane ze szczególną przychylnością, choć są skłonni uznać, że przyczynia się również pozytywnie do rozwoju człowieka. Tutaj więc dochodzimy do ważnego pytania o źródło cierpienia w świecie i jego rolę zarazem. Iljin czyni wyraźne rozróżnienie rodzajów cierpienia. Podstawą tego różnicowania jest wspomniane już wyżej rozpisanie różnych ról, które cierpienie może odgrywać. W jednym aspekcie bowiem nie sposób pominąć faktu, iż cierpienie może być złem zadawanym człowie-

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 13.

kowi za sprawą drugiego. Drugi z kolei aspekt pozwala sądzić, że cierpienie ma znaczenie niejako wychowujące. Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* jest zdania, że cierpienie jako takie wcale złem być nie musi, gdyż przyjęcie takiego stanowiska sprawiłoby zatrzymanie się w rozwoju na etapie naiwnego hedonizmu, a bez cierpienia życie człowieka pozbawione byłoby i treści znaczących, i sensu<sup>38</sup>. Rzeczywiście, z jednej strony cierpienie traktowane jest jako ta niechciana, bo „gorsza”, składowa świata, z drugiej natomiast strony wydaje się być jego nieodłącznym elementem. Dla samego Iljina na pewno nieodzownym: „Nie cierpisz jeden, lecz wokół ciebie cierpi cały świat. (...) Cierpienia są dla nas czymś nieuniknionym; na tym polega nasz los i z nim powinniśmy się pogodzić. Naturalne jest pragnienie, aby były one zupełnie małe. Lecz trzeba uczyć się cierpieć *godnie i w uduchowieniu*. Na tym polega wielka tajemnica życia i sztuka istnienia na ziemi”<sup>39</sup>.

Interesującym aspektem poglądów Iljina o intensywnym ujawnianiu się zła w świecie jest podkreślanie przezeń wagi, którą należy przywiązywać do istnienia szatana. Konsekwencją unieważnienia roli szatana jest pozorne jego unieszkodliwienie, przez np. „doprowadzenie mu gęby” infantylnego i dobrodusznego psotnika, co w efekcie doprowadziło do intensywniejszego jego panoszenia się w świecie<sup>40</sup>. Dlatego też Iljin zwraca uwagę na szczególne miejsce, jakie zaczął zajmować diabeł w sztuce z początkiem XIX stu-

---

<sup>38</sup> Ten pogląd Iljina dokładnie wyłożony jest przez niego w pracy *Śpiew serca*, w której – jak w żadnej innej – filozof przedstawia swoją myśl w tym szczególnym świetle, którego wyraźnym źródłem są osobiste doświadczenia. Pewnych wyobrażeń dostarcza korespondencja Iljina z archimandrytą Konstantym, w listach do którego filozof pisze m.in. o swoich chorobach i cierpieniach z nimi związanych oraz daje wyraz swojej wobec nich postawie. Z pełną stanowczością można twierdzić, że filozof znosił cierpienia ze spokojem i pokorą, tłumaczoną przez niego samego wiarą i zaufaniem chrześcijanina.

<sup>39</sup> И. А. Ильин, *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

<sup>40</sup> Zarys koncepcji diabła jako ciemnej siły wszechświata przedstawia Bogusław Wolniewicz; zob. B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 208–223.

lecia. Charakterystyczny jest bowiem dla niej ów romantyczny zachwyt wznoszony nad demonami i ludźmi o demonicznymi cechami, przedstawianych jako jednostki wybitnie utalentowane, wyposażone w szczególne cechy osobowe, buntownicy będący „ucieleśnieniem «ból istnienia»”<sup>41</sup>. A takie igrające z wielce niebezpieczną materią zabiegi nie mogą przynieść innych konsekwencji, jak tylko poszukiwanie podstaw zła prowadzące do uznania istnienia demonicznego początku w samym Bogu. Demonizm, o którym tutaj mowa, nie jest jeszcze jednak tym ostatecznym krokiem w przepaść, gdyż rodzi się za sprawą człowieka i w człowieku, który wyrzekając się Boga, zaczyna bez Niego żyć. Człowiek demoniczny, pomimo że oddalający się od Boga, dość sprawnie posługuje się swoim rozumem w niebezpiecznej relacji z „księciem tego świata”, nieustannie raczej mając na uwadze, że igra z „czarnym ogniem”<sup>42</sup>. Opętanie jeszcze się nie dokonuje, gdyż człowiek ów nie stał się jeszcze całkowicie posłusznym diabłu narzędziem.

Opętanie zaczyna się tam, gdzie wkracza obca człowiekowi siła, która poprzez przejęcie jego woli i wolności zaczyna nim władać. Iljin daje również opis wyglądu zewnętrznego człowieka przez diabła opętanego, bo człowieka opętanego zdradza jego spojrzenie, uśmiech czy głos nawet. Atrybutem zła jest przede wszystkim rozkład, agresywność, absolutnie zły cel, do którego diabeł bezwzględnie, za pomocą wszystkich środków zmierza, czy też wspomniana już wcześniej – agresywna *poszłość*. Zło dąży do całkowitego zawładnięcia człowiekiem: „człowiek satanistyczny zatracił siebie i stał się ziemskim instrumentem diabelskiej woli”<sup>43</sup>. Gdy człowiek jest duchowo zdrowy, wówczas ze wstrętem odwraca się od diabła i jego przejawów, jeśli jednak duch jego jest słaby, to zostaje przejęty i jemu podporządkowany. Człowiek staje się wówczas ludzką formą diabła, sam w niego się zmienia. Nie można, zda-

---

<sup>41</sup> И. А. Ильин, *К истории дьявола*, [w:] *О грядущей России. Избранные статьи*, Н. П. Полторацкий (ред.), Совместное издание Св.-Троицкого Монастыря и Корпорации Телекс, Джорданвилл 1993, s. 13.

<sup>42</sup> Tamże, s. 15.

<sup>43</sup> Tamże.

niem Iljina, wyprowadzić żadnych pozytywnych cech, ani działań, ani aspektów zła. Jest ono siłą absolutnie antagonistyczną wobec dobra i Boga, prowadzącą do „anty-chrześcijaństwa”<sup>44</sup>.

Filozofowie rosyjscy, a wśród nich Iljin, przekonani byli o tym, że w Rosji doświadczenie zła jest czymś dla niej swoistym<sup>45</sup>. Iljin dowodzi, że jednym z przekleństw Rosjan i Rosji stał się komunizm. Zło pod jego postacią z wyjątkową intensywnością dane jest współczesności, gdy eksploduje z siłą szczególną. „Albowiem jałowe i bezowocne jest rozwiązywanie problemu zła, gdy nie ma się doświadczenia autentycznego zła; a naszemu pokoleniu doświadczenie zła jest dane ze szczególną siłą, po raz pierwszy jak nigdy dotąd. W rezultacie długo dojrzewającego procesu złu udało się obecnie uwolnić od wszelkich wewnętrznych rozłamów i zewnętrznych przeszkód, odkryć swoje oblicze, rozwinąć swoje skrzydła, wypowiedzieć swoje cele, zebrać swoje siły, uświadomić swoje drogi i środki; mało tego, ono jawnie siebie usankcjonowało, sformułowało swoje dogmaty i kanony, wysławiło swoją nieskrywaną już naturę i wyjawilo światu swoje duchowe jestestwo”<sup>46</sup>. Na znaczenie tej kwestii w filozofii Iljina zwraca uwagę Sławomir Mazurek: „W mrocznej epoce błędne wyobrażenia na temat natury zła i metod jego zwalczania muszą mieć szczególnie katastrofalne następstwa. Potrzebą chwili, a zarazem kwestią życia i śmierci jest ich ujawnienie i stworzenie przemyślanej filozofii moralnej”<sup>47</sup>.

\* \* \*

Wprawdzie filozofowie spierają się co do natury zła i tego, czy zostanie ona ustalona, jednak zwykle bez zastrzeżeń zgadzają się, że złu, jakkolwiek zdefiniowanemu, sprzeciwić się należy.

---

44 Tamże.

45 Cytowany już. B. Wolniewicz przytacza słowa pewnego ministra współczesnej Rosji: „Bóg wybrał nasz kraj do diabelskiego eksperymentu”; B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, wyd. cyt., s. 220.

46 И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 7.

47 S. Mazurek, *Filantrop czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 112.

I w momencie, gdy wydaje się już, że spór został zażegnany, rozpała się na nowo. Tym razem dotyczy właśnie sposobu sprzeciwienia się złu.

#### 4. Rozpoznanie zła w konfrontacji

Zmierzając do rozwiązania problemu, Iljin stara się być niezmiernie skrupulatny w swoich badaniach. Szczególnie wyraźnie widać to we fragmentach pracy mówiących o okolicznościach, w których zastosowanie siły wobec złoczyńcy jest konieczne. W *O sprzeciwianiu się złu siłą* zauważyć można silną tendencję autora do bezwzględnego zachowania nieskazitelnego porządku w dyskursie, którego celem jest uzasadnienie konieczności użycia, w pewnych szczególnych sytuacjach, siły po to, aby przeciąć nikczemność. Filozof nie chce, obawia się wręcz, że jeśli dwie tylko, nawet małe myśli przystawać do siebie nie będą, to cały jego trud pójdzie na marne jako zupełnie jałowy. Wszystkie pojęcia zdefiniować, a sytuacje uzupełniające i rozszerzające opis przedstawić w jak najbardziej klarowny sposób – oto cel, jaki sobie stawia. Zamiar jest szlachetny, ale czy rzeczywiście Iljin może go zrealizować? Jego skrupulatność rodzi podejrzenie, że autor boi się powstania w swoim myśleniu szczeliny. Dąży do poukładania wszystkich myśli w nienagannym porządku, jedna obok drugiej. Takie działanie daje efekt zadziwiający w zestawieniu ze świadomością, że problem zła w swej istocie jest jednym spośród tych, których rozwiązania nie da się jednak przedstawić w sposób całkowicie racjonalny.

W związku z problematyką zła pojawia się niezmiernie interesująca kwestia jego poznania. Jej waga polega na pewnej, być może niewielkiej, trudności, choć ma ona swoje konsekwencje w postawie człowieka wobec zła. Oznaką interesującej nas tutaj kwestii jest pytanie o to, czy poznając zło, człowiek może mu nie ulec, pozostać odpornym na jego działanie, co umożliwi z kolei podjęcie skutecznej z nim walki. Pytanie to rodzi się także wówczas, gdy pojawia się świadomość specyficznie pojmowanego przez Rosjana, jak i samego



Iljina oczywiście, sposobu poznawania<sup>48</sup>. Chodzi tutaj o tzw. poznanie integralne, czyli angażujące wszystkie władze poznawcze człowieka i szczególne pojmowanie relacji podmiot–przedmiot, której dualizm zostaje przewyższony za sprawą osiąganą na zasadzie miłości tożsamości obu elementów relacji poznawczej. Jerzy Kapuścik formułuje krótką definicję poznania integralnego: „(...) chodzi (...) o to mianowicie, żeby nie tylko umieć opisać fakty i zjawiska zewnętrzne wobec podmiotu, lecz znaleźć klucz do tego, co łączy nasz rozum z «rozumem rzeczy», inaczej mówiąc – to, co subiektywne, z tym, co obiektywne, podmiot i przedmiot świadomości”<sup>49</sup>. O ile świadomość tego, że podmiotem jest człowiek, jest czymś naturalnym, o tyle uzupełnić należy pojmowanie przedmiotu. Jedynym autentycznym przedmiotem poznania jest oczywiście Bóg.

---

<sup>48</sup> Iljin w swoich pracach, które powstały na przestrzeni wielu lat, zachowuje godną podziwu konsekwencję, ale jest też i tak, że niezmiernie kategoryczny ton tak charakterystyczny dla pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* ulega złagodzeniu, m.in. w książce *Aksjomaty doświadczenia religijnego*. Dotyczy to również sądu Iljina o poznaniu Prawdy, o którym filozof w *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie pisze w kategoriach nieskończonego procesu, lecz zwraca uwagę na stan oczywistości osiąganą w wyniku świadomości religijnej. Możemy też sądzić, że ów stan oczywistości raz traktowany jest przez Iljina jako kategoria węższa od kategorii wiedzy, ale wystarczająca do sprzeciwiania się złu siłą, w innym natomiast miejscu dostrzegamy w oczywistości dobra od zła dokonuje się intuicyjnie, na podstawie bezpośredniego oglądu. Dzięki takiemu rodzajowi poznania rozumiemy lub czujemy, że jedne wartości zasługują na moralną aprobatę, a inne na potępienie. Łatwo jednak popełnić błąd w ocenie konkretnych ludzkich czynów. Musimy zatem odkryć absolutne dobro, które będzie stanowiło ostateczne kryterium dla ferowania ocen moralnych.” (J. Pawlak, *Problem zła w filozofii Mikołaja Łoskiego* [w]: *Studia z dziejów filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 116) Na marginesie niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na rzecz interesującą, którą przytaczamy jako ciekawostkę, a mianowicie Mikołaj Łoski, autor klasycznego już opracowania *Historia filozofii rosyjskiej*, przy okazji omawiania poglądów Iljina nie wspomina o wrzawie, jaką *O sprzeciwianiu się złu siłą* wywołało. Nasuwa to przypuszczenie, że pogląd samego Łoskiego korespondował z propozycją Iljina.

<sup>49</sup> J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawostawia*, wyd. cyt., s. 34.

Z tego więc względu należałoby raczej zrezygnować z mówienia o „poznawaniu” zła na rzecz wyrażenia – „rozpoznanie” zła. Rozróżnienie to ma dwie przyczyny. Formalna i mniej istotna wiąże się z uznaniem Iljina, że w istocie nie złu poświęca swoją pracę, lecz dobru i walce z tym, co jest mu przeciwstawne i wrogie. Druga z kolei przyczyna wypływa z przekonania, że aby złu się sprzeciwić, nie jest konieczne, a wręcz niedopuszczalne jest, wchodzenie w tożsamość z nim, bo spowodować to może tylko zagarnięcie człowieka przez owo zło.

Utożsamienie poznania z myśleniem jedynie prowadzi, zdaniem Iljina, do intelektualizmu. Jest on błędem poznawczym, gdyż powoduje oddalanie się od bytu i bycia, uniemożliwiając jednocześnie działanie. Biorąc już tylko pod uwagę świat empiryczny, okazuje się, że takie pojmowanie rzeczywistości stanowi jedynie niewielki wycinek rzeczywistości pełnej i autentycznej. Zawężenie pojmowania bytu do sfery zjawiskowej jest wynikiem trywializacji bytu w ogóle.

Owładnięcie przedmiotem, które opisuje akt poznania akceptowany przez Iljina, związane jest z miłością. Jest to oczywiste w świetle uznania, że jedynym autentycznym przedmiotem poznania jest Dobro. A jeśli przedmiotem uczynimy zło, wówczas powstaje niebezpieczna dwuznaczność nakazująca kochać zło. Jak już wiadomo, dla Iljina zło jest przede wszystkim antyduchową siłą, jest przeciwieństwem dobra, skłonnością ducha, którą charakteryzuje odraza do dobra, a celem jej jest rozpad i zniszczenie. A to jest sprzeczne z jakimkolwiek porządkiem. Iljin pisze: „Tak, nikt nie jest powołany do tego, aby kochać zło jako takie, albo złego człowieka jako takiego, i jeśli pojmować diabła jako autentyczny i czysty ośrodek zła, to miłość do diabła i jego diabelstwa powinna być uznana za absolutnie przeciwstawną istnieniu”<sup>50</sup>. I dlatego nie ma potrzeby i konieczności, a nawet wręcz przeciwnie, nie można wchodzić w tożsamość ze złem, konstruując akt jego poznania, lecz zgodnie z poczynionym powyżej rozróżnieniem skoncentrować się raczej

---

<sup>50</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 78.

należy na jego rozpoznaniu. Autentyczne poznanie zła jako wejście w tożsamość z nim nie jest konieczne. Wystarczające niekiedy staje się tylko uznanie, że ono istnieje, wynikające ze świadomości jego działania.

W jednym przypadku Iljin dopuszcza możliwość dokonywania się aktu poznania zła, w którym rzeczywiście zło poniekąd wprost staje się przedmiotem tego poznania. Kwestia poznania zła w ścisły sposób wiąże się z miłością i jej rolą. Ich powiązanie najwyraźniej widoczne jest w pewnej szczególnej sytuacji doświadczenia zła. Taki związek jest możliwy, albowiem Iljin pojmuje poznawanie jako wchodzenie w tożsamość z przedmiotem (owładnięcie przedmiotem poznania). Jeśli mamy na uwadze to, że Iljin za główny przedmiot poznania uważa Boga, czy mówiąc inaczej, rzeczywistość duchową, to pogląd Iljina nie stanowi tutaj jakiegos szczególnego „wybryku” rozumu filozofa. Natomiast jeśli za niewiadomą, którą przedmiot poznania na początku drogi poznawczej jest zawsze, podstawimy zło, wówczas pytanie wraz z odpowiedzią na nie, pytanie o możliwości jego poznania, staje się niezmiernie intrygujące. Jedynie pewne niezbędne okoliczności pozwalają człowiekowi na takie poznanie zła, którego konsekwencją nie będzie zarażenie się nim. Iljin daje tego przykład w poniższym fragmencie: „Oczywiście, człowiek silny duchem może zdecydować się na to, aby *przyjąć* diabła z całym jego autentycznym diabelstwem, dopuścić do swej duszy jego czyste zło, aby zbadać, poznać i zdobyć mądrość; on może nawet doprowadzić to badanie do pewnej kunsztownej tożsamości, odrzucając dla tego męczącego i ohydneho doświadczenia tkankę swojej duszy i siły swojej osoby”<sup>51</sup>. Nie jest to bezpieczna droga, nie jest to doświadczenie, które przemija bez konsekwencji, lecz ciężka próba, której poddać się może tylko człowiek silny duchem, którego wola nie poddawszy się złu dzięki mądrości, którą zdobywa, ostatecznie zło odrzuca. Uzasadnienie dopuszczalności i możliwości opisanej sytuacji jest, według Iljina, tylko jedno, a mianowicie cel temu przyświecający – sprzeciwienie się złu.

---

<sup>51</sup> Tamże.

Na użytek wyczerpującego przedstawienia filozoficznego pomysłu Iljina, odnoszącego się do zła, jego poznania, rozpoznania i walki z nim, można się pokusić o „matematyczne” działania, o dodawanie i odejmowanie. Cóż należało więc odjąć bądź dodać? I co może być przedmiotem tych działań? Zabieg ów jest w zasadzie oczywisty i nieskomplikowany. Wydaje się, że należy, zdaniem Iljina, mieć nieustannie na uwadze właściwy i jedyny przedmiot poznania, czyli Boga i Dobro, wszystko bowiem, co jest temu przeciwne lub nawet różne od Przedmiotu, należy uznać albo za nieautentyczne, albo za złe. Wszelkie „nie” wypowiedziane dobru staje się furtką dla zła. „Nie” dla dobra, „nie” postawione przed „dobrem” jest co najmniej obojętnością wobec niego, a to w efekcie przybliżać może do zła. „Nie” dla zła natomiast jest wyrazem dążenia do dobra, choć „nie” przed „złem” postawione nie czyni go dobrem. Takie oto ujęcie relacji dobra i zła w poglądach Iljina wyraźnie opisuje postawę filozofa wobec dopuszczalności i zasadności przymusu fizycznego.

Problem dopuszczalności sprzeciwu wobec zła w poglądach Iljina pojawia się w związku z pewną niezwykle interesującą kwestią, już przywoływaną, której szersze przedstawienie i wyjaśnienie powinno wypuklić intencje filozofa. Iljin pisząc o sprzeciwianiu się złu za pomocą siły, porusza się jednak, pomimo swych intencji, na dwóch poziomach. Z jednej strony formułuje bowiem problem sprzeciwiania się złu za pomocą siły jako problem w istocie swej religijno-metafizyczny. Jest to jeden i podstawowy aspekt. Natomiast uznanie, że problem ów może być i jest zresztą przez większość filozofów formułowany tylko jako moralno-praktyczny, tworzy faktycznie, zdaniem Iljina, pozór ważnego zagadnienia. „Cały problem polega bowiem na tym, że *moralna i szlachetna* dusza szuka w swojej *miłości – religijnie słusznej, wolitywnej* riposty na intensywny napór *zewnątrznego zła*. Wyjaśniać ten problem inaczej – znaczy omijać albo zdejmować go z dyskusji”<sup>52</sup>. Za pomocą między innymi tych słów Iljin zdaje się scalać dwa aspekty – religijny i praktyczny – nurtującego go problemu.

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 42.

Wydaje się, że poczynione przez Iljina rozróżnienie i wyraźne rozłożenie akcentów pozwala na jasne wytyczenie granic zagadnienia. Trudności pojawiają się bowiem już w momencie, gdy wypracować należy warunki sprzeciwiania się złu siłą. W jaki sposób można więc odnosić zdefiniowany na poziomie religijno-metafizycznym problem tego sprzeciwiania się do sfery praktycznej, czy dokładniej moralno-praktycznej, jak nazywają ją Iljin. Czym innym bowiem jest prosta definicja dobra i zła sformułowana przez Rosjanina, a czym innym zdają się być okoliczności, w których złu sprzeciwiać się należy. W zasadzie trudności te są wrzęgnięte w problematykę dobra, zła i walki z tym ostatnim. Iljin stara się pogodzić „teoretyczny”<sup>53</sup> aspekt z praktycznym w sposób dość oczywisty, a mianowicie poprzez wyprowadzenie drugiego z pierwszego jako fundamentalnego, ale to ostatecznie staje się oczywiście źródłem wątpliwości odbiorców poglądów Iljina.

Próbując rozwiązać lub znieść trudności, które przed nim się pojawiają, Iljin obiera dwie drogi. Jedną z nich jest, jak już zostało wspomniane, uznanie, że przedstawiona przez niego problematyka powinna zostać ujęta w kategoriach religijnych i metafizycznych, gdyż dobro i zło są kategoriami religijno-metafizycznymi. Na drugą wkracza uznając, że wobec panoszącego się w świecie zła (czy raczej wobec zła wylewającego się w złych czynach do świata zewnętrznego) należy dopuszczać stosowanie siły (wkraczamy w ten sposób w obszar rozważań moralno-praktycznych). Te dwie drogi oczywiście powinny się łączyć, tworząc jedną, jednakże ich ostateczne zbiegnięcie się, możliwości tego połączenia, pozostawiają miejsce na wątpliwości. Ich obrazu powinno dopełnić przekona-

---

<sup>53</sup> Używamy tutaj cudzysłowu z następującą intencją. W świetle poglądów Iljina nie można oczywiście uznawać kwestii dobra i zła w aspekcie teoretycznym, gdyż jego zdaniem dobro istnieje realnie, determinując byt. I dlatego nie może być ono traktowane jako kategoria teoretyczna, lecz w pełni żywotna w swoim realnym istnieniu i determinująca życie. Wzięcie w cudzysłów terminu „teoretyczny” ma na celu jedynie zaakcentowanie trudności, które powstają w momencie zestawienia formuł problemu sprzeciwiania się złu siłą, jako religijno-metafizycznego i moralno-praktycznego.

nie Iljina o tym, że siłą nie można nikogo do dobra nakłonić. Myśl ta rzeczywiście funkcjonuje na obszarze religijno-metafizycznej refleksji. Ale złu należy się sprzeciwiać i myśl ta nie wywołuje istotnych wątpliwości, ponieważ intuicja sama już podpowiada, iż sąd ów jest prawdziwy i słuszny. Przy czym oczywiście intuicja pozostaje bezradna wobec zasadności stosowania siły, kojarzonej ze złem, w imię dobra. Sam problem jednak zostaje przeniesiony – i możliwe, że dzieje się tak wbrew intencjom Iljina – na obszar moralno-praktyczny. Przecież siłowy sprzeciw, zdaniem Rosjanina, nie pomnaża dobra w świecie, a jedynie może powstrzymać rozprze-strzenianie panoszącego się w świecie zła. Nie jest to konkluzja ostateczna, gdyż nie bierze ona jeszcze pod uwagę fundamentalnego znaczenia miłości, uwzględnionego również w pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

## 5. W imię miłości

„Fizyczne oddziaływanie na drugiego człowieka wbrew jego woli pojawia się w życiu za każdym razem, gdy wewnętrzny samorząd sprzeniewierza się mu i nie ma psychiczno-duchowych środków, aby zapobiec nieprawidłowym następstwom błędu albo złej namiętności. Ma rację ten, kto znad przepaści odepchnie nie-uważnego podróżnika, kto wzburzonemu samobójcy wyrwie pęcherzyk z trucizną, kto w czas uderzy po ręce przymierzającego się do strzału rewolucjonistę, kto w ostatnią minutę zbiję z nóg podpalacza, kto wygoni ze świątyni bluźniących bezwstydników, kto rzuca się z bronią na grupę żołnierzy gwałcących dziewczynę, kto zwiąże człowieka niepoczytalnego i poskromi opętanego nikczemnika. Czyż on okaże zło? Nie – potępienie, oburzenie, gniew i prawdziwą wolę powstrzymania obiektywizacji zła. Czy będzie to podeptaniem duchowych fundamentów człowieka? Nie, lecz ich wolitywnym umocnieniem i wolitywnym ich wywołaniem w drugim człowieku, który wykazuje brak własnych zasad. Czy będzie to akt niszczący zjednoczenie w miłości? Nie, gdyż będzie to akt słusznie i mężnie ujawniający duchowe rozróżnienie złoczyńcy i dobro-

czyńcy. Czy będzie to zdrada wobec Bożego dzieła na ziemi? Nie, lecz słuszne i ofiarne słuzenie mu”<sup>54</sup>.

Przytoczony powyżej fragment dobitnie uwypukla sytuację, w których, zdaniem Iljina, konieczne jest użycie siły, aby powstrzymać dokonywanie się złego czynu. I oczywiste jest, że gdyby podważać zasadność siłowego reagowania w opisywanych okolicznościach, wówczas jedynie narazić się można na śmieszność. Przy czym należy pamiętać, iż niezbędne staje się uzasadnienie siły, skoro wątek ów zostanie podjęty.

W jaki więc sposób Iljin prowadzi swą myśl, aby roszczeniom rozumu filozofa stało się zadość? W pierwszym rzędzie należałoby odwołać się do jego stanowczego twierdzenia, że nie można za sprawą siły odmienić duchowego życia człowieka, jego duchowej postawy. Wbrew powierzchownej opinii Iljin odżegnuje się faktycznie od uznania, że siła może sprawić, aby złoczyńca przeszedł duchową przemianę, gdyż przymus jako siła fizyczna bezpośrednio nie może stać się źródłem dobra. „Jeśli «człowiek» i «zło» w nim nie są jednym i tym samym, to czyż nie trzeba oddziaływać na «człowieka» tak, ażeby to działanie zbawiennie przekazane zostało właśnie «złu» w nim żyjącemu? Jednym przymusem nie można zwyciężyć zła; ale czy wyprowadzamy z tego pełną pogardę dla przymusu?”<sup>55</sup>. Twierdzenie to wyraźnie wskazuje na zachowanie przez Iljina konsekwencji w formułowaniu problemu sprzeciwiania się złu siłą na obszarze religijno-metafizycznym. Przy czym jednocześnie kwestią problematyczną staje się konieczność generowania sprzeciwu siłowego. Iljin z pewnością miał tego świadomość. Przemawia za tym bowiem wypracowana przez niego niezwykle skrupulatna klasyfikacja przymusu. W niej to Iljin wyróżnia następujące formy przymusu: przymus psychiczny, przymus fizyczny, samoprzymus, zapobieżenie i przecięcie działania złoczyńcy, gdzie przymus jest czymś różnym od przemocy, przeciwko której należy oczywiście protestować. Zdaniem Iljina postawienie znaku tożsa-

---

<sup>54</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 34.

<sup>55</sup> Tamże, s. 17.

mości między przymusem i przemocą sprawia, iż pozytywne rozstrzygnięcie problemu sprzeciwiania się złu siłą staje się wskutek pozornego zapętlenia niemożliwe.

Swoje twierdzenie o dopuszczalności zastosowania przymusu wyprowadza Iljin z przeświadczenia, że zarówno człowiek sam wobec siebie stosuje przymus, jak i wszyscy ludzie stosują przymus wobec siebie nawzajem. A fakt ów wiąże na przykład z procesem wychowania, gdyż proces wychowawczy Iljin kojarzy ze stosowaniem przymusu wobec wychowanka, bo wychowanie nie jest samowychowaniem tylko, lecz kształtowaniem człowieka przez stosowanie wobec niego właśnie różnych form przymusu. Przy czym filozof rozszerza zakres procesu wychowania, uznając, że nieustannie ludzie wychowują się nawzajem. „Wychowują siebie poprzez każdy swój przejaw: odpowiedzią i intonacją głosu, uśmiechem i jego brakiem, przyjściem i odejściem, zawołaniem i milczeniem, prośbą i żądaniem, kontaktem i bojkotem”<sup>56</sup>. Skoro tak, to wychowaniem jest również, zdaniem filozofa, odwodzenie złoczyńcy od wykonania powziętego zamiaru wypełnienia nikczemności. Wychowaniem jest także przecięcie czynu złego, gdy ten już począł się realizować. Wychowaniem jest także unieszkodliwienie złoczyńcy, gdy wszelkie uprzednio podjęte działania (np. perswazja) nie skutkują. I choć zastosowanie siły wobec człowieka czyniącego zło nie jest oczywistym pomnażaniem dobra i prostym umniejszaniem zła w świecie, ale na pewno jest ostatecznym środkiem udaremnienia przeistaczania się złych zamiarów nikczemnika w zły czyn, gdyż: „Przymusem trzeba nazwać takie narzucenie woli na wewnętrzny lub zewnętrzny układ człowieka, które nie zwraca się bezpośrednio do duchowego widzenia i przyjęcia go przez duszę w miłości, lecz stara się zmusić ją do określonego działania lub je uprzedzić”<sup>57</sup>.

Zastosowanie siły fizycznej w walce ze złem jest przez Iljina uznane za konieczne i usprawiedliwione przy obecności wszystkich ściśle określonych okoliczności. Jeśli jeden z pięciu wyszcze-

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 24.

<sup>57</sup> Tamże, s. 17.



gólnionych przez Iljina warunków nie jest spełniony, wówczas zastosowanie siły fizycznej jest bezzasadne.

Pierwszą okolicznością jest obecność autentycznego zła, czyli złej woli ujawniającej się w zewnętrznym złym czynie. Wola taka jest przez Iljina definiowana jako antyduchowa i przeciwna miłości stanowiącej fundament i istotę jedności ludzi. A skoro tak, to owa antyduchowa wola człowieka w pełni swej skierowana jest przeciwko tej realnie istniejącej duchowej jedności.

Kolejnym warunkiem, który zaistnieć musi, aby problem sprzeciwienia się złu za pomocą siły został poprawnie sformułowany i rozstrzygnięty, jest właściwe rozpoznanie zła. Już na samym początku w zakres poznania wchodzi świadomość, że zło istnieje i przejawia się w złych czynach. I dopiero taka postawa może zaowocować początkiem właściwej proporcji w widzeniu zła i walki z nim. Jeśli w człowieku brak jest owej świadomości obecności zła i jego panoszenia się w świecie, wówczas zdaje się on nie zauważać żadnej konieczności sprzeciwienia się mu: „Zrozumiałe jest, że człowiek, który odwraca się, nie widzi, nie pojmuje, nie docieka, nie może rozwiązać problemu, albowiem *gasi go w sobie samym*, uwalnia się od jego brzemienia, stępia jego ostrość i mękę, a w stosunku do siebie umniejsza prawo uczestnictwa w jego osądzeniu i w następstwie tego wszystkiego jego sądy dotyczące danej kwestii okazują się albo niekompetentne, jak sądy o barwach dopełniających wypowiediane przez człowieka od urodzenia ślepego, albo scholastyczne, jak sądy rezonera o niesprawdzonych, wymyślonych okolicznościach”<sup>58</sup>.

Następnym, trzecim spośród warunków prawidłowej interpretacji omawianego problemu jest niezbędność obecności „autentycznej miłości do dobra”<sup>59</sup> w człowieku, który staje w obliczu złego czynu. Mówiąc inaczej, lecz zgodnie z intencjami Iljina, należy mieć przed oczami duszy dobro jako jej cel podstawowy, jedyny i ostateczny. Gdy pojawia się świadomość istnienia zła, wówczas

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 38.

<sup>59</sup> Tamże.

człowiek ją posiadający traci naprawdę subiektywną niezależność (musi wyjść poza swoją subiektywność), gdyż takie okoliczności stawiają życie człowieka w wymiarze, jak pisze Iljin: „jego własnego być albo nie być”<sup>60</sup>. Jeśli jednak dzieje się inaczej, znaczyć może to tylko, że dusza, a raczej duch tego człowieka są niedojrzałe i nieprzygotowane do powstrzymania złego czynu.

Po czwarte, do aktywności duszy i ducha człowieka dołączyć się powinna wola, która nie będąc oddzielona od świata, nie może pozostawać wobec zachodzących w nim procesów bierna, powstrzymując się od chcenia powstającego z powyżej opisanej świadomości. Człowiek nie może powstrzymać swojej woli przed wdrożeniem się w konglomerat aktów, którymi są działania ludzi. Jeśli nie jest aktywny, nie jest zdolny do podjęcia decyzji, to nie może ani stawiać problemu, ani tym bardziej go oceniać. Iljin myśl tę formułuje w następujących słowach: „Nie może go stawiać dlatego, że problem dla niego nie istnieje, nie wypada mu go rozwiązywać dlatego, że dla niego jest on rozstrzygnięty w sensie negatywnym. I wszystko, co może słusznego w tej kwestii powiedzieć, to otwarcie przyznać się do własnej niekompetencji i z góry podjąć decyzję powstrzymywania się przed udziałem w dyskusji nad nim”<sup>61</sup>. Przy czym pamiętać należy, że dla Iljina wola, która nie jest oświecona i uświęcona przez miłość, jest narzędziem martwym, a wręcz niebezpiecznym. Albowiem wola, która jest martwa i bierna, już oddaje się we władanie zła, pozbawiona autonomii staje się jego narzędziem.

Piątym i ostatnim warunkiem prawidłowego postawienia problemu jest uznanie, że przymus fizyczny jest rozwiązaniem ostatecznym, gdy inne formy oddziaływania na złoczyńcę okazały się nieskuteczne.

Z jednej strony Iljin opisując warunki postawienia problemu i zbudowania sprzeciwu wobec zła, zdaje się odnosić do jednego faktu, jednej sytuacji, ale taka interpretacja intencji filozofa będzie

---

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 39.

uproszczeniem, bo opis ów czyniony jest w szerszej perspektywie, wykraczającej poza zwykłe i oczywiste powstrzymanie działania nikczemnika. Przedstawione powyżej warunki zastosowania siły wobec złego czynu zdają się jedynie wyczerpywać praktyczny aspekt podjętego przez Iljina problemu, stanowią bowiem jakby wytyczne, które pomagają dać odpowiedź na wątpliwości rodzące się w stojącym w obliczu złego czynu człowieku.

Iljin formułuje moralne postulaty, jak już zostało powiedziane, przede wszystkim na obszarze religijno-metafizycznym. Skoro tak, to należy przyrzeć się tym fragmentom *O sprzeciwianiu się złu siłą*, w których filozof poświęca swą uwagę nauce Chrystusa. Czyni to tak naprawdę w niewielu miejscach swojej pracy, dochodząc do wniosku, iż sprzeciwianie się złu siłą nie jest sprzeczne z naukami ewangelicznymi. Za takim stwierdzeniem mają przemawiać liczne fragmenty Ewangelii, do których Iljin odsyła, a w których mowa jest o surowości Chrystusa i o tym, że miłość nie powinna być kojarzona tylko z tkliwością i czułością. Zdaniem Iljina, gdy Chrystus nawołuje do kochania wrogów, to należy słowa te odnosić jedynie do miłości wrogów indywidualnych, podobnie jak przebaczenie krzywd jest przebaczeniem krzywd osobistych. Gdy zgodnie z intencjami Iljina rozszerzy się interpretację słów: „Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują”<sup>62</sup>, wówczas należy uznać, że nie oznaczają one nakazu wybaczenia wrogom Boga–Dobra. Jeśli więc przyjęte zostaje takie twierdzenie, wówczas jego konsekwencją jest uznanie dopuszczalności surowych kar i stosowania siły wobec nikczemników. „Ten spośród ludzi, kto mówi, że «kocha» «wszystko» albo «wszystko bez wyjątku», ten albo popełnia błąd w samopoznaniu, albo w rzeczywistości nie kocha niczego i nikogo”<sup>63</sup>.

Pisząc o konieczności sprzeciwiania się złu siłą, Iljin bacznie przygląda się miłości, której znaczenie wykłada w kilku krótkich

---

<sup>62</sup> Mt 5,43; przekład Biblii Tysiąclecia.

<sup>63</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 77.

twierdzeniach, wprowadzanych jako wnioski z dwóch przykazań o miłości. „Miłość jest popędem i siłą, lecz jakże często popęd odciąga, a siła jest trwoniona na próżno albo wewnętrznie wypacza się w pogoni za fałszywym celem... Miłość jest przyjęciem, ale nie wszystko, co przyjemne – jest duchowo do przyjęcia. Miłość jest współczuciem, ale czy wszystko na nie zasługuje? Miłość jest jakby jakimś wzruszającym śpiewem wydobywającym się z głębi, lecz głębia nieuduchowionego instynktu może wzruszać się pokusą i śpiewać od upajania się grzechem. Miłość jest zdolnością do zjednoczenia i utożsamienia się z kochanym, ale zjednoczenie na nędznym poziomie wyczerpuje i stopniowo gasi samą tę zdolność, a utożsamienie się ze złem może pochłonąć i wypaczyć błogosławieństwo miłości. Miłość jest twórczością, ale czy jest obojętne, jakie jest dzieło tworzącego?”<sup>64</sup>.

Miłość, zdaniem Iljina, nie jest i być nie może tkliwym uczuciem, której jedynym narzędziem jest radosna i wszystko przyjmująca aprobatą. Treść tego rodzaju miłości wyczerpuje jeden tylko i najniższy zresztą stopień miłości, gdy treścią jej jest uczucie przyjemności dostarczane poprzez obecność tego, co wydawać się może dobre. „W człowieku duchowo nierozwiniętym i bezradnym «miłość» zaczyna się tam, gdzie coś mu się «podoba» albo gdzie jest mu z jakiegoś powodu «przyjemnie». Wtedy ona przepływa na płaszczyźnie pozbawionego ducha «tak» i dąży do maksymalnej wewnętrznej i zewnętrznej przyjemności. Ta pozbawiona ducha miłość najczęściej odwrócona jest od woli i rozumu, a zwrócona ku wyobrażeniu i emocjonalnemu doznawaniu”<sup>65</sup>.

Iljin zwraca uwagę na istnienie miłości tzw. negatywnej, która nakazuje zawiesić własne dążenie do doskonałości pojmowanej jako cnotliwość, w imię stojącego wyżej dobra, co prowadzić może do odrzucania niższych celów. Miłość negatywna to miłość niosąca dezaprobatę dla złych ludzi i złych czynów. Miłość, której celem nie jest zaspokojenie dążenia do osiągnięcia przyjemności, lecz surowa ocena tego, co złe. Troska o własną moralną nieskazitelną

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 74.

<sup>65</sup> Tamże, s. 82.

w działaniu, rozumianą jako powstrzymanie się od stosowania przymusu fizycznego, musi być poświęcona w obliczu konieczności przecięcia złego czynu. Powstrzymanie się przed reakcją siłową jest sprzeniewierzeniem się postulatowi miłości jako takiej. Dlatego też Iljin uznaje, iż użycie miecza nie jest wbrew chrześcijaństwu.

## 6. Przykazania miłości

Próbując rozstrzygnąć, czy należy sprzeciwiać się złu siłą, i rozpatrując ten problemat w kontekście przykazań o miłości, Iljin pokonuje swoje wątpliwości, dając następującą odpowiedź: „Prawdziwy sukces człowieka zaczyna się wtedy, gdy jego pragnienie upodabnia się do boskiego Przedmiotu albo, inaczej, gdy promień Doskonałego przenika duszę człowieka do samego dna jego gorejącego centrum uczuciowości. Wtedy człowiecze pragnienie zaczyna z głębi świecić przenikającymi ją boskimi promieniami i sam człowiek staje się częścią boskiego ognia. Może stać się to jednak wtedy, gdy człowiek może osiągnąć i urzeczywistnić Chrystusa dwa przykazania miłości w ich wzajemnym związku i konsekwencji.”<sup>66</sup>

Dowodząc dopuszczalność sprzeciwiania się złu siłą, Iljin przywołuje znaczenie miłości do Boga i do bliźniego. Pierwsza przybiera u niego formę pragnienia doskonałego Przedmiotu. Drugi natomiast rodzaj miłości, zdaniem Iljina, oprócz zwyczajowego jej rozumienia może przybierać też formę miłości negatywnej, odrzucającej zło i zło w nim tkwiące, która to miłość nakłada na człowieka zobowiązanie powstrzymywania złych czynów, a co za tym idzie rozprzestrzeniania się zła w świecie. Przesłanką do miłości negatywnej jest dla Iljina uznanie, iż miłość bliźniego to przede wszystkim miłość do jego człowieczeństwa, które ma swoje źródło w boskości pod postacią ducha. I za sprawą tego człowiek i jego istnienie nabierają wielowymiarowości, gdyż realizuje się ono na po-

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 74.

ziomie biologicznym, emocjonalnym, psychicznym i duchowym<sup>67</sup>. Filozof przydaje oczywiście znaczenie fundamentalne temu pierwszemu rodzajowi miłości, to ona bowiem staje się podstawą miłości do bliźniego. Dla Iljina znaczenie pierwszorzędne mają słowa zawarte w Ewangelii św. Mateusza: „Gdy faryzeusze dowiedzieli się, że zamknął usta saduceuszom, zebrawi się razem, a jeden z nich uczony w Prawie zapytał Go, wystawiając Go na próbę: «Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?» On mu odpowiedział: «*Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego.* Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy» (Mt 22, 34)».*

Tak więc należy zastanowić się nad tym, czy w sposób zasadny Iljin wiąże pewną gradację ważności przykazań miłości z dopuszczalnością sprzeciwiania się złu za pomocą siły. Oczywiście rozumowanie filozofa nie prowadzi do uznania takiego związku, ale stanowi poważny argument za koniecznością (w sytuacjach skrajnych) zastosowania siły fizycznej. Jest też czymś oczywistym, że samo rozstrzygnięcie tego ważkiego i niemalże palącego problemu wiąże się nie tylko z interpretacją przykazań miłości, ale stoją za tym inne fundamentalne kwestie, które pozwalają na przyjęcie bądź odrzucenie określonych rozwiązań. Należy bowiem wziąć pod uwagę także koncepcję Boga i człowieka, które wska-

---

<sup>67</sup> Potoczne rozumienie konstytucji człowieka nakazuje uznawać, że składają się na nią ciało i dusza. W swoim rozumieniu tego zagadnienia Iljin sięga do bogatej tradycji prawosławnej i filozofii rosyjskiej, które nakazują ujmować człowieka jako byt cielesny, psychiczny i duchowy. Tutaj pojawia się pewne utrudnienie, jeśli idzie o terminologię, albowiem u Iljina pojawiają się następujące pojęcia – *душевный* i *духовный*, które odnoszą się do wewnętrznego życia człowieka. Na język polski przetłumaczmy oba jako „duchowy”, ujednolicając ich znaczenie. Natomiast na dostrzeżenie różnicy między nimi pozwala nam wprowadzenie rozumienia duszy jako ośrodka uczuciowości i życia psychicznego, podczas gdy duch, który jest fundamentem człowieczeństwa, stanowi o ludzkim życiu jako wielokierunkowym ruchu opartym na wolności. Duch nie stanowi jakiegoś atrybutu bądź stanu człowieka, lecz przenika całe ludzkie jestwo.

zują na konieczność podjęcia filozoficznego wyboru ściśle określonego twierdzenia<sup>68</sup>.

W pracy *Droga odnowy duchowej* Iljin poświęca miłości jeden z rozdziałów. Książka ta jest łagodniejsza w swej wymowie od *O sprzeciwianiu się złu siłą*, bo w niej to filozof stawiając diagnozę współczesnych mu czasów, podaje propozycję odnowy duchowego życia człowieka, nie odwołując się już do konieczności użycia siły wobec panoszącego się w świecie zła. Perspektywa, z której zdaje się na swoje czasy patrzeć Iljin, jest szersza i już zupełnie pozbawiona wymiaru politycznego, ale diagnoza jest tak samo zdecydowana: świat znajduje się w głębokim duchowym, religijnym i narodowym kryzysie. To, na co zwrócić tutaj należy uwagę, to rozumienie miłości, bo nie zmieniło się ono szczególnie od tego zawartego w książce *O sprzeciwianiu się złu siłą* i pewne twierdzenia filozof powtarza, a przy tym pozwala ono szerzej spojrzeć na przywołowaną kategorię. Najbardziej interesująca jest kwestia, w jaki sposób i na ile pojmowanie miłości przez filozofa koresponduje z miłością, której treści wyłożone są w Ewangeliach.

Dla Iljina miłość jest przede wszystkim koniecznym narzędziem duchowego doświadczenia. W pierwszej kolejności filozof odwołuje się do Platona i mówi o różnych przedmiotach tego pragnienia, którego wyższym i ostatecznym celem jest miłowanie czegoś, co przewyższa samego człowieka. Miłość pierwszego rodzaju (Iljin nazywa ją instynktowną czy też ziemską) jest pragnieniem

---

<sup>68</sup> Literalna interpretacja Kazania na Górze nie przynosi na pewno zadowalających odpowiedzi na pytania o zasadność i dopuszczalność użycia siły (pojmowanej jako zło) wobec zła. Mowa tutaj o propozycji Tołstoja, której krytyka, przeprowadzona przez Iljina, przedstawiona jest w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Zresztą nie idzie tutaj tylko o pogląd Tołstoja, ale w ogóle o możliwość interpretacji oraz przeprowadzenia racjonalnego dyskursu, w wyniku którego można by było osiągnąć filozoficzną i teologiczną jasność w pojmowaniu i wytyczeniu granic między tym, co boskie i ludzkie, między przykazaniami i prawem boskim a działaniem, które bezsprzecznie naraża człowieka na nieustannie piętrzące się przed nim trudności w dokonywaniu wyborów i przekładania ich na działanie. To tylko uwaga na marginesie, bo jasne jest, że nie musimy dowodzić bezradności ludzkiego umysłu, która objawia się szczególnie intensywnie, gdy chce dać odpowiedź na pytania najtrudniejsze, bo fundamentalne.

czysto subiektywnym i dopiero, gdy na arenę wkracza umiłowanie doskonałości, poszukiwanie autentycznego dobra, wtedy możemy mówić o miłości duchowej. Filozof w pracy *Droga odnowy duchowej* pisze: „miłość instynktowna szuka tego, co danemu człowiekowi subiektywnie się podoba, po to aby później to idealizować”<sup>69</sup>. Formuła ziemskiej miłości brzmi: „Ten przedmiot mi się podoba, to znaczy, że jemu powinna być właściwa wszelka «doskonałość»...; miły znaczy lepszy; *wedle miłego lepszy*...”<sup>70</sup>. Podobne do powyższych słowa wypowiedziane już zostały przez Iljina w *O sprzeciwianiu się złu siłą*: „Nie wedle miłego dobry, lecz wedle dobrego miły”<sup>71</sup>. Należy więc sądzić, że osiągnięcie miłości duchowej, a w jej efekcie doświadczenia religijnego, składać się może na doświadczenie duchowe w ogóle, w którym miłość staje się aktem, stanem, atrybutem istnienia i jednocześnie narzędziem pozwalającym na poznanie Przedmiotu, aby w konsekwencji wiedzy o Dobru przeciwstawiać się złu.

Tutaj nakazy Boga traktuje Iljin jako uwewnętrznione przez jednostkę wartości, ale możemy także rozumieć nakazy miłości Boga i bliźniego jako zewnętrzne, które będąc prawem przychodzącym z zewnątrz, początkowo nie wydają się być przez człowieka uwewnętrznione, lecz ponieważ noszą znamiona przymusu, należy im się podporządkować jako prawu boskiemu. Dla Iljina na pewno są one czymś przychodzącym z zewnątrz do złoczyńcy, który popełniając zły czyn, sprzeniewierza się boskiemu prawu i miłości zarazem. Czyli nie dysponuje w danej chwili, a być może w ogóle, miłością, gdyż nie kocha ani bliźniego, ani Boga w nim. Miłość do bliźniego jest bowiem miłością do jego duchowości, której fundament stanowi boskość: „Wszystko to można wyrazić w taki sposób, że autentyczna relacja z Bogiem poprzedza ustanowienie autentycznej miłości do bliźniego, albowiem kochać bliźniego znaczy kochać w nim fundament Boskości, podstawę żywego dobra. Miłość do

---

<sup>69</sup> И. А. Ильин, *Путь духовного обновления*, Издательство „Республика”, Москва 1993, s. 156.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże, s. 157.



Boga odkrywa przed człowiekiem *nowy wymiar rzeczy i ludzi*<sup>72</sup>. Skoro tak, to złoczyńca sprzeniewierza się dwóm przykazaniom miłości.

W tym miejscu pragniemy zwrócić uwagę na rzecz szczególną, a mianowicie na fundamentalne dla chrześcijaństwa ujęcie Boga jako miłości. Jest to ważne dlatego, iż Bóg, o którym pisze Iljin, jest bytem niezmiennym i jednak statycznym, będąc niezmiennym Dobrem, Prawdą, Pięknością<sup>73</sup>. Jest Przedmiotem, którego pragnie człowiek. Iljin nie pisze o Bogu jako miłości, lecz doskonałym dobru. Jeśli więc w taki sposób rozkłada akcenty, to nie można nie uznać, że przykazania miłości wystarczą mu za prawo, którego należy bezwzględnie przestrzegać. Człowiekowi przedłożony zostaje nakaz miłości Boga i bliźniego. Zdaniem Iljina realizacja tego prawa prowadzi do widzialnych konfliktów, które on sam rozstrzyga, powołując się na prymat pierwszeństwa miłości do Boga, ale uznaje ostatecznie, że konflikty te w istocie swej są pozorne dla kogoś, kto w wyniku osiągnięcia oczywistości uznaje wprost prymat Dobra.

Zwróćmy uwagę na następujące słowa Ryszarda Paradowskiego, które wyjawiają relację podmiotów prawa wywodzącego się z miłości: „Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia dokładnie z tym samym, co w poprzednim przypadku: «prawo równa się miłość». Jest to jednak zbieżność pozorna. Miłowanie bliźniego jak siebie samego nie oznacza wzajemnego oddania się sobie podmiotów, lecz «wzajemne samoograniczenie» i wzajemne uznanie praw drugiej strony (przez co prawo, choć tożsame z miłością bliźniego, nie zanika w miłości – właśnie dlatego, że strony

---

<sup>72</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 75.

<sup>73</sup> Dla wydobycia pojęcia Boga, jakie funkcjonuje u Iljina należy przywołać dynamiczną w swoim wyrazie koncepcję, którą proponuje Bierdiajew. Uznawał on bowiem, że byt boski (Bierdiajew wzdraga się nawet przed posługiwaniem się kategorią „byt”, dając pierwszeństwo przed wszystkimi innymi kategoriami pojęciu „wolności”, tak więc czynimy tutaj pewne uproszczenie) podlega stawianiu się, a dzieje się ono w relacji z człowiekiem. Pogląd ten jest u tego filozofa sprzężony z kategorią osoby i wolności. Dla niniejszych rozważań ma to znaczenie dlatego, że uznanie, iż Bóg jest miłością zakłada jego dynamizm. Iljin natomiast rozpatruje miłość przede wszystkim jako akty życia duchowego i działania człowieka, a Boga opisuje jako doskonałość.

w niej zanikają); miłowanie bezwarunkowe, gdzie wzajemne uzasadnione oczekiwanie odpowiedniego traktowania, wzajemne wymaganie pokory, zastąpione zostaje pozbawionym jakiegokolwiek pewności oczekiwaniem łaski, wypiera prawo, wchodzi na jego miejsce, samo staje się prawem – ale już nie prawem jako zasadą porządku społecznego, lecz prawem natury, koniecznością, jednostronną determinacją, tym się tylko różniącą od prawa przyrody, że miłujący może – wprawdzie za cenę życia (już to doczesnego, już to wiecznego, już to jednego i drugiego) – odmówić bezwzględnego miłowania i oczekiwania na łaskę, pozbawiając w ten sposób – *in extremis* – najwyższy autorytet jego władzy absolutnej<sup>74</sup>. Autor powyższych słów porusza rzecz niezmiernie ważną, bo przykazania miłości otrzymują status prawa jako przymierze Boga z człowiekiem. Jednakże istotą dyskutowanego tutaj problemu jest właśnie próba uporządkowania (gradacja przykazań miłości, która w dyskursie Iljina jest niezbędna). Jak już wiadomo, kryterium tej gradacji jest Dobro będące przedmiotem miłości. Zdaje się, że dla Iljina nie ma tutaj miejsca na ową niepewną łaskę, o której pisze R. Paradowski, ponieważ uwaga filozofa skupiona jest na powstrzymaniu złego czynu tu i teraz, bez szczególnego odwoływania się do ekonomii zbawienia (jako że to oczekiwanie łaski przekracza „tu i teraz”, przywołując perspektywę nieskończoności). Miłość Boga i boskości w drugim człowieku oraz nakaz pokory są rozumiane przez Iljina jako wymóg surowości człowieka wobec siebie samego i takiej samej surowości wobec drugiego. W kontekście przywołanego powyżej cytatu warto zaznaczyć, że Iljin nie traktuje przymierza Boga i człowieka jako przymierza równorzędnych podmiotów, gdyż boskość stoi zawsze wyżej od człowieka. Z tego też względu prawo dane od Boga, przychodzące z zewnątrz, pozostaje niewewnętrzny nakazem, gdy człowiek nie dojrzał do duchowego twórczego aktu miłości. Jeśli dzieje się tak, że brak zdolności do aktu ducha sprzęgnięty jest ze złem, wówczas na czło-

---

<sup>74</sup> R. Paradowski, *Kościół i władza. Ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 204.

wieku, będącym tego świadkiem, a dojrzałym duchowo, ciąży odpowiedzialność powstrzymania złego czynu z miłości. Rozpoznał on już bowiem najdoskonalszy Przedmiot i dostrzegł, że jest on jako fundament człowieczeństwa gwałcony w człowieku czyniącym zło i w jego ofierze. Wtedy to ma obowiązek, powstrzymując złoczyńcę, przeciąć zły czyn, bez nadziei jednak na wywołanie w nikczemniku uczucia miłości i oczywistości.

Rzeczywiście jest tak, że ludzie stają się równorzędnymi podmiotami wobec prawa, ale ta równorzędność ulega zawieszeniu, gdy jeden z podmiotów sprzeniewierza się temu prawu. Równorzędność wobec prawa wymaga jednak, zdaniem Iljina, dojrzałej świadomości prawnej. Wtedy okazuje się także, że miłość bliźniego przybiera formę miłości negatywnej, a pokora nie jest już rozumiana jako nadstawienie drugiego policzka w literalnym tego sensie, lecz jako surowość wobec siebie i człowieka łamiącego prawo. Tak też dla Iljina miłość nieprzyjaciół nie jest tożsama z miłością i akceptacją nieprzyjaciół (wrogów) Boga. Dla niego pokora jest przede wszystkim surowością wobec siebie i akceptacją surowości skierowanej przeciwko mnie samemu, gdy popełniam zły czyn. Z tego więc wynika, że pokora jest ostatecznie akceptacją prawa.

Chcąc, nie chcąc, w naszych rozważaniach pojawiają się dwa podstawowe konteksty, w których miłość występuje: z jednej strony jej treść jest wydobywana ze względu na to, w jaki sposób stanowi prawo, w drugim natomiast ujęciu nie sposób odwoływać się do niej, pomijając jej znaczenie ontyczne. Dzieje się też i tak, że właściwie najogólniej możemy sklasyfikować miłość jako przede wszystkim akt, tak przynależny Bogu, jak i człowiekowi. W tym miejscu oczywiście nasuwa się skojarzenie z tradycją, która porządkuje owe akty jako *agape* i *eros*. Okazuje się więc, że *agape* obdarowując sobą człowieka, obdarowuje go także prawem, a on żyjąc w nieustannym pragnieniu dobra, prawo to wypełnia. Jeśli mowa o miłości chrześcijańskiej, to nie można pomijać jej eschatologicznego wymiaru. Gdy weźmiemy pod uwagę miłość Boga, to nie poddajemy dyskusji jej nieskończoności, chyba że granicę dla niej może stanowić nieokiełznana ludzka wolność. Bardzo trafnie rzecz tą ujmuje Paul

Evdokimov: „Bóg stworzył «drugą wolność» i naraził się na najwyższe ryzyko powołania do życia wolności, która będzie walczyć z Nim samym, która zmusi Go do zstąpienia w śmierć i do piekła; Bóg pozwala się zabić, aby zabójcom ofiarować przebaczenie i zmartwychwstanie. Jego wszechmoc polega na zrobieniu miejsca dla ludzkiej wolności, na zakryciu swojej przedwidzy, aby prowadzić dialog ze «swoim innym», na miłowaniu go aż po to nieskończone cierpienie, które czeka na swobodną odpowiedź, na swobodne stworzenie wspólnego życia Boga z Jego dzieckiem”<sup>75</sup>. Jeśli natomiast mowa o miłości człowieka, to ta napotyka na drogach swojej realizacji przeszkody, co jest czymś oczywistym, lecz zjawia się w perspektywie eschatologicznej. Iljin wyznacza dodatkowe granice miłości i ta „okrojona” miłość jest miłością negatywną, odrzucającą człowieka złego i jego zły czyn, wyrażającą bezwzględne odrzucenie ludzi, o których pisze, że lepiej by było, gdyby nigdy się nie urodzili.

Jasne więc się staje, że uznanie prymatu miłości do Boga wiąże się u Iljina z przekonaniem, że miłość ta uduchawia, czyli pozwala na dostrzeżenie świętości i boskości w świecie (które są w pewien sposób zagrożone), a to widzenie, które Iljin traktuje w kategoriach oczywistości, staje się rękojmią dla działania w tym świecie, dla działania tu i teraz. Takie rozumowanie zdaje się zasadne, lecz pomija ważną wątpliwość, a mianowicie, czy indywidualne uznanie autentyczności własnej miłości do Boga wystarcza za źródło uznania za autentyczne twórczych aktów, tutaj oczywiście w znaczeniu sprzeciwiania się złu siłą z miłości. Tak więc, na jakiej podstawie możemy sądzić, że owa miłość do Boga jest autentycznym uduchowieniem, które dając stan oczywistości, nakłada na człowieka obowiązek siłowego powstrzymania złoczyńcy, nie tylko przedkładając miłość do Boga nad strach przed własną grzesznością (co zdaje się być oczywistym poświęceniem), ale jednocześnie nad obawą czynienia zła? Pewność, o której mówi Iljin, budzi wątpliwości, lecz jednocześnie jest przejawem ujęcia człowieka jako istoty aktywnej,

---

<sup>75</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2001, s. 30.

twórczej i odpowiedzialnej. Można by sądzić, że filozofa interesuje człowiek w tej szczególnej sytuacji, gdy staje w obliczu jawnego zła. Człowiek, wzięwszy na siebie odpowiedzialność, poruszając się w obrębie własnej wolności, wolności okrojonej też przez wolność innych jednostek, dysponując określoną wiedzą (oczywistością) o Dobru, świadomie poszerza obszar własnej wolności (do jej skrajności, a więc może i samowoli) i grzeszności. I o ile w tym indywidualnym rozrachunku takie ujęcie nie zdaje się budzić wątpliwości, to jednakże pojawiają się one tam, gdzie zechcemy przeprowadzić rozrachunek, biorąc pod uwagę społeczeństwo czy naród. Znak zapytania dotyczy tego, czy społeczeństwo, państwo, naród są podmiotami odpowiedzialnymi wobec Boga.

Ma rację Iljin, pisząc: „W strukturze każdej nieprawdy, każdej przemocy, każdego przestępstwa, prócz osobistej «krzywdy» i «uszczerbku» jest jeszcze ponad indywidualnym aspektem ten, który prowadzi przestępcę przed sąd ogółu, prawa i Boga; i w tej sytuacji zrozumiałe jest, że osobiste przebaczenie pojedynczego człowieka nie jest w mocy ugasić podlegania tym sądom i możliwe wyroki. W samej rzeczy, któż dał mi prawo «przebaczać» w swoim imieniu zbrodniarzom, którzy bezczeszczą świątynię albo nikczemnie deprawują małoletnich, albo gubią ojczyznę?”<sup>76</sup>. Jednakże to przebaczenie, o którym mowa, odbywa się na poziomie indywidualnym. Rzeczywiście nie sposób zaprzeczyć, że ogół stanowi w pewnym sensie podmiot, jednakże pojmowany jako Kościół będący ciałem Chrystusa, a nie jako państwo<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 80.

<sup>77</sup> W tym miejscu odnosimy się do chomiakowskiej kategorii *soborności*, wskazującej na Kościół jako jedność wielości, gdzie podmiotem staje się raczej „my” niż „ja”, jednakże przy jednoczesnym zachowaniu wolności indywiduum, która jest niezbywalna. Chomiakow nie wprowadza kategorii *soborności* jako czegoś nowego, lecz na pewno jego charakterystyka Kościoła jako soborowego, którego atrybutem jest jedność wielości opartej na wolności i miłości, była na tyle trafna, że zadowoliła się w prawosławnej eklezjologii. Przy czym dodać należy, iż Kościół, o którym mowa, nie jest tożsamy z kościołem historycznym, lecz bliższy jest raczej koncepcji państwa bożego Augustyna; jego trwanie rozprzestrzenia się na „zawsze i wszędzie”. Swój pogląd Chomiakow wyklada w artykule *Церковь одна*; zob. А. С. Хомяков, *Смненения в двух томах. Работы по богословию*, Москва 1994.

Iljin pisze o miłości negatywnej, czyli o tym rodzaju miłości, którego atrybutem jest wyartykułowanie stanowczego „nie”. To stanowcze „nie” wypowiada oczywiście państwo i prawo, ale państwu i prawu nie zostało udzielone bezwzględne (tutaj w znaczeniu eschatologicznym) „tak”, pojmowane jako zbawienie dla całego stworzenia, jako akceptująca miłość Boga, która skłania Jego samego do Wcielenia i śmierci na krzyżu. Negatywny rodzaj miłości, według Iljina, jest jedynie moralnym narzędziem, które sięgając do swego źródła (Boga-Dobra), nie ma mocy przemieniającej. Wedle Iljina państwo sprzeciwiając się złu, złoczyńcy i złemu czynowi, sięga swoimi korzeniami prawa boskiego, a więc i samego Dobra: „Pozostaje więc jedna – jedyna uniwersalna zasada: «sprzeciwiaj się złu z miłości», z miłości oddając *wszystko* swoje tam, gdzie jest to potrzebne, z miłości przymuszając i przecinając tam, gdzie należy, z miłości nakłaniając i z miłości karząc śmiercią, z miłości nie oddając *niczego* swojego, jeśli to «twoje» jest większe, niż twoje, jeśli jest ono w tenże czas – Boże: świątynia, cerkiew, ojczyzna albo ich materialne ucieleśnienie. I we wszystkich tych swoich przejawach: i oddając, i nie oddając, i błagając, i śmiertelnie karząc, miłość ta nie będzie ani obojętnością, ani samoistną uczuciowością, ani lękliwą pobłażliwością, ani bezwolną litością, ani współuczestnictwem”<sup>78</sup>.

Miłość do Boga jest, według Iljina, pragnieniem Go jako Dobra, pragnieniem duchowego przeobrażenia, oddaniem się temu Dobru. Natomiast miłość bliźniego jest pragnieniem dobra dla niego samego; dobra, które jest Bogiem. A skoro tak, to przedmiotem miłości pod żadnym względem nie może być zło: „Jedyną niezmienną funkcją miłości duchowej jest «pożądanie dobra», co oznacza, że nie zawsze i nie we wszystkim szczerze pragnie zadowolenia, rozkoszy, powodzenia, szczęścia i nawet braku cierpień, lecz *duchowej doskonałości* i nawet wtedy, gdy można ją zdobyć tylko za cenę cierpień i nieszczęścia”<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 86.

<sup>79</sup> Tamże, s. 82.

# Rozdział III

## POLEMIKI

### 1. Iljin wobec Tołstoja

Bezsprzecznie światopogląd Tołstoja odegrał znaczącą rolę w kulturze światowej, jednakże swoje piętno w szczególnie sposób odcisnął, jak się sądzi, na kulturze Rosji, bo to jej niedawna historia była często oceniana przez pryzmat wpływów tołstoizmu na kształtowanie się postaw Rosjan. Burzliwe wydarzenia z początku XX w. wywołały refleksję nad zasadnością idei niesprzeciwiania się złu siłą. Bierdiajew, wystawiając ocenę świadomości (samoświadomości) Rosjan, winą za koleje losu ich ojczyzny obarcza tołstoizm, który kształtując postawę bierności, wytrącił oręż Rosji. W swej pracy *Duchy rosyjskiej rewolucji* Bierdiajew oskarża wielkiego pisarza, że głoszona przezeń ideologia uczyniła rosyjskie elity niezdolnymi do przeciwstawienia się ideologii niosącej chaos i destrukcję, ponieważ pozbawiła je poczucia rzeczywistości. „Egalitarna i nihilistyczna pasja Tołstoja prowadzi do zatracenia wszelkich duchowych realności, wszystkiego, co autentycznie ontologiczne”<sup>1</sup>. Zdaniem Bierdiajewa, rezultatem była niemożność oceny zagrożenia i w rezultacie bezbronność wobec rzeczywistego zła. „Wojna światowa przegrana została przez Rosję dlatego, że Rosja zdominowana

---

<sup>1</sup> M. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*; Sergiusz Askoldow, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Wiaczesław Iwanow, Aleksander Izgojew, Sergiusz Kotlarewski, Walerian Murawjow, Paweł Nowgorodcew, Józef Pokrowski, Piotr Struwe, Semen Frank, wyd. cyt., s. 61.

została przez Tołstojowską moralną oceną wojny. (...) Tołstojowska etyka rozbroiła Rosję i wydała ją w ręce wroga. I owa Tołstojowska zasada niesprzeciwiania się, owa Tołstojowska pasywność oczarowuje i pociąga tych, którzy śpiewają hymny na cześć dokonanego przez rewolucję historycznego samobójstwa narodu rosyjskiego”<sup>2</sup>. Tołstoj jako krzewiciel pewnych odnoszących się do życia społecznego i politycznego idei został więc obarczony odpowiedzialnością za bierność, której konsekwencją był upadek carskiej Rosji nie tylko w znaczeniu politycznym, lecz szerszym – kulturowym.

Ocena dokonana przez Iljina jest zbieżna z oceną dokonaną przez Bierdiajewa. „Cała siła osobistego talentu wodza i cała fanatyczna ograniczoność jego następców skupiła się na tym, aby przypisać innym własną pomyłkę i rozpowszechnić własny błąd. I jest czymś naturalnym, że nauka sankcjonująca słabość, wywyższająca egocentryzm, tolerująca bezwolność, zdejmująca z duszy społeczne i obywatelskie powinności i, co znacznie więcej, *tragiczny czas wszechświata*, musiała mieć powodzenie wśród ludzi, szczególnie nierozumnych, bezwolnych, słabo wykształconych i skłonnych do upraszczającego, naiwnie-idealistycznego światopoglądu. W ten sposób nauka hrabiego L. N. Tołstoja i jego zwolenników przyciągała do siebie słabych i prostodusznych ludzi i, przyznając sobie kłamliwy pozór zgodności z duchem nauki Chrystusa, zatruwała rosyjską religijną i polityczną kulturę”<sup>3</sup>.

Oczywiście poglądy Tołstoja na przestrzeni jego długiego życia przechodziły nieustanne przemiany i dlatego ciągle trwają spory co do ich właściwej interpretacji, w szczególności jeśli chodzi o rozumienie religii przez Tołstoja. Sam pisarz swoje pojmowanie religii uznał za autentyczne, bo odarte z narosłych przez wieki zafałszowań, chrześcijaństwo. Ale uznanie, że religia, do której z takim oddaniem Tołstoj przekonywał, jest chrześcijaństwem, budzi wątpliwości; ta religia wydaje się raczej światopoglądem. Trudności z tym związane zauważa Paul Johnson: „Trudno go określić jako

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 62.

<sup>3</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 8.



chrześcijanina. Czy wierzył w Boga? Jeszcze trudniej to stwierdzić, definiował Boga w różny sposób w różnym czasie. W gruncie rzeczy, jak się wydaje, Boga chciał Tołstoj poddać całkowitej reformie. Było to świeckie, a nie religijne pojęcie Boga. Tradycyjny Bóg Ojciec był w najlepszym razie równym, zazdrośnie obserwowanym i krytykowanym, drugim niedźwiedziem w gawrze”<sup>4</sup>. Dla niniejszych rozważań nie ma szczególnego znaczenia dogłębna analiza ogólnych fundamentów religii Tołstoja, skoro w swoich poszukiwaniach łączył on wiele wątków różnych wielkich religii. Kwestia tołstojowskiej religii jest sama w sobie niezmiernie interesująca już choćby z tego tylko względu, że jej interpretacje i próby charakterystyki znacznie się między sobą różnią. Nie będziemy jednak rozstrzygać, kto ma rację, bo dla niniejszych poszukiwań nie ma to szczególnego znaczenia. Warto natomiast przywołać pogląd Jerzego Kapuścika: „Zdaniem autora *Wojny i pokoju*, nauczanie Chrystusa ma zakorzenienie w życiu realnym, jest prawdą uniwersalną, i należy interpretować je dosłownie, czyli bez aury mistycznej czy dogmatycznej (tę ostatnią nazywał Tołstoj «metafizyczną»)”<sup>5</sup>. Dla Iljina Tołstoj stał się głosicielem chaotycznej doktryny, której przygląda się, naświetlając najbardziej bulwersujący go wątek, a dotyczący oczywiście niesprzeciwiania się złu siłą.

Iljin zdecydowanie twierdzi, że Tołstoj i tołstojowcy nie poddają pod dyskusję problemu sprzeciwiania się złu siłą, tylko starają się go obejść. Głównym ich argumentem staje się uznanie, że nie istnieje zło pojmowane jako agresywnie destrukcyjna siła. A jeśli nawet zło w rzeczywistości istnieje i to istnienie ujawnia się poprzez działanie innych ludzi lub w nich samych, wówczas należy je ignorować, ponieważ człowiek przepelniony miłością nawet nie stanie przed koniecznością rozwiązania problemu nieuchronności zastosowania siły, czyli przemocy, czyli zła. Iljin natomiast zdobywa się na odwagę, świadomie bądź nieświadomie, aby postawić prob-

---

<sup>4</sup> P. Johnson, *Intelektualiści*, przeł. A. Piber, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 170.

<sup>5</sup> J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, wyd. cyt., s. 220.

lem w tak jednoznacznej formie i zdecydowanie go rozstrzygnąć. I trudno nie odnieść wrażenia, że Iljin mógł czuć się zobowiązany przez tradycyjną interpretację tołstoizmu do ujęcia nurtującej go kwestii sprzeciwiania się złu siłą i stąd pozytywne (dopuszczające stosowanie siły) jej rozstrzygnięcie w kontekście chrześcijaństwa.

Na dowód powyższego przytoczmy rozwiązanie zaproponowane przez Sołowjowa. Radosław Romaniuk tak opisuje stanowisko filozofa: „Jeśli widzę uniesioną nad ofiarą rękę zabójcy chwycę ją, to czy – pyta Sołowjow – będzie to niemoralna przemoc? Przeciwnie, *skuteczna* pomoc będzie obowiązkiem sumienia, wynikającym z wymagań zasady moralnej. Poza tym, powstrzymując złoczyncę od zabójstwa czynnie okazuję szacunek i wspieram jego ludzką godność. Przeciwdziałanie złu złem jest niedopuszczalne i daremne – przyznaję; nienawidzić złoczyńcy za jego zło i mścić się za nie, jest niedorzecznością. Lecz jeśli bez nienawiści, w imię jego własnego dobra powstrzymuje się go od przestępstwa, to dlaczego to ma być złe? Dobry jest tu każdy środek, zasada moralna takiego użycia mięśni nie broni, a wręcz zaleca”<sup>6</sup>. Wyrażony tu został jasno stosunek Sołowjowa do użycia siły – posłużenie się siłą niekiedy jest bezwzględnie uzasadnione.

Iljin zarzuca Tołstojowi, że troszczy się przede wszystkim o własną moralną doskonałość. I dla niej to właśnie jest gotów poświęcić nie tylko życie jakiejś ofiary, w obronie której nie stanie, pamiętając o niemoralności stosowania siły, lecz i życie własne. Droga do tołstojowskiego samodoskonalenia się prowadzi przez hołubienie i pielęgnowanie miłości pojmowanej jako uczucie litości i żałości dla nieszczęśników. Dla Iljina takie rozumienie miłości jest nie do przyjęcia. Filozof zarzuca pisarzowi otaczanie troską własnej moralnej doskonałości i zdecydowanie odrzuca samodoskonalenie się jako cel sam w sobie. Tołstojowską moralność Iljin charakteryzuje jako sentymentalną i hedonistyczną, ponieważ fundamentem

---

<sup>6</sup> R. Romaniuk, *Paszport Antychrysta. Lew Tołstoj i Włodzimierz Sołowjow*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2000, s. 23.

jej staje się doznawanie przyjemności i skłonność do łatwego wzruszenia się, które to cechy faktycznie określają człowieka moralnego. Skoro takie są fundamenty głoszonej przez autora *Wojny i pokoju* moralności, to oczywistą ich konsekwencją, jak dowodzi Iljin, jest przeniesienie akcentu z obiektywnych wartości na subiektywne doznania upajającego się własną bezgrzesznością moralisty. I człowiek taki, z miłości rzekomo do cnoty, a faktycznie do samego siebie, jest gotów poświęcić swoje życie, ale nigdy własną moralną doskonałość, więc gdy znajdzie się w obliczu niebezpieczeństwa, nie użyje siły ani w obronie własnej, ani w obronie drugiego człowieka.

Zdaniem Iljina hedonistyczny charakter tołstojowskiej moralności jest konsekwencją swoistego pojmowania, czy raczej odczuwania, miłości. Dla Tołstoja miłość jest w istocie jedynie uczuciem skierowanym ku sobie i niewyprowadzającym poza samego siebie. „Bezwolna miłość hedonistycznego moralisty szybciej już jest *«nastrojem»* łatwo godzącym się i z bezwolnością, i z bezprzedmiotowością. W jakości bezwolnego nastroju ta miłość jest *sentymentalna*, a w jakości bezprzedmiotowego nastroju ta miłość jest *bezcelowa*: nie niesie w sobie ani duchowego zadania, ani duchowej *odpowiedzialności*. Jest to odczuwanie sycące się sobą, nie etap, lecz cel, jest to słodka wartość sama w sobie albo rozkosz jako wartość sama w sobie i kto przebywa w niej i nie pozwala niczemu zewnętrznemu uwolnić się od niej, ten jawi się jako *prawy*. Czyż taki bezwolny i sentymentalny charakter, świadomie potwierdzający swoją prawość jako jedyną i wzorcową dla wszystkich ludzi, może postawić i rozwiązać heroiczny problem sprzeciwiania się złu? I czyż nie jest jasne, że «rozwiązując» ten problem prędzej stworzy pokusę dla dusz bezwolnych i wyczerpanych, niż umocni i da mądrość idącemu słuszną drogą człowiekowi?»<sup>7</sup>. Odrzucając tołstojowskie rozumienie miłości, Iljin proponuje swoje, wedle którego jej przedmiotem jest doskonałość – Bóg. Miłość to pragnienie dobra przez ludzkiego ducha, pragnienie, którego realizacja może prowadzić

---

<sup>7</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 48.

do widzialnych konfliktów, w obliczu których dzieje się czasami tak, że miłość do bliźniego należy powściągnąć w imię miłości do Boga. Przy czym należy dodać, że wszyscy ludzie są połączeni ze sobą w dobru i złu i dlatego czyniąc jedno albo drugie, oddziałują na siebie, z czego Iljin wyprowadza oczywisty wniosek, że mogą, a nawet powinni, sprzeciwiać się złu siłą.

Próby rozstrzygnięcia problemu dopuszczalności bądź niedopuszczalności sprzeciwiania się złu siłą przebiegają z uwzględnieniem jakiegoś dobra. Czy sposób pojmowania dobra, jego natury, może przesądzać o rodzaju rozstrzygnięcia diskutowanego tutaj problemu, tj. czy natura dobra w rozumieniu Iljina i Tołstoja implikuje proponowane przez nich rozstrzygnięcia? A może jest tak, że to uprzednio przyjęte przez nich rozstrzygnięcia zmuszają do uznania określonej natury dobra? Jeśli w tym miejscu zatrzymamy się przy Iljinie, to musimy stwierdzić (czyniąc pewne, na niekorzyść Iljina, uproszczenie), że jego zdaniem w imię Boga, który jest dobrem, należy podnieść miecz. Pojawia się nadto wątpliwość, czy Tołstoj idąc w kierunku literalnego rozumienia ewangelicznych nakazów i zakazów, nie musi uznać jednak, że skoro wyrządzanie cierpienia jest złem, to dobro kojarzone jest z brakiem cierpienia, a idąc krok dalej, z przyjemnością. Oczywiście wątpliwość ta wiąże się z pytaniem o kryterium pozwalające odróżnić dobro od zła. Takie oto uwagi nasuwają się Iljinowi, który tołstoizmowi przydaje miano hedonizmu, bo sam Iljin nie chce przystać na pojmowanie zła jako wyłącznie krzywd i cierpień wynikających z ludzkich działań. Rozumie wprawdzie, że między nimi a złem zachodzić może tożsamość, ale tożsamość ta nie wyczerpuje całego znaczeniowego ciężaru kategorii zła.

W swojej pracy *Na czym polega moja wiara?* Tołstoj podejmuje próbę uzgodnienia dwóch planów refleksji nauki Chrystusa – metafizycznego i etycznego. Zamierzeniem Iljina również było uzgodnienie tych dwóch obszarów dociekań, ale raczej poprzez zwrócenie uwagi, że problem sprzeciwiania się złu siłą jest ze swej natury problemem religijno-metafizycznym, a tylko pozornie wyłącznie praktycznym. Tołstoj dostrzega wagę zależności, która istnieje między tymi planami nauki Chrystusa, co nie wydaje się jeszcze

być niczym szczególnym, ale zwrócić należy uwagę, w jaki sposób autor *Anny Kareniny* opisuje ten związek: „Nauka Chrystusa, jak każde religijne przesłanie, posiada dwie płaszczyzny: 1) naukę o ludzkim życiu, zalecającą jak powinniśmy żyć – a więc koncepcję etyczną; 2) objawienie, wyjaśniające dlaczego ludzie powinni żyć właśnie w taki sposób – naukę metafizyczną. Jedno jest następstwem i zarazem przyczyną drugiego. Człowiek powinien żyć w ten sposób dlatego, że takie jest jego powołanie; jednocześnie ludzkim powołaniem jest żyć w taki właśnie sposób”<sup>8</sup>. Zaproponowana przez Tołstoja kolejność nie wydaje się być przypadkowa, ponieważ w jego religijnym światopoglądzie taka właśnie jest zasadna, gdyż – jego zdaniem – w wielu religiach zaprzepaszczone to, co w nich najważniejsze, a mianowicie dawanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ludzie powinni żyć. Tołstoj przypisuje więc największą wagę naukom mówiącym, co i jak człowiek czynić powinien. Na miejscu drugim więc znajduje się nauka o przyczynach tego. Związek został ustalony. Zerwanie tej istniejącej między etyką i metafizyką więzi doprowadzić miało do wypaczenia chrześcijańskiej nauki: „Rozbrat między nauką o życiu i objaśnieniem życia zapoczątkowało już nauczanie Pawła, który nie znał nauki etycznej wyłożonej w Ewangelii Mateusza i wykladał obcą Chrystusowi metafizyczno-kabalistyczną teorię”<sup>9</sup>.

Warto w tym miejscu pokusić się o ważne pytanie, czy znajduje się między „nauką o życiu” i „objaśnieniem życia” miejsce, by wpleść między te dwa fundamentalne wątki życie samo. Lew Szesz-tow zauważa, że Tołstojowi udaje się wiarygodnie uchwycić życie, lecz spontaniczność tego aktu zostaje przez niego zaprzepaszczone w momencie, gdy w swoich intelektualnych i emocjonalnych poszukiwaniach dochodzi on do punktu, w którym stwierdza, że dalsze życie jest niemożliwe, ponieważ nie znajduje jego sensu. „Oto – można powiedzieć – życie się skompromitowało; nie sposób mu

---

<sup>8</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, przeł. R. Romaniuk, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 139.

<sup>9</sup> Tamże.

już ufać, trzeba je naprawić, a to osiągnąć można wyłącznie naprawiając siebie, potem zaś nauczając, wskazując właściwą drogę innym – wskazując ją w glorii mędrca, posiadacza prawdy, zbawcy. Tego rodzaju logika leżała u podstaw porzucenia przez Tołstoja literatury na rzecz etycznego i religijnego kaznodziejstwa”<sup>10</sup>.

U Tołstoja, jak zauważa Szestow, dobro moralne zostaje utożsamione z Bogiem. Jest to konsekwencją całkowitego wpisania chrześcijańskiego Objawienia w kontekst kwestii moralnych. Jak już zostało powiedziane, Tołstoja interesuje bardziej to, jak ludzie żyć powinni, niż to, jaka jest Pierwsza Przyczyna prawa moralnego. Radosław Romaniuk zaznacza, że zwykle niesłusznie uważa się, jakoby Tołstoj w swoim religijnym światopoglądzie odrzucał takie fundamentalne religijne twierdzenia, jak np. istnienie nieśmiertelnego ducha. Lecz czy rozwianie tego nieporozumienia sprawi, że dobro u Tołstoja przekonywać (zniewalać) będzie do skłaniania się ku niemu? To dobro staje się u Tołstoja i dla Tołstoja na tyle „obezwładniające”, pociągające i kuszące, że przybierając pozorny obraz bytu, wydaje się Bogiem. Lecz wtedy rzeczywiście nie sposób czynić czegokolwiek inaczej niż w imię tego dobra. Gdyby to dobro nie było wypełniane, wówczas Bóg będzie stawał się niczym. Należy więc postępować wedle zawartych w Ewangeliach nakazów i zakazów, aby powiększać sumę dobra w świecie. Nie wiadomo, na jakiej podstawie sądzić by można, tak jak sądzi Tołstoj, że zła w świecie jest więcej niż dobra, lecz wypełnianie przykazań wystarczy, aby na świecie było go więcej. Tołstoj pisze o dobru, jakby rzeczywiście można było je zmierzyć, a od wyniku tego badania zależy dalsze postępowanie. Autor *Wojny i pokoju* powtarza słowa: „Przez tysiące lat próbujecie zniszczyć zło złem i nie zniszczyliście, lecz powiększyliście je. Uczynicie to, co mówię i czynię, a przekonacie się, czy mam rację”<sup>11</sup>. Czy w przypadku tołstoizmu można

---

<sup>10</sup> J. Dobieszewski, *Wczesny Lew Szestow*, przedmowa do: L. Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 13.

<sup>11</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 100.

uznać, że wystarczy mechaniczne wypełnianie przykazań, aby zbudować Królestwo Boże na ziemi, które jest tutaj synonimem wiecznego pokoju? Samo dobro wydaje się tylko tym, co pozostaje po wyeliminowaniu cierpienia i nędzy.

W swej ocenie postawy Tołstoja Iljin wydaje się być niekonsekwentny: twierdzi, że Tołstoj i jego zwolennicy nie postulują całkowitego niesprzeciwiania się złu, lecz wskazują, że walkę tę należy „przenieść w wewnętrzny świat człowieka”<sup>12</sup>, a następnie dochodzi do wniosku, że stanowisko Tołstoja nie wyraża się w nakazie sprzeciwiania się złu na drodze dobra, lecz w nauczaniu, jak zła nie pokonywać. Należy zapewne rozumieć to tak, że wedle Iljina to „niesprzeciwianie się złu siłą” głoszone przez Tołstoja w istocie jest szczególnym rodzajem sprzeciwu, do „zastosowania” którego dobiera się swoiście określone narzędzia. Przy czym należy wziąć pod uwagę, że zaakcentowanie tego wątku nie przesądza jeszcze o racji Iljina. Wydaje się, że on sam powinien inaczej sformułować stawiany przez siebie problem, ale gdyby pokusić się o podanie jakiejś propozycji, to na pewno należałoby odżegnać się od uznania, że stara się rozwiązać problem walki ze złem uznając, że jest to możliwe jedynie za pomocą siły (siły, którą Tołstoj nazwałby oczywiście „przemocą”). Takie założenie jest zasadne, ponieważ sam Iljin zgadza się z poglądem, że działania siłowe nie pomnażają dobra, lecz pozwalają tylko powstrzymać złe akty. I w zasadzie bezowocna byłaby dyskusja nad tym, czy niesprzeciwianie się, według Tołstoja, jest jednak sprzeciwianiem się w formie biernego sprzeciwu itd. To dla dyskusji istotne nie jest, jednak dla samego Iljina uznanie, że „niesprzeciwianie się” tołstojowców posiada „walczącą naturę”, pozwala konstruować krytykę ich poglądów. Gdyby było inaczej, wówczas problem nie byłby dyskutowany. Dzieje się tak ze względu na cel, jaki Tołstojowi przyświeca. Jest nim uznanie, że jeśli tylko ludzie nie sprzeciwialiby się złu przemocą, pojmowaną jako zło, wówczas poprzez eliminację na takiej drodze zła z życia i ze świata możliwy stałby się powszechny pokój, czyli Królestwo Boże na ziemi.

---

<sup>12</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 12.

Iljin zarzuca Tołstojowi, że sprowadza znaczenie zła tylko do płynącego z zewnątrz – od drugiego człowieka, od innych ludzi – przymusu utożsamionego z przemocą, a walkę z tak rozumianym złem podejmuje, odrzucając wszelkiego rodzaju działania noszące znamiona tego przymusu. Nawet w obliczu ewidentnej krzywdy ofiary nie powinno się i nie można stosować siły, aby ofiarę nikczemności przed nikczemnikiem obronić. Takie wnioski z tołstojizmu wyprowadza Iljin, pisząc m.in.: „jeden z tych moralistów stara się nawet skonstatować, iż człowiek zwyciężający siłą «zawsze i niezmiennie pozostaje winny», ponieważ «prawda» i «Bóg» zawsze są «po stronie pokonanego»...”<sup>13</sup>.

W tej krótkiej charakterystyce poglądów Tołstoja i Iljina warto przywołać zdanie W. F. Asmusa, który zauważa rzecz prawie oczywistą, a mianowicie przesłankę, która być może ostatecznie przekonywała Tołstoja do odrzucania wszelkiej przemocy (czy też do niesprzeciwiania się złu siłą). Otóż koronnym argumentem Tołstoja staje się świadomość niewiedzy, która to świadomość powstrzymuje przed podjęciem jakiegokolwiek działania siłowego, tutaj wprost kojarzonego z przemocą. Asmus pisze: „Negacja przemocy w tych artykułach wynikała u Tołstoja z przekonania, iż człowiekowi niedostępna jest wiedza o tym, co stanowi przedmiot niezbędnej dla niego wiedzy”<sup>14</sup>. Zdaniem Iljina natomiast świadomość niewiedzy, za którą opowiada się Tołstoj, może prowadzić do skrajnego sceptycyzmu, którego z kolei konsekwencją są próby zniesienia z dyskusji problemu ewentualnej dopuszczalności zastosowania siły. Dla Iljina bowiem oczywistością się stało, że po pierwsze – w obliczu dziejącej się nikczemności człowiek może i powinien stanąć w obronie ofiary, a po drugie – skoro możliwe jest poznanie dobra czy też rozpoznanie zła, to można, należy i powinno się wówczas podjąć wyzwanie i działać nawet za pomocą siły. A jeśli nawet dzieje się tak, że wiedza o dobru i złu dostępna człowiekowi nie jest,

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 20.

<sup>14</sup> W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 77.



to i tak, zdaniem Iljina, powinien on porzucić myśli o swojej moralnej doskonałości, o bezwzględnym dążeniu do niej i w ostatecznej, dramatycznej sytuacji odwołać się do zastosowania siły: „jeśli moi przyjaciele widząc, że jestem opętany nieposkromionym gniewem, że rwę się do bójk i nie ulegam perswazjom, zwiążą mnie i zamkną, póki nie minie napad wściekłości, to nie popełnią wobec mnie «zniewolenia», lecz wykażą się duchowo lepszym uczynkiem i naturalnie zachowam dla nich uczucie wdzięczności do końca moich dni. W przeciwieństwie do przymusu, który stosuje szantażysta w celu uzyskania nienależnych mu pieniędzy, gdy towarzyszy temu groźba torturowania uprowadzonego dziecka i możliwość spełnienia groźby w wypadku niewypłacenia pieniędzy. Będzie to autentyczną nikczemnością i tylko duchowa i pojęciowa ślepotą może równać ze sobą wszystkie te czyny w ogólnej wgardzie do «przymusu jako takiego»”<sup>15</sup>.

Asmus wskazuje na pewną słabość, którą jest ów konsekwentny, powstrzymujący przed działaniem sceptycyzm będący wyrazem niemożności poznania intencji człowieka popełniającego zły czyn. Iljin uważa zupełnie inaczej, bo dla niego świadomość takiej niewiedzy nie może przed działaniem powstrzymać. I w takim kontekście ostrzej brzmi pytanie o odpowiedzialność człowieka. Czy brak wiedzy (świadomość niewiedzy, świadomość niemożności wiedzy) o stanie duszy napastnika zwalnia z odpowiedzialności człowieka, który jest świadkiem nikczemnego aktu? Czy świadomość trudności, jakie stoją przed człowiekiem zmierzającym do pokonania zła, zwalnia z aktywnego sprzeciwu? Zdaniem krytyka tołstoizmu pryncypialne uznanie niemożności przewyciężenia takiej niewiedzy rodzi z kolei niebezpieczeństwo relatywizmu, dostarczającego kolejnego argumentu na rzecz powstrzymywania się przed jakimkolwiek działaniem. Bo skoro, zdaje się mówić Tołstoj, nie wiem nic o intencjach, stanie duszy złoczyńcy, to najprawdopodobniej moja reakcja na jego potencjalnie zły czyn będzie chybiona: „«Pytanie o to – pisze L. N. Tołstoj – co powinienem robić, aby sprzeciwić się dokonującej się na moich oczach przemocy,

---

<sup>15</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 28.

w całości opiera się na przesądzie mówiącym o możliwości posiadania przez człowieka wiedzy o przyszłości, budowania jej podług swojej woli. Dla człowieka wolnego od tego przesądu pytanie to nie istnieje i istnieć nie może»; «czy użycie przemocy albo zniesienie zła będzie korzystne czy też niekorzystne, szkodliwe czy też nieszkodliwe – nie wiem i nikt tego nie wie»... Załóżmy, że «złoczyńca podniósł nóż nad swoją ofiarą, trzymam w ręku pistolet, zabiję go, lecz przecież nie wiem i w żaden sposób wiedzieć nie mogę, czy ten, kto podniósł nóż spełni swój zamiar. Jeśli nie zrobi tego, ja na pewno popełnię czyn zły»... Cokolwiek by się działo w zewnętrznym społecznym życiu, człowiek powinien pamiętać, że każdy rządzi sobą i tylko sobą, trzeba o tym pamiętać i samemu nie grzeszyć, a o konsekwencjach nie myśleć, albowiem one nigdy nie mogą być nam dostępne”<sup>16</sup>. Zdaje się, że takie stanowisko wynika z bezradności rozumu, która rodzi się wobec pytania o zło. Tołstoj nie może więc wyprowadzić jakiegokolwiek pozytywnego sądu dotyczącego fizycznego sprzeciwu wobec zła, skoro w powyższych słowach wyraźnie mówi, że zło jest nie wiedzieć czym. Takie postawienie problemu zła w konsekwencji sprawia, że Tołstoj i jego zwolennicy nie poddają problemowi dyskusji, bo skoro każde siłowe wystąpienie przeciwko złu nie jest w pełni uzasadnione, więc należy je odrzucić. Tołstojowskie powoływanie się na niewiedzę można również poddać refleksji w kontekście dobra, bo jeśli jest ono niepoznawalne, to żaden ludzki czyn nie może być poddany jakiegokolwiek zasadnej ocenie. W tym miejscu relatywizm staje się nihilizmem.

Prowadząc swoje rozważania nad dopuszczalnością, a niekiedy wręcz koniecznością, w sytuacjach skrajnych użycia siły wobec człowieka popełniającego czyn zły, Iljin bliżej przygląda się, czym według Tołstoja i jego zwolenników jest zło i w jaki sposób wykładają rozumienie diskutowanego niesprzeciwiania się złu siłą. Iljin dochodzi, jak już powiedziano, przede wszystkim do konkluzji, że Tołstoj w istocie nie poddaje problemowi dyskusji bądź go

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 62.

obchodzi. Dzieje się tak dlatego, że: „po pierwsze: żadnego takiego straszego zła nie ma, a są tylko nieszkodliwe dla cudzego ducha zbłądzenia i pomyłki, słabości, namiętności, grzechy i upadki, cierpienia i nieszczęścia; po drugie: jeśli zło ujawniłoby się w innych ludziach, to należy odwrócić się i nie zwracać na nie uwagi, nie sądzić i nie potępiać (...); po trzecie: człowiekowi, który kocha, problem ten i do głowy nie przyjdzie, albowiem kochać znaczy litować się nad człowiekiem (...); po czwarte: problem ten jest pusty, dlatego że człowiek moralny troszczy się o doskonalenie siebie (...); po piąte: jeśli już przeciwstawiają się zewnętrzznemu złu, to są inne, lepsze i bardziej skuteczne środki i granice”<sup>17</sup>. W przytoczonych powyżej słowach Iljin wydobywa słabość charakteryzującą pogląd Tołstoja. Tą słabością jest przekonanie, że natura człowieka jest łagodna, zazwyczaj skłaniająca go do czynienia dobra, czy może raczej nieczynienia zła. Tołstoj pozostawał pod silnym wpływem filozofii Rousseau, za którym nawoływał np. do życia zgodnego z przyrodą, a w prowadzonej przez siebie szkole dla wiejskich dzieci stosował niezwykle wówczas popularną pedagogiczną doktrynę Rousseau, wedle której proces wychowawczy powinien sprzyjać spontanicznemu rozwojowi dziecka, a praca wychowawcy polegać ma na robieniu miejsca dla tego rozwoju. Iljin z kolei pogląd ten odrzuca, uznając, że proces wychowawczy musi uwzględniać również przymus jako taki. Asmus w związku z poglądami na wychowanie pisze o autorze *Wojny i pokoju*: „Tołstoj dowodził nadto, że przymus w nauczaniu jest niemożliwa, że prowadzi tylko do opłakanych rezultatów i że stosowanie jej przez wychowawcę nie może mieć żadnych innych podstaw prócz *samowoli*”<sup>18</sup>. Fascynacja filozofią Rousseau i nowa interpretacja Ewangelii doprowadziły Tołstoja do poglądu określanego przez Iljina sentymentalnym optymizmem bądź moralnym sentymentalnym hedonizmem. Uznanie, że natura ludzka jest łagodna (celowo używamy tutaj określenia „łagodna” zamiast zwyczajowego „dobra”), prowadzi do uznania za

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 13.

<sup>18</sup> W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, wyd. cyt., s. 78.

karygodne i negatywne wszystkie czyny, ludzkie działania, uczucia i emocje, które nie wypływają z łagodności. Dla Iljina nie do przyjęcia jest negatywna ocena i w konsekwencji odrzucenie przez Tołstoją gniewu jako uczucia pozbawionego uzasadnienia i usprawiedliwienia. Gniew uważa Tołstoj za uczucie niegodne i poniżające zawsze, wszędzie i we wszystkich okolicznościach, a człowiek, który wpada w gniew, jest jednoznacznie człowiekiem pałającym nienawiścią.

Iljin proponuje następujące postawienie problemu sprzeciwiania się złu: „jeśli widzę autentyczną nikczemność albo strumień autentycznych nikczemności i nie ma możliwości zatrzymania go za pomocą oddziaływania psychiczno-duchowego, a jestem autentycznie związany miłością i wolą z początkiem bożego dobra nie tylko we mnie, lecz i poza mną, to czy powinienem umyć ręce, odejść i udzielić złoczyńcy wolności bluźnierstwa i siania duchowej zguby, czy powinienem wtrącić się i przeciąć czynienie zła na drodze sprzeciwu fizycznego, świadomie narażając się na niebezpieczeństwo, cierpienie, śmierć i być może nawet na pomniejszenie i skażenie mojej własnej świętoszkowatości?”<sup>19</sup>. I rzeczywiście jest tak, że powyższe słowa świadczą o odrzuceniu przez Iljina uznania, że łagodność i przyjemność mogą stanowić atrybuty czy też fundament moralnego działania człowieka. I nie można oprzeć się wrażeniu, że to Iljin właśnie w niniejszych słowach zdaje się stawiać większe wymagania przed człowiekiem, niż Tołstoj postulujący powstrzymywanie się przed wszelkim działaniem, którego konsekwencją może być cierpienie.

Przedmiotem krytyki Iljina jest również pojmowanie przez Tołstoją miłości. Zdaniem filozofa treść tego pojęcia w rozumieniu Tołstoją wyczerpuje się w uznaniu, że jest ona jedynie: „uczuciem *żałośliwego współczucia*, które może odnosić się do jakiegokolwiek jednego określonego istnienia, ale może ogarniać duszę i bezwzględnie ją pogrążyć w stanie bezprzedmiotowej tkliwości i wzruszenia”<sup>20</sup>. A jeśli uznamy, że miłość tym jest, to zbliżamy się do kon-

---

<sup>19</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 41.

<sup>20</sup> Tamże, s. 46.

stacji, że dobre jest tym samym co przyjemne; tym, co wywołuje w duszy człowieka słodki stan błogości. Jest to Iljinowska przesłanka do nazwania tołstoizmu hedonizmem. „Moralny hedonista *nie widzi* tego, co jest realnie mu dane, i widzi *nie* to, co autentycznie jest. W doświadczeniu nie ceni obiektywnej wierności i dokładności, ale zgodność ze swoim subiektywnym nastrojem i wyrastającymi z niego fantazjami. Uczy się fantazjować w doświadczeniu i badać swoje fantazje jako realność – jego światopogląd przybiera cechy *idyllicznej anty-przedmiotowości*”<sup>21</sup>. W takim więc, ukazanym przez Iljina kontekście, każde użycie siły, nawet w obronie własnej, nawet w obronie innego człowieka, jest przemocą, a więc i złem. Rzeczywiście odnajdziemy w poglądach Tołstoja postulaty wynikające, jego zdaniem, wprost z nauki chrześcijańskiej i z nią zgodne, np. cierpliwego znoszenia wszelkiej krzywdy, cierpień i upokorzeń. Wystarczy w tym miejscu przywołać fragment jego pracy *Na czym polega moja wiara?*, która jest szczegółową reinterpretacją *Kazania na górze*: „Chrystus poucza, iż wpojono w nas przyzwyczajenie, by za rzecz dobrą i mądrą uważać walkę ze złem przemocą – żądanie oka za oko, ustanawianie trybunałów karnych, policji, wojska, obrony przed wrogami; on zaś głosi: nie dopuszczajcie się przemocy, nie bierzcie w niej udziału, nikomu nie czyńcie zła, nawet tym, których nazywacie wrogami”<sup>22</sup>.

Powyższy fragment jest znaczący, lecz warto przywołać jeszcze jeden, który dosadniej określa ideę niesprzeciwiania się. Zamiast powszechnie znanego „nie wyrządzajcie krzywd i nie przysparzajcie cierpień swoim wrogom”, zawiera kategoryczną wskazówkę znoszenia wszelkich własnych krzywd i cierpień: „Czwarte przykazanie Chrystusa było pierwszym, które zrozumiałem i które odkryło przede mną sens wszystkich pozostałych. Jest proste, jasne, możliwe do wypełnienia i głosi: nigdy nie sprzeciwiaj się złu siłą, nie odpowiadaj na przemoc przemocą: kiedy cię biją – cierp, gdy zabierają – oddaj, kiedy zmuszają do pracy – pracuj; gdy chcą za-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 48.

<sup>22</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 98.

brać ci to, co uważasz za własne – oddaj”<sup>23</sup>. Te znamienne dla myśli Tołstoja słowa, świadczące o jego bezkompromisowości, mogą budzić zdziwienie oraz rodzić wątpliwość, czy powszechne stosowanie się do tych zasad dawałoby ludzkości szansę przetrwania. Dla samego pisarza taka postawa człowieka – jednostki i ogółu ludzi – ma prowadzić do zapanowania Bożego Królestwa na ziemi. Iljin zdaje się dostrzegać właśnie tę przerażającą jednak perspektywę bezwolności, która wyłonić się może w trakcie lektury powyższego fragmentu *Na czym polega moja wiara?*. Czy można zbudować powszechny pokój, stosując się do tak odczytanych słów Ewangelii? Krytyk tołstoizmu widzi w takiej postawie tylko bezwolność i strach przed własną grzesznością człowieka niesprzeciwiającego się. Iljin odczytuje słowa Tołstoja w sposób następujący: „Ważne jest, abym «ja współczułem» i to jest moralnie ważniejsze, cenniejsze i psychicznie bardziej realne, niż stan tego, do czego mam stosunek współczujący”<sup>24</sup>.

Tołstoj zdaje się rzucać niekiedy myśli, które są jedynie jakimś pisarskim, egzaltowanym zabiegiem nastawionym na przyciągnięcie uwagi do trapiących go problemów świata. Podajmy przykładowo jedną taką frazę: „Zobaczmy, że spokój i beztraska moja i mojej rodziny, wszelkie radości i uciechy, okupione są biedą, demoralizacją i cierpieniem milionów, corocznymi egzekucjami, setkami tysięcy cierpiących w więzieniach, milionami oderwanych od rodzin, ogłupionych dyscypliną żołnierzy, policjantów i stójkowych, którzy chronią moje pociechy skierowanymi na głodnych ludzi karabinami, zrozumiemy, że każdy kęs, który wkładam do swych ust lub ust swoich dzieci, jest okupiony przez cierpienia ludzi, konieczne dla pozyskiwania jada!;”<sup>25</sup>. W tym miejscu możemy również przywołać cytowane przez Paula Johnsona słowa Tołstoja, które świadczą co najmniej o ambiwalencji jego postawy wobec bardzo szeroko przez niego pojmowanego zniewolenia: „W *Dziennikach* odnotował

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 112.

<sup>24</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 49.

<sup>25</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 101.

24 czerwca 1854 roku: «... a potem gadałem do nocy z Szubinem o naszym rosyjskim niewolnictwie. To prawda, że niewolnictwo jest złem, ale złem nadzwyczaj przyjemnym»<sup>26</sup>. Może wydawać się, że odwoływanie się do takiego przykładu jest pozbawione celu, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do poglądu Tołstoja, lecz jest wyjątkiem z jego życia prywatnego. Należy jednak pamiętać, że autor *Wojny i pokoju* oddziaływał nie tylko poprzez swoją pisarską twórczość i filozofię, lecz w dużej mierze dzięki postawie, jaką przyjmował wobec rzeczywistości. Okazuje się, że między tołstojowski pogląd a tołstojowską postawę wkrada się całkiem spora porcja nie tylko egzaltacji, ale i hipokryzji.

Oczywiście nie można odmówić Tołstojowi racji, że cierpienie jest w świecie obecne i że jego źródłem są także instytucje państwowe; lecz to dramatyczne poczucie winy, które przez Tołstoja przemawia (niekiedy w sposób fałszywy), niewiele wnosi do samej wiedzy o dobru i złu, jak i do pomnażania dobra i pomniejszania udziału zła w świecie. Dla Tołstoja wydaje się oczywiste i proste, że aby wyrugować i zażegnać zło ze świata, należy go nie czynić: „Bóg mówi po prostu nie czyńcie jedynie drugim zła, a nie bądźcie zła. Czyżby tak proste było objawienie Boże?”<sup>27</sup>. Tołstoj „ontologizuje” zasady moralne, co sprawia, że nie pochodzą one od Absolutu, lecz Absolut wydaje się od nich pochodzić. Takie ujęcie ponownie prowadzi do konkluzji, że świat jest nie do uratowania, jeśli ludzie nadal będą sobie nawzajem zadawać ból i cierpienia. Jeszcze raz powracamy więc do obrazu świata, który u Tołstoja staje się kłębowskiem cierpieniem, które zgodnie z jego życzeniem powinny być mechanicznie wyplenione poprzez bezwzględne stosowanie się człowieka do ewangelicznych przykazań. Takie konsekwencje Iljin kwituje w słowach następujących: „I tak jak przywykł każdą doskonałość mierzyć miarą moralną i dopatrywać się bożego tchnienia tylko w litości, to pozostaje mu potępić «świat zewnętrzny» i uwolnić wolę od udziału w nim. I cóż więc innego mogłaby po-

---

<sup>26</sup> P. Johnson, *Intelektualiści*, wyd. cyt., s. 160.

<sup>27</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 102.

wiedzieć «cnota» niedopatrująca się boskości w niczym prócz siebie samej?”<sup>28</sup>.

Różnica między Iljinem a Tołstojem polega na tym, że pierwszy z nich nie przeprowadza drobiazgowej egzegezy i reinterpretacji tekstów ewangelicznych. Tołstoj natomiast przeprowadzając swoją drobiazgową interpretację Ewangelii i przedkładając ją nad tradycyjną, powołuje do życia nową religię, której osnową staje się moralność. Chrześcijaństwo Tołstoja staje się wypreparowanym z rzeczywistości zbiorem abstrakcyjnych reguł moralnych nieodwołujących się do Objawienia i Golgoty. Wiele mówiące odrzucenie gniewu jako zawsze nieusprawiedliwionego i nieuzasadnionego powoduje, że następuje swojego rodzaju deprecjonowanie tego świata. Jeśli moralista sentymentalny sprzeniewierzy się zasadom swojej moralności, których wypełnianie buduje jego dobro, to wówczas obraca się ono wniwecz. A jeśli takie istnieje niebezpieczeństwo, to należy go unikać, dążąc do wyidealizowanej indywidualnej moralnej doskonałości. Gdy od religii Tołstoja odejmiemy moralność, wówczas nic z niej nie zostanie, a tołstoizm okaże się nihilizmem w różnych odsłonach: religijnym, naukowym, estetycznym, prawnym, państwowym, patriotycznym. Dla Iljina jest to oczywiste, gdyż nie znajduje on w myśli Tołstoja obiektywnych wartości: „Moralista sentymentalny zna tylko jeden wymiar doskonałości – moralny; cała istota ducha, całe życie ducha sprowadza się dla niego do nasycenia duszy żałosliwym współczuciem. I w rezultacie tego całe rozumienie *człowieka, dobra i zła* staje się nędzne, trywialne i odarte z ducha”<sup>29</sup>. Zastanawia w poglądach Tołstoja, że te poszukiwania moralne nie są odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób powinien żyć człowiek, lecz w istocie dążą do dania odpowiedzi na pytanie o sens życia. Oczywiście odpowiedź na to podstawowe pytanie zdaje się być chybiona.

Iljin poddając analizie religię Tołstoja, na samym wstępie zauważa, że moralista sentymentalny zwrócony jest ku własnemu życiu wewnętrznemu. Priorytetem moralisty sentymentalnego staje

---

<sup>28</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 64.

<sup>29</sup> Tamże, s. 55.



się jego moralna nieskazitelność, którą wiąże z zaobserwowaną w naturze wszechogarniającą miłością. Iljin relacjonuje: „Miłość wprawia w ruch ten świat i nawet zwierzęta żyją w nim zgodnie i nie krzywdzą się wzajemnie”<sup>30</sup>. Iljin dostrzega dwuznaczność, a nawet sprzeczność w tołstojowskim ujęciu świata zewnętrznego, która polega na pozornej jego akceptacji, a faktycznym odrzuceniu. Świat zewnętrzny przybiera u Tołstoja obraz bądź dobroduszej, błogosławionej przez Boga natury, bądź konglomeratu zjawisk (i aktów) drapieżnych i bezlitosnych. Kontynuacją sprzeczności jest refleksja nad ludzkim ciałem, które jest tym w człowieku, co łączy go w ów zewnętrzny świat. Cóż począć z nim, skoro ulega ono swoim najniższym popędom. Iljin pisze: „Moralista to istota przestraszona i stłamszona, natrętna, pretensjonalna realnością swojego «ciała» i jego instynktownych popędów. Popędy te przeżywa jako ukierunkowane na świat zewnętrzny, jako ofensywne, agresywne: poczynając od walki o pokarm i krew, o własność, bogactwo i władzę, a kończąc na agresywności popędu płciowego i jego walce o posiadanie. Wszystko to prowadzi do «przemocy», wszystko to wprowadza na «drogę diabła» i pociąga do śmiertelnego grzechu, wszystko to budzi w człowieku jego «zwierzęce oblicze» i przemienia go w okrutne zwierzę, wszystko to pochodzi od «świata zewnętrznego» i prowadzi do «świata zewnętrznego», wszystko to powinno być sprowadzone do minimum i w ideale zupełnie stłumione”<sup>31</sup>.

Sądy Iljina, które zarzucają Tołstojowi deprecjonowanie ludzkiego ciała jako miejsca panowania żądz, z którymi nieustannie trzeba walczyć, potwierdza również Paul Johnson: „Tołstoj z natury był skory do przybierania tonu mentorskiego, a nawet purytańskiego. Jeśli niepokoiła go własna zmysłowość, jej objawy u innych wywoływały jego ostrą dezaprobatę”<sup>32</sup>. Zestawienie takiej postawy wobec cielesności z poddawaniem człowieka nieustannej presji dą-

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 60.

<sup>31</sup> Tamże, s. 61.

<sup>32</sup> P. Johnson, *Intelektualiści*, wyd. cyt., s. 154.

żenia do moralnego samodoskonalenia musi prowadzić do konfliktu i Tołstoj staje przed koniecznością dokonania wyboru. Tołstoj ponad wszystko przedkłada moralną doskonałość, która stając się fundamentem, środkiem i celem jego poglądu religijnego, tym samym skutecznie eliminuje z jego świadomości znaczenie innych aspektów rzeczywistości. Ich deprecjonowanie wyraża się w niezłomnym i nieustępliwym dążeniu do naprawy przez wskazywanie dróg, którymi powinna zmierzać ludzkość.

Oczywiście, zdaniem Tołstoja, można i należy nie poddawać się tym destrukcyjnym aspektom żywotności ciała. Ową życiową energię ciała należy spożytkować w fizycznej pracy. W takim dwuznacznym ujęciu świata zewnętrznego musi dojść do dwuznaczności w ujęciu ludzkiej aktywności, postawy człowieka, który poprzez swoje ciało został włączony w nurt tego świata. Oto w jakich słowach rozdziwienie tołstojowskich myśli kwituje Iljin: „Pozstrzega on [Tołstoj] świat albo jako stworzoną idyllę i wtedy potępia przymus jako absolutnie zbędny, albo jako jakieś królestwo cierpień, grzechu i kłamstwa, w którym przymus być może byłby potrzebny i celowy, ale od którego człowiek powinien w konsekwencji właśnie się odwrócić, aby nie brać w nim udziału”<sup>33</sup>. Iljin w religii Tołstoja odnajduje odrzucenie świata, a postulat niesprzeciwiania się złu jest tego wyrazem. Tołstoj postuluje działanie, o ile nie jest ono przyczyną cierpienia. Wówczas tylko jest moralnie dopuszczalne.

Wszystkie formy przymusu płynące z zewnątrz są dla Tołstoja godną potępienia przemocą, która przynależna jest także państwu, jego instytucjom, sądownictwu, a nawet kulturze. Trzeba je więc zanegować i odrzucić jako pozbawione zasadności i celowości w sensie dobra. Tołstoj pisze: „Dobrze wiemy, że nauka Chrystusa odrzuca te wszystkie ludzkie błędy, te marności i idole, które my nazywamy kościołem, państwem, kulturą, nauką, sztuką, cywilizacją, próbujemy uczynić wartością pozytywną. Jednak Chrystus występuje przeciw nim; nie usprawiedliwia żadnego z owych

---

<sup>33</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 63.

idoli”<sup>34</sup>. Ma więc rację Mikołaj Bierdiajew, krytyk zarówno tołstozizmu, jak i Iljinowskiej koncepcji, zarzucając autorowi *Wojny i pokoju* spojrzenie na ludzkość pozbawione głębi historycznej, a tym bardziej eschatologicznej. Postęp ludzkości u Tołstoja zmierza nie wiadomo dokąd, chociaż celem jest królestwo boże na ziemi, lecz budowane poprzez bezwzględną negację królestwa cezara. A pogląd Tołstoja w kolejnych odsłonach ponownie jawi się jako bezwzględny nihilizm.

Jednej z przyczyn odrzucenia przez Tołstoja idei sprzeciwiania się złu Iljin dopatruje się w odrzuceniu przez jego nową religię świata. Indywidualistyczny maksymalizm moralny sięga zenitu, gdy głosi powstrzymywanie się od działania, które niosłoby jakiegokolwiek cierpienie i, jak już zostało powiedziane, uleganie przemocy, poddawanie się jej w imię nie pomnażania zła. Iljin i Tołstoj w zupełnie różny sposób wartościują cierpienie. Dla Tołstoja tylko cierpienie jest złem i taka okrojona jego treść prowadzi, zdaniem Iljina, do nakazu nie wyrządzania cierpienia: „I tylko jedna odpowiedź jest konsekwentna: jeśli cierpienie rzeczywiście jest złem, to kto więc jest gotów powiększać jego obszar, dążąc do jego zmniejszenia? Kto godzi się wejść na «drogę diabła», aby na nią nie wejść...?”<sup>35</sup>. Z kolei autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* uznaje cierpienie nie tylko za zło moralne, którego uniknąć i zniwelować poprzez jego ignorowanie nie sposób, lecz również za zjawisko kształtujące ludzkiego ducha.

## 2. Wybrane krytyczne głosy wobec stanowiska Iljina

W kontekście dziejowego niepokoju z początku XX wieku tezy, które w swojej książce zawarł Iljin, jak już wiadomo, wywołały burzliwą dyskusję, której tematyka wcale nie ograniczała się do kwestii religijno-filozoficznych, jak życzyłyby sobie autor *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Stało się bowiem tak, że książka odczytywana

---

<sup>34</sup> L. Tołstoj, *Na czym polega moja wiara?*, wyd. cyt., s. 101.

<sup>35</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 56.

była także i nierzadko jako manifest polityczny, choć sam Iljin wyraźnie zakreśla granice obszaru, w którym chce się poruszać, nie wspominając niemalże wcale o rewolucji i komunizmie, a jeśli to robi, to nie bezpośrednio. Jeśli można uznać, że walka z nimi jako ze złem jest głównym tematem pracy Iljina, to tylko na podstawie enigmatycznych i nie bardzo precyzyjnych sformułowań filozofa.

Przytoczmy dość obszerny fragment, stanowiący pierwsze słowa książki *O sprzeciwianiu się złu siłą*, w którym autor raz tylko tak wyraźnie wskazuje na historyczny i polityczny kontekst, w którym książka powstawała: „Groźne i brzemiennie w skutki wydarzenia, które spadły na naszą piękną, lecz nieszczęsną ojczyznę, rozchodzą się palącym i oczyszczającym ogniem w naszych duszach. W ogniu tym płoną wszystkie fałszywe założenia, błędy i przesady, na których wznosiła się ideologia dawnej rosyjskiej inteligencji. Na tych podstawach nie powinno się było budować Rosji; błędy te i przesady prowadziły ją ku rozkładowi i zatraceniu. W ogniu tym odnawia się nasza religijna i państwowa powinność, otwierają się nasze duchowe źrenice, hartuje się nasza miłość i wola. A pierwsze, co dzięki temu zrodzi się w nas, to będzie religijna i państwowa mądrość wschodniego Prawosławia, a zwłaszcza rosyjskiego Prawosławia. Jak odradzająca się ikona ujawnia majestatyczne jakości dawnego przesłania, utracone i zapomniane przez nas, ale niedostrzegalnie obecne i nie opuszczające nas, tak w naszym nowym widzeniu i pragnieniu niech ukaże się dawna mądrość i siła, która prowadziła naszych przodków i budowała naszą świętą Ruś! W poszukiwaniach tego widzenia, myślą i miłością zwracam się do was, biali wojownicy, niosący prawosławny miecz, wolontariusze rosyjskiej państwowej powinności! W was żyje prawosławna rycerska tradycja; wy życiem i śmiercią umocniliście się w dawnym i prawnym duchu służby; wy przechowaliście sztandary rosyjskiego miłującego Chrystusa Rycerstwa. Wam poświęcam te strony i Przywódcom waszym. Niech miecz wasz będzie modlitwą, a modlitwa wasza niech mieczem będzie!”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 6.

W powyższych słowach Iljin wyraża motywację, która przyświecała pracy nad *O sprzeciwianiu się złu siłą*, ale nie musi to znaczyć, że autor nawołuje do zemsty i nienawiści. Znamy już intencję Iljina, a także wiemy, że wiąże on swoje idee niezłomnego sprzeciwiania się złu z powinnością wobec państwa i narodu, lecz nie sądzimy, iż ta okoliczność wyznacza jedyną interpretację *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

Jednym z punktów wyjścia rozważań Iljina staje się postać Ławra Korniołowa<sup>37</sup>, będącego symbolem idei prawosławnego miecza. Wykłady dotyczące idei Korniołowa, które wygłaszał Iljin na początku lata 1925 roku, a więc jeszcze przed wydaniem drukiem *O sprzeciwianiu się złu siłą*, zaowocowały polemicznym poruszeniem i zamieszczeniem wśród rosyjskiej emigracyjnej inteligencji i oczekiwaniom na książkę towarzyszyła już pewna wrzawa. Filozofowie, teologowie, publicyści, literaci i poeci<sup>38</sup>, wszyscy oni wypowiadali się w kwestii słuszności bądź niesłuszności, dobroczynnych bądź szkodliwych konsekwencji rozstrzygnięć proponowanych przez Iljina.

Nikołaj Połtoracki, który wiele uwagi i pracy poświęcił filozofii Iljina, stał się zarówno systematykiem, jak i obrońcą jego idei. Połtoracki odczytuje intencje filozofa jako próbę odarcia tołstojowskiego rozumienia miłości z sentymentalności i połączenia jej z możliwością sprzeciwiania się złu z miłości: „Książka pomyślana była *nie*

---

<sup>37</sup> Ławr Gieorgijewicz Korniołow (1870–1918) – rosyjski generał, który w roku 1917 dowodził armią rosyjską, a potem stał się twórcą i dowodzącym Armii Ochotniczej, będącej pierwszą formacją Białej Armii. Jest symbolem niezłomnego oporu wobec sił bolszewickich; zginął w bitwie z Armią Czerwoną pod Jekaterinodarem.

<sup>38</sup> Cechą charakterystyczną filozofii rosyjskiej jest jej rozległość, rozumiana tutaj jako podejmowanie treści filozoficznych nie tylko na gruncie samej filozofii. Oczywiście nie jest to jeszcze samo w sobie szczególnie wyjątkowe, ale rzecz ma się też i tak, że artykuły publicystyczne, utwory poetyckie i dzieła literackie traktowane były z taką samą powagą, jak wielkie traktaty filozoficzne. Dzięki więc takiemu nieostremu podziałowi na filozofię, literaturę, poezję i publicystykę możliwy stał się wpływ na rosyjską filozofię twórczości Fiodora Dostojewskiego, która uważnie czytana i interpretowana była bezsprzecznie jednym z najważniejszych źródeł poglądów powstałych w „srebrnym wieku” filozofii rosyjskiej.

jako antyteza tołstoizmu, ale jako antyteza plus *synteza* właściwego rozwiązania: sprzeciwiaj się złu zawsze z miłości”<sup>39</sup>.

Półtoracki dostrzega cztery etapy polemiki, która w całej swej rozciągłości trwała od roku 1925 do lat czterdziestych, a nawet pięćdziesiątych. Pierwszy etap polemiki miał miejsce jeszcze przed ukazaniem się książki *O sprzeciwianiu się złu siłą*, a był konsekwencją wykładów Iljina, w których przedstawiał on jej tezy. Drugi etap rozpoczął się z początkiem 1926 r. i był najbardziej burzliwy, a składają się na niego krytyki przedstawione w dalszej części niniejszych rozważań. Były one autorstwa najbardziej znanych osobistości rosyjskiej kultury na emigracji i w sowieckiej Rosji (Maksym Gorki, który na bieżąco śledził emigracyjne wydawnictwa, także skomentował idee przedstawione przez Iljina<sup>40</sup>) i to o zgoła różnej orientacji filozoficznej i politycznej. Zdaniem Półtorackiego trzeci etap polemiki był konsekwencją wznowionych przez Iljina w 1931 roku wykładów. Z kolei czwarty, przypadający na lata czterdzieste i pięćdziesiąte był konsekwencją ukazania się prac z historii filozofii rosyjskiej autorstwa Wasilija Zienkowskiego i Mikołaja Łosskiego, a także samej śmierci Iljina w 1954 roku.

O ile rzeczywiście Iljinowi nie było obce pojmowanie komunizmu w Rosji jako zła, to trzeba uznać, iż komunizm jest jednym z wielu przejawów zła i nie można pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* traktować jedynie jako zbioru postulatów i argumentów politycznych dotyczących walki ze złem, gdzie „zło” równa się „komunizm”. Nie można się godzić na takie zawężenie problematyki podjętej przez Iljina, ponieważ jako filozof dąży on do przedstawienia

---

<sup>39</sup> Н. Полторацкий, И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой, [w:] *О сопротивлении злу силою: про et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

<sup>40</sup> W jednym z listów Gorki pisze: „prof. Iljin pisze opierając się na kanonicznych Ewangeliach, Ojcach Kościoła, teologach i swoim własnym nadgniłym rozumie, tworzy Ewangelię zemsty, w których dowodzi się, że zabijać ludzi – nie można, jeśli oni nie są komunistami. A miłująca neochrześcijanka Zenaida Gippius oznajmia wiekiustym: nie można krzyczyć o bolszewikach, «powiesimy ich w milczeniu»” (М. Горький, *Из писем*, [w:] *О сопротивлении злу силою: про et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004).

omawianego problemu w szerszej, filozoficznej perspektywie. I tę trudność czy nieporozumienie dostrzega Anton Kartaszew<sup>41</sup>, autor krótkiej noty, w której pisze: „Nie powiodło się interesującej książce utalentowanego filozofa. Poszczególne (pojedyncze) rozdziały wygłoszone przez prof. Iljina we wszystkich stolicach rosyjskiej emigracji i wydane potem drukiem (w piśmie *Odrodzenie*) wywołały w swoim czasie głośną i gniewną polemikę, wyczerpującą, oczywiście, zainteresowanie poruszoną przez nie tematyką. Zresztą polemikę wywoływały, rzecz jasna, nie same tezy i twierdzenia autora, lecz ta polityczna, konkretna wykładnia i zastosowanie, którym po części także winien jest sam autor, po części jednak – i chyba w nie mniejszym stopniu – jego polityczni zwolennicy i przeciwnicy. (...) W dodatku też i związek między określonym rozwiązaniem, które daje Iljin, i jego politycznymi poglądami jawi się, według mnie, jako zupełnie przypadkowy”<sup>42</sup>.

Znaczącym przykładem adwersarza Iljina, twierdzącym, że jego praca jest książką na wskroś polityczną, była Zenaida Gippius<sup>43</sup>, jedna z najbardziej surowych i wręcz zajadłych krytyków. Nie szczędziła ona ostrych słów pod adresem *O sprzeciwianiu się złu siłą*, a nawet samego jej autora. A oto jej słowa: „Książka *O sprzeciwianiu się złu siłą* jest bowiem książką polityczną. Psychologiczno-religijno-filozoficzne rozważania służą tylko ukryciu określonej politycznej idei, nawet taktyki i praktyki, z określonymi, w określoną stronę skierowanymi celami politycznymi. Czemu miały służyć te przykrycia? Być może jest to swojego rodzaju chwyt taktyczny. Człowiek rosyjski kocha pofilozofować”<sup>44</sup>. Trudno jest zgodzić się z zarzutem Gippius, że przeprowadzony przez Iljina dyskurs służy jedynie zawołowaniu konkretnych celów politycznych, do realizacji których niezbędne narzędzia można znaleźć w dyskutowanej

---

<sup>41</sup> Anton Władimirowicz Kartaszew (1875–1960) – prawosławny teolog; profesor Prawosławnego Instytutu Teologicznego Św. Sergiusza w Paryżu.

<sup>42</sup> А. Карташев, И. А. Ильин. *О сопротивлении злу силой*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

<sup>43</sup> Zenaida Nikołajewna Gippius (1869–1945) – poetka, pisarka, krytyk literatury.

<sup>44</sup> З. Гиппиус, *Меч и крест*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

pracy. Jest to rzeczywiście zarzut sformułowany na wyrost, bo o ile Iljin kojarzony był jako ideolog białego powstania, to przede wszystkim jednak był filozofem, a sprowadzenie jego filozofii do czystej ideologii i odmawianie jej wartości przez uznanie, że zaspokaja jedynie czysto osobiste i nieprofesjonalne potrzeby „człowieka rosyjskiego”, pozbawia tym samym Iljina miana filozofa. Podejrzliwość Gippius w pewnym stopniu kojarzy się z tą, która pod koniec życia nie opuszczała autora *O sprzeciwianiu się złu siłą*, przekonanego o istnieniu tajnych organizacji odpowiedzialnych za szerzenie się zła w świecie<sup>45</sup>.

Wśród polemicznych artykułów szczególną uwagę zwraca jeden spośród kilku zresztą napisanych przez wspomnianą już Gippius, a zatytułowany *Miecz i krzyż*. Pośród niezmiernie krytycznych uwag pod adresem poglądów Iljina Gippius zwraca uwagę na kwestię o znaczeniu fundamentalnym dla całego zagadnienia sprzeciwiania się złu siłą. Jednakże czyni to w sposób niejasny i niezmiernie emocjonalny, co zaciemnia tok jej rozumowania. Gippius zwraca uwagę na to, że empiryczne fakty zabójstwa, choć są dostępne ludzkiemu doświadczeniu i są w nie wpisane, w żaden sposób nie mogą skłaniać do jakiegokolwiek ich uzasadniania. Należałoby zacytować za autorką słowa, w których zawiera się cała waga tego problemu, bo trudno odmówić Gippius celności: „Pewien zabójca powiedział mi: «Zabić można zawsze albo nigdy»”<sup>46</sup>. Możemy się domyślać, że chodzi tutaj o próbę sformułowania bądź odkrycia prawa moralnego, które będąc bezwzględne, stanie się kryterium

---

<sup>45</sup> Warto przywołać tutaj fragment listu Iljina, który został napisany na krótko przed śmiercią po to przede wszystkim, aby wskazać na nastroje, które w ogóle towarzyszyły rosyjskiej inteligencji, a dawały znać o sobie w sytuacjach szczególnych, przyjmując też skrajne formy: „Już od dawna żyję z otwartymi oczami. Obserwuję, sprawdzam, uczę się z wydanych źródeł, które udaje się zdobyć; nierzadko zdumiewam się beztrudniemu wyjawianiu planów przez wrogów, nierzadko wpadam w rozpacz, że ludzie nie widzą albo nie chcą widzieć. I jak chętnie czepiają się, «pazurkiem»... Jak łatwo znajdują oszukujące ich samych formuły!” (I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, wyd. cyt.)

<sup>46</sup> З. Гиппиус, *Меч и крест*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.



oceny ludzkich działań. Z tego więc wynika, że zabijanie jest albo bezwzględnie złe, albo może stać się bezwzględnie dopuszczalne w chwili, gdy w świecie empirycznym poczynimy jedno tylko odstępstwo od tego prawa poprzez usprawiedliwienie czynów pozabawiających życia. Ale dalsza lektura głosu Gippius w dyskusji przynosi także słowa następujące: „Tego tragicznego wyboru człowiek dokonuje sam na sam ze sobą, na miarę zawsze niedoskonałego, oczywiście, ale własnego pojmowania. Każde życie ludzkie może być przecięte w chwili, gdy człowiek decyduje, że *należy* zabić, choć nie można”<sup>47</sup>. Zdanie to z pewnością, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, powtórzyłby sam Iljin, bo rzeczywiście jest tak, że to, co wypowiada Gippius, stanowi istotę problemu, którym tutaj się zajmujemy. Tyle że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie ma zamiaru zadowolić się uznaniem, że pewne czyny, które wypływają z dobra są nie tyle złe, co przede wszystkim wyjęte spod prawa. Rozstrzygnięcie proponowane przez Gippius tego najważniejszego spornego punktu dyskusji Piotr Struwe (sam bezpośrednio polemizował z Gippius), nazywa „podwójną buchalterią”<sup>48</sup>, która pozwala godzić żarliwą religijność z zupełnie obojętnym stosunkiem do spraw ojczyzny. Sam Struwe wskazuje bodajże najtrafniej intencję Iljina, a mianowicie chęć wypowiedzenia całościowego poglądu, w którym znajdzie się miejsce na pogodzenie prawd chrześcijańskich i faktów świata empirycznego. Prosta synteza jednak nie wydaje się tutaj możliwa, gdyż na drodze do jej wypracowania pojawia się tak niezmierną ilość filozoficznych i teologicznych przeszkód, że każde wypracowane rozwiązanie poraża swym niedostatkiem.

W rozmyślaniach Gippius pojawia się jeszcze jeden zarzut, a mianowicie ten, który zwraca uwagę na konsekwencje praktyczne głoszonych przez Iljina tez. Dla porównania przywołuje tołstoizm i jego praktyczne konsekwencje. Gippius mówi wyraźnie, że jakkolwiek Tołstoj w swoim myśleniu się mylił, to jednak jego pogląd nie wydaje się niebezpieczny w swoich ewentualnych prak-

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 4.

<sup>48</sup> П. Струве, *О брошюре И. А. Ильина и нем самом*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

tycznych konsekwencjach: „To, co mówił ludziom Tołstoj, niechaj będzie czymś zarówno niesłusznym i nierealnym, niechaj będzie nawet szkodliwe: ale to innym ludziom mówić można”<sup>49</sup>. Jednak Gippius w swojej ocenie tołstoizmu i poglądu Iljina nie bierze pod uwagę właśnie tego, że w poglądzie Tołstoja nie tylko Iljin, ale i inni filozofowie dostrzegali destrukcyjny wpływ na rosyjską mentalność, czyli ostatecznie tołstoizm stał się w swoich praktycznych konsekwencjach szkodliwy.

Zdaniem Iljina jest możliwe danie wyczerpującej i zadowalającej filozoficznie odpowiedzi na pytanie o możliwość sprzeciwiania się złu siłą w filozoficzno-religijnej perspektywie. I chociaż na drodze do jej sformułowania pojawia się wiele ważkich trudności, to jednak, zdaniem filozofa, można wypracować konsekwentnie zasadne rozstrzygnięcie. Trudności te dostrzeżone zostały dość szybko przez oponentów Iljina. Spośród wielu krytycznych głosów, które odezwały się po publikacji *O sprzeciwianiu się złu siłą*, na szczególną uwagę, ze względu na rzeczowy i wyważony ton, zasługuje opinia W. Zienkowskiego. Stara się on bowiem w precyzyjny sposób spojrzeć na problem nurtujący Iljina w szerszej perspektywie, zwracając na samym wstępie swojego artykułu uwagę na szczególny wymiar kwestii sprzeciwiania się złu siłą, bo jego zdaniem jest ona elementem tego, co szerzej nazywa się tutaj kulturą religijną. W przeciwieństwie do wielu uczestników dyskusji Zienkowski nie zawęża swojego spojrzenia poprzez uznanie *O sprzeciwianiu się złu siłą* za pracę o wymiarze czysto politycznym.

Zienkowski podkreśla wagę i subtelność tematyki, której omówienia podjął się Iljin, zwracając jednocześnie uwagę na wiele zagadnień, które wiążą się z nią w ścisły sposób. Przywołuje dane przez prawosławie rozstrzygnięcia poszczególnych kwestii i odnosi je do poglądów Iljina. Rzecz idzie tutaj na przykład o różne drogi myślenia relacji świata empirycznego i nadnaturalnego (powraca tutaj kwestia relacji Królestwa Ducha i królestwa cezara), a przy tej okazji także o przebóstwieniu, o wojnie i o miłości. Zienkowski dostrzega trudność podjętej przez Iljina tematyki i jej wagę,

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 9.

lecz wyraźnie wskazuje na to, że choć rzeczywistość empiryczna w wielu swoich przejawach, tak w indywidualnych działaniach człowieka, jak i kontekstach społecznych i politycznych, sprzeniewierza się prawu danemu przez Boga, co wyraża się w przemocy i mówiąc ogólnie, w wojnie, jednak charakteryzuje ją swoista autonomiczność względem rzeczywistości boskiej. I niemożliwa staje się jej prowadząca do doskonałości naprawa, gdyż nie leży to tylko w gestii człowieka, tym bardziej gdy jego kompetencje okazują się ograniczone do aspektu działań moralnych, a nie ontycznych. Przemiana świata stworzonego odbywać się może dzięki aktom przekraczania ontycznej przepaści między bytem stworzonym a Bogiem za sprawą aktów boskiego działania.

Zienkowski w podsumowaniu wypowiada bardzo ważne słowa, które w istotny sposób streszczają jego krytyczne, aczkolwiek pozbawione zaciętrzewienia spojrzenie na pogląd Iljina: „Religia nie powinna usprawiedliwiać albo uprawomocnić tego, co istnieje – ona jest powołana do tego, aby przeobrażać rzeczywistość w kierunku ku ideałowi”<sup>50</sup>. To właśnie Zienkowski jako jedyny najtrafniej wskazuje w poglądzie Iljina brak uznania, że prawosławie najmocniej kładzie akcent na przebóstwie<sup>51</sup> jako drogę do przeobrażenia świata, że akceptacja tego świata jest głęboko z nim związana. A pominięcie w tych rozważaniach kategorii przebóstwienia prowadzi do poglądu, że świat nie może zostać uświęcony: „tylko na gruncie Prawosławia nie było cienia akosmizmu, ale było zawsze żywe poczucie religijnej wartości świata i wyraźne przeżywanie

---

<sup>50</sup> В. В. Зеньковский, *По поводу книг И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою”*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

<sup>51</sup> Przebóstwienie (gr. *theosis*) – niezmiernie ważna idea w teologii prawosławnej, wywodząca się od Grzegorza Palamasa, która wyraża główny cel stworzenia, a mianowicie jego przeobrażenie, pneumatyzację za sprawą boskich energii, chociaż równie niebagatelną rolę w tym procesie odgrywa wolna dyspozycja i działanie człowieka, bo dzięki temu może zostać przebóstwiony on sam (będąc mikrokosmosem), jak i cały świat (makrokosmos); przebóstwienie jest energetyczną przemianą bytu stworzonego.

«przeobóstwienia» (*theosis*) jako drogi ku przeobrażeniu świata<sup>52</sup>. Okazuje się więc, że Zienkowskiemu brak w poglądzie Iljina perspektywy eschatologicznej, uznanie której w istocie w prosty sposób uporządkowałoby rozumienie relacji rzeczywistości empirycznej i rzeczywistości ducha, gdzie ta ostatnia przenikając ludzkie istnienie, jednocześnie staje się przyczyną akceptacji i miłości świata stworzonego. I w tym oto miejscu zdają się kończyć kompetencje rozumu, za sprawą którego, jak sądzi Zienkowski, Iljin pragnie uporządkować i poprawić pozaracjonalne prawdy chrześcijaństwa wypowiedziane w Ewangeliach i zastosować swoją koncepcję do przeobrażenia ojczyzny i świata już teraz. A mówi o tym fragment następujący: „Z nową siłą w różnych kręgach rosyjskiej inteligencji, zwracającej się ku Cerkwi, powstaje pokusa chrześcijańskiego naturalizmu, dążenie, aby wymieszać to, co czasowe, z tym, co wieczne, naturalne z uświęconym, narodowe z wszechświatowym”<sup>53</sup>.

Okazuje się więc, że Zienkowski dostrzega w poglądzie Iljina pewnego rodzaju brak akceptacji świata. Sam autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* zarzucał Tołstojowi negację świata, wynikającą z uznania, że skoro zło pojmowane tylko jako cierpienie triumfuje w świecie, to należałoby wyeliminować je ze świata, aby możliwe stało się dobro. Wówczas świat zostałby całkowicie przeobrażony. Różnica polega jednakże na tym, iż Iljina negacja świata, jak sądzi Zienkowski, bierze się z niezrozumienia nauki Chrystusa jako drogi życia człowieka, z pojmowania jej jako narzędzia do przeobrażenia tego świata, przez co sama nieskończona miłość, która jest istotą chrześcijaństwa, zostaje ograniczona i okrojona. Tak jak i samo chrześcijaństwo zostaje ograniczone i okrojone do prawdy starotestamentowej, którą Bierdiajew, ze względu na znaczenie, jakie przydawane jest prawu, nazywa faryzeizmem, a Leonid Dobronrawow<sup>54</sup> – poglądem prawosławno-utylitarnym: „powoływanie

---

<sup>52</sup> В. В. Зеньковский, По поводу книг И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою”, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/pole-mics.html](http://www.pablo.newmail.ru/pole-mics.html) z dn. 17.08.2004.

<sup>53</sup> Tamże, s. 14.

<sup>54</sup> Leonid Michajłowicz Dobronrawow (1887–1926) – rosyjski prozaik, dramaturg i publicysta.

się Iljina wprost na posłania apostołskie, pomijając Ewangelie, jest bardzo charakterystyczne nie tylko w tym wypadku, ale i dla całego prawosławno-utylnitarnego światopoglądu p. Iljina<sup>55</sup>.

Zienkowski i Gippius zastanawiają się nad tym, w jakim duchu napisana jest książka Iljina. Wiadomo, że intencją autora było uzgodnienie treści w niej zawartych z nauką prawosławia, wspomniani powyżej filozofowie dostrzegają natomiast odstępstwo od doktryny chrześcijańskiej. Tak więc zdaniem Zienkowskiego ów brak akceptacji świata, jaki dostrzega u Iljina, powoduje, że *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie jest pracą, w której pobrzmiewa duch prawosławia. „Gdyby Iljin z dostateczną siłą rozwinął przyjęcie świata, kosmiczne idee Prawosławia, ukazałyby niemożność uchylecia się od udziału w historycznym życiu, w aktywności państwowej, podkreśliłyby całą wielkość porwy miłości w tych, którzy niosąc obraz Chrystusa w duszy, będąc autentycznie «kochającymi Chrystusa rycerzami», biorącymi grzech udziału w wojnie; jego książka nie tylko zawierałaby w sobie «religijną mądrość Prawosławia», ale i wystarczająco zarysowałaby także jego «państwową mądrość»<sup>56</sup>.

Praca Iljina stała się wydarzeniem szczególnym w kręgach emigracyjnej inteligencji rosyjskiej. Polemika, którą wywołała, była niezmiernie burzliwa i interesująca. Każdy z krytyków poglądów w niej zawartych bierze jednak pod uwagę jedynie wybrany wątek, który bulwersuje zwykle większość czytelników. I dlatego trudność sprawia znalezienie opinii wyważonych i racjonalnych, w których góry nie bierze afektowany nerw, przesłaniający niekiedy główną ideę pracy Iljina. Nie sposób nie zgodzić się, że po części przyczyną tego stanu jest również styl autora *O sprzeciwianiu się złu siłą*, dość emocjonalny i kategoryczny w swym wyrazie. A w połączeniu z niezmiernie subtelną materią problemu otrzymujemy zarzewie gorących dyskusji, w których każdy z polemistów zwykle do-

---

<sup>55</sup> Л. Добронравов, *Единый путь. Оправдание меча и убийства*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

<sup>56</sup> В. В. Зеньковский, *По поводу книг И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою“*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

strzeżę najbardziej negatywne, nawet nie najsłabsze, punkty rozumowania i moralne aspekty proponowanych rozstrzygnięć. Trudno się dziwić wysokiej temperaturze polemiki, skoro w ogóle cechą filozofii rosyjskiej jest nie zawsze z powodzeniem przez racjonalny dyskurs okiełznywana uczuciowość. Jeśli więc na jej obszarze dochodzimy do prób rozstrzygania, czym jest zło, czy można i należy z nim walczyć i w jaki sposób, gdzie leżą przyczyny zadomowionej w rosyjskiej duszy moralności sentymentalnej i jak z nią walczyć, tym bardziej, że odpowiada bądź sprzyja rozprzestrzenianiu się zła świecie, to uniknąć nie sposób w dyskusji emocji.

Ostatecznie więc niewiele krytycznych opinii wobec poglądu Iljina to stanowiska wyczerpujące i nie jest łatwo znaleźć w nich próbę całościowego ujęcia diskutowanego problemu, bez ulegania pokusie łatwego oburzenia i uderzania jedynie w sądy „nie do przyjęcia”, z wzięciem pod uwagę całej argumentacji zawartej w pracy Iljina. Wznieść się ponad pewne drażniące wybrane sądy Iljina i dostrzec ogólnie postawiony ważki problem, nie popadając w przesadę, to bardzo trudne zadanie. Trudno nie uznać, że Iljinowską postawę charakteryzuje pewna odwaga, której źródła tkwić mogą w rozczarowaniu współczesną mu rzeczywistością. Może być bowiem tak, że książka wyrasta z rozczarowania światem, w którym w istocie zło wydaje się rozprzestrzeniać bez przeszkód. Bardziej jesteśmy skłonni uznać, że *O sprzeciwianiu się złu siłą* wyrasta z lęku, że niepowstrzymane zło zatrumfuje, a nie z nienawiści wobec świata i ludzi oraz chęci karania ich śmiercią, co Iljinowi także zarzucano<sup>57</sup>. Oczywiście nie sposób nie uznać, że praca ta świadczyć może o jakimś zwątpieniu jej autora w chrześcijańskie niezłomne przekonanie o nieuchronnym i ostatecznym triumfie dobra, ale należy też pamiętać, że czasy i okoliczności, w których powstała, skłaniają raczej do usprawiedliwienia jej autora niż bezwzględnego ganienia. Z pewnością też nie można odmówić Ilji-

---

<sup>57</sup> Bierdiajew w *Koszmarze złego dobra* pisze: „Iljinowi nie wystarczy, aby kara śmierci została wykonana, domaga się jeszcze, żeby została uznana za akt miłości” (M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 230). Pogląd Bierdiajewa odnoszący się do książki Iljina omówiony jest w kolejnej części niniejszej pracy.

nowi odwagi w głoszeniu kontrowersyjnych tez, aczkolwiek są one konsekwencją podjętej przez niego próby dania propozycji światowej aktywności człowieka, której zrealizowanym celem stałoby się powstrzymanie zalewającego świat zła. *O sprzeciwianiu się złu siłą* w zadziwiająco dobitny sposób świadczy o wielkiej niezgodzie jej autora na dramatyczne zmiany, które zaszły i zachodziły w Rosji w pierwszej połowie XX w. Przy czym największe wątpliwości budzi zasadność powoływania się na moralne nauki chrześcijaństwa w uzasadnianiu konieczności walki ze złem, tutaj utożsamianego z komunizmem. Jednakże odczytywanie poglądu Iljina jako ideologii politycznej jest nadużyciem, choćby już z tego względu, że w ocenie takiej wiele udziału mają aspekty przypadkowe i pozaracjonalne. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że wymiar polityczny nie może tutaj zostać zignorowany, lecz niesprawiedliwością jest ograniczanie interpretacji poruszanego problemu do jednego tylko aspektu, co rzeczywiście sprowadza Iljina do roli filozofa głoszącego bezwarunkową realizację wykoncypowanych przez rozum abstrakcyjnych idei.

Należy też zwrócić uwagę na to, że Iljin w swojej pracy wyprowadza konsekwencje z krytyki tołstoizmu przeprowadzonej przez Sołowjowa i Bierdiajewa. Okazuje się bowiem, że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* przejmując zaproponowaną przez nich argumentację i idzie w swoim dowodzeniu dalej, starając się przewyciężyć negatywne konsekwencje tołstoizmu, nakazującego powstrzymywanie się przed jakimkolwiek działaniem, które nawet w najmniejszym stopniu nosi znamiona siły. Można też przypuszczać, że Iljin wiedziony argumentacją Sołowjowa i Bierdiajewa uznał za zgodne z nią usprawiedliwienie działania siłą, które dopuszczalne jest jako konieczność w sytuacjach skrajnych.

Z przedstawionych powyżej wątków polemiki wyłania się podstawowe stanowisko krytyczne, które w ujęciu najogólniejszym akcentuje nadużycie przez Iljina chrześcijaństwa do usprawiedliwiania czynów uznawanych za bezwzględnie złe. Prowadzić to ma do niebezpieczeństwa usankcjonowania przemocy jako dopuszczalnego narzędzia w walce ze złem, a który to oręż okazać się może w dowolny sposób stosowany przez jednostki wobec innych jed-

nostek, jak i przez państwo wobec obywateli. Wprost powyższy zarzut wyrażają słowa Daniła Pasmanika<sup>58</sup>: „Dla Iljina chrześcijaństwo jawi się środkiem, narzędziem państwowej racjonalności”<sup>59</sup>. W konsekwencji więc państwo odbiera człowiekowi wolność, a on sam staje się jednowymiarowy, będąc już tylko obywatelem, a nie jednostką pozostającą w wolnej relacji z Bogiem.

Gwałtowność dyskusji, która przetoczyła się nad książką Iljina i nim samym, odwróciła uwagę od głosów prawosławnych duchownych i od faktu, że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* kierował się również obowiązującą w prawosławiu interpretacją Ewangelii. Wiadome jest, że Iljinowi niezmiernie mocno zależało na tym, aby jego prace były zgodne z duchem prawosławia i aby zaspokoić swoje wymagania, jak mamy prawo sądzić, sięgał do akceptowanych przez Kościół prawosławny źródeł. Mamy tutaj na myśli *Rozumienie Ewangelii* autorstwa Borysa Gładkowa<sup>60</sup>, której to książki Iljin nie mógł nie znać. Nasze przypuszczenia nabierają pewności w trakcie lektury komentarzy, którymi Gładkow opatrzył interesujące Iljina wątki Ewangelii, tym bardziej że komentarze te zawierają także krytyczne uwagi wobec samych, proklamujących bezwzględne niesprzeciwianie się złu siłą, tołstojowców.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na wprowadzone przez Gładkowa uporządkowanie relacji ogólnie sformułowanych ewangelicznych zakazów i nakazów oraz obrazujących ich przykładów. Skoro Jezus Chrystus mówi o nadstawieniu policzka czy oddaniu tego, co własne, gwałtownikowi, to nie znaczy, że podane przykłady wyczerpują wszystkie możliwe sposoby sprzeciwiania się złu za pomocą dobra. Zwraca się jednocześnie uwagę na konieczność dokonania wyboru przez człowieka, który stając

---

<sup>58</sup> Danił Samojłowicz Pasmanik (1869–1930) – publicysta, lekarz, pisarz emigracyjny.

<sup>59</sup> Д. Пасманик, Черно-белое, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.

<sup>60</sup> Borys Iljicz Gładkow (1847–?) – rosyjski duchowny prawosławny, biblista i działacz społeczny; *Rozumienie Ewangelii* tylko w latach 1905–1913 doczekało się pięciu wydań i nieustannie jest źródłem wiedzy o zawartych w Ewangeliach naukach chrześcijańskich.



się ofiarą złooczyńcy, ma postąpić tak, jak by chciał, żeby postąpiono z nim samym. Obowiązujący także pozostaje nakaz nieodpłatania złu tym samym: złem, mściwością i nienawiścią. Gładkow stara się dać odpowiedź na stawiane również przez Iljina pytanie: „Lecz jeśli zły zaatakuje w mojej obecności innego, to jak powinienem postąpić? Sprzeciwić się złu, nawet i siłą, i stanąć w obronie ofiary, czy bezczynnie patrzeć, jak dokonuje się zło?”<sup>61</sup>. Odpowiedź, którą Gładkow daje, polemizując jednocześnie z tołstojowcami, brzmi następująco: „zapytuję, czy pomnożę dobro, czy przejawię miłość wobec ich obu [napastnika i ofiary], jeśli pozwolę bez przeszkód złemu popełnić zamierzone zło? Uczynić dobro złemu mogę tylko poprzez powstrzymanie go przed dokonaniem zła jako grzechu, który gubi jego duszę. Uczynić dobro wobec ofiary napaści mogę tylko poprzez jej wybawienie przed grożącym mu złem. Konsekwentnie więc, przejawić miłość wobec obu i pomnożyć dla nich dobro mogę tylko poprzez powstrzymanie zła; dlatego też sprzeciw wobec zła jest w takich wypadkach moim obowiązkiem, wypływającym z sensu przykazania Jezusa Chrystusa”<sup>62</sup>.

Ustosunkowując się do tołstojowskiego bezwzględного nakazu niesprzeciwiania się złu siłą, Gładkow wyraźnie głosi tezę, że powstrzymywanie się przed działaniem siłowym w obliczu dziejącego się zła w żadnej mierze nie pomnaża dobra. I nie tylko uznaje takie stanowisko za w pełni zgodne z doktryną etyczną Cerkwi, ale idzie jeszcze dalej, oceniając pobłażliwość wobec dokonującego się zła jako sprzeniewierzenie się nakazowi Jezusa Chrystusa o sprzeciwianiu się złu dobrem. Dokonana przez Gładkova wykładnia nauk ewangelicznych wyraźnie wskazuje, że Iljin miał podstawy sądzić, iż jego stanowisko jest rozwinięciem oficjalnej interpretacji cerkiewnej.

Jeśli jednak takie właśnie było przeświadczenie Iljina, to należy przyznać, że zawiódł się on całkowicie. Jego postawę moralną wpisano bowiem w kontekst tragicznych wydarzeń wojny świato-

---

<sup>61</sup> Б. И. Гладков, *Толкование Евангелия*, Издание атвора, Санкт Петербург 1913, s. 237.

<sup>62</sup> Tamże, s. 238.

wej i rewolucji bolszewickiej, interpretując ją jako ich co najmniej niepokojący i niebezpieczny objaw. Krytycy naprawdę byli przekonani, że – jak to wyraził Bierdiajew – Iljin proklamuje rzeczywistą nienawiść w imię abstrakcyjnego dobra. A przecież właśnie w tym kontekście szczególne znaczenie posiada uwaga Gładkowa, że Jezus nie podejmował i nie rozstrzygał kwestii związanych z narodowością, państwowością, wojskiem czy wojną. Tego rodzaju kwestie chrześcijanin musi rozwiązywać sam, kierując się przykazaniami ewangelicznymi, przede wszystkim przykazaniem miłości. Dlatego Gładkow nie ma wątpliwości, że jeśli dokonuje się ewidentne zło w skali społecznej czy narodowej, to ludzie kierując się przykazaniem miłości, sprzeciwiają się złu także jako naród.

Jest znamienne, że reakcja środowisk cerkiewnych na książkę Iljina była w zasadzie pozytywna. Dobrym przykładem jest recenzja napisana przez metropolitę Antoniego<sup>63</sup>. Już na wstępie określa on książkę jako dzieło „bardzo interesujące i głębokie”, podkreślając, że jej tematyka jest mu bliska, ponieważ sam swego czasu wygłosił szereg odczytów poświęconych zdecydowanej krytyce poglądów Tołstoja<sup>64</sup> oraz wydał książkę *O wojnie z chrześcijańskiego punktu widzenia*<sup>65</sup>, która została zbojkotowana z tego samego powodu, co książka Iljina, mianowicie rzekomego naruszenia zakazu czynienia zła. A przecież słowa Jezusa o nieczynieniu zła nie mogą być rozumiane jako zakaz sprzeciwiania się złu. Dlatego, zdaniem metropolity, główna wartość książki polega na tym, że jej autor „jasno i wyraźnie ukazał fałsz i zakłamanie owych niesprzeciwiających się, którzy mogą wieść swoje życie tylko dzięki temu, że w każdym kulturalnym narodzie istnieją armia i policja, odpowiedzialne

---

<sup>63</sup> Zob. А. Храповицкий, *О книге И. Ильина*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004. Pierwotnie recenzja opublikowana została w dwu kolejnych numerach belgradzkiej gazety „Новое время” z 4 i 5 listopada 1925 roku. Metropolita Antoni, czyli Aleksiej Pawłowicz Chrapowicki (1863–1936), rosyjski teolog prawosławny i działacz kościelny; od 1920 roku na emigracji.

<sup>64</sup> Odczyty te wydane zostały w Nowym Jorku w 1967 roku, w 14 tomie dzieł zebranych metropolity Antoniego, zatytułowanym *Нравственное учение православной церкви*.

<sup>65</sup> Książka *Христианская вера и война* ukazała się w 1915 roku.

w konsekwencji za obowiązujące w ich krajach prawa karne. Nie wszyscy obywatele mogą być egzekutorami czy walczyć na wojnie, ale bez armii i bez egzekutorów pozostali nie mogliby żyć bezpiecznie, a zatem jeśli wojna i egzekucja są grzechem, to w konsekwencji są grzechem wszystkich". I to właśnie książka Iljina ukazuje z całą jasnością: „jeśli nie będziemy skazywać nie okazujących skruchy złoczyńców, to oni będą skazywać spokojnych obywateli, o czym przekonali się wszyscy owi niesprzeciwiający się, którzy w ostatnich latach przeżyli rewolucję". Metropolita podkreśla przy tym, że Iljin słusznie wskazał, iż człowiek nie jest tylko jednostką, lecz pozostaje związany w dobru i złu z innymi ludźmi, albowiem człowiek dobry jest dobrym nie tylko dla siebie, lecz także dla innych, a człowiek zły jest zły nie tylko dla siebie, lecz także dla wszystkich ludzi. Iljin głosi to, co głosił św. Paweł Apostoł i ojcowie Cerkwi, a także Dostojewski w swych dziełach literackich. Na tym tle widać wyraźnie, że postawa Tołstoja jest zwykłą hipokryzją.

Metropolita Antoni uzasadnia, że stanowisko Iljina, zarówno w odniesieniu do człowieka jako jednostki, jak i w odniesieniu do człowieka jako elementu społeczności, jest słuszne i pozostaje w zgodzie z nauczaniem Cerkwi. Czyni wprawdzie wzmianki, że życzyłby sobie położenia przez autora większego nacisku nie na aspekt jednostkowy (osobowy), lecz na aspekt społeczny problemu, jednak nie stawia tego jako zarzutu; jego teologiczne podejście ma bardziej społeczny wymiar, jednak akceptuje on fakt, że Iljin jako filozof ma spojrzenie nakierowane przede wszystkim na osobę ludzką. Najważniejsze jest jednak to, że nie dostrzega w wywodach Iljina żadnych niezgodności z nauczaniem cerkiewnym. Niezgodność dostrzeże głównie przeciwnik Iljina – filozof Mikołaj Bierdiajew.

### 3. Bierdiajew przeciw Iljinowi

Jednym z najważniejszych adwersarzy Iljina był Mikołaj Bierdiajew, który swoje polemiczne artykuły zamieścił w redagowanym przez siebie emigracyjnym piśmie „Droga”. Na łamach tego pisma

drukowali również swoje opinie inni przedstawiciele rosyjskiej emigracyjnej inteligencji, niezadowoleni i oburzeni tezami zawartymi w *O sprzeciwianiu się złu siłą*. I choć polemika, jak już zostało powiedziane, przebiegała na poziomie filozoficznym, mówiąc ogólnie, a wyróżniając, na poziomach: metafizyczno-religijnym, etycznym i politycznym, to była tak żywiołowa, że przypominała często przekrzykiwanie się oburzonych orędowników jedynej prawdy.

W związku z polemiką między Bierdiajewem a Iljinem powstają następujące pytania. Czy Bierdiajew trafnie odczytał intencje Iljina? Czy Iljin chce za pomocą siły nakłaniać ludzi do dobra? Czy Iljin postuluje konieczność zaprowadzenia rządów państwa policyjnego? Czy Iljin sprzeniewierza się biblijnemu zakazowi niesprzeciwiania się złu siłą, proponując konieczność przecinania złych czynów na drodze np. przymusu fizycznego? Czy dyskutowany fragment poglądów Iljina sprzeniewierza się chrześcijaństwu, a może jest wręcz antychrześcijański, jak pisze Bierdiajew? Czy Iljin popełnia jakiś błąd w myśleniu? Czy jego pogląd w ogólności oparty jest na fałszywych przesłankach? Czy jest nie do przyjęcia ze względu na swe ewentualne niebezpieczne praktyczne konsekwencje? One też budzą niepokój krytyków *O sprzeciwianiu się złu siłą*.

Zanim przejdziemy do omawiania zarzutów stawianych poglądom Iljina przez Bierdiajewa, warto przywołać słowa tego filozofa, słowa, które wieńczą artykuł *Koszmar złego dobra*<sup>66</sup>. Warto od nich wyjść, stanowią one bowiem wyrazistą charakterystykę sporu wokół książki Iljina, a szczególnie pozwalają zrozumieć, z jak wielką powagą potraktowano zagadnienia podjęte przez jej autora. Poniższe słowa wyjaśniają, jak bardzo ważnych dla rosyjskiej kultury kwestii dotknął Iljin: „Spór z Iljinem wcale nie jest formalny – jest to spór o treść dobra, o zrealizowanie w życiu Chrystusowej prawdy. Miłość do człowieka, miłosierdzie – oto autentyczne dobro, niestety zupełnie nieznanne abstrakcyjnemu idealizmowi Iljina. Człowiek jest Bożą ideą, Bożym zamysłem, i negowanie człowieka jest zarazem negowaniem Boga”<sup>67</sup>. Słowa te wyraźnie oddają ocenę postawy Il-

---

<sup>66</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt.

<sup>67</sup> Tamże, s. 234.

jina jako rzekomo chrześcijańskiej, postawy, która, zdaniem Bierdiajewa, ma ostatecznie z chrześcijaństwem niewiele wspólnego. W powyższych słowach pada chyba najcięższy zarzut wobec poglądów Iljina, a mianowicie, że podważa on znaczenie człowieka jako indywiduum, a czyniąc to neguje jednocześnie znaczenie Boga. Skoro tak, to niewątpliwie w tym miejscu należałoby uznać, że tezy zawarte w pracy *O sprzeciwianiu się złu siłą* są niezgodne, a wręcz sprzeczne z chrześcijaństwem. Z taką oceną Iljin zgodzić się nigdy nie chciał<sup>68</sup>.

Przejdźmy do podstawowych zarzutów sformułowanych przez Bierdiajewa we wspomnianym na wstępie artykule. Te krytyczne myśli można pogrupować ze względu na cel, do którego zmierza filozof. A zatem Bierdiajew zdecydowanie kwestionuje autentyczność chrześcijańskiej postawy Iljina i związanego z nim oczywiście stanowiska moralnego, a także odrzuca wynikające z nich koncepcje państwa i życia społecznego. Taka ocena wypływa z uznania, że Iljin w swoich poglądach nad kategorię osoby przedkłada kategorię dobra i w związku z tym traci z oczu człowieka. Błąd ten wynika również z fałszywego przekonania, że dobro przez niego rozpoznawane jako Dobro, jest nim w istocie: „Iljin bezpodstawnie pisze, że osiągnął duchową wolność i oczyszczenie popędów,

---

<sup>68</sup> Nawet wiele lat potem, pracując nad inną swoją książką, Iljin niewątpliwie bardzo przejęty był jej ewentualnym odbiorem. Rzecz idzie tutaj o *Aksjomaty doświadczenia religijnego*. Nie chciał, aby to obszerne studium z zakresu filozofii religii zostało uznane za „heretyckie”. Swoje wątpliwości Iljin zawiera w listach do archimandryty Konstantego (Kirył Josifowicz Zajcew): „Jedną z moich głównych trosk była ta, aby nie rodzić «herezji». Myślę, że ich u mnie nie ma. Trzeba wiedzieć o mojej długoletniej odradzie do mereżkowszczyzno-bierdiajewszczyzno-rozanowszczyzny, ascezy mojej siły sądzenia i silne poczucie odpowiedzialności, które prowadzi mnie przez życie. Dochodząc do «swojego indywidualnego poglądu», sprawdzałem go przez dziesięciolecia i spokojnie wygłaszałem tylko wtedy, gdy znajdowałem go u kogośkolwiek z moich umiłowanych nauczycieli Kościoła: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa, Jana Złotoustego, Grzegorza Palamasa, Jana z Damasku”. I poniższe znamienne słowa: „Herezji tam nie ma, możecie być pewni; i nawet nie ma pokusy na nią, albowiem nie wymyśliłem niczego, lecz badałem; poszukiwałem zbliżenia do tego, co rdzenne, a nie nowych wymysłów. Niemniej jednak przy wstępnej lekturze tekstu z wielu powodów wszystko może spełznąć na niczym.” (zob. I. A. Iljin, *Listy do archimandryty Konstantego*, wyd. cyt.)

co daje mu prawo mówienia w imieniu absolutnego dobra. Dobro proponowane przez Iljina jest względne, ociężałe, skażone przez nastroje naszej epoki i przystosowane do celów wojennych<sup>69</sup>. Konkluzją staje się myśl, że autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* przekonany jest o tym, że do realizacji dobra w rzeczywistości empirycznej i historycznej należy dążyć za wszelką cenę. W tym miejscu należałoby oddać głos Iljinowi, zastanawiając się, czy można w jego książce odnaleźć wątki, które jednoznacznie przechyliłyby szalę racji na stronę Bierdiajewa. Śledząc filozoficzną propozycję zawartą w pracy Iljina, można uznać, że tak się nie stanie, albowiem nie znajdziemy w niej jednoznacznych argumentów za tym, że Iljin proponuje jakieś dobro, w realizacji i w obronie którego bezwzględnie należałoby używać przemocy. Na takie wnioski Bierdiajewa bezkrytycznie zgodzić się nie można, choć należy przyznać, iż słusznie pisze, że książka *O sprzeciwianiu się złu siłą* nosi znamiona epoki, w której powstawała, i jest wyrazem jej nastrojów, choć spotkała się, jak już wiadomo, z ostrą i bezwzględną niekiedy krytyką.

Lektura prac Iljina i Bierdiajewa prowadzi do pewnej interesującej konkluzji. Okazuje się bowiem, że obaj filozofowie w wielu punktach zdają się mówić jednym głosem. Jakie zatem twierdzenia zawarte w *O sprzeciwianiu się złu siłą* prowadzą do nieporozumienia, zważywszy, że Iljin krytykując tołstoizm, powtarza niektóre sądy Bierdiajewa? Warto przywołać kilka krytycznych uwag tego filozofa pod adresem tołstoizmu: „Patologię rosyjskiej świadomości moralnej dostrzegam przede wszystkim w odrzuceniu osobowej (*licznoy*) odpowiedzialności moralnej i osobowej dyscypliny moralnej, w niedojrzałości poczucia obowiązku i poczucia honoru, w braku świadomości moralnej wartości szeregu zalet osobowych<sup>70</sup>”; „Egalitarna i nihilistyczna pasja Tołstoja prowadzi do zatracenia wszelkich duchowych realności, wszystkiego co autentycznie ontologiczne<sup>71</sup>;

---

<sup>69</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 218.

<sup>70</sup> M. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, wyd. cyt., s. 60.

<sup>71</sup> Tamże, s. 61.

„Nie znam w całej historii powszechnej drugiego takiego geniusza, któremu całe życie duchowe byłoby tak obce”<sup>72</sup>.

Pośrednie konsekwencje oddziaływania tołstoizmu Iljin formułuje w słowach cytowanych już wcześniej, słowach gwałtownych i wyrażających wielką obawę o Rosję, składających się na wstęp do książki *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Można z nich wyprowadzić wnioski o intencjach i nastrojach, jakie przyświecały Iljinowi w pracy nad książką. Porównajmy te myśli ze słowami Bierdiajewa, który również zatroskany był o losy porewolucyjnej Rosji, na które mogło mieć wpływ załamanie się pewnego poczucia odpowiedzialności za państwo kształtowane przez niechętny do państwowości stosunek Tołstoja.

Nie idzie nam tutaj o to, aby refleksję nad polemiką Iljina i Bierdiajewa uczynić zwykłym porównywaniem wyjątków z ich prac, lecz o to, aby dać ważny dowód tezie, że obu filozofom przyświecały często podobne, jeśli nie te same idee. Idee, które wyraźnie przez obu zostały sformułowane, choć jak się okazuje, ich rozwinięcie doprowadziło do rozbieżnych rozstrzygnięć. Przytoczmy jeszcze jeden fragment artykułu Bierdiajewa na dowód, że nasze intuicje mogą okazać się słuszne: „Trzeba koniecznie wyzwolić się od Tołstoja jako nauczyciela moralnego. Przewyciężanie tołstoistwa – to duchowe ozdrowienie Rosji, jej powrót od śmierci do życia, do możliwości tworzenia, możliwości wypełnienia swojej misji w świecie”<sup>73</sup>. Jak się więc okazuje, zarówno Bierdiajew, jak i Iljin zgodni są, że negowanie państwa we wszelkich jego przejawach prowadzi do skrajności, nakazującej jego odrzucenie, co dla obu także jest oznaką skrajnego nihilizmu.

Kolejny argument przeciw poglądom zawartym w *O sprzeciwianiu się złu siłą* nasycony jest przez Bierdiajewa odczytaniem stosunku Iljina do dobra jako jedyne go celu, któremu podporządkowany jest człowiek, społeczeństwo, państwo. Jeśli tak rzecz się przedstawia w filozofii Iljina, to w Bierdiajewie rodzi się wątpliwość, czy można znaleźć w tym oto człowieku, społeczeństwie

---

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże, s. 64.

i państwie miejsce na wolność. Jeśli Iljinowi przyświeca przekonanie, że to dobro ma być zrealizowane w historii ziemskiej, to w sposób nieunikniony może zrodzić niebezpieczne konsekwencje w postaci rozlewu krwi: „Falsz zawarty jest już w samej przesłance głoszącej, że dobro powinno zostać zrealizowane w świecie za wszelką cenę, nawet przez największą przemoc i przelanie krwi”<sup>74</sup>.

Bierdiajew, podobnie jak Zienkowski, w swoich rozważaniach kładzie akcent na aspekt eschatologiczny dziejów<sup>75</sup>, a ten punkt odniesienia nie daje rękojmi użyciu siły, nawet gdy jest to konieczne. I z tej oto perspektywy także czyny człowieka nabierają charakteru eschatologicznego, więc w prostej linii, przemoc jest dla Bierdiajewa jednoznaczna ze złem, z czymś, co sumy dobra w świecie nie powiększa. Przy okazji niniejszych rozważań ponownie powraca kwestia koniecznego rozróżnienia Królestwa Ducha i królestwa cezara.

Oczywiście jest także i druga strona powyższej kwestii, taka mianowicie, że Bierdiajew niechętnie odnosi się do poglądu, że niemoc w przeobrażaniu świata doczesnego jest atrybutem chrześcijaństwa: „Wielu ludzi uważa, że chrześcijańska prawda, królestwo Boże na ziemi jest nie do zrealizowania, że żaden postęp nie jest możliwy, że zło ciągle wzrasta w świecie, a wolność jedynie rodzi zło”<sup>76</sup>. Zaznaczone tutaj wątki interesującego nas problemu powodują powstanie przeświadczenia, że Iljin stanął w obliczu aporii, która doprawdy nie ma bezwzględnie jedyne właściwego przezwyciężenia. Tak więc Iljin nie godząc się na niemożność przezwyciężenia tego filozoficznego impasu, idzie o jeden krok dalej, narażając się na bolesną dla niego, bo i miejscami niesprawiedliwą, krytykę. A czyni to uznając, że użycie siły w obliczu dokonującej się nikczemności samo ostatecznie nikczemnością nie jest, jeśli wypływa z miłości do Boga i człowieka, nakazującej nawet za

---

<sup>74</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 226.

<sup>75</sup> I znowu warto przywołać koncepcję dziejów Sołowjowa, który wskazywał na konieczność rozróżnienia historii i meta-historii, gdzie celem tej drugiej jest Królestwo Boże.

<sup>76</sup> Tamże, s. 262.



cenę indywidualnej grzeszności wziąć na siebie odpowiedzialność za użycie przemocy.

Kolejne nadużycie Iljina wypływa, zdaniem Bierdiajewa, z braku uznania nieusuwalnej granicy przebiegającej między dwiema rzeczywistościami, z niedostrzegania istnienia „dwóch porządków bytu”<sup>77</sup>, a co za tym idzie, dochodzi również u niego do utożsamienia królestwa Ducha i królestwa cezara. Według Bierdiajewa pogląd Iljina nie wyrasta z chrześcijaństwa, lecz jest wynikiem fascynacji niemieckim idealizmem, prowadzącym autora *O sprzeciwianiu się złu siłą* do monizmu, który Bierdiajew pojmuje w sposób następujący: „Całkowicie niechrześcijańskie i antychrześcijańskie są poglądy Iljina na państwo, na człowieka i na wolność. Poglądy te są owocem fałszywej filozofii idealistycznego monizmu. Iljinowi obce jest rozróżnienie dwóch porządków bytu i dwóch światów, świata duchowego i świata materialnego, «świata innego» i «tego świata», porządku łaski i porządku natury, «królestwa Bóżego i królestwa cezara». Według Iljina «ten świat», świat naturalny, jest jedyną areną realizowania absolutnego ducha”<sup>78</sup>. I kilka wersów dalej: „Poglądy Iljina na państwo, jak i poglądy Hegla, są pogańską reakcją, powrotem do pogańskiej absolutyzacji i ubóstwienia państwa”<sup>79</sup>. Powyższe słowa Bierdiajewa wpisują Iljinowski pogląd w nurt tzw. moralności formalnoprawno-faryzejskiej. Ten rodzaj moralności jest dla Bierdiajewa przede wszystkim wyrazem uznania stanowiska, wedle którego prawodawcą jest Bóg, a rola człowieka ogranicza się do spełniania tego prawa. W takim pojmowaniu Boga, człowieka i ich relacji na zatracenie idzie, zdaniem Bierdiajewa, wolność, ta wolność, która pozwala człowiekowi jako twórcy uczestniczyć w rzeczywistości duchowej nie jako niewolnikowi<sup>80</sup>, lecz wolnemu twórcy.

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 223.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże, s. 224.

<sup>80</sup> Bierdiajew zrywał się na traktowanie relacji Boga i człowieka jako tej, w której człowiek zależny jest od Boga. Człowiek nie jest niewolnikiem Boga, gdyż obdarzony został wolnością, na mocy której człowiekowi dostępne jest w równej mierze

Wróćmy jednak do oceny poglądów Iljina dotyczących państwa. Jak już wiadomo, filozof rzeczywiście zdawał się pozostawać pod wpływem poglądów Hegla, ale czy zachodzi między nimi tak wielka zbieżność, o jaką podejrzewa go Bierdiajew? Rzeczywiście można by odnieść wrażenie, że Iljinowi zupełnie obce jest, jak wynika ze słów Bierdiajewa, spojrzenie na diskutowane tutaj kwestie z uwzględnieniem perspektywy eschatologicznej. Można jednak to pozorne „spłaszczenie” zagadnienia usprawiedliwić pewnym zabiegiem, który zastosował Iljin, a który to zabieg stał się bronią obosieczną. Iljin chcąc doprowadzić do pogodzenia, ostatecznego niekiedy, zastosowania siły i chrześcijańskiej miłości, zmuszony jest balansować między tym, co zakazane, a tym, co nakazane w królestwie ducha i królestwie cezara. I przyznać należy, że ostatecznie nie może wyjść z takiej sytuacji obronną ręką, gdyż filozoficzny rozum w tej kwestii nie wydaje się znajdować właściwego rozwiązania. A zatem może należałoby zarzucić próby rozstrzygnięcia problemu sprzeciwiania się złu siłą? I nie przez bojaźliwość nawet, lecz w wyniku uznania, że mamy do czynienia ze swoistą aporią. Być może Iljinowi przyświecało przeświadczenie, że w obliczu szerzącego się zła tak w życiu jednostkowym, jak społecznym i państwowym ratunek przynieść może jedynie odwołanie się do wartości chrześcijańskich.

---

dobro, jak i zło, lecz duchowe wzrastanie człowieka sprawia, że ów wybiera dobro. Nie tylko względem siebie, ale też względem innego. I w tym miejscu szczególnego znaczenia nabierają słowa tego filozofa: „Autentycznie wolność kocha ten, kto głosi ją dla innego” (M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2003, s. 57). Jest czymś oczywistym, że fragment ów nie tylko opisuje relację człowiek–człowiek, lecz i relację Bóg–człowiek. Interesujące rozwinięcie analogicznego poglądu, choć w szerszej, bo metafizycznej perspektywie, znajdziemy u Paula Evdokimova, który pisze: „Na ateistyczną formułę: «Jeżeli Bóg istnieje, człowiek nie jest wolny» Biblia odpowiada: «Jeżeli istnieje człowiek, Bóg nie jest już wolny». Człowiek może powiedzieć Bogu nie, Bóg nie może już powiedzieć nie człowiekowi, bo według świętego Pawła «w Nim [Bogu] było tylko tak» (2 Kor 1, 19), tak Jego Przymierza, które Chrystus powtórzył na Krzyżu. Tak więc «jestem wolny» znaczy «Bóg istnieje». To sam Bóg gwarantuje wolność wątpienia, aby nie gwałcić sumień.” (P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. Małgorzata Kowalska, Orthdruk, Białystok 2001, s. 29)

W poglądach Bierdiajewa znajdziemy wyraźnie krytyczne spojrzenie na państwo czy raczej staranny jego opis obejmujący źródła i cele; opis, który pozwala na wyraźne wyznaczenie jego charakteru i kompetencji: „Państwo ze swego pochodzenia, istoty i celu wcale nie oddycha i nie porusza się ani patosem wolności, ani patosem dobra, ani patosem osoby ludzkiej, chociaż ma ono styczność i z wolnością, i z dobrem, i z osobą. Państwo jest przede wszystkim regulatorem naturalnego chaosu, kieruje się ono patosem porządku, siły, potęgi, ekspansji, tworzenia wielkich organizmów historycznych. Utrzymując pod przymusem minimum dobra i sprawiedliwości, państwo nigdy nie czyni tego z miłości do dobra i z dobroci, dobroć jest obca państwu, ono czyni tak dlatego, że bez minimum dobra i sprawiedliwości nastąpi chaos i zagraża rozpad organizmów historycznych, wtedy państwo nie może być silne i niezachwiane. Jednak państwo jest przede wszystkim siłą i siłą lubi bardziej, niż prawo, niż sprawiedliwość, niż dobro”<sup>81</sup>.

Czy w książce Iljina pojawiają się gdziekolwiek wzmianki o tym, że to państwo właśnie, posiłkując się chrześcijaństwem, ma walczyć ze złem? Okazuje się, że Iljin rozwijając różne wątki sprzeciwiania się złu siłą, zastanawia się nad rolą państwa w tej materii, lecz proponowane przez niego rozstrzygnięcia nie potwierdzają w sposób oczywisty tych przypuszczeń. W związku z tym należałoby zatrzymać się przy tej kwestii i spróbować dać odpowiedź na pytanie, czy filozof przypisuje państwu nadrzędną rolę jako organizmowi, którego podstawowym zadaniem jest walka ze złem i dążenie ku dobru pojmowanemu religijnie. Czy Iljin uznałby, że państwu można przypisać moc przeobrażającej miłości? Na pewno nie, gdyż nie dopuszcza on możliwości, aby instytucje państwowe miały być nośnikami miłości chrześcijańskiej, a tym bardziej jej źródłem. I chociaż filozof poświęca fragmenty swojej pracy ich roli, jednakże uwagę swoją zwraca przede wszystkim w stronę aktywności indywidualium, które nosi w sobie potencjał pod postacią wolnego ducha. U Iljina znajdziemy uwagi dotyczące roli państwa w kształ-

---

<sup>81</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2006, s. 199.

towaniu indywiduum: „I oto trzeba przyznać, że prawne i państwowe zasady nie są prawami zniewolenia, a prawa przymusu psychicznego zmierzające do tego celu i zwracające się do autonomicznych podmiotów prawa, aby sugestywnie zakomunikować ich woli prawy kierunek rządzenia sobą i samo-wychowania. W podstawowym swoim zamyśle i w swoim normalnym działaniu zasada prawna jest *formułą dojrzałej świadomości prawnej*, wzmocniona myślą, wyprowadzona przez wolę i idąca na pomoc niedojrzałej, ale wychowującej siebie świadomości prawnej; przy czym szczególnie wolitywny element prawa bynajmniej człowieka nie zniewala, nie depcze jego godności i nie znosi jego duchowego samorządu; przeciwnie, on tylko żyje i działa, i tylko urzeczywistnia się dzięki wolnemu indywidualnemu przyjęciu i uwadze”<sup>82</sup>. Jak widzimy, Iljin zakłada konieczność pewnej duchowej dojrzałości, która pozwoliłaby człowiekowi kształtować życie społeczne i państwowe w pełni świadomie i odpowiedzialnie.

Należy uznać, że między Iljinem i Bierdiajewem doszło do tak znaczącego rozdźwięku światopoglądowego, gdyż podstawowe różnice między ich poglądami znajdują się już u ich podstaw. Należy zwrócić w tym miejscu uwagę na znaczące rozbieżności w pojmowaniu przez obu filozofów wolności. Wolności, bo w interesującej nas kwestii sprzeciwiania się złu siłą nie sposób ją pominąć. Sięgając do filozoficznego pomysłu na wolność u Bierdiajewa, odwołujemy się do jego punktu wyjścia i to w znaczeniu dosłownym. Natomiast pisząc o wolności u Iljina, odwołać się należy do konsekwencji poczynionych już wcześniej przez filozofa założeń metafizyczno-religijnych.

Bierdiajew znany jest jako „filozof wolności” z tego przede wszystkim względu, że czyniąc wolność centrum i źródłem swojego poglądu sprawia, że staje się ona pierwotna wobec wszystkiego innego. Wolność u Bierdiajewa poprzedza Boga, bo jest tą nicością, w której On stwarzając, zanurza świat. Tak więc wolność człowieka w swoim pierwotnym stadium jest irracjonalna, nosząca

---

<sup>82</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 26.

silne piętno anarchii, skoligacona z nicością. Nie wywodzi się ostatecznie od Boga, lecz ma swój początek w otchłani: „Pierwotna irracjonalna wolność jest czystą potencją założoną w nicości. Odczuwamy w sobie tę pełną wolności nicość. Jesteśmy dziećmi Boga i dziećmi wolnej nicości”<sup>83</sup>. Natomiast dla Iljina wolność człowieka ma swój początek w Bogu. Ten rodzaj wolności Bierdiajew odróżnia od poprzedniej: „Druga natomiast wolność, wolność w Prawdzie i od Prawdy otrzymana, jest inna. To ona przemienia i oświeca ciemną wolność i irracjonalną nicość poprzez twórczą Bożą ideę człowieka i kosmosu, poprzez światłość Logosu, poprzez działanie Bożej łaski”<sup>84</sup>.

Skoro tak rzecz się przedstawia, to w tym kontekście trzeba zapytać o legitymizację moralnych działań człowieka. Odpowiedź zdaje się oczywista, a mianowicie akt moralny wedle Bierdiajewa staje się bezsprzecznie twórczym aktem, który powoływany jest z absolutnego niebytu. Bóg nie daje ewentualnych nakazów bądź zakazów obwarowujących twórcze akty indywiduum. Natomiast Iljin uznaje, że autentyczne rozpoznanie Dobra gwarantuje czyn moralnie dopuszczalny. Zdaniem Iljina czyn jest moralnie dobry, jeśli popełniający go człowiek ma na względzie ostateczny cel – bezbłędnie rozpoznane Dobro. Ale takie bezbłędne poznanie dobra jako Dobra budzi stanowczy sprzeciw Bierdiajewa, który pełen jest wątpliwości, czy stan taki może być człowiekowi przynależny: „Iljin bezpodstawnie twierdzi, że osiągnął duchową wolność i oczyszczenie popędów, co daje mu prawo mówienia w imieniu absolutnego dobra. Dobro proponowane przez Iljina jest względne, ociążałe, skażone przez nastroje naszej epoki i przystosowane do celów wojennych”<sup>85</sup>. Niewątpliwie Bierdiajew ma rację, zarzucając Iljinowi zbyt wielką pewność w uznaniu, że człowiek może mieć pełne przekonanie o własnym autentycznym poznaniu Dobra i rozpoznaniu zła, aby uznać za zasadne i usprawiedliwione

---

<sup>83</sup> M. Bierdiajew, *Meta fizyczny problem wolności*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 55.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 218.

użycie przemocy wobec drugiego człowieka. Przy czym należy też pamiętać, że świadom niebezpieczeństwa nadużyć Iljin proponuje dość surowe kryteria obwarowujące zastosowanie siły<sup>86</sup>.

Gdy zostanie uwypuklone znaczenie wolności, wówczas przejść można do jej roli także w życiu społecznym. Być może uczynimy to wbrew intencjom samego Bierdiajewa, który pisze: „Mnie nie interesuje metafizyczna idea wolności, a przede wszystkim jej skutek w życiu społecznym”<sup>87</sup>. Jednakże stwierdzenie to nie czyni zbędną dyskusji nad interesującym nas zagadnieniem wolności indywidualnego. W refleksji nad wagą tej kategorii należy na pewno wziąć pod uwagę atrybut interesującego nas nurtu filozofii, tej jej „rosyjskiej części” przełomu XIX i XX wieku. Jest nim uznanie przez jej przedstawicieli, że problematyka metafizyczna stanowi jądro filozoficznych poszukiwań w ogóle. Bierdiajew neguje znaczenie kategorii bytu dla filozofii, której podstawowym celem jest poszukiwanie sensu, a pojęcie „bytu” zamienia ideą wolności. Jednakże czy dzięki temu „byt” zostaje usunięty? Na pewno przesunięty na filozoficzny margines i odtąd wszelkie inne kategorie myślane są w odniesieniu do wolności. Także byt, który sam staje się niejako negacją wolności.

Lektura pewnych fragmentów tekstów Bierdiajewa zadziwia swoją zgodnością z poglądami Iljina, lecz zgodność ta zachodzi tylko w niektórych punktach. Bez wątplenia identycznie obaj filozofowie sądzą, że wolność przynależy do sfery ducha, co jest oczywiste. Jak pisze Bierdiajew: „wolność nie jest określeniem człowieka z zewnątrz, a od wewnątrz, z ducha”<sup>88</sup>. Jednakże poszukując u obu filozofów odpowiedzi na pytanie o źródła wolności, natykamy się na zasadnicze różnice w rozumieniu tej idei. I choć źródła wolności upatrywane są w jakimś związku z Bogiem, to już sam ten związek, jego charakter, interpretowany musi być inaczej. Autor *Filozofii*

---

<sup>86</sup> Warunki koniecznego zastosowania siły zostały omówione szerzej w rozdziale drugim.

<sup>87</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, wyd. cyt., s. 54.

<sup>88</sup> Tamże.

wolności czyni wolność bardziej pierwotną od Boga i to z nią właśnie „skoligacona” jest ludzka wolność. W niej swoje korzenie ma wolność człowieka.

Bierdiajew, zwany „filozofem wolności”, twierdził, że wolność człowieka ma swoje źródła w irracjonalnej wolności, którą uznał za bardziej pierwotną od Boga. Wolność ta nie jest więc atrybutem człowieka wprost przypisanym mu przez Boga. Okazuje się bowiem, że wolność ta jest również tym, co niezależne od Boga, skoro jest „przed” czy też „poza” Nim. Bo to w niej właśnie Bóg tworząc świat, zanurza go w nicości. „Jeżeli wolność nie może być zakorzeniona w żadnym bycie i w żadnej naturze (lub też substancji), to pozostaje tylko jedna droga uznania wolności – uznanie, że źródłem wolności jest nicość, z której Bóg stworzył świat.”<sup>89</sup> I słowa następujące, które także wyrażają treść kategorii wolności: „Wolność nie jest naturą, nie jest związana z naturą i nie jest zakorzeniona w naturze. Do wolności nie odnoszą się żadne określenia odnoszące się do natury, do substancji. Wolność nie posiada żadnych korzeni w bycie. Wolność człowieka nie może być też określana wyłącznie przez łaskę Bożą”<sup>90</sup>.

Zakorzenie wolności człowieka w nicości rodzi konsekwencję taką, że indywiduum staje się (bądź stać się powinno) bezwzględnie twórcą – tym, kto z niebytu powołuje „coś” do istnienia. „Bezwzględnie” dlatego, że świadomość bycia wolnym implikuje ponoszenie pełnej odpowiedzialności za konsekwencje owej wolności. Ona nie niesie za sobą obwarowań żadnymi regułami czy zasadami metafizycznymi, epistemologicznymi, etycznymi czy moralnymi. Wolność po prostu jest, nie będąc jednocześnie bytem. Wolności nie da się ująć w racjonalny dyskurs, gdyż sama jest irracjonalna. Wolność jest przed tym, co etyczne, bądź przed tym, co moralne. Jest pierwiastkiem z nicości. Jest tą, jak pisze Bierdiajew, „irracjonalną resztą”. To, co filozof pisze o wolności, kojarzyć się może z wszelką niezależnością, która w swoim pierwot-

---

<sup>89</sup> M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 52.

<sup>90</sup> Tamże, s. 53.

nym znaczeniu osiąga status samowoli, przewyższanej paradoksalnie przez człowieka w sposób wolny. Każda próba powiązania wolności z Bogiem prowadzi do uznania, że jest ona zdeterminowana. „Pierwotna irracjonalna wolność jest czystą potencją założoną w nicości. Odczuwamy w sobie tę pełną wolności nicość. Jesteśmy dziećmi Boga i dziećmi wolnej nicości. Druga natomiast wolność, wolność w Prawdzie i od Prawdy otrzymana, jest inna. To ona przemienia i oświeca ciemną wolność i irracjonalną nicość poprzez twórczą ideę człowieka i kosmosu, poprzez światłość Logosu, poprzez działanie Bożej łaski”<sup>91</sup>. Czy Bierdiajew również ściśle łączy plan religijno-metafizyczny z etycznym, tak jak czyni to Iljin? Dzieje się tak, choć w sposób odmienny, bo różne jest u nich pojmowanie wolności i dobra. Rozbieżność w rozłożeniu akcentów jest tutaj oczywista w świetle tego, co zostało już powiedziane, i nie da się uniknąć konkluzji, że w filozofii Bierdiajewa tym, co „zniewala” człowieka, jest wolność, z której dobro się bierze, a u Iljina Dobro „zniewalając”, prowadzi do wolności. Starając się odnaleźć fundamentalną dla polemiki różnicę, należałoby jeszcze raz zaznaczyć wagę tego właśnie aspektu poglądów obu filozofów, gdyż wszelkie inne różnice, rozbieżności i przeciwieństwa w końcu są jego konsekwencjami.

W tym oto miejscu powiedziec należy o twórczości. Ale zanim rozwiemy tę kwestię, należy także pokrótce omówić sposób pojmowania wolności przez Iljina. Oczywiście można znaleźć punkty wspólne tych obu filozoficznych koncepcji wolności. A na pewno tym punktem wspólnym jest uznanie, że wolność jest atrybutem ludzkiego ducha. Można wprost posłużyć się słowami Bierdiajewa: „Duch nie jest jednak naturą, nie jest substancją, nie jest realnością w tym sensie, w jakim jest nią realność świata materii. Problem wolności jest problemem ducha i nie może zostać rozwiązany przez żadną naturalistyczną metafizykę bytu”<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Tamże, s. 55.

<sup>92</sup> Tamże, s. 53.



Trudno się nie zgodzić, że Iljin sam wygłosiłby powyższe twierdzenie. Można oczywiście przytoczyć jego słowa, które świadczyłyby właśnie o tym: „W istocie rzeczy duchowość człowieka polega na tym, że on sam *autonomicznie* szuka, pragnie i liczy na *obiektywną doskonałość*, wychowując siebie do tego wzoru i twórczego działania. W tej naturze swojej i w tym tchnieniu swoim wewnętrzna wolność człowieka jest święta i zewnętrzne jej przejawy są nietykalne”<sup>93</sup>. Ale temu ludzkiemu duchowi wolność udzielona została przez Boga, który sam jest wolny. Tak więc źródło ludzkiej wolności tkwi bezpośrednio w Bogu, a nie poza nim. Obaj filozofowie uznają istnienie różnych aberracji wolności, jednakże dla Iljina stają się one dewiacjami rodzącymi zło. Zdają się powodować nieodwracalne szkody. U Iljina nie znajdziemy pewnego rodzaju akceptacji tej ułomności wolnego ludzkiego ducha, jaką możemy znaleźć u Dostojewskiego<sup>94</sup>, a za nim u Bierdiajewa. Ta ułomność ludzkiego ducha staje się zarzewiem zła, lecz istotniejsze jest, że z niej rodzi się nieprzymuszone dobro. I choć Iljin zgadza się co do tego, że to z wolności rodzi się dobro i zło, jednakże na zło kładzie w swojej książce akcent, na sprzeciwieniu się mu w jego zewnętrznych przejawach, jakby bez wiary w przeobrażającą ten świat miłość. Na to właśnie nie chce przystać Bierdiajew. Kategoria wolności u Iljina wydaje się być, w porównaniu z ujęciem Bierdiajewa, statyczna.

W powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow* znajdujemy „Legendę o Wielkim Inkwizytorze” będącą motywem planowanego przez Iwana Karamazowa poematu. Legenda ta wyraża konflikt dwóch postaw wobec wolności, a konflikt ów rozgrywa się na gruncie chrześcijaństwa. Nie ma potrzeby przywoływać w tym miejscu możliwych interpretacji *Legendy*, lecz zaznaczyć należy, że nie jest ona prostą krytyką papieżstwa z jego autorytaryzmem, lecz próbą sformułowania odpowiedzi na pytanie o charakter

---

<sup>93</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 31.

<sup>94</sup> Iljin bez wątplenia przyznaje Dostojewskiemu zasługi za zwrócenie szczególnej uwagi na kondycję człowieka, lecz akcentuje, że pisarz wydobyl i scharakteryzował tę demoniczną stronę ludzi.

chrześcijańskiej wolności. Na ile wolny jest człowiek i czy autorytaryzm na gruncie chrześcijaństwa ma rację bytu. Bierdiajew twierdzi, że sam Dostojewski nie był świadom wszystkich konsekwencji swojej legendy, gdyż ostatecznie nie powinna być ona odczytywana tylko jako krytyka katolicyzmu, bo jego zdaniem prawosławie samo nie potrafi wyzbyć się dominacji autorytetu. Pamiętajmy, że Bierdiajew konsekwentnie odrzuca zasadność uznawania jakiegokolwiek autorytetu. Oczywiście chodzi tutaj przede wszystkim o przypisanie Bogu-Prawdzie roli autorytetu. Myśl tę prowadzi zgodnie z koncepcją Aleksego Chomiakowa, dla którego autorytet zakłada jego zewnętrżność wobec człowieka i dlatego prawda, która jest Bogiem, nie może być także autorytetem<sup>95</sup>. Czy człowiek może być pewien, że oto poznał prawdę, która ma stać się „narzędziem”? „Prawda nie jest rzeczą, przedmiotem, nie jest spadającym z nieba systemem pojęć, ale objawia się twórczo i jest zbudowana w drodze i w życiu. Prawda jest dana nie w celu schowania jej w jakimś miejscu, ale dla zrealizowania w pełni życia i dla rozwoju”<sup>96</sup>.

Należałoby się zastanowić nad tym, kiedy i w jaki sposób, zdaniem Bierdiajewa, powstają i podlegają ugruntowaniu wartości etyczne. Wartości na pewno są tworzone, a leży to w potencjach człowieka, bo jest on wolny dzięki pierwotnej wolności, a Bóg nie jest prawodawcą ani ostateczną ich sankcją. Człowiek jest twórcą wartości. Iljin natomiast stoi na stanowisku, że Bóg jako najwyższe dobro jest fundamentem wartości, których nosicielem i obrońcą jest wolne indywiduum, człowiek wolny, a wolny dzięki wolności pochodzącej wprost od Boga.

U Bierdiajewa Bóg nie jest dawcą wartości, choć jest ich fundamentem, ponieważ wychodzenie wolnego ludzkiego ducha poza siebie, owo wykraczanie do świata zewnętrznego jest działaniem

---

<sup>95</sup> Ponownie odwołujemy się do poglądów Chomiakowa, który bezwzględnie uznał, że Kościół nie jest autorytetem, gdyż to zakładałoby jego zewnętrżność wobec człowieka. Pamiętać należy, że Chomiakow w swoich rozważaniach ma na uwadze Kościół jako Ciało Chrystusa czy też pewną ideę Kościoła, a nie istniejącą w historii instytucję.

<sup>96</sup> M. Bierdiajew, *Duch Wielkiego Inkwizytora*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 245.

twórczym. Za takie twórcze działanie należy uznać obszar, który nazwiemy tutaj „etycznym”. Uwagę na ten aspekt zwraca Bogdan Pasek: „Twórczość ma dla etyki znaczenie, ponieważ tworzy wartości, wartości wyższego rzędu”<sup>97</sup>. Bóg, zdaniem Bierdiajewa, pozostawia w rękach człowieka bardzo wiele, ale można ironicznie powiedzieć, że nie tak wiele, jak zdaniem Iljina. Obaj filozofowie są niezłomni w przekonaniu, że człowiek jako istota wolna i twórcza, korzystając z tych dobrodziejstw, bierze i musi brać odpowiedzialność za swoją aktywność. Odpowiedzialność, która wiąże się oczywiście z ryzykiem wyboru między życiem a śmiercią, upodmiotowieniem a uprzedmiotowieniem siebie i innego człowieka, dobrem a złem. Obaj są również zgodni, że człowiek bierze na siebie odpowiedzialność również za innych ludzi, chociażby dlatego, że ludzie są ze sobą powiązani. Różnica powstaje, gdy dochodzimy do próby odpowiedzi na pytanie stawiane sobie przez człowieka, który musi zająć określoną postawę wobec nikczemności, której jest świadkiem. Prześledźmy, co może się dziać. Oczywiście nie jest trudno przewidzieć, że mamy do wyboru cztery możliwości, a mianowicie: albo świadek nikczemności stosuje siłę, aby nikczemnika powstrzymać, i uznaje swoje działanie za słuszne i dobre, albo stosując siłę uznaje jednocześnie, że czyni słusznie, lecz źle, albo powstrzymuje się przed działaniem siłowym, uznając, że zawsze i wszędzie jest ono czymś złym, albo jest obojętny, całe zajście ignorując. Ta ostatnia możliwość nie wydaje się godna uznania ani w oczach Tołstoja, ani Bierdiajewa, ani też Iljina, ale widzimy, że trzy pierwsze możemy przypisać: Iljinowi, Bierdiajewowi i Tołstojowi.

Uwagę szczególną zwracają słowa Iljina, w których mówi o poddaniu się złu dokonującemu się poprzez oddanie mu przez człowieka wolności. Człowiek opętany złem oddaje się samowoli. U Bierdiajewa nie ma podobnej myśli, jego zdaniem bowiem samowola jest przejawem irracjonalnej wolności, na mocy której człowiek może wybierać zło albo dobro. Filozof jej nie odrzuca, lecz

---

<sup>97</sup> B. Pasek, *Podstawowe zagadnienia etyki Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] „Etyka” nr 30, Warszawa 1997, s. 90.

uznaje za niezbywalny (a nawet konieczny) stopień na drodze duchowego dorastania człowieka do wolności. Wartości, na które człowiek może się ukierunkować, nie są dane odgórnie, z zewnątrz, nawet przez Boga. Wartości powstają w wyniku wolnego i wolnościowego, zmuszonego wzrastania człowieczeństwa, bogoczwolności człowieka w człowieku. Iljin natomiast rozkłada akcenty zgoła inaczej, przedkładając nad wszystko dobro, które jest początkiem i kresem. Należy je rozpoznać, a następnie do właściwie rozpoznanego dążyć. Dlaczego to rozstrzygnięcie budzi niezadowolenie i krytykę Bierdiajewa? Właściwa odpowiedź brzmi, że tak pojmowane dobro determinuje, a determinizm pod jakąkolwiek postacią, jak wiadomo, jest przez Bierdiajewa automatycznie negowany i znoszony poprzez konsekwentne formułowanie i odczytywanie idei wolności. Iljin jest zdania, że konsekwencją źle ukierunkowanej wolności jest samowola, Bierdiajew natomiast pisze: „Niewola może być owocem fałszywie ukierunkowanej wolności”<sup>98</sup>.

Zdaniem Bierdiajewa człowiek jest istotą wolną tak w dobru, jak i w złu na mocy pierwotnej wolności. Jednakże dla samego Iljina zło w człowieku jest formą jego zniewolenia, które nie zawsze może przezwyciężyć sam człowiek: „On [człowiek sprzeciwiający się złu siłą] jakby mówi mu: «popatrz, kierujesz sobą nieuważnie, błędnie, nie w pełni, głupio i stoisz w przededniu fatalnych nieodwracalnych faktów», albo: «poniżasz siebie, nieuchronnie popełniasz szaleństwo, depczesz swoją duchowość, jesteś opętany oddechem zła, jesteś niepoczytalny i niszczysz, i giniesz, zatrzymaj się, tutaj kładę temu kres!»”<sup>99</sup>. Stąd już blisko do uznania, że złu należy sprzeciwiać się siłą. Bierdiajew twierdzi bez cienia wątpliwości, że należy poskramiać dokonujące się w naszej obecności zbrodnie, gwałty, nikkczemności i na tym stwierdzeniu zdaje się kończyć swoje rozważania. Jego zdaniem podjęcie próby uzasadnienia powyższej tezy w świetle chrześcijaństwa prowadzić musi do rozstrzygnięć proponowanych przez Iljina, a te są dla niego nie do przyjęcia.

---

<sup>98</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, wyd. cyt., s. 54.

<sup>99</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 34.

Bezsprzecznie jednak obaj zgodni są w przekonaniu wypowiedzianym tutaj przez Bierdiajewa: „wolność nie jest określeniem człowieka z zewnątrz, a od wewnątrz, z ducha”<sup>100</sup>.

Najbardziej palące pytania, które pojawiają się w trakcie lektury artykułu Bierdiajewa, brzmią być może zbyt wyzywająco, ale nie można nie spróbować znaleźć na nie odpowiedzi. Zresztą sam styl pisarski Bierdiajewa nie pozwala przejść obok nich obojętnie. Tak więc na pewno do tych Bierdiajewowskich pewności należą myśli następujące: „«Cze-Ka» w imię Boże jest znacznie bardziej ohydne niż «Cze-Ka» w imię diabła”<sup>101</sup>; „Bolszewicy mogą całkowicie zaakceptować książkę Iljina, która zbudowana jest na amoralnych zasadach i nie wyjawia dobra”<sup>102</sup>; „Iljin jest nie mniejszym moralistą niż Lew Tołstoj”<sup>103</sup>; „Wszyscy pragną torturować, Iljin natomiast czyni to pragnienie wzniosłym i duchowym, a nawet pełnym miłości i żądzy zrealizowania absolutnego dobra”<sup>104</sup>; „Policjant jest postacią pożyteczną i potrzebną na swoim miejscu, ale nie ma potrzeby wiązania go z absolutnym duchem”<sup>105</sup>; „Iljin wyznaje prawniczą, faryzejską, burżuazyjną moralność i w jej imię chce torturować ludzi”<sup>106</sup>.

Bezpośrednio odnieśmy się do ostatniego z wymienionych powyżej zarzutów i zwróćmy uwagę na drugą jego część, w której wspomina się o torturowaniu ludzi w imię moralnego prawa. Czy Bierdiajew ma rację, wyprowadzając taki wniosek? Tym bardziej że sam też jest daleki od pojmowania miłości jako sentymentalnego wzruszenia: „Hedonizm, ta ideologia cierpienia na opak, dostrzega w cierpieniu samym w sobie zło i okazuje się nie być w stanie walczyć z korzeniami zła, ze źródłem cierpienia. Fałszywa ideologia cierpienia, utożsamiająca wszelką miłość ze współczuciem,

---

<sup>100</sup> M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, wyd. cyt., s. 54.

<sup>101</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głosząc wolność*, wyd. cyt., s. 219.

<sup>102</sup> Tamże, s. 219.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Tamże, s. 221.

<sup>105</sup> Tamże, s. 225.

<sup>106</sup> Tamże, s. 229.

wymaga od człowieka, żeby dzielił wszelkie cierpienie, przyjmował na siebie”<sup>107</sup>. Nie można oczywiście wyprowadzić tutaj wniosku, że takie pojmowanie miłości prowadzić może do usankcjonowania tortur, bo na to nie zgodziłby się ani Bierdiajew, ani Iljin, jednakże chcemy po raz kolejny za pomocą przytoczonych powyżej słów zwrócić także uwagę na analogie w poglądach dyskutowanych filozofów.

Czy Iljin snując swoje rozważania, tak prowadzi myśl, że nieopatrznie wkracza na grunt niebezpieczny, gdzie chrześcijańskie prawdy stają się przesłankami, uzasadnieniem i usprawiedliwieniem skrajnie represyjnej roli państwa, które w dyscyplinowaniu złoczyńców ma prawo sięgać po okrucieństwo? Sam Iljin nie chce uznać, że realizacja postulatów sprzeciwiania się złu siłą jest drogą do dobra, przy czym zauważa kwestię następującą: „Prawdą jest, że konieczne jest opanowanie woli, surowość i indywidualna dzielność, ale czyż jest to tym samym co złość i nienawiść? Prawdą jest, że oni powinni być wolni od pobłażającego sentymentalizmu i bezpodstawnego współczucia, ale czyż jest to tym samym co miłość i duchowe zjednoczenie? Oczywiście człowiek zły, który stosuje duchowy przymus szkodzi i przymuszanemu, i innym ludziom, i całemu państwu, lecz na jakiej podstawie wiadomo, że każdy przeciwny nikkczemność jest człowiekiem pełnym nienawiści? Skąd bierze się cała ta bajka o dobrych, zgnębionych złoczyńcach i o nikkczemnie rozgniewanych, niemoralnych zięjących nienawiścią działaczach państwowych? Czyż nie należy raz na zawsze skończyć z tą głupią i szkodliwą bajką?”<sup>108</sup>.

Słowa Bierdiajewa każą sądzić, że odczytał on pracę Iljina przede wszystkim jako postulat oddania państwu wszechwładzy nad kształtowaniem ludzi, których należy przymuszać do dobra. A wszystko to w imię miłości do Boga i bliźniego: „Iljinowi nie wystarczy, aby kara śmierci została wykonana, domaga się jesz-

---

<sup>107</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Wydawnictwo „Orthdruku”, Białystok 1995, s. 148.

<sup>108</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 30.

cze, żeby została uznana za akt miłości”<sup>109</sup>. Nawet skrajnie represyjny stosunek instytucji państwowych względem jednostki ma być usprawiedliwiany przez Iljina jej dobrem i miłością: „Kat wykonujący swój zawód znajduje się w lepszym stanie duchowym i moralnym, niż filozof upajający się opisywaniem «psychicznych stanów» miłości prowadzącej do wykonania kary śmierci”<sup>110</sup>.

Pragniemy wziąć w obronę pogląd Iljina, uznając, że malownicza w swej złośliwości i rozeźleniu krytyka stawała się niesprawiedliwa i jednostronna. I dlatego spróbujmy ustosunkować się do powyższych ostrych zarzutów Bierdiajewa, czyniąc refleksję nad tezami, które w swojej książce stawia Iljin, a przede wszystkim nad ich konsekwencjami, które ze szczególną ostrością zdaje się widzieć Bierdiajew.

Iljina zgubiła filozoficzna konsekwencja, która nakazuje spiąć w całość wątki z różnych obszarów refleksji. Stąd ta silna potrzeba uzasadnienia konieczności użycia siły przeciwko złemu działaniu staje się (tutaj jesteśmy zgodni z Bierdiajewem piszącym, że Iljin wywarza otwarte drzwi) racjonalistyczną próbą argumentowania sądów zdroworozsądkowych w odniesieniu do prawd wiary. Dzieje się tak, gdy na poparcie swoich tez przywołuje (choć bez nachalności) nakazy zawarte w Biblii. Konsekwencja filozofa nakazuje mu uznać, że skoro można przytoczyć przykłady z Biblii, które dowodzą dopuszczalności użycia siły w walce ze złem, to można, a nawet należy, ową dopuszczalność uznać za niezbywalną. Bierdiajew zatrzymuje się przed podobną decyzją rozwiązania tego problemu, świadomie i w pełni uznając, że nie jest możliwa do rozstrzygnięcia bez sprzeniewierzenia się chrześcijaństwu. Z jednej strony mamy poglądy Lwa Tołstoja, po przeciwnej zaś stronie znalazły się poglądy Iljina. Czy możliwe jest rozstrzygnięcie, które ze stanowisk jest bardziej zasadne? Dla samego Bierdiajewa taka możliwość jest nie do zaakceptowania. Chociażby z tego względu, że nie godzi się na wyłączność racjonalistycznego determinizmu w myśleniu o rze-

---

<sup>109</sup> M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, wyd. cyt., s. 230.

<sup>110</sup> Tamże, s. 231.

czywistości duchowej. Pewne jest natomiast, że Bierdiajew kładzie akcent na eschatologię, bo dobro może zostać w pełni zrealizowane w życiu przysłym.

Bierdiajew jest zdania, że i Tołstoj, i Iljin nie biorą pod uwagę ani historycznego, ani metahistorycznego rozwoju rzeczywistości. Jeśli tak, to oczywiście można pomyśleć, że jego zdaniem obraz rzeczywistości (tutaj w aspekcie moralnym) u obydwu jest statyczny. Sam Iljin pisze o przemocy jako ostatecznej i bezwzględnie koniecznej możliwości zatrzymania złego czynu i nie odwołuje się przy tym do eschatologicznego punktu odniesienia. Tołstoj zdaje się pytać: „Jeśli podniesiemy rękę na złoczyńcę, to czy tym samym nie obracamy wniwecz całego wysiłku skierowanego na samodoskonalenie?”. Bierdiajew zdaje się pytać: „Czyż nie jest tak, że niekiedy człowiek musi użyć przemocy, która jest złem, ale jednocześnie nie może jej usprawiedliwiać na gruncie religijnym tym, że poznał Prawdę?”. Nie może w taki sposób przemocy usprawiedliwiać, ponieważ sprzeciwienie się złu siłą może mieć ewentualne swoje usprawiedliwienie na obszarze rzeczywistości empirycznej, lecz nigdy w obliczu Boga. Z tych przedstawionych powyżej postaw wobec zła (mówiąc ogólnie) najbardziej jednostronna zdaje się propozycja Tołstoja, który całkowicie odrzuca przemoc jako zło samo w sobie, uznając też, że nigdy jej zastosowanie nie może być usprawiedliwione czy choćby wystarczająco zasadne. Przy czym do wniosku takiego dochodzi bez żadnego odwoływania się do Boga, jakkolwiek pojmowanego. Bierdiajew zarzuca Iljinowi, że ten w swojej książce ani razu nie wspomina o łasce Boga. Najprawdopodobniej dzieje się tak, ponieważ Iljin pomimo wszystko nie chce usprawiedliwiać przemocy jako narzędzia dobra. Nie chce uznać, że można pomnażać dobro na drodze miecza. Wbrew przekonaniom jego przeciwników, autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* nie występuje w swojej pracy pod jedną postacią „rycerza wojującego prawosławia”. Można odnieść takie wrażenie, gdy damy się ponieść emocjonalności Iljina, niekiedy wysuwającej się na plan pierwszy rozważań. Tej emocjonalności, która tak drażniła adwersarzy.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że intencje przyświecające Iljinowi zostały odczytane nie tak, jak życzyłby sobie autor *O sprze-*



*ciwianiu się złu siłą*. Przejęty grozą komunizmu uznał, że należy stawiać opór złu panoszącemu się w świecie, bez tego bowiem niepowstrzymane zawładnie nim całym. Być może wynikało to z dalekich od racjonalnej myśli obaw i lęków, ale cóż po filozofii, gdy pozostaje tylko konglomeratem twierdzeń, które mają tworzyć koherentny system. Zdaniem Rosjan filozofia sprzęgnięta winna być z życiem jako naczelną kategorią wszelakich rozważań. Oczywiście może zadziwiać bezkompromisowość pewnych tez Iljina, ale czy chciał się on pokazać w swojej pracy jedynie albo przede wszystkim jako obrońca prawd chrześcijańskich? W tym kontekście pojawia się jeszcze jedna wątpliwość. Gdyby stało się tak, że Iljin sformułowałby swój problem jedynie jako zagadnienie możliwe do rozstrzygnięcia na gruncie moralności, to czy wówczas postulat konieczności sprzeciwiania się złu za pomocą siły spotkałby się z tak gwałtowną krytyką? Najprawdopodobniej praca Iljina przeszłaby bez echa, bo stałaby się zbiorem truizmów, gdyby filozof swoje tezy sformułował wyłącznie jako sądy zdroworozsądkowe dotyczące sfery praktycznej.

W tym miejscu, trochę przekornie, zacytujemy jeszcze jeden fragment *O sprzeciwianiu się złu siłą*, który wydaje się bardziej niepokojący od tego, co zarzuca adwersarzowi Bierdiajew, a który zasługuje na większą uwagę. Wystarczy bowiem przywołać wybrane słowa Iljina, aby, być może, podzielić oburzenie Bierdiajewa, chociaż odwołują się one do wyjątków z Biblii: „Zupełnie inaczej widzi i ocenia wszystko to miłość duchowa. (...) W jej oczach mnogość ludzi jako taka nie może ani stworzyć, ani zastąpić istotowej jakości jednego człowieka tak, że «jeden człowiek wart jest dziesięciu tysięcy, jeśli jest najlepszy». Miłość duchowa wie, że ludzie nie są równi i że «różnią się» między sobą, «gwiazda od gwiazdy» (1Kor 12, 5–12; 15, 39–41). Ona wie także, że każdy człowiek powinien zasłużyć i usprawiedliwić swoje prawo do życia, że są ludzie, dla których lepiej byłoby się nie urodzić, i są inni, dla których lepiej jest, jeśli zostaną zabici, niż mieliby popępniać nikczemności (Mt 18, 6; Mr 9, 42; Łk 17, 1–20). Miłość duchowa, która włada źródłem prawdziwej, miłej Bogu miłości bliźniego, zna cenę i pokusy sentymentalnej humanitarności i nie

ulega im”<sup>111</sup>. Przywoływanie przez Iljina wybranych fragmentów Biblii nie przydaje racji jego wywodom. Filozof zdaje się niekiedy zapominać, że różnorodność biblijnych treści nie ułatwia stworzenia zwartej ich interpretacji. Naiwnością byłoby posądzać Iljina o żywienie przekonania, że wszyscy ludzie są tak samo dobrzy lub źli, zresztą nie daje on ku temu żadnych przesłanek, jednakże w powyższych słowach wyraźne jest zapomnienie tej chrześcijańskiej nadziei, dzięki której nawet najbardziej zatwardziały złoczyńca i nikczemnik nigdy nie zostaje opuszczony przez Boga.

---

<sup>111</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 77.

# ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy przedstawiliśmy główne założenia i twierdzenia filozofii Iwana Iljina – jego poglądu o sprzeciwianiu się złu siłą. Ta niezmiernie interesująca postać rosyjskiej filozofii i jej koncepcja stanowi odzwierciedlenie burzliwej rzeczywistości ówczesnych czasów, nastrojów oraz niepokojów, zarówno emocjonalnych, jak i intelektualnych.

Iljin postanawia po postawieniu diagnozy rzeczywistości go otaczającej znaleźć antidotum na szerzące się w świecie zło. Okazuje się dla niego czymś oczywistym, że to, co najcenniejsze w życiu duchowym, a mianowicie aktywna świadomość istnienia Doskonałości i Dobra, w Rosji jest zatracane. Do rosyjskiej duszy wkra-  
dła się bezwzględnie pozwoliwszy triumfować złu, któremu należa-  
łoby się skutecznie przeciwstawić, aby triumf ten nie stał się zjawiskiem przewlekłym. Na ten rys rosyjskiej mentalności prawosławnej wskazał Jerzy Nowosielski: „Za istotną dla prawosławia uważam bierność w stosunku do spraw państwa. Jest to cecha, która odróżnia je od rzymskiego katolicyzmu. Katolicyzm bowiem z jakimś bohaterskim godnym czci uporem, stara się wpływać na kształtowanie rzeczywistości empirycznej. Prawosławie, moim zdaniem, wcale nie zwraca na nią uwagi”<sup>1</sup>. I chociaż Nowosielski podkreśla rolę prawosławia w kształtowaniu rosyjskiej pasywności, z czym

---

<sup>1</sup> J. Nowosielski [w:] *Ankieta – Dostojewski dzisiaj*, „Znak” nr 319–320, s. 50.

Iljin zapewne by się nie zgodził, jako że całą winą niemalże obarczył nauczanie Tołstoja, to przecież Nowosielski wskazuje tutaj na niewątpliwie przynależną rosyjskiej duszy jakąś bierność wobec zjawisk rzeczywistości empirycznej.

Aby odbudować siłę i przywrócić zdolność do powstrzymywania zła, Iljin postanawia sięgnąć do tych obszarów nauki chrześcijańskiej, w których postulowane jest aktywne przeciwstawienie się złoczyncom i złu w nich. U filozofa ów opór przybiera także formę zinstytucjonalizowaną, lecz za podstawę swoich sądów bierze analizę aktu sprzeciwu jako takiego. Wiadomo więc, że jest on w pewnych sytuacjach, rygorystycznie obwarowanych określonymi warunkami, konieczny. Iljin nie poprzestaje na uznaniu, że wystarczającym warunkiem użycia siły jest stwierdzenie dziania się jawnego zła, lecz wskazuje jeszcze na niezbędność dojrzałości duchowej człowieka odwołującego się do siły, aby to zło zatrzymać. Ta duchowa dojrzałość wymaga w pierwszej kolejności poznania dobra, aby potem stało się możliwe właściwe rozpoznanie zła oraz wykluczenie działań powodowanych mściwością czy nienawiścią. Duchowa dojrzałość daje także poczucie oczywistości, które nakazuje działać z miłości w skrajnych sytuacjach sprzeciwiania się złu. Wówczas miłość przybiera formę miłości negatywnej. Droga do autonomii w działaniu jest połączona w interesującej nas kwestii z autonomią religijną, czyli z uwewnętrznieniem prawd religijnych przez jednostkę i jest ona aktywnością zagarniającą całe życie człowieka. W jednej ze swoich późniejszych prac Iljin pisze: „«Kryterium religijnej prawdy» powinno być wycierpiane, wymodlone, wydobyte za pomocą serca, woli, rozumu i życiowej służby; i każdy człowiek powołany jest do rozwiązania tego zadania dla siebie samego”<sup>2</sup>. I wprawdzie we fragmencie tym sięgamy do trochę już innego i szerszego obszaru filozoficznych dociekań Iljina, jednakże powyższe słowa wskazują poniekąd na to, jakie wymagania powinien spełnić człowiek, który świadomie podejmuje walkę ze złem. Na

---

<sup>2</sup> И. А. Ильин, *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, wyd. cyt., t. 1, s. 120.

pewno wymagane jest od niego dojrzałe duchowe i religijne życie, w które być może wkracza już w momencie, gdy potrafi odróżnić dobro od zła.

Wymaganie jest niezmiernie wysokie, ale Iljin był przekonany, że człowiek, który dąży do jego spełnienia, kieruje swoją wolnością, podejmując się dokonywania wyborów, które są dla niego i jego własnej duchowości niebezpieczne. Niebezpieczne dlatego, że konfrontacja ze złem naraża człowieka na zarażenie się nim. Lektura prac Iljina przynosi wątpliwości, czy każdy człowiek jest zdolny do podążania opisywaną przez niego drogą, ale z całą pewnością możemy stwierdzić, że człowiek jako taki zawiera w sobie istotowy potencjał do właściwego kierowania swoim życiem, zarówno emocjonalnym, psychicznym, jak i duchowym. Skoro więc nie każdy z ludzi charakteryzuje się dojrzałością duchową, czy to ze względu na to, że jest np. dzieckiem, czy też ze względu na to, że jest człowiekiem nie-posiadającym prawdy o Dobru, czy też w końcu z tego względu, że oddał się we władanie zła, należy wykorzystać własne duchowe doświadczenie w procesach wychowawczych, wskazaniu Prawdy, przecięciu aktów zła. A wszystko to kształtuje się poprzez nakazy i zakazy. Iljin zdaje też sobie sprawę z tego, że poznanie Prawdy w rzeczywistości empirycznej nie jest procesem skończonym, lecz nie zwalnia to od odpowiedzialności działania w imię tej prawdy.

Skoro więc zło ze zwielokrotnioną siłą objawia się w świecie, skoro nakazy nie są przestrzegane, a zakazy są tak szeroko łamane, to należy, zdaniem Iljina, sięgnąć do źródeł i tradycji, po części zaniechanych, lecz nieprzeczących ogólnej nauce chrześcijańskiej, a wręcz wskazujących na słuszność proponowanego przez filozofa rozwiązania sprzeciwiania się złu siłą. Iljin jest jednocześnie świadom, że jego filozoficzne rozstrzygnięcie może zostać potraktowane jako wprost przeciwstawne chrześcijańskiemu postulatowi pomnażania dobra, i dlatego wzdraga się przed uznaniem, że zastosowanie siły wobec złooczyńcy, fizyczne przecięcie czynu złego, mają za cel wywołanie stanu miłości i obudzenie do dobra. Na to Iljin nie liczy i od takiego rozumienia jego intencji się odżegnuje, powołując się na zasadnicze rozróżnienie między złem w człowieku,

człowiekiem samym, a także jego ciałem. Za rozróżnieniem tym zdają się przemawiać raczej względy praktyczne niż religijno-metafizyczne, gdyż ma ono wskazać przede wszystkim na zasadność użycia siły wobec ciała człowieka opętanego złem, ciała, które jest narzędziem człowieka jako takiego, jego życia psychicznego i duchowego. Bo oto ciało w zjawiskach swoich wskazuje też na stan emocjonalny, psychiczny i duchowy. Objawia więc ono tym samym, że nikczemnik stał się narzędziem zła, a skoro tak, to należy zahamować jego destrukcyjny wpływ na bezpośrednią ofiarę, jak i pośrednie ofiary zła.

Przywołajmy raz jeszcze słowa Ryszarda Paradowskiego, które porządkują pogląd Iljina na zło w kontekście Kazania na Górze: „Słynne «Kazanie na Górze» zawiera jeszcze bardziej słynny, bo przekształcony w coś w rodzaju mądrości potocznej, nakaz «nastawiania drugiego policzka». Nawet ogólny chrześcijański nakaz pokory, sam w sobie nie narzucający pokory wobec zła, a jedynie wobec władzy (czy to władzy Boga, czy cesarza, czy jakiegokolwiek zwierzchnika), narzuca pokorę wobec zła dopiero w połączeniu z «drugim policzkiem». Zgodnie z powyższym postawa chrześcijańska zakładałaby zatem czynną niezgodę na zło tylko wówczas, gdybym to ja miał być tego zła źródłem i przyczyną. Jako chrześcijanin odmawiam zgody na zło, które jest we mnie. Kładę mu tamę w sposób tak skrajny – bo, paradoksalnie, dając swoiste przyzwolenie na zło, które jest poza mną, a w szczególności na zło, które się wobec mnie dokonuje – bo w istocie ponoszę odpowiedzialność tylko za siebie. Tylko nad sobą mam władzę, nie mam tej władzy nad innymi. Tylko zło, które jest we mnie, jest w zakresie mojej kompetencji”<sup>3</sup>. To podstawowe rozumienie, choć Iljin z nim się zgadza, dla niego samego jest niewystarczające, tak więc idzie dalej, uznając, że o ile indywidualne zło leży w gestii samego człowieka, to gdy jawnie i agresywnie przelewa się w złych czynach do świata zewnętrznego, wówczas pojawia się odpowiedzialność i konieczność jego powstrzymania. Tak czyni

---

<sup>3</sup> R. Paradowski, *Kościół i władza. Ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, wyd. cyt., s. 200.

człowiek duchowo dojrzały, który osiągając stan oczywistości poprzez świadomość istnienia Doskonałości, ją oto przedkłada nad dążenie do własnej moralnej doskonałości, która tutaj może być też rozumiana jako walka z własnym wewnętrznym złem. Bo nie trudno uznać, że odwoływanie się do siły obarczone jest grzesznością, ale grzeszność ta ostatecznie jest mniejsza od tej, która jest wynikiem powstrzymywania się przed jakimkolwiek działaniem, nawet w obronie ofiary, którego konsekwencją jest wyrządzenie cierpienia.

Iljin w swojej argumentacji odwołuje się także do sądu mówiącego o wzajemnym powiązaniu ludzi w dobru i złu, co sprawia, że jednostki, choć autonomiczne w swej istocie, nie są oddzielnymi atomami, lecz tworzą komunitarną tkankę o ontycznym przede wszystkim charakterze, w której za ich sprawą rozprzestrzenia się zarówno dobro, jak i zło. Ponieważ dobro nie może być pomnażane poprzez działania siłowe (gdyż celem żadnego działania siłowego nie może być wywołanie aktu miłości i oczywistości), a zło niepowstrzymywane zaraża tkankę, więc należy stawiać mu opór za pomocą aktów przymusu, zapobieżenia i przecięcia. Owszem, może się okazać, że środki przymusu w dalekiej swej jakiejś konsekwencji, powstrzymując złoczyńcę i jego czyn, przyczynią się do jego zmiany, lecz sprzeciwiający się złu nie podejmuje swojego działania z taką intencją, zachowując przekonanie, że niosąc miecz, nie posiada kompetencji pomnażania dobra.

Co więcej, to odwołujące się do siły działanie jest wynikiem duchowego kompromisu, który człowiek jest zmuszony wypracować poprzez dokonanie wyboru między religijnymi prawdami, dążeniem do indywidualnej moralnej doskonałości i sumieniem: „Duchowy kompromis nie polega na tym, że człowiek strąca, dyskredytuje, obojętnie albo odrzuca ideę świętości i moralnej doskonałości, lecz na tym, że decydując się na zwrócenie się ku sile i przyjęciu miecza i wiedząc, iż miecz nie jest niczym wyższym, świętym i doskonałym, przyjmie go pomimo wszystko, bynajmniej nie dyskredytując, nie obojętniejąc i nie odrzucając idei moralnej doskonałości i świętości. Duchowy kompromis bynajmniej nie ucisza w duszy głosu sumienia, które nawołuje do moralnej doskonałości;

wcale go nie wypacza i nie osłabia, mało tego, on nawet nie odciąga od niego duszy”<sup>4</sup>.

Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* sądził, że ów duchowy kompromis możliwy jest do wypracowania bez popadania w stan poddania się złu, chociaż takie działanie jest narażone na to niebezpieczeństwo, a poza tym wymaga ostatecznie oczyszczenia duszy. Ten duchowy kompromis jest aktem twórczym, chociaż cel jego, a mianowicie przymus, przecięcie i zapobieżenie nie są aktami twórczymi, z tego względu, że ich celem nie jest przeobrażenie złoczyńcy. Zdolność twórczego przemieniania ma tylko miłość i oczywistość.

Największą trudność w poglądzie Iljina, a której on sam wprost nie nazywa, ale oczywiście stara się pokonać, jest uzgodnienie relacji Królestwa Ducha i królestwa cezara i ta kwestia wywoływała najwięcej sprzeciwu wśród oponentów filozofa. Uzgodnienie relacji świata boskiego i rzeczywistości stworzonej, świata wartości i świata empirycznego, jakie proponuje Iljin, stało się dla wielu jego krytyków nie do przyjęcia. Autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* z jednej strony podejmuje się rozstrzygnięcia problemu formułowanego jako religijno-metafizyczny, przy jednoczesnym uznaniu, że przymus, przecięcie i zapobieżenie nie są podejmowane jako próby przeobrażenia człowieka czyniącego zło i doprowadzenia do uznania przez niego dobra i oczywistości, lecz w ich imieniu. Gdyby Iljin uznał, że akty te są bezwzględnie i niezbędnie narzędziami dla tego przeobrażenia, wówczas w pełni moglibyśmy sądzić, że problem postawiony przez filozofa jest w swej istocie natury religijno-metafizycznej. Pomijamy w tym miejscu wszelkie drastyczne i niebezpieczne konsekwencje tej tezy, gdyż są one łatwe do przewidzenia, zarówno jeśli chodzi o konsekwencje teoretyczne, jak i ewentualne konsekwencje praktyczne. Iljin jednakże daleki jest od takiego sądzenia, prowadząc swoje rozważania na poziomie moralnym.

Bardzo istotna dla całego problemu jest rzecz następująca. Uzgodnienie planów religijno-metafizycznego i praktycznego wy-

---

<sup>4</sup> И. А. Ильин, *О сопротивлении злу силою*, wyd. cyt., s. 125.



daje się napotykać mniejsze trudności, gdy filozofowie czynią to przede wszystkim (czy jedynie) w kontekście dobra. Tak rozłożone akcenty, choć nie zapewniają jednoznacznych rozstrzygnięć, jednak wprowadzają większą jasność i oczywistość sądów, niż gdyby (tak jak to czyni Iljin) prowadzili swoją myśl przede wszystkim w kontekście kategorii zła.

Nie znaczy to, że przyznajemy w pełni rację Bierdiajewowi, który uważał, że Iljin opętany jest złem i że zło jest głównym tematem *O sprzeciwianiu się złu siłą*, lecz chcemy zwrócić uwagę na to, że wyprowadzanie poglądu o złu i sprzeciwianiu mu się siłą z planu metafizycznego, wyznaczanego przez dobro i miłość, jest zadaniem filozoficznie „karkołomnym” i budzącym wątpliwości; stąd właśnie bierze się omówiona krytyka. Nie wystarczy bowiem w prosty sposób zantagonizować dobro i zło, aby uznać, że dobro stanowi bezwzględną rękojmię w walce ze złem, chociażby już z tego względu, że zło przynależy do rzeczywistości stworzonej. Definicja obu tych pojęć stanowi poważny problem, jednakże kategoria zła staje się czymś szczególnie tajemniczym, pomimo dość obrazowej jej charakterystyki danej przez Iljina.

Zło skolięgacone jest u Iljina z ludzką wolnością, która stać się może samowolą i dowolnością w czynieniu zła. Dla filozofa wolność nie przechodzi w samowolę wówczas, gdy obwarowana jest nakazami i zakazami, które w połączeniu z doświadczeniem duchowym (poznawaniem Dobra, Doskonałości) rodzą dojrzałą świadomość prawną. Zdziwiający w poglądzie Iljina jest pojmowanie człowieka, gdyż jego obraz jawi się jako bezwzględnie dychotomiczny. I nie mamy tutaj na myśli „karamazowszczyzny”, która wskazuje na człowieka jako istotę jednocześnie zdolną do niewyrażalnego zła i takiegoż dobra, bo mimo wszystko twórczość Dostojewskiego jest podźwiganie człowieka z najgłębszych i najciemniejszych obszarów jego istnienia i wyraźna jest w tym wiara w człowieczeństwo, które pragnie przemiany na mocy własnej wolności i miłości, a także miłości Boga. Jednocześnie też odbywać się to może kosztem zainteresowania rzeczywistością empiryczną, która zostaje niejako oddana we władanie Boga. Cechę tę, odnoszoną do prawosławia, zauważa też w twórczości Dostojewskiego

Henryk Paprocki: „Wskazał [Dostojewski] na nieporadność prawosławia, gdy idzie o problemy świata, na nieangażowanie się w sprawy zwane doczesnymi”<sup>5</sup>. Tak więc świat, który Dostojewski przedstawia jako przerażający konglomerat nieskrępowanie wolnych indywidualuów i nieprzewidywalnych zdarzeń, istnieje i dzieje się dlatego, że istnieje wyższa rzeczywistość – Miłość i Mądrość Boga, która staje się fundamentem kosmicznego porządku.

Przywołujemy w tym miejscu Dostojewskiego, bo twórczość jego staje się wyrazem świadomości i natury rosyjskiej duszy i percypowania przez nią świata empirycznego, czemu w swoisty sposób przeciwstawia się Iljin, postulując czynny udział w walce ze złem. Iljin w przeciwieństwie do Dostojewskiego, jeśli ufa człowieczeństwu, to tylko temu, którego nosiciele osiągnęli duchową dojrzałość i oczywistość, z niewiarą i podejrzliwością natomiast odnosi się do tej części ludzkości, która dojrzałości duchowej nie osiągnęła, nie kieruje się wolnością, a miłość może np. pojmować jako uczucie żałośliwej litości, dlatego też należy ją wychować poprzez nakazy i zakazy, które budują proces wychowawczy (opierający się m.in. na różnego rodzaju formach przymusu) kształtujący człowieka na przestrzeni jego życia indywidualnego i społecznego. Okazuje się więc, że Iwan Iljin bardziej wierzy sobie i swojemu doświadczeniu oraz Bogu niż innemu człowiekowi, powątpiewa też w zdolność człowieka do przeobrażenia. Jest bardzo surowy i wymagający wobec innych ludzi, jak i wobec siebie, zarówno pod względem postaw moralnych, jak i racjonalnej poprawności filozoficznych dociekań.

Nieufność Iljina wobec możliwości rozwoju w każdym człowieku potencjalnie w nim założonej duchowości powoduje tym samym nieufność i negację wobec tołstojowskiego niesprzeciwiania się. Iljin poddając krytyce pogląd autora *Wojny i pokoju*, wskazuje przede wszystkim na jego dążenie do moralnej, indywidualnej doskonałości. Musimy jednak w tym miejscu dodać, że Tołstoj pragnął realizacji dobra w rzeczywistości empirycznej i sądził, że jest

---

<sup>5</sup> H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 1997, s. 88.

to możliwe za sprawą moralnej pracy jednostki nad samą sobą. I nie wydaje się to czymś szczególnie wyjątkowym, lecz pogląd ten nabiera dodatkowego wyrazu, a mianowicie niezadowolone z kondycji ludzkiej (Tołstoj stanowczo stwierdza, i jest w tym podobieństwo do poglądu Iljina, że suma zła w świecie ulega zwiększeniu) występuje jednocześnie z wiarą, że bez stosowania przymusu psychicznego i fizycznego, na drodze doskonalenia moralnego, możliwa się staje przyszłość, w której dobro zostanie zrealizowane w świecie.

Przywołaliśmy nazwiska dwóch postaci kultury rosyjskiej, które miały na nią wpływ trudny do przecenienia, po to, aby wskazać, gdzie umiejscawia się Iljin ze swoją ideą sprzeciwiania się złu siłą i że można dostrzec w jego poglądach te motywy, które wpływają z tradycji rosyjskiej kultury. Wprawdzie przeprowadzona przez Iljina miazdząca krytyka tołstoizmu wskazuje na jego moralizatorski charakter, ale ostatecznie i Tołstoj, i Iljin są moralistami w równej mierze. Obaj wskazując na pogarszanie się duchowej kondycji ludzkiej (w znaczeniu takim, że ludzkość zarzuca, wedle obu z różnych względów, wartości ewangeliczne), proponują takie kształtowanie postaw moralnych, które pozwoliłoby na uprzątnięcie drogi prowadzącej ku dobru. Tołstoj jednak uważał, że droga do dobra prowadzi poprzez realizację literalnie rozumianego przesłania ewangelicznego, z którego jasno, jego zdaniem, wynika, że nie należy czynić niczego, co powiększyłoby ilość cierpienia na świecie. Natomiast Iljin opowiadał się za stanowczym porzuceniem niesprzeciwiania się, hołdującego przede wszystkim moralnej doskonałości jednostki, na rzecz powstrzymania szerzącego się w świecie, z coraz większym nieskrępowaniem, zła.

*O sprzeciwianiu się złu siłą* jest więc próbą przedstawienia nowej drogi sprzeciwiania się złu. Iljin zdawał sobie sprawę z trudności, jakie przed nim stały, a problem, którego się podjął, traktował z wielką powagą, tak ze względów religijno-filozoficznych, jak i patriotycznych. Pisząc tę książkę, zapewne nawet nie przypuszczał, że zostanie w nią wymierzona krytyka tak ostra, niekiedy wręcz bezwzględna i dla niego samego bardzo bolesna. Od ukazania się *O sprzeciwianiu się złu siłą*, pracując nad kolejnymi książkami, które poruszały problematykę religijną-filozoficzną, Iljin

chciał, aby w żadnej z nich nie pojawiły się treści, które w jakikolwiek sposób zostałyby odebrane jako sprzeniewierzenie się prawdom prawosławia.

Nie sposób patrzeć na osobę Iljina jedynie jako na twórcę określonego filozoficznego poglądu, bardzo sprawnie posługującego się rozumem i intuicją oraz z wielką drobiazgowością traktującego filozoficzne problematy, których rozstrzygnięcia się podjął. Jego życie jest obrazem dramatyzmu i tragizmu ludzkich losów dziejących się w pierwszej połowie XX wieku. I jakkolwiek myśl Iljina odczytywana była, co już zostało powiedziane, w kontekście politycznym, społecznym czy prawnym, to gdyby odjąć ów kontekst, wówczas ukazuje się nam problem filozoficzny, w ramach którego stawiane jest pytanie o dobro i zło. Sam autor *O sprzeciwianiu się złu siłą* w taki właśnie sposób prowadzi myśl, aby jego praca nosiła charakter filozoficzny, a nie polityczny czy publicystyczny. I o ile można uznać przedmowę do jego książki za nawoływanie do zbrojnego zrywu przeciwko pleniącemu się w świecie złu, szczególnie pod postacią komunizmu, o tyle w jej treści Iljin w żaden sposób nie roztrząsa problemów ideologicznych.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia A:

- Ильин И. А., *Аксиомы религиозного опыта. Исследование*, Издательство „Русская Книга”, Москва 2002.
- Iljin I. A., *Listy do Archimandryty Konstantego*, przeł. K. Krasucka, [w:] „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr 16.
- Ильин И. А., *К истории дьявола*, [w:] *О грядущей России. Избранные статьи*, под ред. Н. П. Полторацкого, Совместное издание Св.-Троицкого Монастыря и Корпорации Телекс, Джорданвилл 1991.
- Ильин И. А., *О сопротивлении злу силою*, Издательство „Республика”, Москва 1993.
- Ильин И. А., *Поющее сердце. Книга тихих созерцаний*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.
- Ильин И. А., *Путь духовного обновления*, Издательство „Республика”, Москва 1993.
- Ильин И. А., *Путь к очевидности*, Издательство „Республика”, Москва 1993.
- Ильин И. А., *Религиозный смысл философии*, [www.iljin.ru](http://www.iljin.ru) z dn. 20.08.2004.

## Bibliografia B:

- Asmus W. F., *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.
- Bierdiajew M., *Duchy rosyjskiej rewolucji*, [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*; Sergiusz Askoldow, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Wiaczesław Iwanow, Aleksander Izgojew, Sergiusz Kotlarewski, Walerian Murawiów, Paweł Nowgorodcew, Józef Pokrowski, Piotr Struwe, Semen Frank, przeł. zespół „Aletheia”, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1988.
- Bierdiajew M., *Duch Wielkiego Inkwizytora*, [w:] *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Wydawnictwo „Orthdruk”, Białystok 1995.
- Bierdiajew M., *Koszmar złego dobra*, [w:] *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2003.
- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2006.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 1999.
- Dobieszewski J., *Wczesny Lew Szestow*, przedmowa do: L. Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzscheho. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Добронравов Л., *Единый путь. Оправдание меча и убийства*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2001.

- Гиппиус З., *Меч и крест*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Гладков Б. И., *Толкование Евангелия*, Издание автора, Санкт Петербург 1913.
- Горкий М., *Из писем*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Густав Густавович Шпет – Эдмунду Гуссерлю. *Ответные письма*, [www.anthropology.rinet.ru](http://www.anthropology.rinet.ru) z dn. 17.06.2004.
- Храповицкий А., *О книге И. Ильина*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Johnson P., *Intelektualiści*, przeł. A. Piber, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Кураев Б. И., *Философ волевой идеи*, posłowie do: И. А. Ильин, *Путь к очевидности*, Издательство „Республика”, Москва 1993.
- Капуścik J., *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Карташев А., *И. А. Ильин. О сопротивлении злу силой*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Krasicki J., *Bogoczołowieczeństwo i zło*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, W. Rydzewski i M. Kita (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2000.
- Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2000.
- Mazurek S., *Filantrop czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

- Nowosielski J. [w:] *Ankieta – Dostojewski dzisiaj*, „Znak”, rok XXXIII nr 319–320, Kraków 1981.
- Paprocki H., *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 1997.
- Paradowski R., *Kościół i władza. Ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- Pasek A., *Podstawowe zagadnienia etyki Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] „Etyka” nr 30, Warszawa 1997.
- Пасманик Д., *Черно-белое*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Pawlak J., *Problem zła w filozofii Mikołaja Łoskiego*, [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.
- Полторацкий Н. П., *И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Полторацкий Н. П., *Русская религиозная философия*, [www.philosophy.ru](http://www.philosophy.ru) z dn. 15.07.2003.
- Romaniuk R., *Paszport Antychrysta. Lew Tołstoj i Włodzimierz Sołowjow*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tołstoj i Dostojewskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2000.
- Rozanow W., *Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Wydawnictwo „Łuk”, Białystok 1998.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Wydawnictwo „Universitas”, Kraków 2005.
- Сомин Н. В., *Достоинства и недостатки мирозерцания И. Ильина*, [www.chri-soc.narod.ru/ilyn.htm](http://www.chri-soc.narod.ru/ilyn.htm) z dn. 11.09.2008.



- Струве П., *О брошюре И. А. Ильина и нем самом*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.
- Špidlik T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.
- Tołstoj L., *Na czym polega moja wiara?*, przeł. R. Romaniuk, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000.
- Tołstoj L., *Spowiedź*, [w:] W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 1998.
- Зеньковский В. В., *История русской философии*, Издательство „ЭГО”, Ленинград 1991.
- Зеньковский В. В., *По поводу книг И. А. Ильина „О сопротивлении злу силою”*, [w:] *О сопротивлении злу силою: pro et contra*, [www.pablo.newmail.ru/polemics.html](http://www.pablo.newmail.ru/polemics.html) z dn. 17.08.2004.