

JAN KRASICKI
Uniwersytet Wrocławski

Sergiusza Bułakowa filozofia Wszechjedności

LILIANNA KIEJZIK, *Sergiusza Bułakowa filozofia Wszechjedności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, ss. 282.

Miło jest przywitać na polskim rynku wydawniczym kolejną pracę poświęconą myśli rosyjskiej. Jej autorka Lilianna Kiejzik, badaczka znana z wielu publikacji poświęconych tej myśli, a także z prac edytorskich oraz translacyjnych, podjęła się w niej próby syntetycznej prezentacji poglądów jednej z czołowych postaci rosyjskiego renesansu religijnego Sergiusza Bułakowa (1871–1944), bez wątpienia jednego z najwybitniejszych filozofów i teologów XX wieku.

Za naczelną formułę interpretacyjną oraz ideę całościującą wieloaspektowy dorobek rosyjskiego teologa badacza przyjęła zagadnienie wszechjedności. Przedsięwzięcie takie należy uznać za głęboko zasadne, idea Wszechjedności wydaje się scalać ogromny dorobek teologiczny oraz filozoficzny autora *Światłości wiecznej* w jedną strukturę myślową, a zarazem wpisuje go w znaczący i głęboki kontekst historycznofilozoficzny oraz teologiczny, dający pole wielostronnym i płodnym interpretacjom. Tak również uczyniono w pracy. Zamierzenia badawczego nie przekreślają krytyczne oceny twórczości Bułakowa takich badaczy, jak P.A. Sapronow, którego zdaniem w twórczości Bułakowa „rosyjska sofiologia (a zatem i filozofia Wszechjedności) przeżyła swój wątpliwy rozkwit i ostatecznie wyjawiała kres swych możliwości”; I.I. Jewłampijew, który zarzucał Bułakowowi niemożność zbudowania „systemu”, ocen zdecydowanie krytycznych wobec samej idei sofiologii w teologii (Georgij Fłorowski), czy opinii badaczy (głównie teologów prawosławnych) zarzucających Bułakowowi racjonalizację teologii. Uwzględniając i poddając dyskusji wysoce niejednoznaczną ocenę dzieła Bułakowa, autorka podjęła się jego swoistej apologii, uznając teologiczne poszukiwania autora trylogii *O Bogocłowieczeństwie* za „przykład modernizmu”, pytając zarazem — co nie wydaje się bezpodstawne — czy nie kwalifikują go one do miana „prekursora dekonstrukcji” (s. 234).

Wprawdzie w twórczości autora *Filozofii gospodarki* można wyróżnić jako równorzędne idee Sofii oraz Bogocłowieczeństwa, niemniej obranie idei Wszechjedności za naczelną zasa-

dę interpretacyjną nie gubi tych kategorii — zostały bowiem ujęte w sposób integralny oraz ukazane w dynamicznych i dialektycznych związkach. Badaczka przedstawia twórczość Bułgakowa w wymiarze diachronicznym oraz synchronicznym, od strony jej genezy oraz związków strukturalnych, systemowych. Starając się dotrzeć do najbardziej głębinowych źródeł, wiąże genezę i ewolucję myśli Bułgakowa z aspektem nie tylko intelektualnej, ale i duchowej biografii, słusznie podkreślając, iż poza kontekstem biograficznym ideowe „zwroty” w intelektualnej ewolucji wielkiego teologa stają się niezrozumiałe. Uwypuklając zaś rolę i znaczenie aspektu biograficznego w kształtowaniu się myśli teologa-filozofa, na który składają się osobiste przeżycia duchowe (na przykład *Autobiograficzskie zamietki*), jednocześnie ukazują znaczenie biografii intelektualnej — drogę „od marksizmu do idealizmu”. W książce w mistrzowski sposób ukazano ideowe „zwroty” w duchowej oraz intelektualnej biografii autora *Prawosławia*.

Uwzględniając tematyczne zróżnicowanie jego dzieła, w książce trafnie podkreśla się integralność życia i dzieła Bułgakowa, które podzielono na dwa okresy. W pierwszym ukazano dzieciństwo, lata edukacji szkolnej i uniwersyteckiej, początki kariery akademickiej, przedstawiono czas duchowego buntu oraz ideowych zwątpień przyszłego teologa, a także dojrzewania decyzji o przyjęciu stanu duchownego (Bułgakow został wyświęcony w 1918 roku). W drugim zarysowano „wiek męski”, w którym myśliciel prawie bez reszty skupił się na zagadnieniach szeroko pojmowanej myśli religijnej oraz teologii (dogmatyki, patrystyki, egzegezy biblijnej itd.). W sposób wnikliwy i wielostronny ukazano w nim dramatyczny przebieg recepcji jego idei teologicznych w środowiskach duchowieństwa prawosławnego zarówno w Rosji, jak i poza jej granicami, w tym rosyjskiej prawosławnej emigracji i wywołujących skrajne oceny oraz postawy aż do oskarżeń o herezję (słynny „spór o Sofię”, głośne Posłanie Synodu Cerkwi Prawosławnej w Karłowcach do metropolity Eulogiusza, zarzucające Bułgakowowi „modernizm” itd.).

W toku analiz i interpretacji naczelna formuła badawcza książki dobrze wykonuje swoją rolę. Autorka ukazuje, jak już spod prac o tematyce ekonomicznej oraz gospodarczej przebiega się światło jakby z innego świata, z innego metafizycznego porządku. Kładzie nacisk na to, że światło Sofii oświeca całą twórczość Bułgakowa: od prac z dziedziny ekonomii, przez prace filozoficzne po dzieła teologiczne pisane na emigracji, ukazując, jak głęboko i organicznie idea sofijności przenika tkankę jego myśli. Światło Sofii uwidacznia się zarówno w rozważaniach teologa na temat „kapitału”, transcendentnego podmiotu ekonomii, sofijności gospodarki (*choziajstwa*) po wysoce wyspekulowane rozważania na temat genezy i natury zła, rozważania eschatologiczne itd. Część pierwszą książki, *Życie i dzieło*, dopełnia kompetentne *Kalendarium życia i twórczości*.

W części drugiej — *Wszechjedność w jej aspekcie diachronicznym* — na którą składają się trzy rozdziały (I. *Powstanie i pierwszy etap formowania filozofii Wszechjedności*; II. *Zakończenie etapu formowania filozofii Wszechjedności*; III. *Pozytywna treść Sergiusza Bułgakowa filozofii Wszechjedności*), przedstawiono genezę oraz rozwój filozofii Wszechjedności. W rozdziale pierwszym pt. *Powstanie i pierwszy etap formowania filozofii Wszechjedności* w sposób wnikliwy oraz udokumentowany ukazuje ideowe źródła tej koncepcji. Sięgają one wyobrażeń mitologicznych, starożytnej greckiej filozofii przyrody, a dalej patrystyki, koncepcji teologicznych i filozoficznych średniowiecza, kabały, aby w czasach nowożytnych znaleźć wysoce wyspekulowaną filozoficznie wykładnię w niemieckim idealizmie (na przykład filozofia Schellinga), a na rosyjskim gruncie w filozofii Włodzimierza Sołowjowa. Jest to krok o tyle cenny, że w dotychczasowych opracowaniach filozofii Wszechjedności Bułgakowa poprzestawano zazwyczaj na kontekstach myśli nowożytnej, nie wkraczając w bardziej odległe, a przecież tak istotne ideowe konteksty. O ile pierwsza część książki ma charakter historyczno-biograficzny, druga przedstawia już ideowe stanowienie się jego filozofii Wszechjedności.

Trafnie usytuowano ją w kontekście idei sofiologicznych Sołowjowa, mających fundamentalne znaczenie dla ukształtowania się poglądów autora *Tragedii filozofii*, a także w kontekście poglądów bezpośrednich kontynuatorów idei Sołowjowa braci Sergiusza i Eugeniusza Trubieckich oraz sofiologii o. Pawła Floreńskiego. Ukazano tu ciągłość oraz odrębność stanowiska Bułgakowa w kwestii sofiologicznej zarówno w kontekście węższym, bezpośrednim (myśl Sołowjowa), jak i szerszym, czyli rosyjskiej myśli religijnej, słusznie podkreślając między innymi, iż na etapie filozoficznym ewolucji idei sofijnej (na przykład w głównej pracy filozoficznej pt. *Świat niewieczernij*) przyjmował on — swoiście ją modyfikując — naukę Sołowjowa o Upadku Duszy świata, eliminując z tej doktryny elementy kabalistyczne oraz gnostyczne (podobnie postępowali inni *wsiejedyncy*, na przykład omawiani w pracy bracia Trubieccy czy Floreński). Wskazując na te emancypacyjne dążenia, trafnie z drugiej strony ukazano ideowy dług Bułgakowa wobec jego „mistrza” (na przykład idea „bogomaterializmu”).

W dalszym toku za znawcami przedmiotu (między innymi Lew Zander, Mikołaj Łoski, Siergiej Chorużyj) wydzielono dwa etapy rozwoju systemu teologicznego Bułgakowa: rosyjski oraz emigracyjny. Pierwszy, stojący pod znakiem teologii apofatycznej (na przykład *Świat niewieczernij*), oraz drugi, pozostający pod znakiem teologii katafaticznej, trafnie przy tym podkreślając, iż ewolucja systemu sofiologicznego oraz filozofii Wszechjedności Bułgakowa pozostaje w ścisłym związku z ewolucją jego koncepcji teologicznych. Przedstawiając „pozytywną treść” filozofii Wszechjedności Bułgakowa (część druga, rozdz. III), wskazano na związek idei Sofii z platońską teorią idei (s. 112), a dalej rozpatrzono związek Bułgakowskiej koncepcji sofijnej z teorią energii Bożych Grzegorza Palamasza. Taki krok pozwolił z kolei na rozróżnienie dwóch wariantów nauki o Sofii — monistycznego oraz dualistycznego; pierwszego „prawosławnego” (Sofia jako idea, energia Boża w znaczeniu palamasowskim); drugiego „gnostycznego” (Sofia jako Dusza świata, Mądrość Boża, s. 115). W wariantie sofiologii monistycznej ukazano trudności pojmowania Sofii jako elementu pośredniczącego między Bogiem i światem jako pozytywnej Wszechjedności, „organizmu idei” w stosunku do świata. Jednocześnie przedstawiono próby uwolnienia się Bułgakowa od zarzutów gnozy, panteizmu itd., kierowanych pod adresem jego sofiologii, a także kontrowersje wokół pojęcia Sofii jako „czwartej hipostazy”. Słusznie przy tym podkreślono ideowe uwikłanie myśliciela, z jednej strony chęć zachowania więzi z ortodoksją, a z drugiej nowatorstwo jego teologicznych poszukiwań.

Znakomicie w całość rozważań na temat Sofii został wkomponowany podrozdział pt. *Sofiologia śmierci*. Autorka przedstawia w nim znaczenie idei sofijnej dla zgłębienia tajemnicy śmierci. Ujmuje zagadnienie umierania i śmierci jako część problematyki Sofii (ważne są tu także osobiste przeżycia Bułgakowa; śmierć syna Iwaszczki, choroba gardła). Wskazuje, iż teolog stanął przed pytaniem o to, jak możliwa jest śmierć Boga, który ze swej istoty jest nieśmiertelny? Jak wykazano w toku analiz, antynomia śmiertelności i nieśmiertelności zostaje przez Bułgakowa rozwiązana w „paradoksie” Boga-Człowieka (s. 101). Badaczka celnie ukazuje znaczenie tajemnicy śmierci w Bułgakowskiej kenotycznej teologii, kładąc nacisk na tę okoliczność, że śmierć była ontologicznie „założona” w Bogu. Zgodnie z tym ujęciem — jak czytamy — kenoza Chrystusa polega na tym, że Bóg „umniejszył” siebie aż do przyjęcia śmierci, i wyraża się w przyjęciu nie tylko śmierci, ale też „śmiertelności, która została niejako włączona w życie Bogoczłowieka” (s. 127). Sama zaś śmierć dzieje się, ponieważ proces „przeobstwienia” świata nie jest jeszcze zakończony i nastąpi on w momencie Zmartwychwstania.

Dalszą część pracy zajmują podrozdziały: *Kosmologia*, *Antropologia* oraz *Bogoczłowieczeństwo*. Kwestię kosmologiczną w myśli Bułgakowa ukazano w triadzie: Bóg, Sofia, świat, podkreślając, iż jedynie integralne ujęcie tych elementów pozwala zbliżyć się do tajemnicy

stworzenia. Relację Boga do świata w rozumieniu Bułakowa przedstawiono w perspektywie teologii apofatycznej oraz katafaktycznej. Pierwszą linię wyznacza myśl Ojców Wschodnich — od Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy do Grzegorza Palamasza, druga wiedzie od Plotyna do niemieckich idealistów i Sołowjowa. W dialektyce „*nic*” jako *oukon* i *meon* wykazano, iż Bułakow, ukazując więź Boga ze światem, pozostaje na stanowisku teizmu i nie popada w panteizm („Bóg stworzył świat, ale nie jest światem, a świat nie jest Bogiem”, s. 133). W toku analiz podjęto się próby wykazania zgodności koncepcji kosmologicznej Bułakowa z chrześcijańskim dogmatem o stworzeniu, to znaczy, że świat jest stworzony przez Boga i nie jest on ani *causa sui*, jak nauczał Spinoza, ani że Bóg jest przyczyną świata, jak chciał z kolei Arystoteles. Te i podobne koncepcje — jak podkreśla się w pracy — operują pojęciem „przyczyny”, a celem teologa było pokazanie realności Boga „żywego” (s. 134) i to zadanie — zdaniem badaczki — Bułakowowi się udało. Stworzenie zostało tutaj ujęte dwutorowo: jako jednorazowy akt i *creatio continuo*. „Po pierwsze — czytamy — jako stworzenie niebieskie, czyli »zanurzenie Sofii Bożej w proces stwórczy«, stworzenie zbioru idei i praobrazów, stworzenie świata w Bogu. I po drugie, jako akt stwórczy, który w Biblii określony jest jako stworzenie wszechświata w ciągu sześciu dni”, nazwane przez myśliciela „»ontologicznym katalogiem stworzenia«, jego »schematem«” (s. 136).

Z koncepcją stworzenia Bułakowa łączy się integralnie jego antropologia. Przedstawiając boski rodowód człowieka w Bułakowowskiej wykładni stworzenia, badaczka uwypukliła dwa aspekty pochodzenia człowieka: boski oraz materialny. Bóg, stwarzając człowieka, stwarza „inne-ja”, człowiek jest „materialnym duchem”, jednak stworzenie człowieka jest innego rodzaju niż świata, gdyż jest to stworzenie „na obraz i podobieństwo Boga” (Gen 1: 26, 27). Wskazała, iż na tej podstawie zbudował Bułakow koncepcję człowieka jako „cielesnego (materialnego) boga i bożej materii”, bytu na swój sposób antynomicznego, w którym jednak materia oraz duch są zjednoczone i w którym najwyższą instancją jest „osoba będąca tajemnicą”, a zarazem „pierwszym i najpełniejszym przejawem obrazu Boga w człowieku” (tamże). W dalszym toku ukazano, jak ta interpretacja stworzenia człowieka przekłada się na pojęcie człowieczeństwa jako „stworzonej Sofii” i w ten sposób włącza każdą ludzką jednostkę do organizmu Ludzkości (s. 139).

Podjmując z kolei kwestię genezy grzechu w myśli Bułakowa, ujęto ją jako oderwanie się człowieka od Boga i popadnięcie w „kosmos”, jako decyzję wynikającą z realnej ludzkiej wolności, drogi, na której człowiek bóg „z łaski” staje się bogiem „z natury”, a Grzech jednego człowieka (Adama) przenosi się na cały rodzaj ludzki, a czyn Pierwszego Adama, skutkujący śmiercią, pokonany zostanie dopiero przez czyn Drugiego Adama (Chrystusa). Słusznie uwypuklono przy tym znaczenie koncepcji Bogoczłowieczeństwa w Bułakowowskiej antropologii, rozwiązania dającego możliwość uniknięcia dwu skrajności — transcendentyzmu (widocznego w teologii protestanckiej oraz w idei monastycyzmu, zwłaszcza wschodniego) oraz panteizmu czyniącego człowieka częścią świata, będącego formą współczesnego neopogaństwa (s. 143). Ideę Bogoczłowieczeństwa w myśli Bułakowa wyjaśniono z kolei w kontekście chrystologii antiocheńskiej oraz aleksandryjskiej.

Mówiliśmy już o tym, iż badaczka wskazuje na ideę Wszechjedności jako na zasadniczą kategorię eksplanacyjną myśli Bułakowa. Ten motyw wraca w części trzeciej *Wszechjedność w jej aspekcie synchronicznym*, w której wskazuje się na to, iż archetyp Sofii już na etapie *Filozofii gospodarki* (*Filosofia choziajstwa*) pozwolił Bułakowowi filozofowi-ekonomiście spojrzeć na zagadnienia ekonomii w sposób odmienny od rutynowych podejść w tej dziedzinie (s. 154). Dało możliwość spojrzenia na zagadnienie w sposób „organiczny”, to jest — jak się stwierdza — wyjścia od „zasady życiowej” (tamże); dojrzewania w sferze stosunku człowieka do przyrody, jej eksploatacji, produkcji, przetwórstwa itd., trwałej i żywej organicznej więzi; przyjęcia postawy nie tylko bezdusznego eksploatatora, ale i włodarza oraz gospodarza.

W takim ujęciu materia zostaje odczytana jako sfera życia Bożego, przyroda zaś pojęta nie jako martwy mechanizm, ale żywy organizm. Przetworzony wprawdzie w sferze produkcji i spożycia w martwy „towa”, ale z drugiej strony będący żywym ciałem, które dzięki sofiijnej działalności człowieka wraca do powszechnego i żywego ciała Wszechświata (trafnie wskazano tutaj na kluczowe znaczenie idei „bogomaterializmu”, po raz pierwszy przedstawionej w studium Bułgakowa *Priroda w filozofii Wł. S. Sołowjowa* z 1911 roku). Spośród wielu analizowanych kwestii niezwykle interesująco przedstawia się eksplikacja Bułgakowskiej koncepcji podmiotu gospodarki, którym okazują się w ostatecznym rozrachunku nie martwi bogowie rynku i kapitału, ale żywy „transcendentalny podmiot gospodarki” (s. 156), czyli idealna Ludzkość-Sofia.

W książce ukazuje się, że myślenie wedle zasady Wszechjedności, zasady sofiijnej, organizuje całą twórczość Bułgakowa zarówno w wymiarze ekonomicznym, filozoficznym, jak i teologicznym. Dowodzi się zarazem, iż jest ono nie tylko motorem jego działalności teoretycznej, ale też praktycznej. Tak właśnie pojęto działalność ekumeniczną teologa (część II, rozdział III. *Ekumenizm, czyli Wszechjedność praktyczna*). Zasada Wszechjedności pozostaje dlań „zasadą ekumenizmu” nawet wówczas, gdy jego pierwotne utopijne ekumeniczne pomysły zostają zweryfikowane przez bezpośrednie kontakty z przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego oraz anglikańskiego i po pierwotnym zachłynięciu się ideą pojednania ustąpiły — jak się pisze — „otrzeźwieniu”, a łagodny ekumenista-irenista przemienił się w gwałtownego polemistę i żarliwego obrońcę zasad prawosławia (krytyka papizmu, dogmatu nieomyślności papieskiej, tekst polemiczny *Dogmat watykański*).

Część trzecią wieńczy przegląd stanowisk filozofii Wszechjedności (*Dalszy rozwój filozofii Wszechjedności*) — od koncepcji Siemiona Franka i Lwa Karsawina po koncepcje Aleksieja Łosiewa. Dokonana typologia systemów Wszechjedności powstałych na gruncie filozofii rosyjskiej wydaje się trafna i wylicza cztery jej typy: sofiologiczny (Bułgakow), panenteistyczny (inaczej mono-dualistyczny, który rozwijali Siemion Frank i Lew Karsawin), monopolistyczny (Mikołaj Łoski) oraz określony mianem filozoficznego symbolizmu (o. Paweł Floreński i ostatni myśliciel Srebrnego Wieku, czyli Aleksy Łosiew).

Część czwarta, pt. *Sergiusz Bułgakow w kontekście epoki*, podzielona na dwa rozdziały *Spotkania i przyjaźnie* oraz *Wspomnienia współczesnych*, logicznie i kompozycyjnie łączy się z częścią pierwszą *Życie i dzieło*, jako że obie mają charakter biograficzny. Ukazano w niej postać Bułgakowa widzianą oczyma jego przyjaciół, znajomych i bliskich. Takie spojrzenie pozwoliło autorce książki zatrzymać postać teologa jakby w kadrze fotograficznym, uchwycić cechy, których nie zapisze tekst naukowy ani biograficzny. Jest to cenna charakterystyka, rzucająca na postać rosyjskiego teologa i filozofa dodatkowe światło. Przedstawiono tutaj w porządku chronologicznym kontakty Bułgakowa z Mikołajem Bierdiajewem, scharakteryzowano nielatwą ich przyjaźń. Ciekawie zaprezentowano relacje między Bułgakowem a Wasylem Rozanowem oraz skomplikowane nie tylko od strony naukowej, ale też psychologicznej jego kontakty z o. P. Floreńskim (pod którego „hipnotycznym” wpływem pozostawał). W dalszym toku scharakteryzowano niezwykle ważne kontakty w wymiarze ojcostwa duchowego, w tym przede wszystkim z matką Marią (Skobcową). W rozdziale drugim pod tytułem *Wspomnienia współczesnych* zaprezentowano duchową i intelektualną sylwetkę autora *Prawosławia* widzianą oczyma między innymi metropolity Eulogiusza, Eugenii Giercyk, Julii Reitlinger, profesora Borysa Bobrinskoja oraz innych współpracowników Instytutu Teologii Prawosławnej w Paryżu (Aleksandra Szmiemana, księcia Konstantego Andronikowa, Elizabeth Behr-Sigel, przebitera Georgija Serikowa).

Na koniec chciałbym się podzielić refleksją nieco ogólniejszej natury. W książce stwierdza się, iż twórczość Bułgakowa można rozpatrywać jako próbę „filozofii religijnej”, czyli takiej, „u której podstaw leżałaby cała dogmatyka chrześcijańska” (s. 151). I chociaż można się spie-

rać, czy rzeczywiście była to próba — jak się pisze — „najbardziej konsekwentna”, albowiem — jak już pisaliśmy — zdania są tu podzielone, w pracy ukazano wzajemne sprzężenia filozofii, teologii i dogmatu, przekonująco argumentując za tym, iż dogmatyka teologiczna wcale nie musi ograniczać filozoficznej myśli. Owszem, bywa wręcz przeciwnie — i co też było w wypadku Bułakowa — może otwierać ją na horyzonty, o jakich „nie śniło się filozofom”.

Książka ma charakter rzetelnej pracy akademickiej. Cechuje się jasnym stylem, zrozumiałym sposobem prezentacji zagadnień oraz dbałością o estetykę wypowiedzi. Autorka posługuje się wzorową polszczyzną, jej sposób wypowiedzi jest komunikatywny, a przy tym dbający o precyzję. Na tle polskich badań nad filozofią rosyjską potrafiła ona znaleźć miejsce dla siebie autonomiczne. Zajęła się przy tym problematyką mało lub niedostatecznie opracowaną, czekającą niejako na swojego monografistę. Gatunkowo zmieszaną twórczość Bułakowa odczytywała w pojemnej formule interpretacyjnej, a zarazem w bogatej problematyce, systematyzacjach i kategoryzacjach nie zagubiła zasadniczej linii wywodu. Praca jest wsparta solidną kwerendą biblioteczną, dokonano w niej niezbędnych systematyzacji oraz kategoryzacji i jednocześnie nakreślone zostały dalsze kierunki badań. Podczas jej przygotowania autorka dokonała imponującej pracy bibliograficznej, docierając do nieznanych i niepublikowanych w polskim piśmiennictwie materiałów, w tym w bibliotekach Federacji Rosyjskiej oraz Instytutu Teologii Prawosławnej Saint-Serge w Paryżu. Poza innymi walorami jest to wysoce rzetelne i kompetentne wprowadzenie do dzieła Bułakowa i jako takie wypełnia dotkliwie odczuwaną lukę badawczą, nie tylko jeśli chodzi o dorobek autora *Światłości wiecznej*, ale rosyjskiej myśli religijnej jako takiej.

Podkreślić należy, iż przedstawiona propozycja wydawnicza stanowi pierwszą w Polsce próbę ujęcia całościowego dzieła Bułakowa. Jak dotąd, istnieją jedynie prace przyczynkarskie: studia, artykuły, hasła słownikowe i encyklopedyczne. Publikacja jest pierwszym tomem w serii wydawniczej „Filozofia Rosyjska” pomyślanej przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, co w dobie wzrastającego zainteresowania myślą rosyjską ostatnimi laty w Polsce uznać należy za zapowiedź dalszych owocnych inicjatyw badawczych w tej dziedzinie, a zarazem zamierzenie godne najwyższej pochwały oraz kontynuacji.