

## **Dr hab. Leszek Augustyn: Szestow – prawdziwy przyjaciel Hioba?**

Niewykluczone, że „filozofia” Hioba, a właściwie mówiąc „przeżyciowa”, żywa interpretacja filozoficzna postawy religijnej, nieodłącznie i niejako „od wewnątrz” towarzyszy myśli szestowowskiej, a tym samym i odsłania jej własne myślowe warunki możliwości afirmacji religijnej – pisze dr hab. Leszek Augustyn w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Szestow. Wiedza a zbawienie”.

Czy Lew Szestow jest myślicielem wierzącym, filozofem wiary? Aby w ogóle zbliżyć do tego pytania, aby chociażby móc pokusić się o taką odpowiedź, należałoby, być może, przyjrzeć się prywatnemu myśleniu Hioba, wpisanemu bez reszty w dane mu doświadczenie. Przyznajmy, że wybór tej właśnie postaci biblijnej jest poniekąd arbitralny, chociaż wart jest grzechu wykluczenia innych, rzecz jasna, tylko tymczasowego. Świadomi zatem intrygi hermeneutycznej pozostajemy przy postaci Hioba, pojawiającej się w pismach filozofa rosyjskiego, ale przede wszystkim – nawiedzającej jego myśl. Dzięki zaś temu zabiegowi będziemy mogli przynajmniej spróbować dotknąć sposobu myślenia, które źródłowo wyrasta z doświadczenia „prywatnego” i niezależnie od okoliczności pragnie pozostać myśleniem wyłącznie na własny rachunek. Wbrew zresztą obecności rozumnie komentujących świadków tego zdumiewającego, oburzającego upadku patriarchy i człowieka, „Boga” i rodu ludzkiego.

Zapytajmy więc: jak się ma myślenie Szestowa do historii Hioba? Zapytajmy przede wszystkim o sens owej „namiętnej walki Hioba z Bogiem o Boga” – jak to ujął Karl Jaspers[1]. Z kim natomiast wadzi się sam myśliciel rosyjski? I o co, w gruncie rzeczy, toczy się ta rozgrywka, owe polemiczne zmagania z innymi i przeciw innym? Czy rzeczywiście w postawie Hioba da się dostrzec inspirację religijną dla myśli filozoficznej Szestowa? A może rzecz ma się zgoła inaczej? Niewykluczone, że „filozofia” Hioba, a właściwie mówiąc „przeżyciowa”, żywa interpretacja filozoficzna postawy religijnej, nieodłącznie i niejako „od wewnątrz” towarzyszy myśli szestowowskiej, a tym samym i odsłania jej własne myślowe warunki możliwości afirmacji religijnej. W *Traktacie o historii religii* Mircea Eliadego czytamy:

Ambiwalentna postawa człowieka wobec sacrum, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające, dobroczynne i niebezpieczne, ma swoje uzasadnienie nie tylko w ambiwalentnej strukturze samego sacrum, ale i w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która jednocześnie pociąga go i odpycha z jednakową siłą. Opór ten jest jeszcze bardziej widoczny, gdy człowiek znajduje się w sytuacji, w której sacrum domaga się od niego totalnego oddania, i gdy musi podjąć najwyższą decyzję: całkowicie i bez możliwości odwrotu wybrać wartości sakralne albo też zachować wobec nich ambiwalentne stanowisko.[I dodaje:] Opór stawiany sacrum ma – w perspektywie metafizyki egzystencjalnej – swój odpowiednik w ucieczce od autentyczności[2].

Odnosząc te uwagi Eliadego do postawy Hioba i umykającego nam znaczenia jego historii można stwierdzić, że niczym Herakles stoimy – chociaż tym razem wraz z Hiobem i wraz z jego „przyjaciółmi” – nie tyle przed logiczną alternatywą, co raczej znajdujemy się w miejscu rozwidlenia dróg (życiowych).

*Jak się ma myślenie Szestowa  
do historii Hioba?*

Otóż w chwili tej (jak i w każdej chwili) albo opowiemy się za pełną afirmacją, albo popadniemy w stan

ambiwalencji. Oczywiście, odpowiedź pierwsza – stanowiąca zarazem opcję egzystencjalną – podąża za wezwaniem sacrum do bezwzględnej, dokonującej się wbrew oczywistościom i na nic nie zważającej afirmacji pierwotnej[3]. Zapewne można orzec, że to opcja Hioba; zaiste, człowieka „po przejściach”, człowieka tragicznego *par excellence*. W jej ramach bowiem przystajemy na sprzeczność, co nie oznacza jej zniesienia, lecz raczej jest jej przyjęciem „w” siebie, uwewnętrznieniem i dlatego też wzmocnieniem, ale już na „swoją własny” sposób i wyłącznie na własny rachunek, co niekiedy wręcz wymaga od człowieka mocowania się ze „swoim własnym” – bo w „jego” wolności doświadczającym go – Bogiem. Stanu tego nie należy jednak pojmować subiektywistycznie. W drugim zaś wypadku – pozostajemy „wobec” sprzeczności, dokonujemy wyboru – bo to też wybór, aczkolwiek jego wynik wtrąca nas w nieokreślony i w tym sensie nieznośny stan lękowy: zwłaszcza w obliczu cierpiącego, a przecież prawego człowieka. Nie walczymy zatem, lecz się lękamy.

Dlatego też świat taki dopomina się natychmiastowej korekty, domaga się ujednoznaczenia. Wszak tak „przeżyta” wolność zrodziła lęk. Z pomocą przychodzi rozum, który swoimi racjami uśmierza wszelkie wątpliwości i stawia niewzruszone – bezalternatywne – fundamenty wiedzy ludzkiej. Poza jej murami pozostaje tylko szaleństwo. Naszą niepewność i nasz niepokój uśmierza on „prawdami wiecznymi”, to jego lekarstwo i trucizna w jednym. Tym samym i wielość różnych, a nad wyraz pożytecznych prawd nam przedkłada – nie sposób temu przeczyć, ale obdarza nimi w zamian za wolność „pierwotną”, sięgającą korzeniami kondycji „rajskiej”, której się tak chętnie zrzekamy i z uczuciem ulgi grzebiemy. Nic dziwnego, że świat taki może – i musi – prędzej czy później sprowokować do „negacji”, buntu (o czym też doskonale wiedział Fiodor Dostojewski). O ile więc pierwszą drogą prowadzi nas wiara, o tyle druga jest drogą wiedzy – wiedzy grzesznej, podającej nam wciąż do skosztowania zakazane owoce i niestrudzenie naszeptującej obietnice plemienia wężowego (rozumu świata), które w swej istocie sprowadzają się do przewrotnej obietnicy: „(...) otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”[4].

Louis Dupré – podążając śladami Jaspersa – podkreśla rzecz zasadniczą: „Historia Hioba jest całkowitą afirmacją boskiej transcendencji”[5]. Używając natomiast pojęć Jaspersa można dopowiedzieć: doświadczenie Hioba jest doświadczeniem Transcendencji. Nie jesteśmy w stanie zrozumieć Boga. Szyfr pozostanie zawsze szyfrem. Jego odpowiedź jest i będzie dla nas zaskakująca. Przekonali się o tym – słowami Boga wskazani – przyjaciele Hioba. I pozostali z pustymi rękoma, i nie pozyskali przychylności Boskiej trzej doradcy, tak bardzo zadufani w sobie, którzy nadaremnie szukali zrozumienia zaistniałej sytuacji i usprawiedliwiali Boga kosztem człowieka, owi „przyjaźni oskarżyciele”: Elifaz, Bildad, Sofar. A także Elihu, który, co prawda,

krytykował zarówno Hioba, jak i trzech swoich przedmówców, niemniej jednak nie szukał przyczyn cierpienia Hioba, lecz wskazywał na możliwość istnienia – znanej tylko Bogu – celowości tego cierpienia[6]. On również, chociaż najbardziej otwarty na przyjęcie tajemnicy, nie otrzymał jasnej odpowiedzi.

*Szestow przeciwstawia „tradycji filozoficznej”, lubującej się w spekulacji, postawę autentyczności i otwartości – myślenie „walczące”, człowieka „religijnego”*

Filozof rosyjski przeciwstawia nie tylko „nieprzyzwoicie” (w oczach innych) jęczącego wobec ludzi, ale i uparcie wadzącego się z Bogiem Hioba myślicielowi

zmagającemu się z równie nagłą przeciwnością losu, opresją władzy i osobistą krzywdą – Boecjuszowi piszącemu *De consolatione philosophiae*. A czyni tak nie bez istotnego powodu. Dzieło to wszakże wyrasta w prostej linii z tradycji filozofii klasycznej, a jego autor może słusznie zostać uznany za prawowitego spadkobiercę „greckiego sympozjonu”:

Przyjaciele Hioba mówili dokładnie to samo, co filozofia Boecjuszowi: również oni, zdając sobie sprawę ze swojej bezsilności, proponowali by pocieszył się «mądrością», to jest by podporządkował się temu, co nieuchronne. Filozofia przekonała Boecjusza – przyjął jej «pocieszenie». Hiob zaś

zatrzymał muzy przy sobie, przepędził przyjaciół – „smutnych pocieszycieli” – i zdecydował się przeciwstawić swoje *lugere et detestari* proponowanemu mu przez filozofię *intelligere*[7].

I, co ważne, przywołuje egzystencjalną perspektywę zakreśloną przez „doświadczenie” Sorena Kierkegaarda, a więc doświadczenie, którego współmyślenie okazało się jednocześnie współ-doświadczeniem autora *Aten i Jerozolimy*:

Kiedy Kierkegaard natknął się na problem granic Boskiej wszechmocy, porzucił wielkiego filozofa Hegla, również *maestro di coloro chi sanno* [mistrza tych, którzy wiedzą – L.A.] i skierował swą uwagę na „prywatnego myśliciela” – Hioba. Sama gotowość zaliczenia Hioba w poczet myślicieli wydaje się nam niedopuszczalną zuchwałością. Lecz dzięki Hiobowi Kierkegaard doszedł do swego „Absurdu” i do podstawowego twierdzenia filozofii egzystencjalnej: Bóg oznacza, że wszystko jest możliwe[8].

Gdzie indziej zaś dodaje:

Nie poszukujemy tu odpowiedzi na pytanie czy Hiob był, czy nie był wielkim lub wartościowym człowiekiem; wszystkie pytania tego rodzaju zostały już dawno temu zaniechane. Pytanie brzmi: czy istnieje możliwość wystąpienia przeciwko odwiecznym prawom natury, będąc uzbrojonym jedynie w krzyki, lamenty i bluźnierstwa lub mówiąc po naszymu, z gołymi rękoma. Hiob prawdopodobnie nie wiedział, lecz

Kierkegaard doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że we współczesnej filozofii odpowiedź na to pytanie jest już ustalona raz i na zawsze...[9]

Tak więc Szestow przeciwstawia „tradycji filozoficznej”, lubującej się w spekulacji, postawę autentyczności i otwartości – myślenie „walczące”, człowieka „religijnego”. W ostatnim swoim artykule *Pamięci wielkiego filozofa* (Edmund Husserl) wspominał taką oto scenę: „(...) rozgorzał między nami spór na temat tego, czym jest filozofia? Powiedziałem, że filozofia jest wielką i ostateczną walką, na co [Husserl] odpowiedział ostro: «Nein, Philosophie ist Besinnung»”[10]. Sytuacja ta doskonale oddaje sposób pojmowania filozofii przez Szestowa: „jęczący i wadzący się z Bogiem” Hiob jest przezeń przeciwstawiany beznamiętnemu badaniu, myśleniu teoretycznemu, czyli – Husserlowi, który w obliczu kryzysu kultury europejskiej, relatywizmu i nihilizmu szukał schronienia w granicach rozumu, niechby nawet – transcendentalnego. Filozofia zatem jest dla myśliciela rosyjskiego – osobiście – walką o wolność, przekroczenie, transcendencję, co okazuje się możliwe dopiero w obliczu absurdu i wprost zwraca się przeciwko konieczności, racjonalności, immanencji, jakie niemal wyłącznie panują w dziedzinach myślenia ludzkiego (teorii poznania i teorii bytu), zarówno w dziedzinie praw natury, jak i zasad etycznych. I należałoby przyjąć, że dokładnie w tym jej własna troska pokrywa się z troską religijną – tą niezdegenerowaną, niesprowadzoną do konieczności, ani do racjonalności „urządzenia się w świecie”. To dopiero filozofia religijna może ująć sytuację człowieka w jego indywidualnej relacji do Boga. Rozum powinien więc otworzyć się na wiarę. Inaczej mówiąc: to wiara „otwiera” rozum, pozwalając mu ostatecznie przekroczyć własne ograniczenia. Tak ujmowana wiara domaga się tego, co niemożliwe... Pragnie zatracenia siebie po to, aby się odzyskać: dostąpić powtórzenia

(czego namiętnie, i wbrew oczywistościom, domagał się Kierkegaard), co dokonać się może jedynie na wyższym stadium doświadczenia duchowego, filozoficzno-religijnego.

„Totalność” doświadczenia wyznacza jednocześnie – jak z kolei podkreślał Eliade – perspektywę autentyczności doświadczenia religijnego. Umożliwia również otwarcie się – w pierwszym rzędzie rozumu – na sferę sacrum, co może stać się warunkiem wyczekiwanego „wydarzenia zbawczego”, które nigdy i niczym nie jest po ludzku umotywowane, a tym samym pozostaje czymś absolutnie nieprzewidywalnym. Jeśli bowiem jest możliwością tego, co niemożliwe, to wymaga radykalnego opowiedzenia się za „czystą” wiarą (*sola fide*). A skoro u początków „władzy wiedzy” nad człowiekiem i ludzkością stoi strach – jak sądzi filozof[11], to dopiero bezwarunkowe zdanie się na Boga i opowiedzenie się za wiarą nie posiłkującą się żadnymi zbędnymi, acz wygodnymi „podpórkami” (ontycznymi, społecznymi, religijnymi etc.) może doprowadzić do przekroczenia postawy lękowej: gdy już nie ma się o co oprzeć, ani do czego się odnosić, i gdy nie ma o co się troskać, nie ma też czego się bać. Jednym słowem: *Certum est, quia impossibile est* (Tertulian). Na pytanie zatem dotyczące przesłania Hioba można by – słowami Benjamina Fondane’a – odpowiedzieć: „(...) że to nie konieczność, lecz wolność rządzi stosunkami człowieka do człowieka i człowieka do Boga; że ma się prawo do nieposłuszeństwa nawet wobec Boga i domagania się rozjemcy między nim a człowiekiem; że mylić się przed Bogiem jest prawem rozumu; że trzeba porzucić rozum na rzecz absurdu, nie w celu pomniejszenia życia, lecz wprost przeciwnie, aby je umiejscowić w centrum Wszystkiego – aż po żądanie od Boga zwrotu wszystkiego tego, co zostało wam zabrane”[12].

*Lew Szestow pozostaje  
filozofem wiary par  
excellence, zmierzającym po  
wąskiej ścieżce od  
„wybawienia” do „zbawienia”*

Zapewne można  
przyjąć, że postać  
Hioba odnajduje  
swoje miejsce  
„pomiędzy”  
teocentryczną i  
antropocentryczną  
interpretacją

stanowiska Szestowa, dwoma narzucającymi się i chyba równie skrajnymi ujęciami. Teocentryzm stanowiska Szestowa podkreśla Wasilij Zieńkowski[13]. Z kolei zaś Igor Jewłampijew kładzie silny akcent na jego charakterze antropocentrycznym. W myśl tej ostatniej interpretacji „opowiedziana” przez Szestowa historia Hioba prowadzi do założenia tożsamości Boga i człowieka: to, co możliwe dla Boga jest również możliwe dla człowieka. Odtąd więc wiara może być pojmowana jako wola, co też staje się „absurdalną” możliwością wymknienia się sidłom Konieczności i Etyki, zanurzeniem się w „oceanie możliwości”[14]. Przywołajmy ponadto – gdyż zdaje się tu ona na miejscu – uwagę Cezarego Wodzińskiego: „Człowiek «i» Bóg. Wydaje się, że jest to jedyne miejsce, gdzie spójnik «i» odzyskuje u Szestowa swoje tylekroć kwestionowane znaczenie”[15].

Zmierzając do konkluzji: Wychodząc od tajemnicy, i gubiąc ją w przejściu „od-do” wolności, należy przede wszystkim dążyć do jej odzyskania: tajemnica wolności zawiera się w wolności. Wolność przede wszystkim przejawia się w wierze: w zaufaniu wolności. O tym wszakże zdaje się mówić mitologem powrotu do Raju. Ostatecznie zatem Szestow – tak to ujmijmy – opowiadałby się za anarchizmem soteriologicznym: zbawienie wydarza się „pomiędzy”, owo bosko-ludzkie „i” musi wybrzmieć do końca, albowiem wolność pozostaje

naszą jedyną szansą w „zniewolonym” świecie. Na przekór panującemu Rozumowi i wbrew jego „prawdom wiecznym”, a zwłaszcza w namiętnej polemice z jego protagonistami. Tak oto zniewalający (samo-zniewalający rozum ludzki) musi wreszcie wyzwolić siebie, otwierając się na – niczym niezdeterminowaną, boską – wolność. W tym więc sensie Lew Szestow pozostaje filozofem wiary *par excellence*, zmierzającym po wąskiej ścieżce od „wzbawienia” do „zbawienia”.

*Dr hab. Leszek Augustyn*

\*\*\*

[1] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner et al., Toruń 1995, s. 33.

[2] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 482-483.

[3] Przed pochopnym i właściwie mylącym stosowaniem egzystencjalnego „kanonu interpretacyjnego” do stanowiska L. Szestowa, u którego określenie „egzystencjalny” to wyłącznie termin polemiczny (a więc oznacza „anty-racjonalny”, „anty-spekulatywny”), przestrzega C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 253-254. Jednakże wspomniana polemiczność do pewnego stopnia usprawiedliwia stosowalność i użyteczność tego terminu; rzecz jasna, pod warunkiem unikania jego substancjalizacji.

[4] Rdz 3, 5; wg Biblii Jerozolimskiej.

[5] L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 350.

[6] Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, cz. 1, Kraków 2017, s. 61.

[7] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 336.

[8] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 337, przyp.

[9] L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J. A. Pokropski, Kęty 2003, s. 66.

[10] L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 248-249.

[11] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 96.

[12] B. Fondane, *La conscience malheureuse*, Éditions Verdier / Non Lieu, 2013, s. 289-290.

[13] W. W. Zien'kowski, *Istorija russkoj filozofii*, Moskwa – Rostow na Donu 1999, t. 2, s. 366.

[14] I. I. Jewłampijew, *Istorija russkoj mietafiziki w XIX-XX wiekach. Russkaja filozofija w poiskach Absoliuta*, Sankt Pietierburg 2000, t. 1, s. 293.

[15] C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 255.