

Tomasz Herbich: Jerozolima przeciwko Atenom. Wędrówka z Lwem Szestowem

Szestow pozostaje pytaniem, które stoi przed filozofią jako zadanie. Czy można pogodzić Ateny i Jerozolimę – rozum i wiarę? Czy ktoś jednak potrafi jeszcze tak bardzo przejąć się losem filozofii, jak rosyjski filozof?



Szestow pozostaje pytaniem, które stoi przed filozofią jako zadanie. Czy można pogodzić Ateny i Jerozolimę – rozum i wiarę? Czy ktoś jednak potrafi jeszcze tak bardzo przejąć się losem filozofii, jak rosyjski filozof? - przeczytaj tekst, który pierwotnie ukazał się 4. numerze Teologii Politycznej Co Miesiąc

Na początku XX wieku żyło w Rosji dwóch ludzi, którzy podjęli próbę skonstruowania biblijnego światopoglądu. Zjawisko to zasługuje na uwagę tym bardziej, że jest rzadkie w dziejach myśli europejskiej. Pierwszy z nich w tym czasie napisał już najważniejsze dzieła, a jego interpretacja Ewangelii dawno uzyskała rozgłos. Drugi był zaledwie młodym autorem kilku prac, w których nie pojawia się jeszcze właściwa refleksja biblijna, w pełni rozwinięta w ostatnim, emigracyjnym okresie jego twórczości. Pierwszym był Lew Tołstoj, drugim – Lew Szestow.

Jeszcze za życia Tołstoja Szestow dostrzegał pokrewieństwo między nimi. Jest pewien charakterystyczny fragment w jednym z artykułów wchodzących w skład zbioru *Początki i końce*, który nie tylko mówi coś ważnego o Tołstoju, ale także – o samym Szestowie: „Jeżeli istniał u nas człowiek, który zaryzykował, chociażby w jakiejś części, przyjęcie zagadkowych i jawnie niebezpiecznych słów ewangelicznych przykazań, to był to Lew Tołstoj. (...) Tylko Tołstoj odważnie i zdecydowanie pragnie wypróbować nie tylko w myślach, ale po części także w życiu prawdziwość nauki chrześcijańskiej. Z ludzkiego punktu widzenia niesprzeciwianie się złu jest szaleństwem, Tołstoj wie to tak samo dobrze, jak Dostojewski, Sołowjow i wszyscy pozostali liczni jego oponenti. Ale w Ewangelii szuka on właśnie bożego szaleństwa, albowiem ludzki rozum go nie zadowala. (...) Kim On jest, że przemawia, jak gdyby posiadał władzę? Nie można obecnie sprawdzić, czy rzeczywiście wskrzesił On Łazarza i nakarmił paroma chlebami tysiące ludzi. Ale wypełniwszy bez wahania Jego nakazy, można dowiedzieć się, czy dał nam prawdę...”[1]. Uwierzyć to zaryzykować. Wiara nie jest spokojną przystanią, wprost przeciwnie – oznacza stanięcie poza bezpiecznym, wspólnie podzielanym światem, poddanym prawom rozumu. Oznacza ciągłą walkę, a jej ostatecznym słowem jest samotność wśród ludzi.

Mimo starań obydwu autorów, poczynionych przez nich odkryć oraz uzyskanego rozgłosu żaden nie wpłynął w znaczącym stopniu na chrześcijaństwo. Na swój sposób trudno się temu dziwić – ich głos dobiegał bardziej „z zewnątrz”, niż „od wewnątrz”, obaj znajdowali się raczej na pograniczach wiary, niż w jej właściwej „domenie”. Jednak to właśnie pogranicza (oraz wyżyny[2]) najwyraźniej i najintensywniej pokazują, czym jest istota wiary. Polega ona na wolnym, zanurzonej w życiu wędrowaniu, zmagającym się z istnieniem w jego potworności i wielkości.

Jak pisać o Szestowie?

Można zapewne pomyśleć, że w numerze, który podejmuje temat *Aten i Jerozolimy*, musi pojawić się artykuł o Szestowie, a poniższy tekst ma jedynie odpowiedzieć na tę potrzebę. O Szestowie nie wolno jednak tak pisać. Byłoby to poniżej godności jego dzieła, które powinno każdego przystępującego do lektury przestrzegać następującymi słowami Stanisława Brzozowskiego: „Przebyłem wiele dróg, po których dzisiaj myśl błądzi, zbadałem setki sylogizmów: cała ta książka – to jest pamiętnik tych wędrowek. Możecie jej nie czytać. Wolno wam o niej milczeć. Wolno wzgardzić. Ale na prawość waszej własnej myśli, zaklinam was, nie przeciwstawiajcie jej stęchłych frazesów, nie mówcie mi komunałów, w których nigdy nie było krwi”[3]. Sposób, w jaki autor *Aten i Jerozolimy* jest obecny w swoich pracach, jest wyjątkowy i chyba nie został już powtórzony w dziejach filozofii. Dlatego instrumentalne potraktowanie jego dzieł stanowiłoby zamach na samego autora, który przedstawił w nim zapis swojego podstawowego doświadczenia. „Lew Szestow – wspominał po jego śmierci Mikołaj Bierdiajew – był filozofem, który filozofował całą swoją istotą, dla którego filozofia nie

była akademicką specjalnością, lecz sprawą życia i śmierci. Był on człowiekiem opanowanym przez jedną ideę. Przy czym niezwykle uderzająca była jego niezależność od otaczających go prądów epoki. Poszukiwał Boga, szukał wyzwolenia człowieka spod władzy konieczności. I było to jego osobistym problemem”[4]. Bierdiajew ma rację, ale zwróćmy uwagę na paradoksalność prawdy, którą odkrył: Szestow, który „filozofuje całą swoją istotą”, którego pisma są jedynym w swoim rodzaju zapisem własnego doświadczenia, jest przecież zarazem mistrzem filozoficznej ironii, któremu pod tym względem nikt nigdy nie dorównał. Właśnie ta antynomia zaangażowania i ironii stanowi o niepowtarzalnym stylu autora *Apoteozy niezakorzenia*.

Pod karą grzechu ciężkiego nie można więc uczynić z Szestowa jedynie kolejnego tematu artykułu. Nie należy też czytać Szestowa, aby go osądzić, wyrobić sobie o nim opinię. Aby cokolwiek z jego pism zrozumieć, trzeba stać się jego towarzyszem – przyłgnąć do niego i próbować razem z nim przeżywać jego „osobisty problem”.

Rosyjskie doświadczenie Europy

Dojrzała myśl Szestowa jest badaniem źródeł zła, które przyjmuje postać poszukiwania grzechu pierwotnego Europy. Autor *Aten i Jerozolimy* – na co zbyt rzadko zwraca się uwagę – wyrasta z charakterystycznie rosyjskiego sposobu doświadczenia problemów Europy. Być może powierzchowna lektura jego dzieł sugeruje niektórym, że polega ono na kategorycznym odrzuceniu. Nie ulega jednak wątpliwości, że prawdziwe stanowisko tego filozofa sytuuje się na antypodach – u źródeł całego jego dzieła znajduje się dogłębne przejęcie losem filozofii. Ten typ zaangażowania, który reprezentuje,

możliwy jest jedynie dla kogoś, kto przeżywa pewne zagadnienie jako kluczowy element własnego losu. Dla Szestowa losy filozofii są jego własnymi losami. Dlatego właśnie, mimo że odkrywa totalitarne zapędy filozoficznego rozumu, poddającego wszystko władzy konieczności, nie może przestać filozofować. Skala koncentracji na tym jednym przedmiocie oraz rozmach wynikającego z niej przedsięwzięcia filozoficznego są prawie niepowtarzalne. Chyba jedyną pełnoprawną analogią jest późna twórczość Martina Heideggera (autora najbliższego Szestowowi spośród wszystkich żyjących w XX wieku) z dominującym w niej problemem metafizyki. Pokazuje to, że bardzo niewielu filozofów doświadczało pytania o filozofię tak gruntownie, jak autor *Aten i Jerozolimy*.

Problemy Europy, wśród których zagadnienie filozofii jest jednym z najistotniejszych, przeżywane są najsilniej na wyżynach jej kultury i na pograniczach (podobnie zresztą jak istota wiary, którą też najpełniej przedstawiają święci oraz ci, którzy wędrują na obrzeżach). To tutaj bowiem „europejskość”, uznawana za istotną wartość, jest zarazem tym, co problematyczne, dyskusyjne. Ten szczególny status pytania o Europę sprawia, że staje się ono jednym z centralnych zagadnień kultury. Szestowa nie należy zatem postrzegać – co czyni wielu autorów – jako postać samotną w rosyjskim kontekście. Choć wielu charakterystycznie rosyjskich problemów nie znajdziemy w jego refleksji, wyrasta on z rosyjskiej tradycji filozoficznej. Nawet jeżeli nie nawiązuje do słowianofilów i okcydentalistów, jego projekt filozoficzny można interpretować, sięgając aż do *Listu filozoficznego* Piotra Czaadajewa. Jego pytanie o filozofię jest pewną postacią pytania o Europę. Jest to zarazem najdoskonalszy teoretycznie sposób postawienia tej kwestii, gdyż w pełni oderwany od względów pragmatycznych, które przenikają dzieje rosyjskich sporów.

Kryzys europejskiego człowieczeństwa

Pytając o Europę, Szestow nie zastanawia się jednak nad ogólną, abstrakcyjną ideą. Europa jest znacząca nie jako kontynent lub nawet idea polityczna, ale jako duchowa formacja określająca sposób bytowania ludzi, jako to, co istnieje między nimi i wyraża się przez nich. Problem Europy może on postawić jedynie jako problem człowieka. Jego filozofia jest przepełniona niechęcią do ponadludzkich, kolektywnych struktur, i szuka prawdziwych podstaw ich realności w tym, co jednostkowe. Właśnie ze względu na taki sposób postawienia problemu europejskie doświadczenie może mieć charakter uniwersalny, przy czym ta uniwersalność oznacza nie powszechne obowiązywanie, dotyczące wszystkich, ale jedynie pewną możliwość, dotyczącą każdego. Dlatego myśl Szestowa – choć dogłębnie zanurzona w kontekście europejskim – przepełniona jest pragnieniem dotarcia do podstaw, źródeł. Wybiera on jedyną możliwą drogę pozbawionego naiwności stawiania pytań uniwersalnych – taką, która dociera do tego, co ogólne, zaczynając od badania tego, co bliskie i własne.

Nawiązując do tytułu jednej z prac Edmunda Husserla, można powiedzieć, że badania nad filozofią rodzą się u Szestowa ze świadomości kryzysu europejskiego człowieczeństwa. Rosjanin – podobnie zresztą jak autor *Medytacji kartezyjskich*, jego przyjaciel oraz najwybitniejszy ideowy antagonistą[5] – wiązał specyfikę europejskiego sposobu bycia człowiekiem z racjonalnością. O ile jednak europejskość jest *explicite* wyróżniona przez Husserla, o tyle Szestow zajmuje się nią niejako *implicite*, ze względu na swój główny temat – rozum. Zarówno twórca fenomenologii, jak i autor *Aten i Jerozolimy* poddają krytyce racjonalizm. Fundamentalna różnica między nimi

pojawia się wtedy, gdy niemiecki filozof ogranicza racjonalizm, przyjmując, że jest on nowożytną, zbłąkaną formą racjonalności: „I ja jestem pewien, że kryzys europejski ma swoje korzenie w zbłąkanym racjonalizmie. Ale nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła albo też, że w całości egzystencji ludzkiej ma ona jedynie znaczenie podrzędne”[6]. Charakterystyczną cechą tak rozumianego racjonalizmu jest według Husserla jego naiwność, która daje podstawę irracjonalistycznej krytyce. Jej „ogólną nazwą jest obiektywizm, przybierający postać różnych typów naturalizmu, naturalizacji ducha”[7]. W związku z tym Husserlowską receptą na kryzys jest odnowa, powrót do podstaw europejskiej formacji kulturalnej: „Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyżniającego ostatecznie naturalizm”[8].

Szestow myśli przeciwnie. Jeżeli uznamy, że jego dzieło jest miejscem narodzin dwudziestowiecznej opozycji Aten i Jerozolimy, będzie to oznaczało, że rodzi się ona w toku rozważań nad kryzysem europejskiej kultury. Zauważmy jednak, że Szestow właściwie nie sygnalizuje, że jego podstawowym tematem jest kryzys kultury. Według niego nie można wyodrębnić żadnego momentu, w którym nastąpiła zasadnicza zmiana w naszym sposobie rozumienia racjonalności – momentem takim nie jest wyłonienie się nowożytnego racjonalizmu. Także Kant z jego *Krytyką czystego rozumu* niczego nie zmienił – przecież podstawowy, racjonalny horyzont filozoficznego sposobu stawiania zagadnień nie został przez niego nawet naruszony, a tylko to stanowiłoby dla Szestowa istotną zmianę. Tym, co tworzy zasadniczą jedność dziejów filozofii, silniejszą od wszelkich różnic (których Rosjanin – wbrew zbyt pospiesznym krytykom – nie pozbawia zupełnie

znaczenia), jest jej racjonalność. Podstawowym przedmiotem dążeń filozofii jest wiedza, filozof chce doświadczać rzeczywistości pod postacią wiedzy, sprowadzając to, co nieznanne, do tego, co znane: „Tak więc chyba nie będzie przesadą powiedzenie, że problem wiedzy, a ściślej – wiedza jako problem nie tylko nie przykuwała uwagi najwybitniejszych przedstawicieli myśli filozoficznej, ale wręcz odpychała ich od siebie. Wszyscy byli święcie przekonani, że wiedza jest dla człowieka czymś najcenniejszym w świecie, że wiedza jest jedynym źródłem prawdy i – co najważniejsze, co podkreślam i przy czym obstaję – że wiedza dochodzi do powszechnych i koniecznych prawd, które ogarniają cały byt, przed którymi nie ma dla człowieka ucieczki, a zatem uciekać nie ma w ogóle potrzeby”[9].

Ujmując rzecz precyzyjniej, w *Atenach i Jerozolimie* oraz innych książkach Szestowa sytuacja filozofii nie wyczerpuje się w formule kryzysu, jak było to u Husserla. Rosjanin przekonuje nas, że od samych początków europejskiego myślenia jesteśmy świadkami upadku. Dlatego właśnie można mówić o grzechu filozofii. Takie postawienie sprawy wymaga zarazem krytyki radykalnej – podważenia nie tylko konkretnego sposobu filozofowania, ale także samej podstawy filozoficznego stosunku do świata – ideału racjonalności.

Rozum i konieczność

Cytowany już Bierdiajew zauważył, że dominującym, a wręcz jedynym tematem filozofii Szestowa było „wyzwolenie człowieka spod władzy konieczności”. Prawdopodobnie wszelki egzystencjalizm – w tym także ten, który reprezentuje autor *Apoteozy niezakorzenia* – polega na utożsamieniu wolności z człowiekiem. Wolność nie jest tutaj pewnym

atrybutem, jedną z cech człowieka, lecz urasta do rangi metafizycznej istoty, osnowy człowieczeństwa. Choć taki sąd ma ogólne znaczenie, odnotujmy od razu, że wypowiadając go, posługujemy się językiem charakterystycznym jedynie dla niektórych egzystencjalistów, takich jak Bierdiajew. Poprzestańmy jednak na tej obserwacji i zauważmy, że jeżeli tak jest, to grzech jako to, co oddala człowieka od jego własnej podstawy i niejako „wyrzuca” go poza siebie samego (czym jest stan upadku), oznacza wpadnięcie pod władzę konieczności. W tym miejscu Bierdiajew i Szestow są zgodni. Jednak podczas gdy pierwszy, szukając źródeł konieczności, dochodzi do procesu uprzedmiotowienia, obiektywizacji, drugi wskazuje na rozum.

Zatrzymajmy się na chwilę i zauważmy, że sposób, w jaki autor *Aten i Jerozolimy* stawia zagadnienie konieczności i jej wpływu na europejską kulturę umysłową, znajduje wyjątkowo paradoksalną, ale zarazem niezwykle interesującą i pouczającą analogię w pismach jednego z ojców polskiej filozofii analitycznej – Jana Łukasiewicza. O tym, że walka z ideą konieczności jest kluczowym wątkiem jego działalności naukowej, Łukasiewicz przekonywał swoich słuchaczy podczas wykładu pożegnalnego, wygłoszonego w Uniwersytecie Warszawskim 7 marca 1918 roku: „W tym wykładzie pożegnalnym chcę dać syntezę prac swoich, opartą na wyznaniach autobiograficznych. Chcę przedstawić tło uczuciowe, na jakim wyrastały moje poglądy. Wypowiedziałem walkę duchową wszelkiemu przymusowi, krępującemu wolną twórczość człowieka”[10]. Wyróżniając w dalszej kolejności dwa rodzaje przymusu – fizyczny i logiczny, wskazywał na istotną przewagę drugiego z nich: „Musimy uznawać zasady oczywiste i płynące z nich twierdzenia. Przymus ten jest o wiele silniejszy od fizycznego; nie ma tu nadziei wyzwolenia. Żadna siła fizyczna ani umysłowa nie może pokonać zasad logiki lub matematyki”[11]. Źródła przymusu logicznego tkwią w logice Arystotelesa oraz geometrii Euklidesa. Doprowadziły one do powstania

panującego powszechnie obrazu świata, w którym „nie ma miejsca dla czynu twórczego, nie wynikającego z prawa, lecz z samorzutnego porywu. I porywy podlegają prawom, powstają z konieczności, mogłyby być przewidziane przez istotę wszechwiedną”[12]. Łukasiewicz stanął zatem przed wyborem jednej z dwóch dróg – mógł „albo utonąć w sceptycyzmie, rezygnując z pracy naukowej, albo podjąć walkę z istniejącą koncepcją nauki, opartą na logice Arystotelesa”[13]. Mimo radykalnej różnicy między wybranymi drogami walki z koniecznością, wyjściowa intuicja stanowisk Łukasiewicza i Szestowa jest zaskakująco zbieżna. Dowodzi to także – wbrew zbyt łatwym obronom tradycji filozoficznej przed zarzutami autora *Aten i Jerozolimy* – jej ogólnego znaczenia.

„Nasze myślenie – głosi Szestow – jest nieuchronnie rozwijającą się świadomością konieczności wszystkiego, co składa się na treść bytu. Nie wiemy, skąd wzięła się konieczność: czy z bytu, aby wdrzeć się w myślenie, czy z myślenia, aby przedostać się do bytu”[14]. Konieczność rządząca myśleniem jest jednak uzurpatorką – nie przedstawiła nigdy tytułu, który dawałby jej prawo do sprawowania władzy. Dostrzegł to Dostojewski, który w *Notatkach z podziemia* przeprowadził prawdziwą krytykę czystego rozumu: „Mówiąc inaczej: czy rozum ma prawo sądzić w sposób autonomiczny, nikomu nie zdając z tego sprawy, czy też może mamy tutaj do czynienia z uświęconą przez wieki uzurpacją. W ten sposób spór «wszystkości» z pojedynczym, żywym człowiekiem jawił mu [Dostojewskiemu – przyp. T.H.] się nie jako spór o prawdę, ale jako spór o prawo. Wszystkość przywłaszczyła sobie władzę, w związku z tym należy ją odebrać, a żeby odebrać, należy przede wszystkim przestać wierzyć, że zagarnięcie było zgodne z prawem, i powiedzieć sobie, że jest wręcz przeciwnie, utrzymuje się ona nie o własnych siłach, lecz dzięki naszej wierze w jej siły”[15]. Rozum nie jest zatem neutralnym i oczywistym narzędziem gwarantującym dostęp do

rzeczywistości, które nie zakładałoby żadnego uprzedniego wyboru i nie wpływałoby na poznanie w określony sposób. Co ważniejsze, skutki, jakie powoduje, nie są wyłącznie pozytywne, nie polegają jedynie na maksymalizacji poznawczych szans człowieka (jak było u Husserla), lecz istotnie je zmniejszają. Rozum ze swoimi prawami zawęży granice dostępnego nam świata, zamykając na to, co tajemnicze, jedyne, wyjątkowe i niesprowadzalne do dziedziny tego, co możliwe.

Idei *ratio* zatem – przekonuje Rosjanin – nie sposób pomyśleć bez konieczności. Ta z kolei przenika ją dogłębnie i manifestuje się w trzech wskazywanych przez Szestowa fundamentach myślenia racjonalnego, rządzących europejską kulturą, „nadających jedność i ciągłość całej racjonalistycznej tradycji filozoficznej: idei «wiecznej prawdy», kategorii «Całości» oraz postulacie «naukowości» filozofii. Ich sens wspólny, spajający w jednolitą całość poszczególne elementy, a zarazem stanowiący najgłębszą podstawę «europejskiego sposobu bycia człowiekiem», ogniskuje się i kulminuje w idei rozumu”[16]. Dzięki tym trzem filarom filozofowie uzyskiwali pewność, łagodzącą odziedziczony po Talesie lęk przed wpadnięciem do studni i śmiechem kobiety z Tracji, przyglądającej się upadkowi zapatrzonemu w niebo filozofa[17]. Odtąd filozofią rządzi pragnienie stworzenia bezpiecznej przystani – inaczej niż wiarą, która (pamiętajmy o cytowanej na początku wypowiedzi na temat Tołstoja!) jest ryzykiem.

Przykład Talesa dowodzi jednak, że u źródeł filozofii znajduje się także inna możliwość – przed upadkiem nie musiał on uważnie stawiać każdego kroku, badając najpierw grunt. Napięcie między mądrością Aten i Jerozolimy uwidacznia się w różnicy między spokojem duchowym a trwogą: „Cała filozofia starożytna właśnie na tym się opierała. Najpierw rozum odkrywa człowiekowi, co jest możliwe, a co

niemożliwe, potem ten sam rozum wmawia mu, że dążenie do niemożliwego to szaleństwo, z czego ostatecznie wyciąga się wniosek: najwyższym dobrem jest spokój duchowy, który osiąga się tylko poprzez bezwzględne wypełnienie wszystkich nakazów rozumu i wyrzeczenie się osobowej własnej woli. Prorocy, w przeciwieństwie do filozofów, w ogóle nie znają spokoju. Prorocy to wcielona trwoga. Nie znoszą zadowolenia, jak gdyby przeczuwając w nim początek rozkładu i śmierci. Dlatego filozofów najczęściej czczono i poważano, proroków zawsze nienawidzono i wypędzano. (...) Filozof poddaje się i piekłu, i śmierci, i w tym «wolnym» poddaństwie odnajduje swoje najwyższe szczęście, prorok wzywa na straszny i ostateczny bój i piekło, i także samą śmierć»[18]. Nie ulega żadnej wątpliwości, którą z tych dwóch mądrości Szestow ostatecznie wybiera. „Filozofia – Rosjanin głosił już w jednej ze swoich pierwszych prac, wydanej w 1905 roku *Apoteozie niezakorzenia* – powinna zarzucić próby odnalezienia *veritates aeternae*. Jej zadaniem jest nauczyć człowieka żyć w niewiedzy – człowieka, który najbardziej ze wszystkiego boi się niewiedzy i chowa się przed nią za różnorodnymi dogmatami. Krócej: zadaniem filozofii nie jest uspokajanie ludzi, lecz budzenie w nich niepokoju»[19]. W tym samym dziele Szestow zauważa, że wątplenie nie jest żadną metodą filozofii, jak chciał Kartezjusz, i nie jest drogą, która ma pozwolić na powrót do wiecznych prawd – jest ono siłą twórczą, szansą myślenia: „Nie należy wątpić po to, by powrócić do niezmiennych przekonań: byłoby to bezcelowe: doświadczenie uczy, że taki proces prowadzi jedynie od jednego błędu do drugiego, oczywiście w dziedzinie pytań ostatecznych. Trzeba, aby wątplenie stało się stałą twórczą siłą, przeniknęło do samej istoty naszego życia. Albowiem to niewzruszona wiedza sprawia, że nasze postrzeganie nie jest doskonałe»[20].

Mądrość Jerozolimy

„Program filozofii zbawienia – podsumowuje Cezary Wodziński – został ostatecznie sformułowany. Zakłada on, po pierwsze, zniszczenie Aten z despotycznymi rządami rozumu, po drugie zaś, przeniesienie stolicy duchowej do Jerozolimy, gdzie bije krystaliczne źródło wyzwalającej i zbawczej prawdy”[21]. Ateny nie są bowiem jedyną duchową stolicą Europy. Radykalna krytyka filozofii coraz bardziej prowadzi Szestowa ku drugiemu, zapomnianemu źródłu – Jerozolimie z jej mądrości zapisaną w Biblii: „Przytłaczający ogrom, niezrównana cudowność, a jednocześnie z niczym nieporównywalna paradoksalność, a dokładniej: zadziwiająca niedorzeczność biblijnego objawienia, wykracza poza wszelkie granice ludzkiego pojmowania i wszelkich dopuszczalnych możliwości”[22]. Konfrontacja z tekstem Pisma Świętego staje się źródłem innego typu refleksji - filozofii religijnej, która „nie jest poszukiwaniem przedwiecznej zasady bytu, niezmiennej struktury tego, co istnieje, nie jest refleksją (*Besinnung*) ani też umiejętnością rozróżniania między dobrem i złem, obłudnie obiecującą spokój umęczonej ludzkości. Filozofia religijna jest rodzącym się w nieskończonych mękach przewyciężeniem – przez porzucenie wiedzy, przez wiarę – fałszywego strachu przed niczym nie ograniczoną wolą Stwórcy, strachu zaszczipionego przez kusiciela naszemu praojcu i przekazanego nam wszystkim. Inaczej mówiąc, jest ona wielką i ostateczną walką o pierwotną wolność i ukryte w wolności boskie *valde bonum*, po upadku rozszczipione na nasze bezsilne dobro i wszechniszczące zło”[23]. Bóg i wiara – to dwa kluczowe słowa powyższej charakterystyki, streszczające istotę filozofii religijnej i stanowiące tym samym podstawowy zapis doświadczenia duchowego Jerozolimy.

„Oddać się w ręce żywego Boga – to napawa strachem, a pogodzić się z bezosobową Koniecznością, która niewiadomo jakim sposobem wdarła się w byt – to nie tylko nie trwoży, ale wręcz raduje i uspokaja”[24]. W czym tkwi źródło takiego stanowiska filozofii? Rozum – przypomnijmy – przedstawia byt jako zorganizowany według koniecznych, niezmiennych i wiecznych prawd, które on sam odkrywa. Wszystko, co dzieje się w świecie, musi zamykać się w ściśle ograniczonej prawami rozumu dziedzinie tego, co możliwe. Istnieje bowiem pewien określony, ogólny porządek. W taki sposób następuje ograniczenie rzeczywistości poprzez narzucenie jej ścisłego kanonu tego, co możliwe, kanonu absolutnego, bo pozbawionego jakiegokolwiek wyjątku. Bez tego ograniczenia upadłyby spokój i bezpieczeństwo, dlatego jego obrona jest dla wywodzącej się z Aten filozofii tak ważna. To jednak musi prowadzić – na mocy logicznej konsekwencji – do wykluczenia biblijnego Boga. Oczywiście, filozofowie niejednokrotnie mówili o Bogu. Jednak Bóg filozofów – przekonuje nas Szestow – całkowicie różni się od Boga Biblii. Jest On zwieńczeniem systemu metafizycznego, gwarantem ustanowionego porządku. Tymczasem wraz z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba następuje unieważnienie granic, które rozum nakłada na rzeczywistość, w samo centrum świata wkracza bowiem to, co niemożliwe, niepowtarzalne, jedyne. Bóg Biblii nie jest skrepowany władzą faktu: „Konkretny przykład – tylko na konkretnych przykładach można ujawnić odwieczne przeciwieństwo między myśleniem helleńskim i biblijnym: psalmista wzywa Pana z otchłani swej ludzkiej nicości i całe jego myślenie, podobnie jak wszystkie odnajdywane przez niego prawdy, kształtuje się nie dzięki temu, co dane, co jest, co można «zobaczyć», choćby i «oczami rozumu» (*oculi mentis*), lecz dzięki temu, czemu to, co dane, i to, co jest, przy całej swej niewątpliwej faktyczności zostaje podporządkowane.

Zgodnie z tym, bezpośrednie dane świadomości nie ograniczają zadania jego poszukiwań: fakty, dane, doświadczenie nie są dla niego ostatecznym kryterium oddzielającym prawdę od fałszu” [25].

Taki Bóg nie jest przedmiotem wiedzy – w Niego się wierzy. Wiara nie jest zaś niższą, podrzędną wobec wiedzy postacią ludzkiego przekonania, mniemaniem – jest ona odmiennym, przeciwstawnym wobec rozumu sposobem doświadczenia rzeczywistości, który uchyla władzę konieczności. Jego źródłem jest przeświadczenie, że wraz z wiarą w Boga przyjmuje się wiarę w Jego samowolną działalność, która uchyla władzę konieczności. Przeciwność wiary i wiedzy jako dwóch różnych sposobów doświadczenia rzeczywistości, nie zaś jedynie dwóch szczebli w hierarchii pewności poznania, stanowi o opozycji Aten i Jerozolimy.

Objawienie śmierci i wspólnie podzielany świat

Z powyższych kluczowych tez filozofii Szestowa wynika realizowany przez niego sposób odczytania dzieł filozoficznych. Wynika jednak z niego także – co będzie dla mnie szczególnie istotne w tej części artykułu – charakterystyczna dla Rosjanina lektura utworów literackich. Jeżeli rzeczywistość nie wyczerpuje się w tym, co odkrywa rozum wtedy, gdy bada konieczne i wieczne prawa, to program nowego myślenia zakłada radykalne zbliżenie z literaturą, ujawniającą to, co indywidualne, jedyne i niepowtarzalne. Wielcy artyści – co zauważył już Henri Bergson – „oswobodziwszy się spod władzy pojęć ogólnych, mogą przenikać i w sposób prawdziwy przedstawiać wewnętrzne życie człowieka” [26]. „Rosyjska myśl filozoficzna – przekonuje Szestow w tekście poświęconym Sołowjowowi – tak głęboka i tak oryginalna,

znalazła swój wyraz między innymi w literaturze. Nikt w Rosji nie myślał tak swobodnie i odważnie, jak Puszkina, Lermontow, Gogol, Tiutczew, Dostojewski, Tołstoj (dopóki Apollo nie wezwał go na świętą ofiarę, Tołstoj myślał tak samo jak Sołowjow) i nawet Czechow (Sołowjow ani razu nie wymienia jego nazwiska)”[27].

Myśl Szestowa osiąga szczególną ostrość i wyrazistość w esejach poświęconych konkretnym autorom. Spośród nich najwyższy kunszt reprezentują dwa artykuły – o Dostojewskim i o Tołstoju, zamieszczone w zbiorze *Na szalach Hioba* pod wspólnym nagłówkiem *Objawienia śmierci*[28].

Śmierć – dowiadujemy się z przytoczonego nagłówka – posiada moc objawiania. Odślaniając podstawy rzeczywistości, wprowadza ona człowieka w radykalnie nową sytuację, którą w poświęconym Dostojewskiemu *Przewyciężeniu oczywistości* filozof nazywa drugim widzeniem. Sposób, w jaki działa to nowe objawienie, Szestow opisuje przy pomocy figury anioła śmierci, który cały pokryty jest oczami i nieraz, gdy przychodzi za wcześnie, ogranicza się do zostawienia człowiekowi drugiej pary oczu[29]. Objawienie to nie jest więc wynikiem starań, lecz łaski. Co więcej, nie jest ono nawet przedmiotem starań – dokonuje się wbrew temu, który go dostępuje. Śmierć jest jednak dla Szestowa sprzymierzeńcem tego, kto chce wytoczyć walkę konieczności rządzącej poznaniem rozumowym: „Rozglądające się myślenie nie doprowadzi nas do źródeł bytu. Oglądał się Arystoteles, Kant się oglądał, wszyscy, którzy szli za Arystotelesem i Kantem, rozglądali się i stali się wiecznymi niewolnikami *ananke*. Aby wyrwać się z jej władzy – trzeba się porwać na wszystko (*panta tolman*), trzeba rozpocząć wielką i ostateczną walkę, trzeba iść naprzód, nie przewidując i nie pytając, co nas czeka. I tylko zrodzona z nieustannej

trwogi gotowość sprzymierzenia się ze śmiercią (*melete thanatou*) może natchnąć człowieka do nierównej i szaleńczej walki z Koniecznością. W obliczu śmierci topnieją, rozpływają się i przeistaczają w iluzje i widma zarówno ludzkie «dowody», jak i ludzkie «oczywistości»[30].

Objawienie śmierci wyprowadza Dostojewskiego i Tołstoja poza granice „dostępnych możliwości” i „wspólnie podzielanego świata”. Rozum działa bowiem nie tylko poprzez „dostępne możliwości” i „to, co widzialne”, ale także przez ów „wspólnie podzielany świat”. Pouczającego przykładu całkowicie przeciwnego myślenia dostarcza David Hume. Sam Szestow pisał, że Hume po tym, gdy odkrył szczególną, wyjątkową prawdę, według której „ustanawiany przez ludzi «konieczny» związek między zjawiskami jest jedynie związkiem rzeczywistym, faktycznym, «Konieczności» w świecie nie ma i ci, którzy mówią o Konieczności, tylko *oneirottusi peri to on* (śnią o tym, co istnieje), a zobaczyć tego na jawie nie mogą”, zwrócił następnie Konieczności niemal wszystkie jej dawne prawa, będąc człowiekiem zbyt zrównoważonym, by uczynić właściwy użytek z tego odkrycia[31]. I rzeczywiście, Hume wtedy, gdy argumentuje przeciwko radykalnemu sceptycyzmowi, odwołuje się właśnie do pożytku i dobra społeczeństwa: „W tym bowiem tkwi główny i najbardziej kłopotliwy zarzut przeciw przesadnemu sceptycyzmowi, że nigdy nie może z niego wyniknąć żadne trwałe dobro, póki zachowuje swoją pełną siłę i moc. (...) Istnieje faktycznie sceptycyzm bardziej miarkowany, czyli filozofia akademicka, która może być zarazem trwałą i pożyteczną, a która może po części być wytworem owego pirronizmu, czyli sceptycyzmu przesadnego, jeżeli jego niewybredne wątpliwości zostaną do pewnego stopnia sprostowane przy pomocy zdrowego rozsądku i zastanowienia

się”[32]. Hume powraca zatem na łono tego, co Szestow nazywa „wspólnie podzielanym światem”. Sceptycyzm totalny oznacza bezruch – i to właśnie staje się głównym argumentem przeciwko niemu.

Autor *Aten i Jerozolimy* nie obawia się jednak bezruchu. „Wiedzieć – przekonuje nas – myśleć, może tylko ten, kto nie ma co robić, kto przez «przypadkowe» *par excellence* okoliczności wyrzucony został ze wspólnego dla wszystkich świata i pozostawiony sobie i tylko sobie rozumie, że prawda z samej swojej istoty nie może być czymś koniecznym i powszechnie obowiązującym. Dla takiego człowieka «przypadek», tak pogardzany i potępiany przez naukę i «nasze ja», staje się głównym przedmiotem zainteresowania. Decyduje się on dostrzegać, cenić, a nawet ujawniać ukryte w tym, co «przypadkowe», i niewidoczne dla pochłoniętego ziemskimi sprawami i przytłoczonego społecznymi żądaniami rozumu objawienie...”[33]. Przykładu takiego bohatera dostarcza Lew Tołstoj. Śledząc losy Iwana Ilicza, który jest przez śmierć coraz bardziej wyłączony z granic „wspólnie podzielanego świata”, Szestow pokazuje, jak działanie stopniowo zamiera, pozbawiając go wynikających z niego złudzeń: „Oto co myśli człowiek, który nie może nic «zrobić»: prawdy «wspólnego wszystkim światu», mówiące o tym, co mądre, a co głupie, co realne, a co złudne, są tylko diabelską sztuczką, tak samo jak «wspólny wszystkim świat», w którym prawdom tym oddaje się cześć”[34]. Szestow ostatecznie nie boi się bezruchu, bo jest przekonany, że rację miał święty Paweł, gdy twierdził, że usprawiedliwienie pochodzi nie z uczynków, lecz z wiary: „I rzeczywiście, we «wspólnym dla wszystkich świecie» nie można zbawić się za pomocą wiary, w tym świecie cenione i pożądane są jedynie czyny, i w tym świecie ludzie usprawiedliwiają się nie wiarą, lecz czynami”[35].

Zakończenie

Wędrówka dobiegła końca. Nie należy jednak kończyć jej ostatecznym wnioskiem, który pozwoliłby na łatwy, bezproblemowy powrót do „wspólnie podzielanego świata”. Takie zakończenie dowodziłoby, że cała wędrówka była jedynie zabawą – zwykłą, pozbawioną znaczenia igraszką. I choć Szestow jest mistrzem ironii, to właśnie dlatego mógł się nim stać, że zajął poważny stosunek do swojego przedmiotu. Ironia u swoich szczytów jest bowiem dialektyczną towarzyszką powagi.

Szestow pozostaje pytaniem, które stoi przed filozofią jako zadanie. Czy można pogodzić Ateny i Jerozolimę – rozum i wiarę? Czy ktoś jednak potrafi jeszcze tak bardzo przejąć się losem filozofii, jak rosyjski filozof? Jeżeli nie – na próżno zostało postawione samo pytanie. Lecz Szestow nie oburzyłby się na to, że „na próżno” – i nie zgodziłby się na to, by pytać tak ogólnie, czy ktoś jeszcze potrafi przejąć się losem filozofii.

W jednej ze swoich pierwszych prac Szestow pytał razem z Dostojewskim i Nietzschem: „Możliwe, że większość czytelników nie zechce tego wiedzieć, ale dzieła Dostojewskiego i Nietzschego zawierają w sobie nie odpowiedź, lecz pytanie. Pytanie: czy ludzie, którzy odrzucili naukę i moralność mogą mieć nadzieję, tzn., czy możliwa jest filozofia tragedii?”[36] Czy – zapytajmy na koniec, ostatecznie – ten, kto odrzucił rozum i władzę konieczności, może mieć nadzieję? Czyż to nie w wierze jako ryzyku ujawnia się, na czym polega jej związek z nadzieją?

Tomasz Herbich

Tekst ukazał się pierwotnie w 4. numerze Teologii Politycznej Co Miesiąc

[1] L. Szestow, *Dar proroczy (Z okazji dwudziestopięciolecia śmierci F. M. Dostojewskiego)* [w:] tenże, *Początki i końce*, Kęty 2005, s. 45–46.

[2] „Czym jest eklezjalność? To nowe życie, życie w Duchu. Jakie są kryteria określające słuszność owego życia? Piękno. Tak, istnieje specjalne piękno duchowe, i właśnie ono, nieuchwytnie dla formuł logicznych, pozostaje jednocześnie jedyną słuszną drogą do określenia, co jest prawosławne, a co nie jest. Znaczącymi owego piękna są *starcy*, mistrzowie ‘sztuki sztuk’, jak ojcowie Kościoła nazywają ascezę. Starcy, jeżeli można się tak wyrazić, ‘nabrali wprawy’ w rozpoznawaniu dobrej jakości życia duchowego” (P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, Warszawa 2009, s. 14).

[3] S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studja o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910, s. 60.

[4] M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa* [w:] L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, Kęty 2007, s. 5.

[5] Filozofia Husserla jest najważniejszym kontekstem dla refleksji nad myślą Szestowa. Autorów tych zestawia Cezary Wodziński, por. *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 89–156;

tenże, *Ateny, Jerozolima, Rzym...* [w:] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 2009, s. 6–12 i 45–50.

[6] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 38.

[7] Tamże, s. 41.

[8] Tamże, s. 51.

[9] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 63.

[10] J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J. J. Jadacki, Warszawa 1998, s. 38–39.

[11] Tamże, s. 39.

[12] Tamże.

[13] Tamże.

[14] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 99.

[15] Tenże, *Przewyciężenie oczywistości (W stulecie urodzin F. M. Dostojewskiego)* [w:] tenże, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, Warszawa 2003, s. 64.

[16] C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, s. 18–19.

[17] L. Szestow, *Nauka i swobodne poszukiwanie (Zamiast wstępu)* [w:] tenże, *Na szalach Hioba*, s. 7–8.

[18] Tenże, *Spekulacja i Apokalipsa*, [w:] tenże, *Spekulacja i objawienie*, s. 39–40.

[19] Tenże, *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, Warszawa 2011, s. 28.

[20] Tamże, s. 62.

[21] C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, s. 43.

[22] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 81.

[23] Tamże, s. 81–82.

[24] Tamże, s. 66.

[25] Tamże, s. 73.

[26] Tenże, *Na Sądzie Ostatecznym (Ostatnie utwory L. N. Tołstoja)* [w:] tenże, *Na szalach Hioba*, s. 148.

[27] Tenże, *Spekulacja i Apokalipsa*, s. 29–30.

[28] Tenże, *Przewyciężenie oczywistości*, s. 31–113; tenże, *Na Sądzie Ostatecznym*, s. 115–171.

[29] Por. tenże, *Przewyciężenie oczywistości*, s. 33.

[30] Tenże, *Ateny i Jerozolima*, s. 161–162.

[31] Tamże, s. 91–92.

[32] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 1947, s. 156–157.

[33] L. Szestow, *Na Sądzie Ostatecznym*, s. 149.

[34] Tamże, s. 155.

[35] Tamże, s. 156.

[36] Tenże, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987, s. 44.