

MICHAŁ KRUSZELNICKI*

„BARDZO NIELICZNI CZUJĄ,
ŻE ICH ŻYCIE NIE JEST ŻYCIEM, LECZ ŚMIERCIA”.
FIODOR DOSTOJEWSKI I LEW SZEStOW
WOBEC IDEI SZCZĘŚCIA I EGZYSTENCJALNEJ SATYSFAKCJI

Słowa kluczowe: Dostojewski, Szestow, *Notatki z podziemia*, szczęście, rozpacz,
„żywe” vs. „martwe” życie, wiara i zwątpienie

Keywords: Dostoevsky, Shestov, *Notes from the Underground*, happiness, despair,
„living” vs. „dead” life, faith and doubt

Wprowadzenie

Lew Szestow, który źródeł filozofii upatrywał w „ludzkiej tragedii, potworności i cierpieniach ludzkiego życia, w doświadczeniu beznadziejności”

* Michał Kruszelnicki – absolwent polonistyki (Uniwersytet Wrocławski), dr filozofii (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); adiunkt Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu. Autor książek: *Oblicza strachu* (2003; 2010), *Tradycja kulturowo-literacka i symbolika w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaila Bułhakowa* (2004), *Drogi francuskiej heterologii* (2008), *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (red., 2008), *Nietzsche i romantyzm* (red., 2013) oraz artykułów z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, filozofii edukacji, psychologii analitycznej, literaturoznawstwa i problemów kultury popularnej.

Address for correspondence: Michał Kruszelnicki, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wydział Nauk Pedagogicznych, Zakład Filozofii, ul. Strzegomska 55, 50-611 Wrocław.
E-mail: mikrusz@gmail.com.

(Bierdiajew, 1990, s. 117), nigdy nie porzucił swojej wczesnej intuicji o związku łączącym światopogląd Fiodora Dostojewskiego z myślą wypowiedzianą w *Notatkach z podziemia*: „Człowiek przedkłada niekiedy cierpienie nad szczęśliwość, chaos i zniszczenie nad porządek i tworzenie”. „Z tą «ideą» – pisze filozof – Dostojewski nigdy się nie rozstawał. Była natchnieniem całej jego twórczej pracy, przewija się przez wszystkie jego dzieła” (Szestow, 2003, s. 73). W bohaterze *Notatek*, jak również w samym Dostojewskim, Szestow dostrzegł postać tragicznie rozdartą, która pomimo świadomości, którądy prowadzi droga do ideału i szczęścia (miłość do bliźniego, wyrzeknięcie się samego siebie, rezygnacja z własnej wolności na rzecz prawosławnej wiary) irracjonalnie i przekornie żąda dla siebie „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania” (Dostojewski, 1992, s. 29).

Z egzystencjalistycznej lektury *Notatek* zaproponowanej przez Szestowa wyłania się wizja człowieka postawionego przed następującym wyborem: albo dostosować się do konieczności władających życiem, co oznacza ugięcie się przed prawami rozumu, moralności, społecznej etykiety i oszukiwanie się, że takie życie wystarcza, albo odwrócić się od świata, w którym żyją „wszyscy”, zejść do „podziemia”, gdzie włada rozpacz, trwoga i niepewność. W pierwszym przypadku zyskuje się „duchową «równowagę», w której nasz rozum chce koniecznie widzieć ostateczny cel ziemskiego bytowania” (Szestow, 2003, s. 44), lecz – trzymamy się tu Szestowskiej idei filozofii – traci się pewien tragiczny nerw, dzięki któremu powstaje autentyczna ludzka myśl, odzwierciedlająca dramat bycia człowiekiem, filozofia, która nie pociesza, lecz rozjąttrza, irytuje wręcz akcentowaniem cierpienia i bezsilności jednostki postawionej wobec przeciwności losu i odwiecznych dylematów metafizycznych. W drugim przypadku zyskuje się niewiele, za to bardzo wysokim kosztem. Bo czy w pewien sposób „elitarna” świadomość tragizmu (Szestow z upodobaniem i często dzieli ludzi na „wyższych”, umęczonych i wiecznie nieszczęśliwych poszukiwaczy sensu oraz na zadowolonych z siebie narcyzów, tych ostatnich przyrównując wręcz w jednym miejscu do „małp”¹) i problematyczności egzystencji warta jest ruiny życia społecznego i osobistego, alienacji, cierpienia i udręki?

¹ „Część ludzi rzeczywiście pochodzi od grzesznego Adama, czuje w swojej krwi grzech swojego przodka, męcząc się i dążąc do odzyskania raju utraconego, inni zaś rzeczywiście pochodzą od bezgrzesznej małpy, ich sumienie jest spokojne, nic ich nie dręczy i nie marzą o rzeczach nieczyszczalnych” (Szestow, 2005b, s. 48).

Powyższy problem stanowi zdaniem Szestowa klucz do dzieła Dostojewskiego i jego przeklętych, nieznających spokoju ducha bohaterów. Po raz pierwszy pojawia się on w *Notatkach z podziemia* wraz z pytaniem głównego bohatera: „Co lepsze, tanie szczęście czy wzniosłe cierpienie?” (Dostojewski, 1992, s. 104). On też leżeć będzie w centrum naszych dociekań w tym tekście. Porządek rozważań przedstawia się następująco. Najpierw przeanalizujemy trzy typy interpretacji *Notatek z podziemia*, które przeciwstawiają się filozoficznej wykładni Szestowa: historyczno-biograficzny, religijny i psychologiczny. Istotę każdej refleksji filozoficznej łatwiej jest uchwycić, osadziwszy ją w odmiennej perspektywie współmyśli. Konfrontacja ta pozwoli nam wydobyc istotne ograniczenie tych interpretacji w postaci ich normatywnej orientacji, która nie pozwala dostrzec ważnego dla powieściowego świata zjawiska Dostojewskiego przetaczania akcentów na rzecz egzystencji „przeklętej”, upływającej pod znakiem rozpacz, nieustannego poszukiwania, wątpienia i nieznaidowania bytowej i światopoglądowej satysfakcji. Myśl Szestowa, odwrotnie, składa hołd jednostkom żyjącym takim życiem, chociaż – jak będziemy obserwowac – rosyjski myśliciel z czasem wydaje się łagodzić pesymistyczny wydźwięk swojej filozofii, poszukując – również u swojego mistrza, Dostojewskiego – duchowej stałości w postaci wiary. Zbadaniu tego problemu, na ile myśl Szestowa, rewindykująca życie „podziemne”, jest konsekwentna, i jaki jest związek między wczesną Szestowską filozofią tragedii a jego późniejszymi poszukiwaniami religijnymi, poświęcone będą końcowe części tekstu.

Przeciw Szestowowi: historyczno-biograficzna, religijna i psychologiczna interpretacja *Notatek z podziemia*

W ramach pierwszego, historyczno-biograficznego ujęcia, badacze podkreślają polemiczny charakter *Notatek z podziemia*, będących bezlitosną satyrą na słynną powieść Mikołaja Czernyszewskiego *Co robić?* Ustami swojego bohatera Dostojewski wyśmiewa idee pozytywizmu naukowego, racjonalnego egoizmu i inne popularne w połowie XIX stulecia w Rosji zachodnie mody filozoficzno-intelektualne. Joseph Frank odczytuje *Notatki* właśnie jako dokument świadomości „człowieka epoki”. Frank rozpoznaje, co prawda, filozoficzną wagę wypowiedzi człowieka z podziemia, ale nie przykładu do nich szczególnej wagi, bo przystania ona, jego zdaniem,

satyryczne, prześmiewcze walory dzieła (Frank, 1986, s. 312–316). W Polsce opcję tę reprezentował Ryszard Przybylski w studium pt. *Dostojewski i „przekłete problemy”*. Przybylski dużo mówi o filozofii *Notatek*, ale porusza się tylko, by tak rzec, po jej wierzchniej warstwie tematycznej, krytycznie prześwietlając koncepcje rozbuchanego indywidualizmu Maxa Stirnera i Ludwika Feuerbacha, etyki utylitarnej Jeremy’ego Benthama, determinizmu społecznego Henry’ego Buckle’a, a zwłaszcza „racjonalnego egoizmu” Czernyszewskiego. Mocno osadzony w prawosławnej teologii i rosyjskiej filozofii religijnej, Przybylski akcentuje zarazem pozytywny, optymistyczny aspekt dzieła, związany z wyciętym przez cenzurę fragmentem dotyczącym religijnego nawrócenia głównego bohatera: „Notatki miały być utworem o czuwaniu łaski uświęcającej nawet nad obmierzłym i wstrętnym człowieczkiem. [...] Po dokonaniu ostatecznej, w mniemaniu Dostojewskiego, krytyki socjalizmu, został on [człowiek z podziemia – M.K.] nawrócony – aby [...] umożliwić Dostojewskiemu wykład pozytywnej prawosławnej utopii” (Przybylski, 2010, s. 148). Z powodu czysto irracjonalnej interwencji cenzury utwór, który „miał głosić triumf łaski, skazany został na nauczanie pogardy”, dając się rozumieć jako „manifest nihilizmu i rozpacz” (Przybylski, 2010, s. 151).

Praca Przybylskiego wydaje się dobrze odzwierciedlać jakąś cichą obawę towarzyszącą niektórym czytelnikom *Notatek*, jakiś lęk, że prawdy wypowiedziane w tym dziele mogą odzwierciedlać światopogląd samego Dostojewskiego, a tym samym formować część przesłania innych jego powieści. Stąd pewnie nacisk na uwypuklenie demaskatorskiego, a więc jak gdyby okazjonalnego, przypadkowego charakteru dzieła, z którego bije taka doza negatywności i pesymizmu, stąd również tak pieczołowite oddzielanie człowieka z podziemia od jego twórcy, znane z prac wielu komentatorów religijnych, którzy jak gdyby wyczuwając „niebezpieczeństwa” niesione przez twórczość Dostojewskiego, niestrudzenie przypisują jej wartości moralizatorskie, a wręcz profetyczne (por. von Goubergen, 1996, s. 223–224).

Jeśli chodzi o będące ważnym punktem odniesienia dla Przybylskiego religijne interpretacje Dostojewskiego, to badacze związani z tym nurtem zwyczajowo ganią i potępiają „negatywnych” bohaterów stworzonych przez pisarza z perspektywy bezpiecznej przystani swojej wiary. Ukazują nędzę i nieuniknioną klęskę jednostki zamkniętej na miłość do drugiego człowieka, współczucie i oczyszczającą moc dobrowolnie i bezinteresownie przyjętego cierpienia. Większość religijnych komentatorów Dostojewskiego postrzega

egzystencję jego antynomicznych i samowolnych bohaterów w kategoriach porażki, przyjmując za rozstrzygający dowód ich upadku fakt skrajnej alienacji, jaka czeka ich na końcu drogi, lub wręcz popełnianego samobójstwa. I tak np. Dorota Jewdokimow pisze:

Dla twórczości Dostojewskiego znamienne jest, że wszystkich tych, którzy w akcie wolnego wyboru, ostatecznie zanegowali istnienie Boga, łączy podobny los, a raczej finał tego losu, którym jest śmierć. Ich konwulsyjna szamotanina skierowana jest w dół ku otchłani śmierci. Swidrygajłow, Smierdiakow, Kiryłow, Stawrogin, Wierchowieński popełniają samobójstwo, negując istnienie Boga, który jest – według tradycji prawosławnej – jedynym bytem prawdziwym, poddają się tym samym otchłani niebytu, śmierci (Jewdokimow, 2009, s. 90).

Jeśli mierzy się bohaterów Dostojewskiego miarą chrześcijańskiej lub jakiegokolwiek innej etyki normatywnej, to rzeczywiście trudno nie wnosić o ich „upadku” jako jednostek niezdolnych do oparcia się „woli nicości” i „odkrycia światła w ciemności” po wyjściu z kręgu filozofii podziemia w stronę autentycznej „wolności w Chrystusie”. Trudno też nie dostrzegać w „podziemiu” zaledwie etapu przejściowego w rozwoju osobowości człowieka. Oto kilka tego typu opinii. Grigorij Pomieranc pisze:

„Podziemie” to tylko droga, ten «kwadrylion» kilometrów i sens drogi nie leży w tym, żeby się na niej zatrzymać [...], lecz w tym, żeby przejść nią do końca i chociaż kątem oka zajrzeć do raj. [...] „Podziemie” to tylko próg dojrzałego Dostojewskiego. Przyjmować ten próg za świątynię jest błędem (Померанц, 1990, s. 77 i 78).

Mikołaj Łoski powiada:

Notatki z podziemia nie świadczą o tym, że Dostojewski do reszty wpadł w pesymizm i jakoby do końca życia rozczarował się wszystkim „pięknym” i „wzniosłym”, jak to błędnie rozumiał Szestow, lecz o tym, że pojął potrzebę przekształcania duszy człowieka w celu rzeczywistego oczyszczenia ze zła; rozumiał, że ideał absolutnej doskonałości nie być może urzeczywistniony bez przychylnej pomocy Boga (Лосский, 1953, s. 83).

Według Mikołaja Bierdiajewa u Dostojewskiego nawet przez tragedię i najciemniejszą otchłan grzechu i samowoli zawsze prześwieca światłość, niesiona przez chrześcijańską wiarę w człowieka i możliwość jego zbawienia:

„Z tego powodu – pisze Bierdiajew – Dostojewski nie mógł być pisarzem mrocznym i pesymistycznym. Wyzwalająca światłość jest w najczarniejszych chwilach. Jest to światłość Chrystusa, która jaśnieje w ciemności. [...] Dialektyka ideowa człowieka z podziemia jest wyłącznie początkowym momentem dialektyki ideowej samego Dostojewskiego” (Bierdiajew, 2013, s. 31). Skoro, jak podkreśla myśliciel, dla Dostojewskiego nie ma wyższej wartości niż wolność, a zarazem wie on, że wolność przemienia się w niewolę i „gubi” człowieka, przyoblekając się np. w demoniczną i fatalną ideę – jak pokazują losy jego wielkich buntowników – to owemu człowiekowi pozostaje tylko oddać swoją wolność jakiejś wyższej naturze niż on sam – Bogu i jego Prawdzie: „Chrystus jest ostateczną wolnością, nie jest bezprzedmiotową i buntującą się wolnością, która gubi człowieka, niszczy go, jest wolnością pełną treści, która zakorzenia człowieka w wieczności” (Bierdiajew, 2013, s. 42). Znamy kilka takich pozytywnych postaci w świecie Dostojewskiego, które bez oporów „oddają” swoją wolność Bogu.

Dostojewski Szestowa jest jednak gdzie indziej, wśród „samotników, mizantropów i dziwaków” (Szewstow, 2000, s. 73). Takich jak złośliwy rezoner z podziemia, jak Raskolnikow, którego chrześcijańskie „zmartwychwstanie” do dziś budzi wątpliwości wielu badaczy, Stawrogin, niszczący wszystko wokół siebie, a w końcu popełniający samobójstwo pomimo światłej chrześcijańskiej drogi, jaką próbuje otworzyć przed nim starzec Tichon, Kiryłow, który zabija się, do końca wierząc, że udowodni w ten sposób sobie i innym, że pokonać lęk przed śmiercią to pokonać Boga i stanąć na Jego miejscu, Iwan Karamazow, który „nie przyjmuje świata” i przedstawia Bogu rachunek za cierpienia i śmierć milionów dzieci, których nie odkupi żadna czekająca „po drugiej stronie” harmonia. Żaden z wymienionych bohaterów nie odnajduje „bezpiecznej przystani” wiary w Boga, choć to niekoniecznie oznacza, że jej nie pragnie i nie szuka. O ile Szewstow uważa ich za swoich braci, to Bierdiajew krzywo na nich patrzy. Straszny los, jaki te postaci dzielą, twierdzi, świadczy tylko o tym, że człowiek ginie, gdy *wybiera* wolność własną zamiast wolności w Bogu. „Zgubiła ich źle ukierunkowana wolność. [...] Ich tragedia jest hymnem ku czci wolności” (Bierdiajew, 2013, s. 42). Już niedługo przyjdzie nam się zastanowić nad zasadnością tej optymistycznej i nieproblematicznej odpowiedzi rosyjskiego filozofa w kontekście filozofii, jaką dostrzegł u Dostojewskiego Szewstow.

Przeciwko egzystencjalnej interpretacji *Notatek*, zapoczątkowanej przez Szewstowa i rozwijanej później m.in. przez Sartre’a, Camusa i Jaspersa,

wystąpili wreszcie badacze dokonujący analizy *Notatek* pod kątem psychologii głównego bohatera. Kluczowy dla nich staje się problem wiarygodności filozoficznego przekazu bohatera powieści, który dobrze zwerbalizował James Lethcoe:

Czy paradoksalny charakter człowieka z podziemia ma być oceniany w świetle jego filozoficznych teorii o naturze człowieka, głoszących, że ów człowiek jest wolny, wielowymiarowy i irracjonalny; czy może mamy postrzegać te teorie jako typowe dla takiego charakteru, jak człowiek z podziemia? (Lethcoe, 1966, s. 17).

Krótko mówiąc: czy to filozofia bohatera generuje jego psychologię, czy może jest na odwrót? Za biograficzno-psychologiczną motywacją poglądów filozoficznych paradoksalisty z podziemia przekonująco opowiedział się m.in. Bernard J. Paris, pokazując, że to neurotyczna psychika bohatera jest odpowiedzialna za dostrzeganie wszędzie prób zamachu na jego wolność i indywidualność, których to dystynkcji w istocie wcale nie posiada, bo w jego przypadku określają się one negatywnie, jako wolność „od”, a nie wolność „do”. Człowieka z podziemia całkowicie pochłania walka przeciwko wyimaginowanemu wrogom, tak naprawdę zaś przeciwko własnym irracjonalnym skłonnościom, z której to walki wcale zresztą nie chce wyjść zwycięsko. „To kompulsywność człowieka z podziemia, a nie prawa natury, pewność matematyki czy filozofia materialistów grozi mu przekształceniem z człowieka «w klawisz fortepianu»” (Paris, 2008, s. 46). Filozoficzne znaczenie *Notatek* ulega w interpretacjach psychologicznych podważeniu dzięki uwypukleniu niestabilnego, neurotycznego stanu psychicznego bohatera, który widząc, że nikt nie jest taki, jak on, szuka sposobu zracjonalizowania swojej egzystencji. Dlatego przypisuje innym ludziom własne cechy, a więc umiłowanie chaosu, cierpienia, destrukcji, dodając do tego przekonanie, że ci, którzy tacy nie są, to ludzie płytki, niewyraźni, nudni i ubodzy duchem. Zdaniem Franka inni ludzie przedstawiani są przez bohatera jako złośliwie, jako puści, małostkowi i ograniczeni, bo „reprezentują pewną normę społeczeństwa, której on nie jest w stanie osiągnąć, ani nawet pojąć” (Frank, 1986, s. 340).

Istotnym punktem psychologicznych interpretacji staje się również analiza struktury czasowej w kompozycji powieści. Badacze obserwują, że wydarzenia z części drugiej, obejmujące kluczowe w doświadczeniu człowieka z podziemia spotkanie z Lizą, poprzedzają pod względem czasowym

część pierwszą o jakieś 14–16 lat. Jaki może być powód tego czasowego przesunięcia? Najpewniej taki, że zdarzenia z części drugiej są dla narratora najważniejsze, ale tak bolesne, żenujące i zawstydzające, że jak najdłużej odsuwa on konieczność konfrontacji z nimi w czasie, tak zabezpiecza obraz samego siebie za pomocą filozoficznych poglądów, by jak najlepiej wytłumaczyć się w oczach czytelnika ze swoich postępów, o jakich opowie w części drugiej. „Z tego punktu widzenia – powie Ralph Matlaw – cała pierwsza część stanowi fałszywy start, odciągający uwagę czytelnika od prawdziwego tematu dzieła” (Matlaw, 1958, s. 102).

Psychologiczna rozbiórka motywów myślenia i działania człowieka z podziemia odkrywa w jego narracji całą gamę mechanizmów zwodzenia czytelnika i samego siebie, usprawiedliwiania swojej nikczemnej natury za cenę racjonalizacji, przesady, kłamstwa, zamiany działania na manipulację językową, projekcji własnych uczuć i myśli na innych, wreszcie paradoksu. „*Notatki z podziemia* – puentuje Lethcoe – do których na ogół podchodzi się jako dzieła filozoficznego, najlepiej jest może badać jako studium psychologiczne. Zamiast akcentować osobowość człowieka z podziemia jako egzemplifikację jego teorii, powinniśmy może postrzegać jego poglądy jako wyraz jego osobowości” (Lethcoe, 1966, s. 17).

Podziemie/„normalność” – „żywe” i „martwe” życie

Patrząc z punktu widzenia Szestowa, interpretacje psychologiczne i religijne chcą mierzyć bohatera *Notatek z podziemia* miarą, którą on za wszelką cenę próbuje skompromitować – miarą normalności i społecznego dostosowania – i rozliczają go z niezdolności do realizacji ideałów, przeciw którym on buntuje się całą swoją istotą – światopoglądowej pewności, spokoju ducha, poczucia szczęścia i zadowolenia z życia. Konfrontując główne założenia tych wykładni z myślą autora *Aten i Jerozolimy*, spróbujemy pokazać, dlaczego naszym zdaniem lektura Szestowa wydaje się bardziej adekwatna dla celu zrozumienia postawy człowieka z podziemia, jak również późniejszych kreacji Dostojewskiego.

Zapytajmy najpierw, co *zasila* krytyczne wobec człowieka z podziemia analizy psychologiczne, podkreślające jego niewiarygodność, kompleksy, neurozy i resentymenty? *Zasila* je jakaś *normatywna* wizja tego, jaki człowiek powinien „naprawdę być”. Oczywiście, w myśl psychologicznych

założeń powinien być szczerzy wobec samego siebie i innych, racjonalny i przejrzysty. Wolność może wszak być atrybutem tylko jednostki psychicznie integralnej, zrównoważonej i wewnętrzsterownej. Paris wypowiada się np. o bohaterze Dostojewskiego ze z góry upatrzonej pozycji normatywnej, w myśl której celem człowieka jest „pełne realizowanie swojego ludzkiego potencjału” oraz „osiągnięcie równowagi i pełni psychicznej” (Paris, 2008, s. 46). Przyjęta perspektywa pozwala Parisowi rzucić światło na resentymentalne cechy bohatera, lecz zarazem sprawia, że badacz wpada dokładnie w tę samą pułapkę, jaką mieszkaniec podziemia zastawił na wszelkiej maści pozytywistów i racjonalistów, którzy naiwnie myślą, że dla każdego człowieka „równowaga” i „pełnia psychiczna” stanowią najwyższą wartość oraz że wolność możliwa jest bez przyznania jednostce prawa do absolutnie irracjonalnego „kaprysu”. A przecież *to* jest właśnie tym, co Dostojewski próbuje nam ciągle powiedzieć: prawdziwa wolność polega na tym, że można po prostu nie chcieć z nią zrobić *nic* pozytywnego, konstruktywnego, a zwłaszcza „pozytecznego”, że można zamiast tego chcieć „chaosu, mroku, przekleństwa, obłąkania” (Dostojewski, 1992, s. 29). Taka perwersyjna, ale autentyczna wolność, o jakiej mówi człowiek z podziemia, da o sobie znać później choćby w postaciach Marmieladowa, Stawrogina, Nastasji Filipownej, kapitana Sniegirowa, Dymitra Karamazowa i innych.

Zapewne nie można twierdzić, że człowiek z podziemia przekazuje wiarygodny obraz siebie i że „wiarygodna” w związku z tym jest jego filozofia. Ale czy ktoś tak autorefleksyjny, jak on, nie domyśliłby się, że podpada pod taki właśnie zarzut – braku wiarygodności poprzez samooszukiwanie? Przecież on dlatego właśnie uprawia ciągłą grę z czytelnikiem, puszcza do niego oko, odwołuje to, co sam powiedział: „przysięgam państwu, że ani słówku z tego, ani jednemu słówku nie wierzę! A raczej może i wierzę, ale jednocześnie, nie wiadomo dlaczego czuję i podejrzewam, że łżę jak najęty” (Dostojewski, 1992, s. 34). Szestow zauważył, jak ważną rolę w powieści pełni wyrażenie „być może”. Osłabia ono i dyskredytuje myśl narratora, sprawia, że traci się wszelką pewność, niemożliwy staje się ruch w stronę jakiegokolwiek obiektywności. „Co pociąga Dostojewskiego? «Być może», gwałtowność, ciemność, samowola, właśnie to wszystko, co w oczach zdrowego rozsądku i nauki uchodzi za nieistniejące albo istniejące negatywnie” (Szestow, 2003, s. 50). Ostatni, jedenasty rozdział w części pierwszej *Notatek* pokazuje, do jakiego stopnia bohater jest świadomy możliwych wobec niego zarzutów psychologicznych, przygotował wręcz sobie całą wymyślną tyradę

przeciwko swojej opowieści, kończąca się słowami: „kłamstwo, kłamstwo, kłamstwo!” (Dostojewski, 1992, s. 35). Wreszcie, kieruje pod własnym adresem uwagę jakby żywo wyjętą z cytowanych przed chwilą prac Parisa czy Lethcoe’a poświęconych strategiom manipulacji i zwodzenia odbiorcy w celu samousprawiedliwienia:

Ot, na przykład, można by złapać mnie za słówko i zapytać: jeżeli naprawdę nie liczy pan na czytelników, to dlaczego zawiera pan ze sobą [...] takie układy, że nie będzie się pan trzymał kolejności, że zanotuje to, co się panu przypomni itd., itd.? Na cóż te wynurzenia? Po co te usprawiedliwienia? (Dostojewski, 1992, s. 36).

Jak słusznie zauważył jeden z komentatorów:

Antybohater żyje w obszarze gry z słowem. On jak gdyby jednocześnie wykonuje dwie role: siebie i innego, zajmującego przeciwległą pozycję. Tego innego człowiek z podziemia niezbyt wysoko stawia: drażni go i rozmięsza ograniczoność i tępy upór wyobrażanego sobie rozmówcy. [...] Werbalizowany przekaz, charakterystyczny dla człowieka z podziemia, jest złożony i kontrastowy: on szydzi i żałuje, nieustannie przemawia z góry i wymaga współczucia. Taka dwoistość mowy odbija dwoistość jego wewnętrznego świata: on nie jest w stanie do końca umocnić się na tych pozycjach, które uważa za prawdziwe (Ельницкая, 2007, s. 230).

Fakt braku wiarygodności wcale nie czyni filozofii paradoksalisty Dostojewskiego mniej istotną. Performatywna warstwa jego wypowiedzi potwierdza po prostu to, co przekazuje jej warstwa tematyczna, że człowiek jest istotą nie tylko irracjonalną i paradoksalną, ale przede wszystkim błędzącą i niepewną niczego, co twierdzi.

Zastanówmy się teraz, dlaczego logika jest wrogiem człowieka z podziemia i usiłuje on skompromitować jej prawa nawet za cenę sprzeczności we własnym dyskursie. Z tego samego powodu, z jakiego wrogiem jest pozytywistyczna i utylitarna wizja człowieczeństwa; usiłują one wyeliminować problematyczność życia i przekuć je w uporządkowany, przewidywalny i wiarygodny schemat. W ten sposób – zdaniem bohatera Dostojewskiego – życie staje się śmiercią, a najgorsze jest to, że człowiek tego zupełnie nie dostrzega. „Dwa razy dwa – to już nie jest życie, proszę państwa, lecz początek śmierci” (Dostojewski, 1992, s. 31).

To dobry moment, by przyjrzeć się bliżej enigmatycznym słowom wypowiedzianym przez człowieka z podziemia w finale jego zwierzeń, dotyczącym oddalenia się ludzi od „żywego życia”:

Wszyscy odwykliśmy od życia, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej. Odwykliśmy nawet tak bardzo, że niekiedy prawdziwe „żywe życie” wywołuje w nas jakąś odrazę, toteż nie możemy znieść, kiedy nam o nim przypominają. Doszliśmy przecież nawet do tego, że prawdziwe „żywe życie” uważamy prawie za mozół, niemal za ciężką służbę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki (Dostojewski, 1992, s. 105).

Słowa te są rozumiane różnie, w zależności od opcji interpretacyjnej, jaką reprezentuje czytelnik. W zgodzie z wizją *Notatek* jako satyry na powieść Czernyszewskiego i popularnych w dziewiętnastowiecznej Rosji koncepcji filozoficznych, Joseph Frank pojmuje słowa człowieka z podziemia jako krytykę i ostateczne odrzucenie „wszystkich tych książkowych, obcych, sztucznych zachodnich ideologii”, jakimi ekscytowała się ówczesna inteligencja rosyjska, zarazem jednak wyraża pogląd, że człowiek z podziemia przeciwstawia się owym ideologiom w imię intuicyjnie odczuwanej potrzeby „powrotu na rosyjską «glebę» z jej spontaniczną realizacją Chrystusowego ideału nieegoistycznej miłości” (Frank, 1986, s. 345). Dla komentatorów o zapleczu religijnym wypowiedź o „żywym życiu” objawia „tęsknotę człowieka z podziemia za rzeczywistością duchową” (Jewdokimow, 2009, s. 151) i zwiastuje jego rychły przełom w dziedzinie światopoglądowej. „Psychologowie” z kolei widzą w „żywym życiu” po prostu przeciwieństwo życia człowieka z podziemia, opartego na płonnych rozważaniach, lekturach, nierealnych wyobrażeniach o samym sobie, zastępujących „normalną”, konkretną egzystencję: „Większość z tego, co narrator sądzi o sobie, jest, oczywiście, marzeniem, projekcją – posługując się terminami literackimi – romantycznego wyrzutka albo samotnego mściciela” – pisze Matlaw (1958, s. 109).

Jeśli jednak pójdziemy tropem Szestowa, okaże się, że pojęcie „żywego życia” może odnosić się do kluczowego dla Dostojewskiego problemu odwrócenia hierarchii i stosunku podległości w parach opozycyjnych kategorii, takich jak normalność–patologia, szczęście–nieszczęście, harmonia–dysonans, pełnia–niespełnienie, oczywistość–niepewność, radość–rozpacz, wiara–zwątpienie. Szestow jest przekonany, że Dostojewski opowiada się

po stronie tych kategorii, które tradycyjnie waloryzowane są negatywnie, a więc właśnie nieszczęścia, niespełnienia, nieoczywistości, chorobliwości, rozpacz, braku itd., dokonując rewindykacji życia problematycznego, „podziemnego”, „przekłętego”. Co więcej, to jest dla Dostojewskiego „żywe życie”, o którym jednak nie chcą słyszeć ci, którzy trwają w poczuciu samozadowolenia i bezpieczeństwa, nie poświęcając czasu na refleksję nad filozoficznymi wyzwaniem, jakie niosą nawet najbardziej błahe konieczności ludzkiego losu. Cel Dostojewskiego jest jeden – mówi Szestow: „wyrwać się z jaskini, z tego zaczarowanego królestwa, gdzie człowiekiem rządzą prawa, zasady, oczywistości — z «idealnego» królestwa «zdrowych» i «normalnych» ludzi” (Szestow, 2003, s. 58 i n.).

Wspomnienia z czasów szkolnych prowadzą bohatera *Notatek* do wydobycia fundamentalnej różnicy między jego kolegami a nim:

Już wtedy zdumiewała mnie błahość ich sądów, nedorzeczność ich zajęć, zabaw, rozmów. Nie pojmowali tak zasadniczych rzeczy, nie interesowali się tak istotnymi, bijącymi w oczy zjawiskami [...]. Oszczędźcie mi oklepanych aż do mdłości klasycznych replik: „że ja tylko marzyłem, a oni już wtedy pojmowali rzeczywiste życie”. Nie nie pojmowali, żadnego rzeczywistego życia i – przysięgam – to mnie właśnie w nich najbardziej oburzało (Dostojewski, 1992, s. 56–57).

Człowiek z podziemia alergicznie reaguje na wszelkie przejawy zwyczajności, zadowolenia z siebie i braku poczucia skomplikowania ludzkiej egzystencji. Prędko i z pogardą identyfikuje główny cel, jaki przyświeca jego rówieśnikom: zdobycie intratnej posiadki i wszystkiego, co ona gwarantuje, czyli dostatniego, spokojnego życia, po czym przeciwstawia mu cel głęboko filozoficzny, jakim jest „pojmowanie zasadniczych rzeczy”. Czy nie jest to aby klucz do wszystkich największych bohaterów Dostojewskiego, którzy – zauważmy – tak naprawdę nic w życiu nie robią, nie osiągają, nie prowadzą życia rodzinnego, towarzyskiego, nie spełniają się w pracy, nie realizują w żadnym „hobby”? Pochłania ich tylko jednak rzecz: obsesyjne myślenie i płomienne dyskusje na tematy graniczne, ostateczne.

Szestow zauważa:

Potrzeby dnia zawsze odsuwają filozofię na dalszy plan. Myślą tylko ci, którzy nie umieją, nie mogą, albo – z niefrasobliwości – nie chcą troszczyć się o swoje przetrwanie, czyli ludzie chorzy, leniwi albo

zropaczeni. Ci wracają do zagadki, którą ludzie czynu (głęboko przeświadczeni, że mają rację), przekształcili w „coś naturalnego” (Szeszow, 1983, s. 73).

Dostojewski, tak jak jego podziemny bohater, doskonale wie, że najlepiej byłoby żyć w oczywistości, zwyczajności i wewnętrznym spokoju. „Dostojewski, jak każdy człowiek, nie pragnął dla siebie tragedii, zawsze od niej uciekał; jeżeli nie zdołał jej uniknąć, to *wbrew* swojej woli [...]. Pragnął całą duszą pogodzić się z życiem, ale życie nie zechciało pogodzić się z nim” (Szeszow, 2000, s. 56 i 57). Dlatego świat jego bohaterów to nie jest świat zwyczajności, oczywistości i równowagi. To nie jest prawdziwe życie, lecz – oto typowe dla Dostojewskiego odwrócenie w parze kategorii – życie karykaturalne, zakłamane, samooszukujące się. Dla żyjących podobnym „życiem” ludzi bohater z podziemia ma tylko pogardliwy śmiech.

Taką karykaturą „zwykłego człowieka” staje się w powieści postać służącego człowieka z podziemia – Apollona. W swoim zrównoważeniu i zadowoleniu z siebie Apollon pozbawiony jest wszystkiego, co według mieszkańca podziemia czyni właśnie człowieka człowiekiem, czyli wątpliwości, poczuciu braku, niepokodzenia ze sobą i światem, wewnętrznego rozdarcia między pragnieniem ideału a świadomością tego, kim się jest. To człowiek jednostajny, przewidywalny i martwy, tak jak martwy i jednostajny jest głos, jakim recytuje regułki ze swojego psalterza, czym doprowadza swojego pracodawcę do wściekłości. „*Wszyscy* odzwyczailiśmy się od żywego życia” – mówi bohater, ale owo „my”, to tak naprawdę „wszyscy”, ale nie „on”. Już bowiem po chwili paradoksalista przestaje posługiwać się formułą „my” i skrupulatnie oddziela się od innych, wypowiadając następujące słowa:

Co się zaś mnie tyczy, to przecież w swoim życiu doprowadzałem do ostatecznego kresu to, czego wy nawet nie śmieliście doprowadzać do połowy, tchórzliwość braliście za rozsądek, i cieszyliście się z tego, łudząc samych siebie. Toteż ja wypadam bodaj jeszcze bardziej żywy od was (Dostojewski, 1992, s. 105).

„Wy/Oni” to ci, których człowiek z podziemia śmieszy, bulwersuje i odstręcza, ci co żyją zgodnie z „prawidłowościami”, przewidywalnie, racjonalnie, znajdując w tym satysfakcję, a nawet „szczęście”. Kiedy życie wznosi przed nimi ścianę takiej czy innej „konieczności”, nie będą pytać (filozofować), przeklinać czy rozpaczać – dostosują się. Filozof z podziemia obserwuje, że:

Ludzie bezpośredniego czynu wobec ściany szczerze składają broń. Dla nich *ściana* – to nie sygnał do zmiany kierunku, jak na przykład dla nas, ludzi myślących, przeto beczynnych; to nie pretekst do zawrócenia z drogi [...]. Dla nich ściana ma w sobie coś, co ich uspokaja, co ich rozgrzewa moralnie, coś, co jest ostateczne, nieomal mistyczne (Dostojewski, 1992, s. 62).

Człowiek z podziemia nie godzi się na konieczność, rozpacza, buntuje się, wali głową w każdą dosłownie napotkaną „ścianę”. Wszystko, co dla przeciętnej jednostki jawi się jako naturalne i normalne, jemu wydaje się problematyczne i niebezpieczne. Mówimy, że jego życie jest „żywe” dlatego, że nigdy nie poczuje zadowolenia ze swojego kształtu, zawsze pragnie „czegoś innego”. Rzecz jasna, taka egzystencja jest koszmarem, przynosi cierpienie, zatrzuwa relacje z innymi ludźmi, prowokując ich do niechęci, wrogości, a ostatecznie do drwiny i pogardy. Człowiek z podziemia wie jednak, że oni nie mają prawa go osądzać jako byty wybrakowane pod względem tak ważnego dla niego wyczucia na *ofensywność* życia. „Ja jestem jeden. Oni to wszyscy” – mówi.

Takich ludzi jak człowiek z podziemia nie ma. Mało kto jest w stanie tak gwałtownie negować porządek normatywno-społeczny. Mało kto miałby też ochotę w nieskończoność udręczać się tym, co dla innych wydaje się zwyczajne, niezmienne, a zatem niewarte kontestacji, buntu, czy choćby myślowej problematyzacji. Większość ludzi znajduje wszak mniejszą lub większą satysfakcję w wierze, że ich codzienne banalne zobowiązania czynią życie bardziej stabilnym, uporządkowanym i sensownym. Wielu czytelnikom bohater Dostojewskiego jawi się tym samym jako postać skrajnie odstręczająca, wcielenie tępej i głupiej złości, zatruwającej sobie i innym całe „piękno życia”. To przekonanie, według człowieka z podziemia, wypływa z woli ugięcia się wobec „oczywistości”, z „braku czasu” na rozpacz, będącej jednak warunkiem filozoficznego myślenia, dla którego nic nigdy nie powinno być oczywiste. U Szestowa i Dostojewskiego jest inaczej. Bohaterowie Dostojewskiego mają mnóstwo czasu, przekłętego czasu, i to z tego powodu „prowadzą ostateczną bitwę ze swoimi namiętnościami i myślami, [...] tak często stykając się ze śmiercią, bo ona wydaje im się lżejsza niż życie” (Бассель, 1997, s. 341).

Jeśli człowiek z podziemia nie zdołał usprawiedliwić swojej egzystencji w oczach religijnych moralistów i psychologów, to – z punktu widzenia Szestowa – zdołał przynajmniej oskarżyć egzystencję tych wszystkich

„normalnych”: młdąco letnią, normatywną, zasadniczo nieautentyczną, zniewoloną przez ich psychiczny i społeczny oportunizm, przez posłuszne gięcie karku przed różnego rodzaju „koniecznościami”. Bohater Dostojewskiego odbiera takim ludziom pewność siebie, pokazując, że tylko „niektórzy, bardzo nieliczni, czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią” (Szestow, 2003, s. 60; podkr. – M.K.). Swoimi wiecznie ponadludzkimi, czy raczej nieludzkimi ideałami, swoim rozpaczliwym, skazanym na drwinę narcyzów buntem przeciwko wszelkim życiowym ograniczeniom, mieszkańiec podziemia mierzy całą nędzę przeciętnego człowieka i to dlatego Szestow tak wytrwale będzie trzymał jego stronę.

Między pragnieniem wiary a wątpliwością i rozpaczą

Światopogląd Szestowa z czasem ewoluje w miarę zbliżania się do filozofii wiary Isaaka, Hioba, Pascala, Lutra i Kierkegaarda, przeciwstawionej racjonalistycznej filozofii „Ateń”. Bunt przeciwko „kamiennym ścianom” rozumu i idealistycznej, spekulatywnej filozofii w imię ludzkiej wolności i w sojuszu z „wyklętymi” jednostkami – bunt, którego najważniejszym głosem był dla filozofa bohater *Notatek z podziemia* – sublimuje się u Szestowa w poszukiwanie szczelin w ścianie, przez które przeświecać może „coś innego” – wiara i szansa zbawienia. W tym miejscu przechodzimy do zbadania relacji między wczesną interpretacją Szestowa a jej późniejszymi etapami, otwierającymi nową, religijną perspektywę w jego badaniach nad Dostojewskim. Ważne będzie dla nas wydobycie różnicy między tym aspektem myśli Szestowa a myślą innych rosyjskich *bogoisłatieli* czytających Dostojewskiego, np. Bierdajewa. Filozofia objawienia, jaką dostrzegają u Dostojewskiego myśliciele religijni, zaczyna się od tragedii i rozpacz, ale kończy nawróceniem i triumfem Boskiej łaski. Czy tak samo dzieje się u Szestowa? Czy filozof pozwala wreszcie Dostojewskiemu opuścić „podziemie”? I czym sam z niego wychodzi?

O dziwo, tak mogłoby się zdawać. Wszak w jednym ze swoich ostatnich tekstów o autorze *Zbrodni i kary* z roku 1937 Szestow pochyła się nad dwoma scenami z Dostojewskiego: pocałunku, jaki Chrystus składa na ustach Wielkiego Inkwizytora, oraz ekstatycznego, mistycznego doświadczenia Aloszy Karamazowa po wyjściu z celi, w której czuwał przy zwłokach starca Zosimy. Szestow pisze:

W takich chwilach Dostojewski przezwycięża «dwa razy dwa jest cztery», jak również „kamienne ściany” i „prawa natury” [...]. Miłość, za którą stoi wszechwładny Bóg, nigdy nie zostanie zmieniona w nienawiść. Bóg bowiem obroni i uspokoi tych, którzy nie znaleźli obrony i spokoju ani wśród ludzi, ani w ludzkiej mądrości (Shestov, 1982).

Czyżbyśmy mieli tu do czynienia z pęknięciem w myśleniu Szestowa o Dostojewskim, skoro nagle w Aloszy – o którym pisał kiedyś, że to z powodu jego „żałosnego bajdurzenia”, niektórzy naiwni czytelnicy „wybaczyli Dostojewskiemu straszną filozofię Iwana Karamazowa” (Shestov, 2000, s. 125) – odnajduje on dowód na to, że Dostojewski pośród strasznych ciemności nocy odnalazł jednak „świecącą gwiazdę” pewnej wiary? Czy myśl Szestowa o Dostojewskim jest integralna, czy może – jak chciałaby Dorota Jewdokimow – dzieli się na dwa etapy: przed i po tym, gdy dostrzegł u niego „przezwyciężenie mroku” (Jewdokimow, 2009, s. 153)?

Aby odpowiedzieć na te pytania, będziemy może musieli czytać Szestowa przeciwko niemu samemu, a raczej jedną warstwę jego tekstu przeciwko drugiej. Odnotujmy najpierw rzecz następującą. Szestov szybko zauważył, że u Dostojewskiego migoce na horyzoncie ideał – porzucić podziemie, wyjść do ludzi, spotkać miłość, otworzyć się na wolność w Chrystusie, osiągnąć wiarę itd. „Dostojewski czuje, że są w życiu jakieś bogactwa, których człowiek powinien strzec” (Shestov, 2003, s. 83). Bohater *Notatek* w jednym momencie apoteozuje swoje podziemie, by zaraz potem przyznać się, że szuka i pragnie „czegoś zupełnie innego. [...] Do diabła z podziemiem!” (Dostojewski, 1992, s. 34). Jeśli tym „czymś innym” miałyby być wiara, jeśli zgodzimy się, że jej ideał został zawarty w powieści, jak zresztą w innych dziełach Dostojewskiego², to problem, przed jakim staje myśl Szestowa, wygląda następująco: jak uzgodnić pragnienie kojącego ideału z nieufnością wobec wszelkich postaci idealizmu?

Shestov często powtarzał, że dla Dostojewskiego nie ma nic bardziej nienawistnego od gnuśnego „spokoju ducha”, choć zarazem przyznawał, że nawet ten pisarz musiał czasami „odpoczywać od wiecznych dysonansów, uciekając się do harmonijnych akordów. On sam niejedną raz skrywał się w cieniu tych «praw» i «norm», którym wypowiedział wojnę na śmierć i życie, przychodził grzać się przy ogniu swojego śmiertelnego wroga”

² Na przykład zdaniem Olgi Meerson „*Notatki z podziemia* miały być w zamierzeniu i pozostały utworem «apofatycznie religijnym»” (Meerson, 1992, s. 317).

(Szeszow, 2003, s. 81). Ale gdy już pogrzał się w ciepłe normalności, Dostojewski znów wymykał się w ciemność. Szeszow uwypuklił w tym kontekście różnicę między Dostojewskim a Tołstojem. Tołstoj był świadom mroków i przepaści ludzkiego życia, ale wytrwale tę świadomość głużył, „za wszelką cenę pragnął oswoić te dzikie bestie, które znamy pod obcymi imionami sceptycyzmu i pesymizmu” (Szeszow, 2000, s. 93). Dostojewski nigdy nie potrafił, jak Tołstoj, sprawić, by nawet największe potworności życia przedstawiały ostatecznie pewien „pokrzepiający” widok. Szczęśliwe pary małżeńskie, takie jak Mikołaj Rostow i Maria czy Pierre i Natasza w *Wojnie i pokoju*, są nie do wyobrażenia w świecie Dostojewskiego: cała ta marytalna zgodność, obopólny szacunek, cnotliwość, wzniosłość duchowej komitywy... Miałby wreszcie spore problemy ze stworzeniem takiego bohatera, jak Lewin w *Annie Kareninie*, który do końca oszukuje się, że w swoim banalnym małżeńskim pożyciu jest „szczęśliwy” i „dobry”, byleby tylko zapomnieć o dręczących go wątpliwościach, byleby tylko życie wydawało się miłe, przyzwoite i „normalne”: wreszcie takie, jak u „wszystkich”. Mówiąc językiem człowieka z podziemia, rzecz można, że Lewin skrzętnie „składa broń przed ścianą”. Pisze o Lewinie Szeszow: „Lepiej ożenić się z Kitty, lepiej zająć się gospodarstwem, lepiej być obłudnym, lepiej okłamywać siebie, lepiej być takim, jak wszyscy – byle tylko nie oderwać się od ludzi, byle nie stać się «pogrzebanym za życia»” (Szeszow, 2000, s. 82). Podobnie z kwestią wiary. Po wieloletnich zmaganiach duchowych, po ciężkiej walce stoczonej z Cerkwią, Tołstoj dochodzi wreszcie do własnej formuły wiary i Boga: „Dobro, miłość bliźniego – to Bóg” (*Co to jest sztuka?*). U Dostojewskiego odwrotnie – dramat bycia człowiekiem i duchowych poszukiwań nigdy się nie kończy. Jego bohaterowie żyją w egzystencjalnym rozedrganiu, rozjątrzeniu i napięciu. Autorowi *Zbrodni i kary* trudno opowiedzieć się po stronie żadnej „pewności”.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej najważniejszej dla Dostojewskiego i Szeszowa kwestii, będącej ostateczną stawką ich myśli. Wiara – pisze Szeszow – „nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu ani granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy triumfu samozadowolenia” (Szeszow, 1995, s. 270). Taka wiara nie jest po prostu dana, nie można też do niej samemu dojść czy wybrać jej, jak chciałby Bierdiajew, bo oferuje się ona w doświadczeniu, które Szeszow opisuje w kategoriach stosowanych później m.in. we francuskiej filozofii transgresji: szoku, zerwania, ekstazy,

nagłego przeniesienia z jednego stanu duchowego do całkowicie odmiennego (Szestow, 2003, s. 370).

U Dostojewskiego, przynajmniej, często tak się to właśnie odbywa. Wiara przychodzi do człowieka w nagłej epifanii, w doświadczeniu irracjonalnym, transgresyjnie katapultującym jednostkę w rejony metafizycznego sensu. Niczym cud. Paradoksalnie, nie oznacza to, że nie można jej szukać. Można, a wręcz trzeba: „Wszystko można poświęcić, ażeby znaleźć Boga” – przekonuje Szestow. „A przede wszystkim nasze wieczne i niematerialne prawdy, które «filozofia pozytywna», przez wzgląd na ich rzeczywistą niematerialność i pozorną wieczność, postawiła w miejsce Boga” (Szestow, 2003, s. 370). Niektórzy bohaterowie Dostojewskiego rzeczywiście doświadczają przełomu. Dzieje się tak w przypadku Raskolnikowa rzucającego się Soni do stóp, Aloszy, który pada nagle na ziemię i zrasza ją łzami, transformacyjnego snu Dymitra o płaczącym z zimna i głodu dziecku i nagim stepie.

Ale zapytajmy – w celu rozliczenia Szestowa z jego własnej idei filozofii – czy wiara, która ma pozostać czymś wolnym i nietrwałym, po jej osiągnięciu i wysłowieniu nie staje się znowu czymś abstrakcyjnym, rozumowym i dogmatycznym? Czy nie okazuje się wtedy tak samo niezmienna, wieczna i uniwersalna, jak logika? Czy nie zaczyna zatem przyjmować zasadniczych cech, przypisywanych przez Szestowa rozumowi (por. Horowitz, 1998, s. 232)? I czy to aby nie dlatego wierzący, „nieproblematyczni” bohaterowie Dostojewskiego wydają się wielu badaczom „słabi” w tym rozumieniu, że nie za bardzo przystają do jego literackiego uniwersum, dlatego nawet u swojego twórcy budzą jakieś zniecierpliwienie i bywają prędko usuwani ze sceny, jak Szatow w *Biesach*, starzec Zosima w *Braciach Karamazow*, Makar Dołgorukij w *Młodziku*? „Nie można utożsamiać pisarza z papierową postacią Aloszy lub ojca Zosimy – to nie Dostojewski, to tylko utopia Dostojewskiego” – przekonuje Andrzej Walicki (2000, s. 204). Alex de Jonge z kolei mówi tak: „Świat Dostojewskiego jest [...] tragiczny, [...] dlatego, że jest to świat, w którym zwycięstwo staje się niemożliwe. Tak wszechwładne jest pragnienie intensywnych przeżyć, że zwycięstwo trzeba opisywać za pomocą języka klęski” (De Jonge, 1983, s. 53).

Szestow zauważa, że czytelnik nigdy nie wie, gdzie jest „prawdziwy Dostojewski”, czy tam, gdzie patrzy on na świat oczami „Anioła Śmierci”, czy tam, gdzie chwilowo znajduje pocieszające iluzje chrześcijańskiej moralności i wiedzy? Szestow był tak samo rozdwojony między dwoma sprzecznymi inklinacjami. Pisząc o Dostojewskim, tak naprawdę pisał

o sobie lub o swoim bracie bliźniaku. Jeden Szestow egzaltował rozpacz i rehabilitował egzystencję tragiczną, straconą, poszukującą, lecz nieznaną, bo tylko taka wydawała mu się godna i autentyczna. W *Apoteozie nieoczywistości* agitował za filozofią, której zadaniem „nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju” i „nauczenie życia w niewiedzy” (Szestow, 1983, s. 26). Drugi Szestow oczekiwał jednak zbawienia przez wiarę. To rozdarcie nigdy nie zostało u filozofa scalone. Jak bowiem pogodzić wiarę z filozoficznym imperatywem życia w niekończącej się tragedii i niepewności? Przecież, jak zauważał Cezary Wodziński: „Myśl Szestowa [...] nie zna pewności, bo nie widzi kresu drogi, jaką przemierza” (Wodziński, 2000, s. 17).

Zarówno w myśli Szestowa, jak i Dostojewskiego między rozumem a wiarą trwa nieustanne i dramatyczne napięcie, upermanentnia się rozdarcie między rozpaczą a nadzieją, marzeniem o odnalezieniu duchowego spokoju i szczęścia a niechęcią do tych, którzy nigdy tak naprawdę ideału nie szukali, a już znaleźli. Dlatego tak ważne dla Szestowa jest utrzymanie związku między ideą oczekiwania na wiarę a tym, co stanowi warunek jej ewentualnego nastąpienia – „źródłowym doświadczeniem” człowieka, jakim jest utrata gruntu pod nogami, równowagi duchowej, światopoglądowej pewności, a wreszcie gnuśnego samozadowolenia z siebie, bez którego „ani jeden system filozoficzny nie utrzyma się nawet przez minutę” (Szestow, 2005b, s. 56). Ledwo migocząca na horyzoncie perspektywa wiary nie anuluje filozofii podziemia, rozpaczy i tragedii. Odwrotnie: skoro istnieje zagrożenie, że wiara zrealizowana stanie się kolejną maską rozumu i „oczywistości”, to rozpacz i tragedia winny towarzyszyć człowiekowi od początku do końca, a koło poszukiwania i wątpienia musi okazać się błędne.

„Krajobrazem filozofii tragedii” – pisze Wodziński – pozostaje:

pustynia rozpaczy, spustoszenia, negacji. Jedyne znaki orientacyjne to pokruszone „stare tablice” oraz zgliszcza i ruiny starych świątyń. [...] Otchłań, „podziemie”, tragedia, *biespoczwiennost* – to transcendentalny, by tak rzec, warunek odnalezienia sensu, ujrzania światła, usłyszenia głosu, spotkania. Nie ma żadnej pewności, że utracony iluzoryczny sens zostanie zastąpiony sensem autentycznym, że z rozpaczy narodzi się nadzieja (Wodziński, 1991, s. 74–75).

Tak właśnie rzecz widziałby „pierwszy”, wiecznie wątpiący i sceptyczny Szestow: „powiedziawszy: «Bóg istnieje» – gubi się Boga” (Szestow,

2003, s. 109). Poszukiwana przez filozofa wiara nie może – wbrew temu nawet, co mówi jego ostatnie słowo o Dostojewskim, gdzie zawarł może największy ładunek swojej własnej nadziei – stać się bezpieczną przystanią, gdzie można zawinąć po przebyciu trudnej i niebezpiecznej drogi, lecz „raczej bezkresną pustynią rozpaczy, na której niekiedy, na mgnienie oka jedynie, rozbłyskuje promień nadziei, równie nieoczekiwanie zapalając się, jak i gasnąc”, przy czym nigdy nie ma pewności, czy nie jest on czasem „złudnym migoczącym płomykiem lub, co gorsza – halucynacją rozstrojonej wyobraźni” (Wodziński, 2000, s. 17, 23). Wiktor Jerofiejew notuje, że Szestow (podobnie jak Kierkegaard) uważał rozpacz za przesłankę wiary i „„entuzjastycznie» [*‘старательно’*] w rozpacz wpadał, lecz wiara nie następowała... W międzyczasie M. Bierdiajew i S. Bułgakow, jak zresztą inni poszukiwacze Boga [*богосукатели*] już dawno zostali chrześcijanami o mniejszym lub większym stopniu ortodoksyjności i, trzeba powiedzieć, bez specjalnych męczarni”. Swoim kolegom, którzy ostatecznie odnaleźli swoją „spokojną przystań”, Szestow nie szczędził zresztą ironii i słów krytyki (zob. Szestow, 2005a, s. 57), bo – jak dodaje Jerofiejew – „twardo wiedział swoje: oni także nie rozwiązali zadania, lecz po prostu «dopasowali» odpowiedź” (Ерофеев, 2015).

Zakończenie. Dostojewski – otchłań poszukiwania i niespełnienia

Ten fundamentalny dla zrozumienia metafizyki Dostojewskiego problem *Notatki* stawiają na ostrzu noża. Mówią wszak o jednostce pragnącej jakiejś zmiany, ale ostatecznie niezdolnej do wyjścia z podziemia, przewyciężenia rozpaczy i rezygnacji z unieszczęśliwiającej ją wolności. Zdesperowany, rozbity, wyrzucony na margines społeczeństwa, człowiek z podziemia wie, że czegoś szuka i pragnie, ale nie potrafi sprecyzować, czego („lepsze nie podziemie, ale coś innego, coś zupełnie innego”). Ale nie może on tego wiedzieć na pewno, a tym bardziej osiągnąć, jako że żadna „stałość” nie może wzbudzić zaufania tego, kto walczy z wszelkimi przejawami oczywistości i powszechności. Mieszkaniec podziemia reprezentuje cały dramat Dostojewskiego i Szestowa jako myślicieli. Bo jeśli tym „czymś innym”, o czym mówi bohater, miałyby być wiara, to tylko pojęta jako pragnienie niedające satysfakcji, wzbudzające niepokój, ruch od lamentu do nadziei – desperackie, nieskończone nawoływanie nigdy nieuobecniającego się Boga. „Z otchłani

wołam do ciebie, Panie” i „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił” – to doświadczenie odbite w rozpaczliwych krzykach psalmisty i Chrystusa – przypomnijmy – jest dla Szestowa „punktem wyjścia prawdziwej filozofii” (Martin, 1966, s. XXX). W tym samym eseju, który triumfalnie kończy przytoczeniem fragmentu z *Braci Karamazow*, opisującego Aloszę rzucającego się na ziemię i oblewającego ją łzami w nagłym wybuchu wiary, Szestow przytacza słowa Pascala: „Uznaję tylko tych, którzy poszukują, jęcząc” (*Je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant*) (Shestov, 1982), Alosza tylko raz wątpi, nigdy nie „jęczy”, nigdy nie desperuje, a ostatecznie z pasją przekonuje swoich młodych uczniów o pewności fundamentalnego dogmatu chrześcijańskiej wiary dotyczącego zmartwychwstania. W jakże odmiennej sytuacji odnajduje się człowiek z podziemia: dla niego nic nie jest pewne, ostateczne i oczywiste. Inni, często bezpiecznie okopani w pewności swojej wiary czy po prostu trwający w swoim nieproblematycznym „zwykłym życiu”, bardziej przejętym „codziennymi problemami” niż problemami filozoficznymi, mogą teraz stawiać go za przykład „źle ukierunkowanej wolności” (M. Bierdiajew), postrzegać jako wielkiego grzesznika, immoralistę i nihilistę, albo – jeszcze lepiej – diagnozować u niego neurozę i chorobę psychiczną (J. Lethcoe). Wierni duchowi „pierwszego” Szestowa powiedzą inaczej: „Można albo uciekać od prawdziwych problemów w wiedzę, albo przyjąć zło” (Horowitz, 1999, s. 160).

Warto na sam koniec zapytać, co pozostaje samemu Dostojewskiemu, ważącemu w jednej dłoni filozofię wolności i tragedii, o której wie, że prowadzi do alienacji, cierpienia i nieszczęścia, w drugiej zaś autentyczną potrzebę wiary i miłości do Chrystusa, co do której z kolei podejrzewa, że gdy dana jest zbyt łatwo (a raczej w ogóle dana), nieokupiona wątpliwościami, niepewnością i trwogą, staje się wyrazem „wszystkości”, „pospolitości”, złudnego ideału, „taniego szczęścia” – jak powie człowiek z podziemia? Pozostaje udręka i rozpacz, pożądanie wiary, która nigdy nie może się objawić, bo pewność i stałość, jakie ze sobą niesie, pozbawiają człowieka czegoś ważnego i cennego, z czego negatywni bohaterowie Dostojewskiego uczynili miarę „żywego życia”. Nie ma bowiem ceny, jaką można by zapłacić za ludzką wolność, która przede wszystkim, nawet za cenę skazania jednostki na cierpienie i nieszczęście, dąży do „przewyciężenia oczywistości”, również oczywistości wiary. Pozostaje otchłań i desperacka nadzieja jej przekroczenia nie w drodze myśli spekulatywnej i rozumu, lecz jakiegoś nieprzewidywalnego ekscesu – wyłączającego jakąkolwiek refleksję – który

nie obiecuje jednak żadnego sukcesu, dla którego wszelkie spełnienie musi wydać się podejrzane. Ta „otchłań – jak zgodnie z duchem Szestowa pisze Wodziński – otwarta jest równo na wszystkie strony świata. I z żadnej nie jest ograniczona”. Trzeba więc „dobijać się łaska za pomocą siekiery – kto poza Dostojewskim odważył się na taką próbę? Kto by pomyślał, że te powybijane dziury to (p)otworki, które łaska obiera sobie, by ukradkiem przyjść na świat?” (Wodziński, 2005, s. 121).

Bibliografia

- Бассель, Н.М. (1997). А.Х. Таммсааре о Достоевском. W: Г.М. Фридендер (ред.), *Достоевский. Материалы и исследования* (t. 14, s. 330–342). Санкт-Петербург: Наука.
- Bierdiajew, M. (1990). Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa. W: L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne* (s. 117–120). Wybrał i tłum. C. Wodziński. Warszawa: Wydawnictwo Myśl.
- Bierdiajew, M. (2013). *Światopogląd Dostojewskiego*. Tłum. i oprac. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo M. Derewiecki.
- De Jonge, A. (1983). Dostojewski i wiek intensywności (fragmenty). Tłum. A. Grabowski. *Literatura na Świecie*, 3, 20–54.
- Dostojewski, F.M. (1992). *Notatki z podziemia, Gracze*. Tłum. G. Karski. London: Puls.
- Ельницкая, Л.П. (2007). Исповедь антигероя («Записки из подполья» Ф.М. Достоевского и «Распад атома» Г. Иванова). W: Г.М. Фридендер (ред.), *Достоевский. Материалы и исследования* (t. 18, s. 227–240). Ленинград: Наука.
- Ерофеев, В. (2015). *Остается одно: Произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова)*. Pobrane z: http://samlib.ru/v/victor_v_e/ostaetsya_odno.shtml (dostęp: 1.09.2015).
- Frank, J. (1986). *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860–1965*. Princeton: Princeton University Press.
- Von Goubergen, M. (1996). Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics. *Studies in East European Thought*, 48 (2/4), 223–229.
- Horowitz, B. (1998). The Demolition of Reason in Lev Shestov's Athens and Jerusalem. *Poetics Today*, 19 (2), 221–233.

- Horowitz, B. (1999). The Tension of Athens & Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov. *The Slavic and East European Journal*, 43 (1), 156–173.
- Jewdokimow, D. (2009). *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Lethcoe, J. (1966). Self-Deception in Dostoevskij's *Notes from the Underground*. *The Slavic and East European Journal*, 10 (1), 9–21.
- Лосский, Н.О. (1952). *Достоевский и его христианское миропонимание*. New York: Chekchov Publishing House.
- Martin, B. (1966). *Introduction*. W: L. Shestov, *Athens and Jerusalem* (s. IX–LVIV). Ed. and transl. by M. Martin. Ohio: Ohio University Press.
- Matlaw, R. (1958). Structure and Integration in *Notes from the Underground*. *PMLA*, 73 (1), 101–109.
- Meerson, O. (1992). Old Testament Lamentation in the Underground Man's Monologue: A Refutation of the Existentialist Reading of *Notes from the Underground*. *Slavic and East European Journal*, 36 (3), 317–322.
- Померанц, Г. (1990). *Открытость бездне. Встречи о Достоевском*. Москва: Советский Писатель.
- Paris, B.J. (2008). *Dostoevsky's Greatest Characters: A New Approach to Notes from Underground, Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Przybylski R. (2010). *Dostojewski i „przeklęte problemy”*. Wyd. 2. Warszawa: Sic!
- Shestov, L. (1982). *On the „Regeneration of Convictions” in Dostoevsky*. W: L. Shestov, *Speculation and Revelation*. Transl. and edited by B. Martin. Ohio: Ohio University Press. Pobrane z: <http://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/dostoevsky1.html> (dostęp: 5.11.2015).
- Szestow, L. (1983). *Apoteoza nieoczywistości*. Tłum. N. Karsov, S. Szechter. Warszawa: Wszechnica Społeczno-Polityczna.
- Szestow, L. (1995). *Sola fide. Tylko poprzez wiarę*. Tłum., wstęp i oprac. C. Wodziński. Warszawa: PWN.
- Szestow, L. (2000). *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Tłum. i wstępem opatrzył C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik.
- Szestow, L. (2003). *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*. Tłum. J. Chmielewski. Warszawa: KR.

- Szestow, L. (2005a). Pochwała głupoty (Z powodu książki Mikołaja Bierdiajewa *Sub specie aeternitatis*). W: L. Szestow, *Początki i końce. Zbiór artykułów* (s. 48–61). Tłum. i oprac. J. Chmielewski. Kęty: Antyk.
- Szestow, L. (2005b). *Potestas clavium (Władza kluczy)*. Tłum. i oprac. J. Chmielewski. Kęty: Antyk.
- Walicki, A. (2000). Dostojewski a idea wolności. W: A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959* (s. 136–197). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wodziński, C. (1991). *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*. Warszawa: IFiS PAN.
- Wodziński, C. (2000). Lew Szestow [Wstęp]. W: L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (s. 5–26). Tłum. i wstępem opatrzyl C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik.
- Wodziński, C. (2005). *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

“VERY FEW FEEL THAT THEIR LIFE IS NOT LIFE BUT DEATH”.
FYODOR DOSTOEVSKY AND LEV SHESTOV ON THE IDEA OF HAPPINESS
AND EXISTENTIAL SATISFACTION

Summary

In my paper I set the existential interpretation of Dostoevsky's *Notes from the Underground* proposed by Lev Shestov against the religious and psychological interpretations of this novel in order to excavate a vital problem in Dostoevsky, which is the inversion of hierarchy in pairs of oppositional categories such as normality-pathology, happiness-unhappiness, harmony-dissonance, omnitude-lack, certainty-uncertainty, joy-despair, faith-doubt. Following Shestov I argue that Dostoevsky embraces those categories that are traditionally mistrusted and negatively valorized and by so doing he rehabilitates the “underground”, accursed and unhappy existence at the expense of regular, “normal” life, easily founding spiritual certainty and every day satisfaction. Such an un-problematic life Dostoevsky's man from the underground regards as a false, smug and eventually – “dead”. In further part of my study I focus on the religious aspect of Shestov's later philosophy and try to prove that the perspective of faith gradually introduced to his reading of Dostoevsky in no way cancels Shestov's early philosophy of the underground, despair and tragedy. On the contrary: if faith

“obtained” is likely to become yet another mask of “evidence” and “certainty” and in this way might put stop to existential doubts and spiritual dissatisfaction, then neither Dostoevsky, nor Shestov himself, can easily trust it. In this situation despair and tragedy cannot but hold in Dostoevsky’s and Shestov’s thought and the circle of searching and suffering must remain vicious. I demonstrate the consistency in Shestov’s philosophical thought on Dostoevsky and its constant adequacy for understanding one of the crucial existential dilemmas in the works of the Russian writer.