

LEW SZESTOW – Z UMIAREM. NA MARGINESIE
SOLA FIDE. TYLKO PRZEZ WIARĘ

WPROWADZENIE

Lew Szestow (1866–1938) zaliczany jest do szerzej znanych reprezentantów rosyjskiego „renesansu religijno-filozoficznego” przelomu XIX i XX wieku, okresu nie bez powodu nazywanego także „srebrnym wiekiem kultury rosyjskiej”. Pod wieloma względami bliżej mu jednak do filozofii zachodniej (zwłaszcza do egzystencjalizmu) niż do religijnej myśli rosyjskiej. Potwierdza to już sam wybór tematyki – w centrum zainteresowań i inspiracji Szestowa znajdują się autorzy należący bez wątpienia do obszaru kultury zachodnioeuropejskiej: od Szekspira (to jemu rosyjski filozof poświęcił swą pierwszą książkę), poprzez Lutra i Pascala, na Nietzschem skończywszy.

Celem niniejszego artykułu jest bliższe przyjrzenie się jednemu z ostatnich dzieł Szestowa, wydanej dopiero pośmiertnie (w 1966 roku), choć rozpoczętej już w latach 1913–1914 (i ostatecznie nieukończony) pracy *Sola fide. Tylko przez wiarę*¹. Autor, jak wskazuje sam tytuł, nawiązuje w niej do teologii Marcina Lutra, a ściślej – do dokonanej przezeń zmiany w łacińskim tłumaczeniu dwudziestego ósmego wersetu z trzeciego rozdziału *Listu do Rzymian*: do frazy *πιστει δικαιοσθαι ανθρωπων*, „człowiek usprawiedliwiony wiarą”, Luter dodał słówko „samą” (*sola*),

¹ L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł., wstęp i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1995.

w efekcie otrzymując *hominem sola fide iustificari*², „człowiek usprawiedliwiony samą wiarą” – co oczywiście niesie ze sobą olbrzymie konsekwencje teologiczne.

Sam Luter fascynuje Szestowa niekoniecznie jako ten, który ostatecznie obalił autorytet (czy może raczej: monopol duchowy) Kościoła katolickiego na zachodzie Europy i zapoczątkował nowy rozdział w dziejach chrześcijaństwa. Bardziej interesuje go jako myśliciel, w którego teologii odnajduje zagadnienia bliskie jemu samemu: problem pochodzenia łaski i grzechu, pytanie o to, czy człowiek może o własnych siłach (przez uczynki) zbliżyć się do Boga, czy też zależny jest jedynie od niepoznawalnej boskiej woli. Przy tym myśl niemieckiego reformatora interpretuje w duchu postulowanej przez siebie filozofii tragedii. Jednakże takie nawiązanie do Lutra jest problematyczne, i to z wielu powodów.

PROBLEM PIERWSZY: KWERENDA

Pierwszym i najważniejszym, zarzutem, jaki można postawić Szestowowi, jest niezbyt pogłębiona znajomość dzieł Lutra – autor zdaje się ograniczać do *Wykładu o Liście do Rzymian* (*Vorlesung Über Römerbrief*) oraz *O niewolnej woli* (*De servo arbitrio*), a właściwie do nielicznych passusów z obu tekstów. Trudno odmówić Szestowowi pewnej konsekwencji w luźnym traktowaniu tekstów źródłowych³ – można niemal odnieść wrażenie, iż w niektórych jego dziełach (*Ateny i Jerozolima*) urasta ono wręcz do rangi metody. Takie podejście dyskredytowałoby, rzecz jasna, historyka lub naukowca, czy dyskredytuje jednak filozofa? Nie, choć konsekwencją może być całkowite wypaczenie intencji autora, którego autorytet jest przywoływany.

² Na marginesie warto jeszcze przypomnieć – dla porównania – tłumaczenie Wulgaty: *Arbitramur enim iustificari hominem per fidei sine operibus legis* (Rom. 3:28).

³ Cytowanych tekstów źródłowych w *Sola fide...* jest zastanawiająco mało (np. w przypadku Augustyna są to jedynie *Wyznania*, fragmenty z innych dzieł przytaczane są niemal wyłącznie za literaturą przedmiotu). Szestow opiera się w większości na podręcznikach historii Kościoła (protestanckich i katolickich) i trudno się oprzeć wrażeniu, iż nierzadko to z ich autorami prowadzona jest polemika.

Najjaskrawszy tego przykład można odnaleźć w *opus magnum* Szestowa, *Atenach i Jerozolimie* – już sam tytuł to metafora zaczerpnięta z pisma chrześcijańskiego apologety Tertuliana (II wiek) *Preskrypcja przeciw heretykom*, całkowicie jednak wyrwana z pierwotnego kontekstu. Szestow atakuje w swym dziele chłodny racjonalizm, będący według niego podstawą filozofii europejskiej i mający swe źródło w myśli greckiej (metaforyczne „Ateny”), i przeciwstawia go irracjonalizmowi judeochrześcijaństwa („Jerozolimie”). Tymczasem celem ataku Tertuliana jest nie filozofia *per se*, lecz raczej jej dialektyczność, umożliwiająca – jego zdaniem – narodziny herezji przez dopuszczenie do różnych interpretacji Pisma. Innymi słowy, nic nie jest mu bardziej obce niż postulowana przez Szestowa niepewność, irracjonalizm, absurdalne odrzucenie rozumu. W samym fragmencie *Preskrypcji...*, z którego Szestow zaczerpnął metaforę owych dwóch miast, Tertulian chwali chrześcijaństwo, gdyż dopiero ono, nieskażone herezjami (to one, a nie „logiczne myślenie”, stanowią wedle niego największe zło), ma umożliwiać jednostce odnalezienie spokoju ducha, dlatego właśnie wybór chrześcijaństwa jest racjonalny i słuszny: „Po Chrystusie Jezusie – nie potrzebujemy już żadnych dociekań, po Ewangelii – żadnych badań. Kto z nas uwierzył, niczego więcej nie pragnie”⁴. Ujmując problem nieco skrótowo, można rzec, iż religia znad Jordanu stanowi dla Tertuliana punkt dojścia, a dla Szestowa pozostaje (jedynie) punktem wyjścia. Wizje chrześcijaństwa u afrykańskiego apologety i rosyjskiego egzystencjalisty są zatem tak programowo różne, iż chyba tylko genialność skrótu-metafory „Aten i Jerozolimy” przesądziła o wykorzystaniu jej przez Szestowa. Tym bardziej że styl Tertuliana (retora z wykształcenia) bardzo przypomina jego własny – zwięzły, a zarazem bogaty w figury retoryczne (paradoxy, przenośnie, wykrzyknienia), przez co atrakcyjny w odbiorze.

Być może celność skrótu powoduje również, iż nawet w *Sola fide* Tertulian przywoływany zostaje kilkakrotnie w kontekście tradycji „irracjonalistycznego” chrześcijaństwa (zazwyczaj wymieniany zostaje wówczas jednym tchem z Augustynem, Lutrem i Dunsem Szkotem), zresztą pomimo tego, że Szestow zdaje sobie sprawę, iż prowokacyjne

⁴ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, przeł. M. Michalski, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, red. M. Michalski, Warszawa 1975, par. VII, s. 221.

stwierdzenia z *Preskrypcji...* oraz dzieła *De Carne Christi* (cytaty z innych tekstów apologety właściwie się u Szestowa nie pojawiają⁵) stanowią u Tertuliana raczej wyjątek niż regułę. Autor sam daje temu wyraz: „[Tertulian] [...] wierzący w możliwość prorokowania również po pojawieniu się Chrystusa, był i pozostał czcicielem *auctoritas et ratio* [...]”⁶.

Jak zatem widać, dorobek piśmienniczy Tertuliana potraktowany zostaje przez Szestowa niezbyt głęboko, by nie rzec: użytkowo. A jak jest z Lutrem?

Na samym początku wypada zauważyć, iż omawiając genezę poglądów Lutra na temat łaski, Szestow łączy je z filozofią reprezentowaną przez angielskich nominalistów: Wilhelma Ockhama i Duns Szkota⁷. Na pierwszy rzut oka takie zestawienie wydaje się uprawnione – niemający wpływ na rozwój teologiczny niemieckiego reformatora miał bowiem piętnastowieczny ockhamista, Gabriel Biel (zm. 1495). Jednakże Szestow zakłada przy tym, iż poglądy, które można określić jako „irracjonalistyczne” (przykład: Bóg, jako istota wszechpotężna, może z byłego uczynić niebyłe), muszą iść w parze z radykalnym zanegowaniem możliwości zbawienia o własnych siłach (*ex suis naturabilis*), tj. inaczej niż tylko przez boską łaskę (późniejsze protestanckie *sola gratia*). Tymczasem przypadek franciszkańskich scholastyków dowodzi, że woluntaryzm⁸ nie musi się wykluczać z pozycją wręcz semipelagiańską⁹. Owszem, Duns Szkot

⁵ Por. Cytat z *De Carne Christi* w dziele *Potestas clavium (Władza kluczy)* oraz *Ateny i Jerozolima*. Wydanie polskie: L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielecki, Kęty 2005, s. 101; *idem, Ateny i Jerozolima*, wstęp i przeł. C. Wodziński, Kraków 2009, s. 295.

⁶ L. Szestow, *Sola fide...*, *op. cit.*, s. 131. Por. na ten temat: C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 173–174.

⁷ L. Szestow, *Sola fide...*, *op. cit.*, s. 181 i nast.

⁸ Woluntaryzm (średniowiecze) – pogląd, iż wola (zarówno boska, jak i ludzka) jest istotniejsza od zasad rozumu i jako taka od nich niezależna. Stanowisko przeciwne woluntaryzmowi to intelektualizm, głoszący prymat rozumu nad wolą.

⁹ Semipelagianizm – pogląd zakładający (w przeciwieństwie do pelagianizmu), iż człowiek nie jest w stanie sam siebie zbawić, może jednak – nie będąc wspierany bożą łaską – zbliżyć się do Boga o własnych siłach.

Szerzej na ten temat: P. Blickle, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart 2000; T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt/Main 2009; H.J. MacScorley, *Luthers Lehre vom un-freien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Licht der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967.

występował przeciwko tomistycznemu intelektualizmowi, podkreślając znaczenie woli w procesie *iustificatio*, Ockham postulował rozdział między rozumem i Objawieniem, w ich pismach pojawiają się terminy takie jak *acceptatio divina* czy *potentia absoluta*, jednakże równocześnie można u nich znaleźć wyjątkowo silne zaakcentowanie znaczenia ludzkiej woli w procesie zbawienia. Ockham definiował łaskę nie jako dar (*donum Dei*), lecz jako wzgląd (*favor Dei*), podkreślał też konieczność wewnętrznego przygotowania człowieka na jej przyjęcie (*Si homo facit quod in se est, Deus dat gratiam*). Gabriel Biel szedł jeszcze dalej: to wolna wola człowieka inicjuje według niego proces udzielenia łaski (*initium iustificationis*), a sam człowiek może przygotować się na jej przyjęcie o własnych siłach (*ex suis naturabilis*). Gwoli ścisłości należy dodać, iż około roku 1515 Luter zwrócił się przeciw temu elementowi nauki Biela, zarzucając dawnemu mistrzowi pelagianizm, jednakże skrót myślowy, jaki czyni Szestow – łączenie woluntaryzmu z doktryną *sola gratia/sola fide* – jest zbyt daleko idący.

Podobnie jest z odczytaniem pism Lutera, w których dyskutowany jest problem wiary i łaski – *Wykładu o Liście do Rzymian* oraz *O niewolnej woli*. Pierwsze z nich powstało już po odcięciu się od Biela (przełom lat 1515 i 1516), drugie – dziesięć lat później i stanowiło polemikę z pismem Erazma z Rotterdamu *De libero arbitrio diatriba sive collatio* z roku 1524. W *Wykładzie...*, napisanym pod wpływem lektury antypelagiańskich pism Augustyna (wydanych dopiero na początku XVI wieku), można odnaleźć radykalne stwierdzenia, do których odwołuje się Szestow, m.in. samo sformułowanie „niewolnej woli” (*arbitrium servum*) i podważenie – w kontekście łaski – zasadności dobrych uczynków. Luter podkreślił tu również, że zbawienie uzależnione jest od sprawiedliwości innej niż ludzka¹⁰. Problem jednak w tym, iż Szestow nie dostrzega, że pismo to osadzone jest w bardzo konkretnym kontekście teologiczno-filozoficznym: rozważane jest w nim m.in. szeroko dyskutowane w XIV i XV wieku ontologiczne zagadnienie konieczności i przypadkowości, w świetle którego problem łaski i wolnej woli przybiera postać bardziej skomplikowaną, niż chce widzieć to rosyjski filozof (pojawia się np.

¹⁰ M. Luther, *Aus dem Römerbriefvorlesung*, [w:] *Luther*, wybór K.G. Steck, wstęp H. Gollwitzer, Frankfurt/Main 1958, s. 26–27.

termin *gratia cooperans*, wykluczający całkowitą pasywność jednostki w procesie zbawienia).

Podobnie, odnosząc się do sporu Lutra z Erazmem, Szestow nie zwraca uwagi na to, iż konflikt dotyczył nie tylko teologii, lecz również hermeneutyki Pisma. Owszem, Erazm występował z pozycji renesansowego humanisty, nie bez racji pytając, czy zanegowanie wolności woli jednostki nie jest determinizmem, i przyrównując wolną wolę do siły, przez którą człowiek zwraca się do Boga. Jednocześnie jednak nie mniej uwagi poświęcał Pismu, wskazując, iż można w nim znaleźć passusy przemawiające za potwierdzeniem, jak i za odrzuceniem wolnej woli, i formułując ostatecznie wyważoną opinię, że Duch obecny jest w obu stanowiskach (*via media*)¹¹. Polemika Lutra również odnosi się nie tyle do samej nauki o woli i łasce, ile do interpretacji Pisma: to w tym kontekście sformułowana zostaje nauka o Bogu ukrytym i objawionym (*Deus absconditus vs. Deus revelatus*). Wysunięty przez Lutra zarzut, iż Erazm nie dostrzega różnicy „między słowem Boga a Bogiem samym” (*inter verbum Dei et Deum ipsum*)¹² i stąd biorą się jego wątpliwości, jest raczej zarzutem dotyczącym metodologii, hermeneutyki. Dramatyczne słowa Szestowa, że „Luter przeczuwa wielką, nieodgadnioną tajemnicę, wie, że jest ona nieosiągalna [...], a mimo to całym sercem dąży do niej”¹³, wydają się być przesadzone.

PROBLEM DRUGI: OBRAZ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Rozdział II *Sola fide...* rozpoczyna się swobodną parafrazą znanego fragmentu *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego – „Legendy o Wielkim Inkwizytorze”. Szestow dokonuje swoistej syntezy zarzutów, które pod adresem katolicyzmu (czy szerzej: zachodniej kultury) sformułował autor *Idioty*: wypaczenie chrześcijaństwa przez autorytaryzm, brak wiary, pycha, zniesienie wolności, odrzucenie Chrystusa¹⁴.

¹¹ Erasmus, *Abhandlung über den freien Willen*, [w:] *Kirchengeschichte in Quellen*, Bd. III: *Reformation*, red. V. Leppin, Neukirchen-Vluyn 2005, s. 122–124.

¹² M. Luther, *Vom geknechten Willen*, [w:] *Kirchengeschichte...*, *op. cit.*, s. 128.

¹³ L. Szestow, *Sola fide...*, *op. cit.*, s. 234.

¹⁴ *Ibidem*, s. 107–109.

Trudno zaprzeczyć, iż obraz katolicyzmu odmalowany przez Dostojewskiego jest niezwykle sugestywny. Pytanie jednak, czy między krytyką Kościoła katolickiego dokonaną przez rosyjskiego pisarza a tą, którą formułował Luter, można postawić znak równości, tak jak czyni to Szestow? W *Sola fide...* pojawia się bowiem taka teza, sformułowana zresztą niezwykle mocno: „[W – przyp. A.K.] »Legendzie o Wielkim Inkwizytorze« Dostojewski tylko powtórzył to, co dawno przed nim powiedział Luter”¹⁵. I znów należy zapytać, czy pisząc o buncie Lutera i jego przyczynach, Szestow nie powtarza zarzutów, które przeciw katolicyzmowi formułowali w XIX wieku rosyjscy filozofowie z kręgów słowianofilskich (Iwan Kiriejewski, Aleksy Chomiakow, Konstanty Aksakow) oraz, oczywiście, sam Dostojewski („Legendę...” odczytywać wszak można jako polemikę z decyzjami I soboru watykańskiego). „Racjonalizm katolicyzmu, ustanowiwszy jedność bez wolności, powołał do życia jako reakcję na istniejącą sytuację inną formę racjonalizmu – protestantyzm – który realizuje wolność bez jedności”¹⁶ – oto trafne podsumowanie słowianofilskiego spojrzenia na katolicyzm i protestantyzm. O ile Szestow zdaje się nie akceptować tak sformułowanej krytyki protestantyzmu (posunięty do granic możliwości indywidualizm w kwestiach religijnych jest mu zdecydowanie bliższy niż *sobornost’* słowianofilów), to zarzuty wobec katolicyzmu formułuje niemal identyczne: „[...] Kościół katolicki nie chciał przyjąć bożej prawdy. Trzymał stronę nie Boga, ale Jego przedwiecznego wroga. I aby nie dopuścić do zbawienia ludzkości, zastąpił Jego boską naukę swoją własną, ludzką”¹⁷. W innym miejscu pisze: „Bez wątplenia ostatni dogmat o nieomyślności papieża symbolizuje cały rozwój katolicyzmu. Katolicyzmowi potrzebny był jakikolwiek autorytet – aby tylko nie wracać do dawnej wolności”¹⁸.

Innymi słowy, Szestow odczytuje konflikt Luter–katolicyzm jako spór między religijnym autorytetem a religijną wolnością; wprost zresztą stwierdza, iż jego zdaniem np. konflikt o odpusty w kontekście ze-

¹⁵ *Ibidem*, s. 110.

¹⁶ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 39.

¹⁷ L. Szestow, *Sola fide...*, *op. cit.*, s. 114–115.

¹⁸ *Ibidem*, s. 145.

rwania Lutra z Kościołem katolickim trudno uważać za istotny¹⁹. Autorytatywność tego stwierdzenia wskazuje, jak mało ważny dla Szestowa jest „konfesyjny” wymiar wszelkiej religijności – dogmatyka, obrzędy, tradycja (i spory o nie) zdają się nie mieć dlań większego znaczenia. I tu pojawia się kolejny problem.

PROBLEM TRZECI: PO STRONIE FILOZOFII?

Czy Szestowa można uznać za deistę, w takim sensie, w jakim deistą był na przykład Kant, czyli za osobę odrzucającą bezpośredni wpływ Istoty Najwyższej na losy świata lub jednostki? Mimo paradoksalności tego stwierdzenia wypadnie odpowiedzieć twierdząco. Pominąć tu można nawet to, że Szestow wykazuje się dużo lepszą znajomością i głębszym zrozumieniem tych autorów, przeciw którym występuje (Arystoteles, Kant, Spinoza, Hegel), niż tych, których „irracjonalizmu” stara się bronić (wyjątkiem jest może Pascal). Nie jest to oczywiście zarzut dyskredytujący, raczej skłaniający do zastanowienia, w imieniu czego lub kogo autor *Sola fide* występuje – obrona jakiegoś stanowiska zakłada wszak jego uprzednią, pogłębioną znajomość. Tymczasem broniąc bezkompromisowości Lutra, Szestow pomija milczeniem istotną część rzeczywistych poglądów autora *De seruo arbitrio*, w efekcie kreując go na kogoś, kim ten nie był – filozofa egzystencjalnego. Podobnie zresztą – jak wykazaliśmy powyżej – wykorzystał Szestow fragmenty pism Tertuliana. Niezbyt głęboką znajomość dorobku „sojuszników”, uderzająco kontrastującą z długimi i dokładnymi analizami pism myślicieli nowożytnych, można spróbować tłumaczyć tym, iż Szestow – zapewne wbrew własnym założeniom – analizuje teksty religijne i teologiczne nie jak człowiek wierzący, lecz jak filozof, osoba analizująca fenomeny religijne bez emocjonalnego zaangażowania w celu sformułowania jasnej i logicznej historiozoficznej syntezy.

Tym, co charakterystyczne dla Szestowa, jest bowiem konsekwentne pomijanie faktu, iż religia niemal zawsze łączy się z określoną tożsamością (człowiek religijny odczuwa przynależność do konkretnej

¹⁹ *Ibidem*, s. 110 i nast.

tradycji, wspólnoty) oraz abstrahowanie od wszelkiej „konfesyjności”²⁰. Przeciwwstawiany Arystotelesowi Platon, jansenista Pascal czy Luter są dlań wyrazicielami tej samej idei – dramatu jednostki w obliczu tego, co nieskończone i niezrozumiałe, rzecznikami „zawieszenia rozumu” na rzecz wiary. Zestawiając ich ze sobą, dokonuje historiozoficznej syntezy, skrótu, w którym wyraża się jego własna filozofia. Ponownie, nie jest to zarzut. Warto jednak zwrócić uwagę na paradoks, w jaki Szestow się w ten sposób wikła. Broniąc wiary jako takiej, przeciwstawia abstrakcyjne Ateny abstrakcyjnej Jerozolimie. Dysponując tekstami dotyczącymi wiary, osadzonymi w konkretnym „kontekście konfesyjnym”, sam jednak nie waży się na ostateczny krok, na wyznanie (jakiegokolwiek) *credo*. Porównując Szestowa z Augustynem czy Lutrem, widać wyraźnie, że u dwóch ostatnich filozofia dramatu rodziła się na marginesie rozważania konkretnych kwestii – łaski, grzechu, odkupienia – oraz w oparciu o teologiczny kontekst (Pismo, tradycja, dogmaty), podczas gdy Szestow zachowuje pozycję wolnego strzelca, nie troszcząc się o ortodoksję, gdyż przyjmując za swój punkt wyjścia odejście od konfesyjności, nie musi być niczemu podporządkowany. Jednakże taka niezależność od konkretności teologii oznacza równocześnie całkowite zawierzenie samemu sobie – własnemu intelektowi, filozoficznej intuicji, żywości myśli. Szestow broni wiary, ponieważ jednak jej nie definiuje (skoro wiara – to w co?), pozostaje ona u niego jedynie konceptem filozoficznym, i to w dodatku niedookreślonym²¹. Trudno się wręcz oprzeć wrażeniu, iż mimo nieustannego operowania teologicznymi terminami, obca jest mu chrześcijańska refleksja teologiczna. Jest dramat i rozpacz jednostki, jest problem zła i grzechu, nie ma jednak wspólnotowości, odkupienia czy – co chyba istotniejsze – postaci Odkupiciela. Widać to zwłaszcza w zestawieniu *Sola fide* z pismami Mikołaja Bierdiajewa, podobnie jak Szestow określanego mianem egzystencjalisty. Różnica jest zasadnicza: u Bierdiajewa wyczuwalne jest osadzenie w konkretnej

²⁰ Por. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 286.

²¹ Sławomir Mazurek zwraca uwagę na to, iż znaczenie terminu „wiara” jest dość szerokie, odnosi się bowiem zarówno do „głodu wiary”, jak i „stanu łaski”. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 176.

tradycji konfesyjnej (chrześcijaństwo wschodnie), co sprawia, iż mimo poruszania podobnych tematów co Szestow – jednostka i jej wolność, granice rozumu itd. – jego ujęcie dalekie jest od dramatyzmu autora *Aten i Jerozolimy*. Przykładowo, Bierdajew, być może rozwijając w ten sposób ideę Bogoczłowieczeństwa (pochodną dogmatu chalcedońskiego), przedstawia możliwość rozwoju człowieka (choćby poprzez realizację w obrębie Kościoła i działalności w świecie), co przekłada się również na jego stosunek do filozofii w ogóle – autor *Filozofii wolności* potrafi bronić filozofii i piękna ludzkiej myśli, przeciwstawiając ją wszelkiemu dogmatyzmowi i nie widząc w niej zagrożenia dla wiary jako takiej, ba, wręcz powołując się na ewangeliczną przypowieść o talentach²². Tymczasem Szestow, zwalczający w imię praw wiary ludzki rozum i jego pochodne (w tym filozofię jako taką, por. zwłaszcza *Ateny i Jerozolimę*), polega jedynie na wypracowanej przez siebie dialektyce absurdu i paradoksu. Innymi słowy, mimo głoszenia prymatu *credo* nad *scio*, pozostaje cały czas po stronie rozumu i jego praw.

ZAKOŃCZENIE

Sola fide (podobnie jak większość pism Szestowa) to zatem tekst nie religijny, nie teologiczny (mimo iż jego tematem są kwestie teologiczne), może nawet nie filozoficzny. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, chyba najwłaściwsze byłoby zakwalifikowanie go do dziedziny historii idei. Nieprzypadkowo zresztą polski tłumacz Szestowa, Cezary Wodziński, zestawia *Sola fide* z *Bóg nam nic nie jest dłużny* Leszka Kołakowskiego, wskazując, do jak podobnych wniosków dochodzą obaj autorzy²³. Można jeszcze dodać, że obu łączy podstawowe założenie hermeneutyczne: podobnie jak autor *Głównych nurtów marksizmu*, Szestow chce widzieć w konflikcie o łaskę (niezależnie, czy ma on miejsce w wieku IV, XVI czy XVII) przejaw czegoś więcej, czegoś, co wykracza poza (dość hermetyczną) dysputę teologiczną. Kołakowski (tak samo jak inni badacze ze

²² N. Bierdajew, *Obskurantyzm*, [w:] *idem*, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 174 i nast.

²³ C. Wodziński, *Szestow i Luter: Sola fide*, [w:] L. Szestow, *Sola fide...*, *op. cit.*, s. XI i nast.

środowiska warszawskiej szkoły historyków idei, np. Andrzej Walicki) wychodzi bowiem z założenia, iż zasadnicze pytania filozoficzne pozostają niezmiennie, niezależnie od tego, czy przyjmują postać średnio-wiecznych *questiones*, czy też debat na łamach marksistowskich periodyków. W swych pracach poświęconych filozofii XVII wieku – m.in. Spinozie i Pascalowi – bada konflikty między wiarą a rozumem, ortodoksją a heterodoksją, starając się wydobyć z historycznych debat to, co powszechne, możliwe w każdej epoce. W słynnym eseju *Kapłan i błazen* można odnaleźć wręcz deklarację metodologiczną:

[P]ewne ośrodkowe trudności jakichkolwiek poglądów na świat mają charakter uporczywie trwałe co do swej materii istotnej, natomiast stopień aktualny kultury i zasób słownika, jakim rozporządzamy, określa sposób ich wysłowienia²⁴.

Wydaje się, że Lew Szestow mógłby się pod tymi słowami podpisać, jednak pytanie o sposób realizacji powyższego stanowiska-postulatu trzeba uznać za otwarte. W przypadku Kołakowskiego w parze z przekonaniem o trwałości „materii istotnej” idei i światopoglądów idzie bowiem głęboka analiza źródeł, a także – co nie mniej ważne – powściągliwość w formułowaniu ostatecznych wniosków. Tymczasem Szestowowi, polemście i dialektykowi, nic nie jest bardziej obce niż wyważone, „akademickie” podejście.

Co też, oczywiście, nie jest niczym dyskredytującym.

Bibliografia

- Bierdajew N., *Obskurantyzm*, [w:] *idem*, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Blickle P., *Die Reformation im Reich*, Stuttgart 2000.
- Erasmus, *Abhandlung über den freien Willen*, [w:] *Kirchengeschichte in Quellen*, Bd. III: *Reformation*, red. V. Leppin, Neukirchen-Vluyn 2005.

²⁴ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] *idem*, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, red. Z. Menztel, Kraków 2010, s. 68.

- Kaufmann T., *Geschichte der Reformation*, Frankfurt/Main 2009.
- Kirchengeschichte in Quellen*, Bd. III: *Reformation*, red. V. Leppin, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Kołodkowski L., *Kapłan i błazen (rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] *idem, Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, red. Z. Menzel, Kraków 2010.
- Luther M., *Aus dem Römerbriefvorlesung*, [w:] *Luther*, wybór K. G. Steck, wstęp H. Gollwitzer, Frankfurt/Main 1958.
- Luther M., *Vom geknechten Willen*, [w:] *Kirchengeschichte in Quellen*, Bd. III: *Reformation*, red. V. Leppin, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.
- MacScorley H. J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Licht der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967.
- Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008.
- Stołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł., wstęp C. Wodziński, Kraków 2009.
- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielecki, Kęty 2005.
- Szestow L., *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł., wstęp i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, przeł. M. Michalski, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, red. M. Michalski, Warszawa 1975.
- Wodziński C., *Szestow i Luter: Sola fide*, [w:] L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł., wstęp i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.

ABSTRACT

LEO SHESTOV – WITH MODERATION.
ON THE MARGINS OF SOLA FIDE

The article focuses on Leo Shestov's work *Sola fide* which, despite being devoted to the figure of Martin Luther and his conflict with the Catholic Church, in fact presents Shestov's own philosophical views. The aim of the paper is to discuss three issues that arise during the analysis of *Sola fide*. Firstly, Shestov's historical studies in Luther's theology (as well as in the theology of the late Middle Ages in general) are rather shallow, and as a result, his theses cannot be defended. Secondly, Shestov's lack of interest in the complexity of historical and theological questions prevented him from understanding various aspects of Luther's philosophy and theology. Thirdly, "irrationality" and "anti-philosophism" postulated by Shestov can also be regarded as philosophy, albeit somewhat unique. The conclusion is that even though *Sola fide* presents an extremely simplified image of Martin Luther and the history of Catholic Church, it remains interesting evidence of independent philosophical inquiry.

Aleksandra Konarzewska – studentka Philosophy of Being, Cognition and Value w Instytucie Filozofii UW, stypendystka Akademii „Artes Liberales” oraz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Interesuje się filozofią rosyjską, polską i niemiecką, a także chrześcijaństwem wschodnim. Pod kierunkiem dr Iriny Tatarowej (IBI UW) przygotowuje pracę magisterską o Jerzym Nowosielskim.