

*Michał Płóciennik*

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## **Nadzieja Sensu/Sens Nadziei jako *metanoia* (z) pesymizmu. Introdukcja i zachęta do filozofii „bezbożnego poszukiwacza Boga”<sup>1</sup> – Lwa N. Tolstoja**

### **Kontekst podjęcia tytułowego zagadnienia**

Żyjemy w czasach, w których niemal nieustannie zderzają się ze sobą samonapędzający się hurraoptymizm, skwapliwie ignorujący wszelkie negatywne elementy światooobrazu, bądź wprost negujący ich istnienie (zob. superpozytywną wizję człowieka i możliwości jego rozwoju lansowaną przez niektóre nurty psychologii – np. psychologia humanistyczna<sup>2</sup>) oraz różne odmiany pesymizmów, katastrofizmów, dekadentyzmów, dogaszające tłące się tu i ówdzie resztki nadziei. Bynajmniej nie jest to obraz specyficzny li tylko i wyłącznie dla naszych czasów, raczej odbija się w nim pewna sinusoida dziejów ludzkości, z uwzględnieniem uzyskiwania co rusz przewagi przez jedną z wymienionych opcji niejako na zgliszczach drugiej. Natomiast niewątpliwie pewnym *specificum* współczesności (czy *novum*, rzecz dyskusyjna, choć jeśli idzie o skalę zjawiska, chyba mamy do czynienia z dziejowym ewenementem) jest usilna próba wygenerowania stanowiska pośredniego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym pomiędzy optymizmem a pesymizmem, a mianowicie swoistej obojętności opartej na założeniu „jakoś”, w domyśle „jakoś” dobrze, „to będzie”. Idzie tu o postawę bierności, niezangażowania, nijakości, ostatecznie nie(d)określonego przeciętniactwa<sup>3</sup>, starającego się unieważnić dramat ludzkiej egzystencji ujmowany w kategoriach „wszystko”

---

<sup>1</sup> Zob. R. Przybylski, *Bezbożny poszukiwacz Boga*, [w:] L. Tolstoj, Ojciec Sergiusz, przeł. R. Przybylski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.

<sup>2</sup> Zob. L.J. Suenens, *Kult mojego ja i moja wiara*, przeł. A. Graboń, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2012, s. 61 n.; P.C. Vitz, *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, przeł. P. O. Żylicz, Ł. Nowak, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002, s. 60-65. Zob. także: J. Ratajczak, *Filozoficzne podstawy koncepcji człowieka w psychologii humanistycznej*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2014.

<sup>3</sup> Zob. R. Legutko, *Triumf człowieka polspolitego*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012.

albo „nie”, dezawuuujący kategorię życiowo znaczących „wyborów saperskich”<sup>4</sup>. To głównie właśnie szeroko zakrojona obecność tej postawy współcześnie, jest powodem powstania niniejszego tekstu jako podjęcia próby myślenia z wnętrza nihilizmu<sup>5</sup>. Ale jest nim w równej mierze skrajność antynomicznego ujmowania wzajemnych relacji między optymizmem i pesymizmem. Nasze przedłożenie stanowi, i owszem, świadomą i przemyślaną formę apologii nadziei<sup>6</sup>, lepiej: jest walką o nadzieję<sup>7</sup> i jej agonijną apologią (por. I P 3, 15). Jest ono jednak zarazem oparte na radykalnej (bynajmniej nie dialektycznej) konfrontacji zarówno z „tanim”, oświeceniowym optymizmem, jak i z możliwie najdalej posuniętym pesymizmem<sup>8</sup>. Pesymizmem, który jako zradykalizowany (auto)pesymizm drugiego stopnia (wobec) zarówno optymizmu i pesymizmu, jest być może ostatecznie najbardziej adekwatną formą wybudzającej z letargu wegetatywnie niezaangażowanej quasi-egzystencji<sup>9</sup>. Wszak ostatecznie jedyna wiarygodna nadzieja to ta, która wyjdzie zwycięsko z zakwestionowania samej siebie, a więc która okaże się „nadzieją wbrew nadziei” (por. Rz 4,18)<sup>10</sup>, a więc pesymizmem drugiego stopnia przenikniętym niepewnością ufności. Przestrzenia, w której zostanie ulokowana powyżej nakreślona problematyka (inna kwestia, że owa przestrzeń sama została wygenerowana na bazie owej problematyki) jest mini-introdukcja do *stricte* filozoficznej spuścizny Lwa Tołstoja, skoncentrowana wokół jego przełomu duchowego, któremu najpełniej dał wyraz w *Spowiedzi*.

## Wstęp

Nie mówiąc już, choć może się to wydać niedorzeczne, że nie mieścimy się w własnej pamięci. Pamięć jest nieledwie częścią naszej przestrzeni. A jak rozległa to przestrzeń, nie wiemy. Czasem sny ujawniają nam jakiś jej skrawek, czasem objawia się w jakiś nieokreślonych przecuciach, w przyptywach, odpływach wiary, niewiary w sens, bezsens istnienia, pragnieniach nie wiadomo czego, jakby tę naszą przestrzeń wyznaczał nieustający lęk. Przed czym? Każdy z pewnością pomyśli, przed śmiercią. Otóż nie. Tym nieustającym lękiem napawa nas to, że

<sup>4</sup> Zob. Z. Węgrzyn, *Kultura niezaangażowania jako konsekwencja płynnej nowoczesności*, [w:] Rozum, świat, zaangażowanie, red. M. Żardacka-Nowak, W.M. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2012, s. 203-212.

<sup>5</sup> Zob. T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6, s. 4-14.

<sup>6</sup> Zob. I. Strapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Nomos, Kraków 2004.

<sup>7</sup> Por. T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, przeł. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2010, s. 15-29.

<sup>8</sup> Zob. R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2010.

<sup>9</sup> Zob. M. Zdziechowski, *Pesymizm jako siła twórcza*, [w:] *idem*, Wybór pism, Znak, Kraków 1993, s. 466-479.

<sup>10</sup> Zob. M. Zdziechowski, „*Wyżej nadzieje nasze złożyć*”, [w:] *idem*, Wybór pism, s. 81-103.

jesteśmy, a nie jesteśmy w stanie sprostać temu, że jesteśmy. Wielkie to brzemie sam dla siebie człowiek.<sup>11</sup>

Trzeba poszukać jakiegoś »dlaczego«. W punkcie wyjścia, w prawdziwym, praktycznym, a nie teoretycznym punkcie wyjścia każdej filozofii, istnieje jakies »dlaczego«. Filozof filozofuje dla czegoś więcej niż dla samego filozofowania.<sup>12</sup>

Miej wiarę, a znajdziesz wyczerpującą odpowiedź na każde „dlaczego”?

św. Leopold Mandić

Wydaje się, że powyżej przywołane trzy cytaty mogą stanowić z jednej strony znakomite wprowadzenie „do”, a z drugiej być pewnym *resume stricte* filozoficznej spuścizny Lwa Tołstoja, skondensowanej w sposób szczególny w dwóch dziełach, które on sam uznawał za najbardziej cenne z całokształtu swojego dorobku pisarskiego<sup>13</sup>, a mianowicie w *Spowiedzi* i *O życiu*<sup>14</sup>. Filozoficzna myśl Tołstoja wciąż czeka na odkrycie, wnikliwe przemyślenie i opracowanie, ale przede wszystkim, priorytetowo na odkrycie, o czym może chociażby świadczyć brak hasła poświęconego Rosjaninowi czy też tołstoizmowi<sup>15</sup> – doktrynie i ruchowi religijno-(intelektualno?)-społecznemu inspirowanego jego poglądami i z tego względu czerpiącemu swą nazwę z jego nazwiska – w 10-tomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozoficznej* wydanej w Lublinie. Niniejsze rozważania mają stanowić nie tyle wypełnienie tegoż braku (niedostatecznego) dostrzeżenia, co raczej próbę zwrócenia uwagi na tenże brak i zachętę do podjęcia wyzwania/wezwania płynącego ze zmierzenia się z tołstojską filozofią.

<sup>11</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, Znak, Kraków 2013, s. 24.

<sup>12</sup> M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1984, s. 36.

<sup>13</sup> Jak podkreśla B. Baran „świat ceni i podziwia Lwa Tołstoja za dzieła literackie, czyli za to, co on sam niespecjalnie cenił (пустяки) a za wtórne uważa jego rozprawy, którym autor przypisywał największą wagę. Zaliczał do nich przede wszystkim *Spowiedź* (1879) i *O życiu* (1887)” (*idem, Tołstoja filozofia życia*, [w:] L. Tołstoj, *O życiu*, przeł. A. Kunicka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 5). Owszem, Tołstoj mówił o dwóch miłościach swojego życia wymienia „miłość do rodziny i literatury, którą nazywałem sztuką”, jednakże zaznacza, iż, mimo tego, że wciąż pisał, miał od pewnego momentu świadomość pustości owego pisarstwa: „Choć uważałem pisarstwo za pustotę, przez te piętnaście lat ciągle pisałem” (L. Tołstoj, *Spowiedź*, przeł. N.N., Warszawa 2012 [na podstawie wydania w Warszawie z 1930 r.], s. 55, 48). Korzystamy z powyższego wydania *Spowiedzi*, zaznaczając jednocześnie, że na rynku polskim ukazało się w 2011 r. nakładem wydawnictwa „Aletheia” nowe tłumaczenie, choć oparte na powyższym, przejrzone i z przedmową B. Barana. Na temat poglądów Tołstoja na sztukę, ze szczególnym uwzględnieniem krytyki jej autoteliczności zob. L. Tołstoj, *Co to jest sztuka?*, przeł. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980; D. Mereżkowski, *Tołstoj i Dostojewski jako artyści*, przeł. M. Twaróg, [w:] *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, red. J. Dobieszewski, Almanach myśli rosyjskiej, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 191-200.

<sup>14</sup> A. Walicki stwierdził, iż traktat *O życiu* jest najlepszym wykładem metafizyki Tołstoja – por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 483.

<sup>15</sup> Swoją drogą należy podkreślić, że tołstoizm w jego głównych założeniach, z ideą niesprzeciwiania się złu przemocą na czele, którą to Tołstoj zainspirował Mahatmę Gandhiego i Martina Luthera Kinga, jest w całości oparty na filozoficznym fundamencie zaprezentowanym w *Spowiedzi* i *O życiu* (choć nie tylko) i bez niego jest nie tylko niezrozumiały, ale wręcz zawieszony w próżni.

## Problem nurtowej klasyfikacji, a więc słów kilka o tym, czy/jaką myśl Tolstoja jest filozofią?

Podejmując się próby dookreślenia przynależności filozoficznych refleksji Tolstoja z perspektywy metafizycznej, dalecy jesteśmy od uprawiania jakiegokolwiek formy „izmo-logii”<sup>16</sup>; chcemy jedynie poszukać ewentualnej (roz-)zbieżności z potencjalnie dalekimi/bliskimi mu trendami czy nurtami „umiłowania mądrości”.

Najłatwiej chyba rozpocząć od tego, z czym Rosjanin całkowicie się nie zgadzał, a mianowicie od pozytywizmu i wynikającej zeń postawy scjencystycznej – krytykował to podejście za zapoznawanie własnej ograniczoności metodologicznej i roszczenie sobie prawa do rozstrzygania w tej materii, która ze względu na przyjętą w jej ramach optykę, wykracza poza jej kompetencje<sup>17</sup>. Zwolenników pozytywizmu<sup>18</sup> określał mianem sensatów<sup>19</sup>, a ich przeciwników nazywał faryzeuszami, zarzucając im sprowadzanie wszelkich kwestii do wiary w objawienie i odprawiania obrzędów<sup>20</sup>. Pisał:

I jedni, i drudzy fałszywi nauczyciele, bez względu na to, że ich nauki opierają się na tym samym poważnym niezrozumieniu podstawowej sprzeczności ludzkiego życia, zawsze się wzajem nienawidzili i nadal nienawidzą. Obie te teorie królują w naszym świecie i, nienawidząc się, wypełniają świat swoimi sporami – a za ich zasłoną ukrywają przed ludźmi definicje życia otwierające drogę ku prawdziwemu ich dobru i dane im już od tyśiącleci.<sup>21</sup>

Przy okazji krytyki faryzeuszy i sensatów, pojawia się u Tolstoja kategoria „oświecicieli ludzkości”, u których zdaje się on dopatrywać swoistej *philosophia perennis* – wśród nich wymienia m. in. nauki braminów, Buddy, Zaratustry, Laozi, Konfucjusza, Mencjusza, Epikteta, Izajasza, Chrystusa<sup>22</sup>, Koheleta, Schopenhauera<sup>23</sup>. Widzi on jednak ich myśl niejako poza gorsetami systemów, w które została przez ich następców czy też komentatorów „wciśnięta”, a w zgodności z dynamiką

<sup>16</sup> Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 5 n.

<sup>17</sup> Zob. m.in. L. Tolstoj, *O życiu*, s. 17-34.

<sup>18</sup> Wskazywał wśród nich m. in. Comte’a, Bacona, Arystotelesa, Spencera, Helmholtza – por. *ibidem*, s. 46-47.

<sup>19</sup> „[...] nie uznając możliwości żadnego innego życia prócz widzialnego, odrzucają wszelkie cuda oraz wszystko nadprzyrodzone i śmiało twierdzą, że życie człowieka jest tylko jego zwierzęcym istnieniem od narodzin do śmierci. To nauczanie sensatów – ludzie uczących tego, że w życiu człowieka, tak samo i zwierzęcia, nie ma właściwie nic nierozumnego. [...] i że ruch naprzód ludzkości polega na tym, żeby nie stawiać sobie żadnych pytań o życie przekraczających granice zwierzęcego istnienia człowieka” (*ibidem*, s. 44-45).

<sup>20</sup> [...] wyznają werbalnie nauki oświecicieli ludzkości, na których się wychowali, ale, nie rozumiejąc ich mądrego sensu, obracają je w nadprzyrodzone objawienia o minionym i przyszłym życiu i żądają tylko odprawiania obrzędów. Jest to nauczanie faryzeuszy w najszerszym znaczeniu, tj. głosicieli tego, że samo w sobie niemądre życie może naprawić tylko wiara w inne życie, osiągalne dzięki odprawianiu zewnętrznych obrzędów” (*ibidem*, s. 43).

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>22</sup> Por. *ibidem*, s. 46-47.

<sup>23</sup> L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 79 n. A. Walicki wskazuje na istotną rolę myśli Schopenhauera w tzw. przełomie światopoglądowym Tolstoja – zob. A. Walicki, *op. cit.*, s. 474-483.

sprzeczności życia, którą unaoczniają i z której wyrastają, a także do poradzenia sobie z którą pragną prowadzić ludzkość.

Tematyka poruszana przez Tołstoja, może niekiedy sugerować jakieś powiązania z filozofią życia bądź filozofią egzystencji, względnie egzystencjalizmem czy wreszcie filozofią problemów egzystencjalnych<sup>24</sup>. Jednakże sposób jej ujęcia, a przede wszystkim wnioski do jakich Rosjanin dochodzi, wskazują na daleko posunięta odmiennosc w stosunku do zachodnioeuropejskiej wersji tychże nurtów – w każdym razie z pewnością dotyczy to filozofii życia<sup>25</sup>, gdy zaś idzie o egzystencjalizm, wymagałoby to głębszych analiz, także porównawczych, z uwzględnieniem rosyjskich wątków egzystencjalistycznych m.in. u Szestowa, Dostojewskiego czy Bierdiajewa. Naszym zdaniem, filozofem zaliczanym do nurtu egzystencjalistycznego, którego przemyślenia, zarówno co do „namiętnego” stylu jak i treści, znakomicie w wielu kwestiach korespondują, często na zasadzie komplementarności, z filozofią Tołstoja jest Miguel de Unamuno<sup>26</sup>.

Czy trudności z zaklasyfikowaniem myśli Tołstoja, nie potwierdzają zatem powszechnej praktyki zaliczania go do pisarzy, literatów, których twórczość, owszem nosi znamiona filozoficzności, ale filozofią jako taką nie jest<sup>27</sup>? Takie postawienie sprawy wynika niestety często z przeakcentowania roli systemowości w tym, co określane mianem filozofii, a tym samym zapoznaniu pierwszeństwa

<sup>24</sup> Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Znak, Kraków 2009, s. 363-365.

<sup>25</sup> Por. B. Baran, *op. cit.*, s. 7-9.

<sup>26</sup> Warte polecenia w tej kwestii są prace A. Hamling, wśród których na szczególną uwagę zasługują dwie książki: *Introducción a un estudio comparativo entre Miguel de Unamuno y León Tolstói*, Madrid 2001; *Tolstoy, Unamuno and Their Religious Essays. An Introduction. The Yearning for True Faith*, Saarbrücken 2010, a także wiele artykułów, w tym m.in.: *Las fuentes de las ideas religiosas de Tolstói y Unamuno sobre los conceptos de historia e intrahistoria*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Estudios Hispánicos”, nr 8 (2000), s. 55-65; *Introduction to the analogies in the religious thought of Lev Nikolaevicz Tolstoy and Miguel de Unamuno*, Proceedings from the International conference on Lev Tolstoy's writings in Tbilisi (2002), s. 98-103; *Tolstói, Unamuno y el existencialismo cristiano*, „Cuadernos de la Cátedra de Unamuno” 38, Ediciones Salamanca (2004), s. 91-105; *Introducción al pensamiento religioso de Leon Nikolaevicz Tolstói y Miguel de Unamuno*, Confluencia, Colorado Fall (2005), s. 98-119; *Religious Journey of L.N. Tolstoy and M. de Unamuno*, International Conference on Lengua Rusa, Visión del Mundo y Texto. El Departamento de la Sección Eslava. Universidad de Granada (on CD), 2012, s. 388-395.

<sup>27</sup> Należy w tym kontekście o wspomnieć o aporetyczności filozofii rosyjskiej jako takiej pod względem jej filozoficznego charakteru, zwłaszcza w odniesieniu do filozofii europejskiej – zob. w tej kwestii: W. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak, WAM, Kraków 2012, s. 19-38; J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl) (stan z dn. 08.03.2014).

myślenia filozoficznego<sup>28</sup>, więcej, życia filozoficznego<sup>29</sup> przed wszelką formą systematyzacji, będącego już zawsze jej źródłem, możliwością, a ostatecznie ograniczeniem. Myśl Tołstoja jest o tyle filozofią, o ile on sam jest filozofem (wszak filozoficzność filozofii mierzy się w znacznej mierze filozoficznością jej podmiotu/autora jako jej wiarygodnego gwaranta<sup>30</sup>), a jest nim właśnie o tyle, o ile realizuje źródłowy – starożytny (nie tylko grecki, ale i indyjski czy choćby chiński!) wzór filozofa jako miłośnika i poszukiwacza mądrości. I o tyle, o ile jest on mimo wszystko zaprzeczeniem słów Thoreau:

W dzisiejszych czasach istnieją profesorowie filozofii, a nie filozofowie. Aliści wykłady godne są podziwu, jeśli kiedyś godne podziwu było życie. Być filozofem to nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyśleniom ani nawet stworzyć nowy system, ile tak kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowadzić życie proste, niezależne, wielkoduszne i ufne. To rozwiązywać niektóre problemy życiowe nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie. Natomiast powodzenie wielkich uczonych i myślicieli przypomina na ogół sukcesy dworzanina, nie zaś króla czy mężczyzny. Radzą sobie w życiu dzięki kompromisom, praktycznie takim samym jak ich ojcowie, i w najmniejszym stopniu nie są antenatami szlachetniejszego gatunku człowieka.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> „Zdolność do abstrakcyjnej refleksji właściwa dla umysłu ludzkiego pozwala, aby nadał on – poprzez aktywność filozoficzną – ścisłą formę swojemu myśleniu i w ten sposób wypracował wiedzę systematyczną, odznaczającą się logiczną spójnością twierdzeń i harmonią treści. Dzięki temu procesowi w środowisku różnych kultur i w różnych epokach osiągnięto rezultaty, które doprowadziły do zbudowania prawdziwych systemów myślowych. W praktyce rodziło to często pokusę utożsamiania jednego tylko wybranego nurtu z całą filozofią. Jest jednak oczywiste, że w takich przypadkach dochodzi do głosu swoista »pycha filozoficzna«, która chciałaby nadać własnej wizji niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy rangę interpretacji uniwersalnej. W rzeczywistości każdy **system** filozoficzny, choć zasługuje na szacunek jako pewna spójna całość, nie dopuszczająca jakiegokolwiek instrumentalizacji, musi uznać pierwszeństwo **myślenia** filozoficznego, z którego bierze początek któremu powinien konsekwentnie służyć” (Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1998, nr 4).

<sup>29</sup> „Otóż filozofia jest sposobem życia. Czymś więcej niż pewną postawą moralną [...] bo sposobem istnienia w świecie. Trzeba go wcielać w życie w każdej chwili, ponieważ musi przekształcić całe życie. [...] W ten sposób filozofia ukazywała się jako ćwiczenie myśli, woli, całego bytu podjęte w staraniu o osiągnięcie pewnego stanu – mądrości, zresztą prawie niedostępnej człowiekowi. Filozofia stanowiła metodę duchowego postępu wymagającą radykalnego zwrotu, dogłębnej zmiany sposobu bycia. Była sposobem życia przez trud ćwiczeń uprawianych dla zdobycia mądrości. Lecz była nim także przez swój cel – mądrość samą. Bo mądrość nie tylko pozwala poznać, pozwala »być« inaczej” (P. Hadot, *Filozofia jako sposób życia*, [w:] *idem*, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 288). Należy zdecydowanie podkreślić, że ów starożytny ideał/wzorzec filozoficzności być może nigdzie nie przetrwał z taką konsekwencją jak wśród myślicieli rosyjskich, dla których jedność teorii (w źródłowym znaczeniu greckiej *theoria* zrozumiałym i możliwym jedynie w ramach *bios theoretikos!*) i praktyki stanowiła jeden z podstawowych aksjomatów, osadzony w perspektywie całościowości soteriologicznej (wszechwiedza – w sensie wiedzy integralnej, wszechjedność, Bogoczołwieczeństwo itd.) – zob. J. Krasicki, *op. cit.*, s. 3-6.

<sup>30</sup> A jest tak ze względu na to, iż przede wszystkim i prymarnie „filozofia [w sensie szeroko rozumianego życia filozoficznego – M.P.] jest zawsze intelektualną [całozyciową – M.P.] reakcją na otaczającą rzeczywistość: materialną, społeczną i polityczną oraz na świat idei”, jest tym samym totalnościową postawą człowieka wobec całości rzeczywistości (P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 11). Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i paideia*, przeł. K. Bielawski, Homini, Bydgoszcz 2002<sup>2</sup>, s. 51 p. 15; D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Fronda, Warszawa 2007.

<sup>31</sup> H.D. Thoreau, *Walden czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, PIW, Warszawa 1991, s. 38-39.

Owa filozoficzność tołstojowskiej myśli nieodłącznie związana jest z religijnością<sup>32</sup>, jest nią wręcz przeniknięta. Jednakowoż nie chodzi tu o religijność w sensie instytucjonalnym, konfesyjnym, ale egzystencjalnym<sup>33</sup>, o religijność (jako) przeżywania „wymiaru głębi”<sup>34</sup>. Jest ona filozoficznością/religijnością poszukiwania<sup>35</sup>, bycia w drodze, tęsknoty, pragnienia, wydarza się na granicy – sama będąc jednocześnie tą granicą i jej przekro(a)cze(a)nieniem<sup>36</sup> – skończoności i nieskończoności<sup>37</sup>. A zatem jest Tillichowską wszytkościową „troską ostateczną” i jako taka finalnie wymyka się wszelkim zewnętrznym kategoryzacjiom. Na ile słusznie Baran, przynajmniej gdy idzie o dzieło *O życiu*, kojarzy ją bardziej z teozofią niż chrześcijaństwem, bardziej z buddyzmem niż metafizyką, skierowaną raczej dla niewierzącego niż dla wyznawcy dogmatów<sup>38</sup>? Kwestia wydaje się niezwykle złożona, nie sposób jednak mimo wszystko nie dostrzec u Tołstoja elementów gnozy<sup>39</sup> (soteriologicznej

<sup>32</sup> Co *nota bene* stanowi o specyfice filozoficznej myśli rosyjskiej ujmowanej całościowo – zob. T. Obolevitch, *Gdy wiara i wiedza zbiegają się ze sobą*, [w:] S. L. Frank, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, wybór tekstów, przekład i wstęp Teresa Obolevitch, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2007, s. IX-XVI; T. Śpidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 124-126. Zob. także: L. Kiejzik, *Rozum a religia w filozofii rosyjskiej*, www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl (stan z dn. 08.03.2014). Niezwykle interesująco właśnie pod względem kontekstu religijnego rosyjskiej myśli filozoficznej wygląda spór Sołowjowa z Tołstojem – zob. R. Romaniuk, *Paszport Antychrysta. Lew Tołstoj i Włodzimierz Sołowjow*, [w:] *Wokół Tołstoja...*, s. 9-34. Istotę tego sporu zdaje się oddawać napisany przez Sołowjowa *List do Lwa Tołstoja (z 28 lipca – 2 sierpnia 1984)*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] *Wokół Tołstoja...*, s. 144-148.

<sup>33</sup> Na temat religijności późnego Tołstoja zob. P. Pelka, *W obliczu Boga i moralności, O religijnym wymiarze późnej twórczości Lwa Tołstoja*, „RED” 2007, nr 2(3).

<sup>34</sup> Do spotkania filozoficzności i religijności w człowieku dochodzi w tym, przez co one same są warunkowane/ustanawiane, będąc źródłowo sposobem istnienia człowieka w modusie pytania o sens swojego życia, pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią, a co P. Tillich określa „wymiar głębi” – por. P. Tillich, *Zagubiony wymiar*, [w:] *idem*, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. J. Zychowicz, *Znak*, Kraków 1994, s. 223. „Otóż ów wymiar głębi w człowieku, pisze Tillich, chciałbym określić jako jego »wymiar religijny«. Być religijnym znaczy tyle, co żarliwie pytać o sens naszego życia i być otwartym na odpowiedzi, nawet jeśli one nami głęboko wstrząsają. Takie pojmowanie religii czyni z niej coś uniwersalnie ludzkiego, jakkolwiek odbiega od tego co, co zazwyczaj rozumie się pod pojęciem religii. Religia jako wymiar głębi nie jest wiarą w istnienie bóstw, a nawet nie jest wiarą w istnienie jedynego Boga. Nie polega na działaniach i instytucjach, w których znajduje wyraz więź człowieka z jego Bogiem. [...] Ale religia w swojej prawdziwej istocie jest czymś więcej niż religia w tym znaczeniu: jest ona byciem człowieka – w stopniu, w jakim mu chodzi o sens jego życia i istnienia w ogóle [...]” (*ibidem*). Zob. M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2015.

<sup>35</sup> Por. L. Tołstoj, *Spowiedź*, s. 109-114. Zob. P. Ibek, *Czy wątplenie może być podstawą wiary w Boga? Człowieka religijny w myśli Tomáša Halika*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 11(2012), s. 87-98.

<sup>36</sup> „Granica i transgresja zawdzięczają sobie wzajemnie osadzenie w bycie: stąd nieistnienie granicy, która nie mogłaby być w żaden sposób przekroczone, i odwrotnie – znikomość transgresji, która przekraczałaby tylko granicę iluzji i cienia” (M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, [w:] *idem*, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i opracował T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 51).

<sup>37</sup> Por. L. Tołstoj, *Spowiedź*, s. 91-97.

<sup>38</sup> Por. B. Baran, *op. cit.*, s. 13.

<sup>39</sup> Jest to jednakowoż gnoza oparta na miłości: „Rozum, którego istotą i treścią jest miłość, spoglądałby więc uszczęśliwionym okiem nieumieralnego ja wskroś chwilowego istnienia w stronę nieskończoności” (*ibidem*). Zob. także T. Śpidlik, *op. cit.*, s. 94-95.

– mimo, że sam terminu zbawienie nie używa<sup>40</sup>) czy mistycyzmu, skierowanych zawsze na całość(!) jako taką, o którą w *Spowiedzi* zdaje się nasz autor pytać, zaś w *O życiu* ukazuje jako odnalezioną ostatecznie i nieutralnie.

## Zręby filozofii Lwa Tolstoja – w agonii<sup>41</sup> na śmierć i życie z pytaniami ostatecznymi<sup>42</sup>

„Cała twórczość Tolstoja, beletrystyczna i niebeletrystyczna, dotyczy prawdy, a w schyłkowych utworach zainteresowanie prawdą usuwa w cień inne zainteresowania”, stwierdza Coetzee<sup>43</sup>. O jaką jednak prawdę chodziło autorowi *Anny Kareniny*? Odpowiedź wydawać się może banalna, ale bynajmniej taka nie jest, jak i nie jest banalne samo pytanie, wszak Tolstojowi, jak na prawdziwego filozofa przystało, szło o absolutną prawdę Wszystkiego<sup>44</sup>, a mianowicie o sens/bezsens istnienia<sup>45</sup>, które to pytanie ostateczne zaczyna/poczyna się w za-pytywaniu o sens/bezsens siebie samego jako człowieka w swym jednostkowym istnieniu<sup>46</sup>:

Pytaniem, które w pięćdziesiątym roku życia pchało mnie do samobójstwa, było najprostsze pytanie tkwiące w duszy każdego człowieka od głupiego dziecka do mądrego starca – bez odpowiedzi na nie nie sposób żyć, jak tego w istocie doświadczyłem. Brzmi ono: „na co się zda to, co robię dziś, co będę robił jutro – na co się zda całe moje życie?”. Inaczej mówiąc: „po co ja żyję, po co czegoś pragnę, po co mam coś robić?”. Jeszcze inaczej można to wyrazić tak: „czy jest w życiu mym sens, którego by nie zniszczyła nieunikniona, czekająca śmierć?”.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Zob. *ibidem*, s. 9.

<sup>41</sup> „Agonia, po grecku *ἀγωνία*, znaczy walka. Agonizuje ten, kto żyje walcząc, walcząc z samym życiem. I ze śmiercią. Niczym w akcie strzelistym św. Teresy od Jezusa: »I tym umieram, że umrzeć nie mogę«” (M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 26).

<sup>42</sup> Zob. T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>43</sup> J.M. Coetzee, *Wyznania i podwójne myśli: Tolstoj, Rousseau, Dostojewski*, „Znak” 2007, nr 12, s. 102. „Rosyjski myśliciel od prostego pobożnego człowieka do Dostojewskiego, Tolstoja i Włodzimierza Sołowjowa, zawsze szuka »prawdy«; chce on nie tylko chce zrozumieć świat i życie, ale dąży do uchwycenia religijno-moralnej zasady wszechświata, aby świat przeobrazić i się zbawić. Pragnie absolutnego triumfu prawdy »jako prawdziwego bytu« nad kłamstwem, nieprawdą i niesprawiedliwością” (S.L. Frank, *Suszczytność i wieduszczyje motiwy russkiej filozofii*, [przeł. z niem.] A. Błaskin i A. Jermiczow, [w:] *idem*, *Russkoje mirowozrienijsie*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 152 (cyt. za: J. Krasicki, *op. cit.*, s. 3).

<sup>44</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, TN KUL, Lublin 1994, s. 469-477; 493-496.

<sup>45</sup> Zob. T. Nagel, *Co to wszystko znaczy: bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubińska, Spacja, Warszawa 1993. Na temat nietożsamościowego, a wręcz antytetycznego ujęcia relacji prawdy i sensu zob. *Jestem nihilistą, bo wciąż wierzę w prawdę. Z Ray'em Brassierem rozmawia Marcin Rychter*, przeł. M. Rychter, „Kronos” 2011, nr 1.

<sup>46</sup> Przykładem owego wszystkościowego rozszerzania przez Tolstoja zakresu poszukiwania prawdy wychodząc od samego siebie jest choćby przenoszenie pytania o sens własnego istnienia na członków własnej rodziny, a także na pasję-pracę zawodową, jaką jednak była dla niego sztuka – zob. L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 55-56; oraz na ludzkość jako taką – zob. *ibidem*, s. 83 n.

<sup>47</sup> L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 60. Zob. także *ibidem*, s. 49.



„Po co żyję, co zostanie z mojego życia?”<sup>48</sup>, to jedno, odwieczne pytanie życia stanowi punkt wyjścia kryzysu egzystencjalnego Tolstoja i początek jego filozofii, który to streszcza się w krótkim: „Chcę poznać sens swojego życia [...]”<sup>49</sup>, ale także całego świata, gdyż ostatecznie pytanie o sens mojego życia i sens całego świata są jakoś ze sobą powiązane<sup>50</sup>, już choćby o tyle, o ile życie świata dane jest mi jedynie w medium mnie samego, mojego życia<sup>51</sup>.

Z początku zdawało mi się, pisze Tolstoj, że to takie sobie bezsensowne, nie na miejscu pytania. Zdawało mi się, że to wszystko wiadome i że jeśli zechcę zając się rozwiązaniem tych kwestii, dokonam tego z łatwością – że obecnie nie mam czasu zając się nimi, ale gdy zechcę, znajdę odpowiedź. One wszakże powtarzały się coraz częściej, coraz natręcyjniej, żądając odpowiedzi, i jak krople kapiące ciągle na to samo miejsce zlały się w jedną wielką plamę. [...] Zrozumiałem, że to nie przypadkowe niedomaganie, lecz coś bardzo ważnego i że skoro te pytania się powtarzają, to trzeba na nie odpowiedzieć. Pytania zdawały się głupie, proste, dziecinne. Ledwie wszelako ich dotknąłem, próbując je rozstrzygnąć, zaraz się przekonałem, że, po pierwsze, nie są dziecinne ani głupie, a po drugie, że nie umiem, chociażbym nie wiem jak długo myślał, znaleźć odpowiedzi.<sup>52</sup>

Uświadamia sobie przy tym, że pytania te paraliżują jego życie, gdyż „dopóki nie wiem, po co, nie mogę nic robić, nie mogę żyć”. I z przerażeniem konstatuje:

I nie mogłem znaleźć żadnej odpowiedzi. Pytania nie czekają, trzeba na »nie odpowiedzieć« natychmiast, bez tej odpowiedzi nie mogę żyć. A odpowiedzi nie ma. Poczulem, że podstawy, na których się opierałem, załamały się, że nie mam się na czym oprzeć, że tego, czym żyłem – już nie ma, że moje życie jest pozbawione sensu.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 117. Zob. w tej kwestii R. Romaniuk, *Dramat dobrego życia*, [w:] *idem*, *Dramat religijny Tolstoja*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, s. 9-88.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 69. Warto zaznaczyć, że kategorię sensu Tolstoj rozumie zasadniczo, acz nie wyłącznie, na sposób teleologiczny – zob. W. Stróżewski, *Byt i sens*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, WAM, Kraków 2008, s. 13-17.

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, s. 66.

<sup>51</sup> Por. L. Tolstoj, *O życiu*, s. 35.

<sup>52</sup> L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 49-50. Teza o głupocie tychże fundamentalnych-ostatecznych pytań jest równie stara jak teza o ich mądrościowym źródle i ukierunkowaniu, i pada, co warto podkreślić, nie tylko ze strony ludzi zgoła negatywnie czy też obojętnie nastawionych do filozofii bądź też do takiego podejścia do życia, ale zdają się ją także wygłaszać ci, którzy uchodzą za filozofów, czego przykładem w ostatnim czasie jest książka J. Hartmana, określającego siebie mianem postfilozofa – zob. J. Hartman, *Głupie pytania. Krótki kurs filozofii*, Agora S.A., Warszawa 2013, szczególnie s. 10-11.

<sup>53</sup> L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 50. Tym samym pytania ostateczne okazują się być pytaniami na wskroś życiowymi, niejako najbardziej życiowymi, i to nie pomimo ich ostateczności, ale właśnie w niej i ze względu na nią. Podobnie pisze Victor E. Frankl: „rolą człowieka nie jest zadawać pytanie: »Jaki jest sens mojego życia?«, lecz na nie odpowiadać, ponieważ pytanie to stawia mu samo życie, człowiek zaś musi na nie odpowiedzieć” (V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, przeł. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, s. 41). W innym miejscu zaś zauważa, że „poszukiwanie sensu stanowi podstawową motywację w życiu człowieka, a nie jedynie »wtórną racjonalizację« instynktownych popędów” (V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 151).

Pytania te zaczęły pojawiać się u Tolstoja w drugiej połowie lat 70. XIX w. w wyniku przełomu światopoglądowego<sup>54</sup>, spowodowanego załamaniem się wiary w nieograniczony immanentny postęp (progresizm)<sup>55</sup>, będący sam w sobie celem i sensem, z kolei wiara w postęp pojawiła się w miejsce utraconej tradycyjnej wiary religijnej<sup>56</sup>:

Teraz, gdy wspominam te czasy, widzę jasno, że swoją wiarą, tj. tym, co oprócz zwierzęcych instynktów kierowało moim życiem, jedyną prawdziwą wiarą moją była wiara w doskonalenie się. Ale na czym ono polegało i jaki miało cel, nie umiałbym powiedzieć. [...] Zasadą była, rozumie się, moralna doskonałość, ale wkrótce zmieniła się w doskonałość w ogóle, tj. w pragnienie bycia lepszym nie wobec Boga i siebie, ale wobec ludzi. W bardzo zaś prędkim czasie to dążenie do bycia doskonałym wobec ludzi zmieniło się w pragnienie bycia silniejszym, tj. sławniejszym, znakomitszym, bogatszym.<sup>57</sup>

Pytania te wraz z brakiem odpowiedzi na nie, sprawiają zakwestionowanie dotychczas przyjmowanego, i to w znacznej mierze od innych<sup>58</sup>, poczucia sensu: „Poczułem, że podstawy, na których się opierałem, załamały się, że nie mam się na czym oprzeć, że tego, czym żyłem – już nie ma, że moje życie jest pozbawione

<sup>54</sup> „W swej *Spowiedzi* Tolstoj celowo wyolbrzymił nagłość, gwałtowność zmian, które zaszły w jego światopoglądzie, ujął je w dramatycznym skrócie. Był to zabieg obliczony na czytelników, którymi przypowieść o nawróconym grzeszniku miała wstrząsnąć i pchnąć ich na radykalnie nową drogę życia. Ale nie sposób negować szczerości i autentyczności *Spowiedzi*; prawdą jest, że przed jej napisaniem przeżywał pisarz ciężką depresję, która w 1876 r. skłaniała go do myśli o samobójstwie; prawdą jest również, że przezwyciężeniem kryzysu był zwrot ku religii i decyzja ostatecznego zerwania z potocznym światopoglądem własnego środowiska społecznego. Mamy więc prawo mówić, że w drugiej połowie lat siedemdziesiątych dokonana się w światopoglądzie pisarza istotna przemiana, przygotowana wprawdzie przez całą uprzednią ewolucję jego poglądów, ale niemniej nadająca im wyraźnie nową jakość” (A. Walicki, *op. cit.*, s. 477). „W roku 1882 ukazała się *Spowiedź* Lwa Tolstoja, traktat moralny, będący świadectwem przełomu duchowego, jaki wielki pisarz przeżył w końcu lat siedemdziesiątych. Jego istotą stało się świadome poszukiwanie sensu życia i Boga, jako jedyne absolutu, mogącego napędzić życie ludzkie owym sensem” (K. Tur, *Wstęp*, [w:] L. Tolstoj, *Myśli o Bogu*, przeł. K. Tur, Łuk, Białystok 1993, s. 5).

<sup>55</sup> „Tak żyłem oddany temu oblędowi na sześć lat przed zeniączką. W tym czasie wyjechałem za granicę. Życie w Europie pełne kontaktów z wybitnymi i uczonymi ludźmi utwierdziło mnie jeszcze w przekonaniu o potrzebie doskonalenia się, gdyż to samo przekonanie znalazłem u innych. Ta wiara przybrała u mnie zwykłą formę charakterystyczną dla większości wykształconych ludzi. Wyrażała się słowem »postępek«. Wówczas zdawało mi się, że wyraz ten coś oznacza. Nie pojmowałem jeszcze tego, że drezczony jak każdy żywy człowiek pytaniami, jak żyć najlepiej, odpowiedzią »żyć zgodnie z postępek« mówię zupełnie to samo jak człowiek niesiony w łódce i falą i wichrami, który na jedyne ważne dla niego pytanie »dokąd płynąć?«, rzecze, nie odpowiadając na nie: »niesie nas... gdzieś tam«. [...] »Wszystko się rozwija i ja się rozwijam, a po co się rozwijam razem ze wszystkim – to się okaże«. Tak bym wówczas sformułował swoje wyznanie wiary” (L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 45-46).

<sup>56</sup> Zob. *ibidem*, s. 33-36.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 37. „Podobno w spuściznie Karola Marksa liczącej ponad dziesięć tysięcy stron, na których chciał on opisać cały świat, słowo »śmierć« pojawia się tylko jeden raz. Dążę do własnej doskonałości, a śmierć, wiadomo, stanowiłaby jej przerwanie, więc myśleć o niej nie należy. W takiej wizji nie ma śmierci, nie ma więc też miejsca dla Zbawiciela. Kiedy jednak zbliża się kres, człowiek nie wie, co zrobić. Znajduje się na oceanie i nie potrafi sterować swoją łodzią” (R. J. Woźniak, *Sekret Credo*, Znak, Kraków 2014, s. 49).

<sup>58</sup> Zob. *ibidem*, s. 56.

sensu”<sup>59</sup>. W *O życiu* mówi z kolei o źródłowej i podstawowej sprzeczności ludzkiego życia<sup>60</sup>, stawiającej pod znakiem zapytania sens jego istnienia<sup>61</sup>:

Jedyny od początku wyobrazalny dla człowieka cel życia to dobro [dla] niego, ale dobra osobniczego być nie może; gdyby nawet było w życiu coś podobnego do dobra, to jedyne życie, w którym możliwe jest [takie] dobro, [mianowicie] życie osobnika, z każdym ruchem, z każdym oddechem nieuchronnie podążałoby ku cierpieniom, złu, śmierci, zagładzie. „Życie człowieka jako osoby dążącej tylko do własnego dobra pośród nieskończonej liczby takich samych osób, niszczących jedna drugą i niszczących siebie, to zło i niedorzeczność, a prawdziwe życie nie może być takie.”<sup>62</sup>

Tołstoj przeżywa zatem coś, co Frankl określa mianem nerwicy noogennej<sup>63</sup>, a co nie jest prostym uświadomieniem sobie bezsensowności swojego życia, ale czymś o wiele gorszym:

Jeślibym po prostu zrozumiał, że życie nie ma sensu, przyjąłbym to spokojnie i pogodził się z losem. Ale to mnie nie mogło uspokoić. Gdybym był jak człowiek żyjący w lesie, z którego nie ma wyjścia, mógłbym żyć, ale ja byłem jak człowiek błądzący po lesie, owładnięty przestachem i szukający drogi.<sup>64</sup>

Wraz z lękiem przed unicestwieniem i chwilowymi odczuciami, iż jedyną odpowiedzią na życiowe pytanie jest bezsens, pozbawiający sensu również samo pytanie, nachodzą go myśli samobójcze<sup>65</sup>:

Siła, która mnie odciągała od życia, była silniejsza od mojej woli. Była to moc podobna do poprzedniego pragnienia życia, ale działająca w odwrotnym kierunku. Wszystkimi siłami oddalałem się od życia. Myśl o samobójstwie nasunęła mi się tak naturalnie, jak pierwiej nasuwały mi się myśli o upiększeniu życia. Myśl ta była tak ponętna, że musiałem względem samego siebie uciekać się do wybiegów, aby jej zbyt prędko w czyn nie wprowadzić. Nie chciałem się spieszyć jedynie dlatego, że zamierzałem użyć wszelkich metod, żeby się wyplątać z tego położenia, jeżeli się nie wyplączę, to zawsze zdążę skończyć z sobą. I oto ja, szczęśliwy człowiek, chowałem przed sobą sznurek, żeby się nie powiesić między szafami w pokoju, w którym rozbierając się co wieczór, byłem sam, i przestałem chodzić na polowanie, aby nie

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>60</sup> Zob. L. Tołstoj, *O życiu*, s. 35 n. Wydaje się, że można by się tu dopatrywać *mutatis mutandis* pewnego podobieństwa z „poczuciem tragiczności życia” jako źródłowym doświadczeniem ludzkiej egzystencji w myśli M. de Unamuno – zob. M. Płóciennik, *Poczucie tragiczności życia jako źródłowe doświadczenie człowieczeństwa w myśli Miguela de Unamuno*, „Studia Sieradzana” 2012, nr 2, s. 62-75. Zob. także: J. L. Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.

<sup>61</sup> Zob. *ibidem*, s. 36.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>63</sup> Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu...*, s. 154-155. Zob. J. L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010.

<sup>64</sup> L. Tołstoj, *Spowiedź*, s. 56. „W poszukiwaniu odpowiedzi na pytania życiowe doznawałem zupełnie takiego samego uczucia jak człowiek błądzący po lesie” (*ibidem*, s. 67).

<sup>65</sup> Warto podkreślić jest to, że jak zaznacza to sam Tołstoj, stan taki pojawił się w sytuacji, która normalnie kojarzona była ze szczęśliwością – zob. *ibidem*, s. 52-53.

ulec pokusie odebrania sobie życia. Ja sam nie wiedziałem, czego chcę: bałem się życia, uciekałem od niego, a mimo to czegoś się jeszcze po nim spodziewałem.<sup>66</sup>

Trwając w tymże noodynamicznym napięciu<sup>67</sup>, w „nadziei wbrew nadziei” (por. Rz 4, 18), Tolstoj poszukuje odpowiedzi zarówno w *science*, jak i w naukach humanistycznych<sup>68</sup>, a także w filozofii, której *specificum* stanowi przecież pytajność<sup>69</sup>, ale niestety bezskutecznie – boleśnie doświadcza na sobie prawdziwości tezy młodego Wittgensteina, który zauważył, iż:

Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie **możliwe** zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź.<sup>70</sup>

A jednak, brak odpowiedzi nie unieważnia pytań, nie unieważnia ich także próba ich uchYLENIA, ale je jeszcze bardziej uwydatnia w formie fenomenu pytajności pytania<sup>71</sup>, wszak, ma rację Kant, gdy pisze, że

[...] rozum ludzki w pewnym dziale swoich poznań wystawiony jest na ten szczególny los, że trapią go pytania, których nie może odrzucić, gdyż mu je zadaje własna jego natura, ale na które nie może też odpowiedzieć, gdyż przewyższają całą możliwość ludzkiego rozumu.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 52; zob. także: *ibidem*, s. 57. Zob.: A. Camus, *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, [w:] *idem*, *Eseje*, wybór i przekład J. Guze, PIW, Warszawa 1974, s. 89-209. Na temat filozoficznej problematyki samobójstwa zob. m.in. J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii: od antyku do współczesności*, ALFA, Warszawa 2003; S. Kijaczko, *Wobec bycia: filozoficzny problem samobójstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005; *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych*, opr. T. Sahaj, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008.

<sup>67</sup> Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu...*, s. 157-160.

<sup>68</sup> Zob. L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 61-77. Owszem, nauki te udzielają odpowiedzi, jednakowoż odpowiedzi te nie dostają do wielkości pytania.

<sup>69</sup> Zob. *ibidem*, s. 65-66.

<sup>70</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 82. Zob. R. Piłat, *Czy istnieją problemy filozoficzne?*, „Zeszyty Szkolne” 2007, nr 3, s. 8-12. Problematyczność (istnienia) problemów filozoficznych, a tym samym i filozofii, jawi się przy tym jako nieusuwalna, wszak równie problematyczna jest ich afirmacja, co i negacja, a stanowisko neutralne nie tyle jest aporetyczne, co wręcz nierealizowalne – zob. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 2014, s. 23-95.

<sup>71</sup> Zob. D. Sobota, *Fenomenologia pytania. Daubert, Heidegger i Ingarden*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr 1.

<sup>72</sup> I. Kant, *Przedmowa do pierwszego wydania z 1781 roku*, [w:] *idem*, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielowski, Hachette Livre Polska, cop., Warszawa 2009, s. 10. Zob. D. Sobota, *Krytyka czystego pytania. Rzecz o Kantowskim pytaniu transcendentnym*, [w:] Immanuel Kant a świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta, red. K. Śnieżyński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 135-148. Jak podkreśla Szulakiewicz: „I nawet gdy człowiek odmówi woli do formułowania takich pytań, to i tak udziela na nie odpowiedzi swoim życiem. Należą one bowiem do ludzkiej egzystencji i bez nich, bez odpowiedzi, ale i bez formułowania samych pytań, nie jest to już »ludzkie istnienie«” (*idem*, *Poszukiwania metafizyczne*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014, s. 14). Ostatecznie wszystko to ściąga się do autopytajnego i autoproblematycznego bytu człowieka, w którym wszelka pytajność i wszelka problematyczność w ich aporetyczności, wraz z jego autopytajnością i autoproblematycznością dochodzą do głosu – zob. J. Merecki, *Antropologia jako filozofia pierwsza*, [w:] R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. VII-IX.

Nie znalazłszy odpowiedzi na życiowe pytania w nauce, Tolstoj zaczął ich szukać w życiu,

[...] mając nadzieję znaleźć je w ludziach, którzy mnie otaczali, i zacząłem obserwować wokoło ludzi podobnych do mnie, jak żyją i jak się odnoszą do tego pytania, które mnie wpędziło w rozpacz [...] u ludzi na tym samym poziomie co ja pod względem wykształcenia i sposobu życia.<sup>73</sup>

Wymienia i analizuje cztery rozwiązania swojego problemu, które u nich znalazł<sup>74</sup>, a z których żadne go nie usatysfakcjonowało, nie uspokoiło, ale zarazem i nie popchnęło do samobójstwa:

Teraz widzę, że jeśli się nie zabiłem, to przyczyną było smutne poczucie niesprawiedliwości mojego myślenia. Choć tok moich myśli i myśli mądrych ludzi wydawał mi się przekonujący i niebudzący wątpliwości, każąc uznać życie za bezsensowne, to przejawiałem niejaki wahanie w pewnym istotnym punkcie mojego wyводу. Było ono takie: ja, mój rozum – uznałem, że życie jest nierozumne. Jeśli nie ma wyższej mądrości (a nie ma jej i nic jej nie może dowieść), to rozum mój jest twórcą mego życia. Gdyby go nie było, nie byłoby dla mnie życia. Jakże więc ten rozum neguje życie, skoro sam jest jego twórcą? Albo z drugiej strony: gdyby nie było życia, nie byłoby mego rozumu, więc rozum jest synem życia. Życie jest wszystkim. Rozum jest płodem życia i rozum ten przeczy życiu. Czułem, że coś tu nie w porządku. Życie jest niewątpliwie złe i bezsensowne, mówiłem sobie. Ale ja żyłem, żyję jeszcze i żyła, żyje cała ludzkość? Jakże więc? Po cóż ona żyje, jeśli może nie żyć? Czyżbym ja jeden z Schopenhauerem był tak mądry, że pojąłem bezsens i zło życia? [...] W rzeczy samej wynika z tego, że z jednej strony jest cała ludzkość, która żyła i żyje, jakby rozumiejąc sens swego życia, gdyż nie rozumiejąc go, nie mogłaby żyć, a z drugiej ja, który mówię, że całe to życie jest nonsensem i że ja nie mogę żyć. [...] „Tutaj jest coś nie w porządku – mówiłem sobie. – Musiałem się omylić”. Ale gdzie była omyłka, nie umiałem znaleźć.<sup>75</sup>

Owo swoiste przebudzenie, umożliwiające spojrzenie niejako spoza, czy ponad sprzecznością życia, poza napięciem, w którym się znalazł, identyfikuje Tolstoj z działaniem w nim siły, którą określa jako świadomość życia.

Rozum pracował, pisze, ale pracowało jeszcze coś innego, czego nie mogę nazwać inaczej niż świadomością życia. Pracowała ta siła, która kazała mi zwracać uwagę na to, a nie tamto; siła ta wyprowadziła mnie z mojego rozpaczliwego położenia i zupełnie inaczej pokierowała moim rozumem. Zwróciła mą uwagę na to, że ja z setkami podobnych mi ludzi nie jestem ludzkością, że życia ludzkiego jeszcze nie znam.<sup>76</sup>

Po czym stwierdza:

Długo żyłem w tym obłąkaniu zwykłym nam, ludziom liberalnym i uczonym. Ale czy to dzięki jakiejś szczególnej fizycznej miłości do pracującego ludu, która sprawiła, że go pojął i zauważył, że nie jest on taki głupi, jak nam się wydaje, czy też dzięki szczerości mego przekonania, że potrafię pojąć tylko tyle, iż najlepszym co

<sup>73</sup> L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 79.

<sup>74</sup> Zob. *ibidem*, s. 79-82.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 82-85.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 87.

mogę zrobić to powiesić się – czułem, że jeśli chcę żyć i zrozumieć sens życia, to szukać tego sensu nie powinienem u tych, którzy go utracili i chcą się zabić, ale u tych miliardów żywych ludzi, którzy tworzą życie i dźwigają ciężar swego i naszego życia.<sup>77</sup>

Ludzi żyjących zarówno dzisiaj jak i w przeszłości. Okazało się jednak, że nośnikiem sensu życia dla ludzkości jest religia<sup>78</sup>, którą Tołstoj już przecież raz odrzucił, a utożsamiana przez niego ze sferą nierozumnego poznania.

Poznanie rozumowe uczonych i ludzi mądrych odrzuca sensowność życia, a olbrzymie masy ludzi, ludzkość cała – widzą ten sens za pomocą poznania nierozumowego. To nierozumowe poznanie to religia, ta sama, której nie mogłem nie odrzucić. [...] Położenie moje było straszne. Widziałem, że nic nie znajdę na drodze wiedzy prócz negacji życia, a tam w religii – nic prócz negacji rozumu, co było jeszcze gorsze niż negacja życia. Według wiedzy życie jest złem i ludzie to wiedzą – od ludzi zależy nie żyć, a oni żyli i żyją i ja sam żyłem, chociaż wiedziałem dawno, że życie jest złe i bezsensowne. Aby pojąć sens życia według religii, musiałbym się wyrzec rozumu, który tego sensu wymaga.<sup>79</sup>

Jednocześnie Tołstoj uświadamia sobie trzy niezwykle istotne rzeczy, wręcz przełomowe dla jego dalszych poszukiwań sensu życia, gdyż umożliwiające swoistą *metanoię* w kierunku znalezienia odpowiedzi.

Po pierwsze, iż owszem

[...] wniosek, że życie jest niczym, był nieunikniony, ale spostrzegłem omyłkę. Polegała ona na tym, że myślałem nieodpowiednio do postawionego pytania. Pytanie brzmiało: po co mam żyć, tj. co zostanie z prawdziwego, trwałego z mojego urojonego, nietrwałego życia, jaki sens ma moje ograniczone istnienie w tym bezkresnym świecie? I aby odpowiedzieć na to pytanie, studiowałem życie. Rozwiązanie wszelkich możliwych kwestii życiowych, rozumie się, nie mogło mnie zadowolić, bo moje pytanie, jakkolwiek na pozór proste, zawiera w sobie żądanie objaśnienia skończonego przez nieskończone i odwrotnie. Pytałem: jakie jest pozaczasowe, pozaprzyczynne i pozaprzestrzenne znaczenie mego życia? A odpowiedziałem na pytanie: jakie jest czasowe, przyczynowe i przestrzenne znaczenie mego życia? Wynik był taki, że po długiej usilnej pracy myślowej odpowiedziałem: żadne. W rozumowaniach ciągle porównywałem, i nie mogło zresztą być inaczej,

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 88-89.

<sup>78</sup> Pojęcie religii u Tołstoja także zasługiwałoby na wnikliwsze omówienie, ze względu na bogatą i różnorodność konotacji semantycznej, jaką mu Rosjanin nadaje. Owszem, niekiedy ujmuje on religię egzystencjalnie na sposób Tillichowski, czasem ma na myśli chrześcijaństwo w wersji prawosławnej, rozumiane bądź to przez przyznanie ortodoksji bądź ortopraksji, wreszcie mówiąc o religii wspomina: „Gotów byłem przyjąć każdą religię, byleby tylko nie stała wprost w sprzeczności z rozumem, Studiowałem buddyzm i islam z książek, a chrześcijaństwem z książek i żywych ludzi, którzy mnie otaczali” (*ibidem*, s. 99).

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 89-90. Przez pewien czas Tołstoj podejmuje próbę powrotu na łono cerkwi prawosławnej, widzianej i przeżywanej przez prosty lud, czyni to jednak kosztem walki z samym sobą, niejako wbrew sobie, ignorując sprzeczności rozumowe w jakich mu się ona jawi na rzecz egzystencjalnej potrzeby wiary, jednakowoż dochodzi do wniosku w zderzeniu z faktem pluralizmu religijnego, że żadna religia nie jest bezwzględnie prawdziwa i każda stanowi mieszaninę prawdy i fałszu – ponowne rozstanie z cerkwią, „potwierdzone” niejako przez nią samą wykluczeniem z cerkwi w 1901 r. Krytyka cerkwi, a także stwierdzenie współistnienia prawdy i fałszu w religiach, co doprowadziło do odrzucenia religii w wydaniu instytucjonalnym, bynajmniej nie oznaczają dla Tołstoja zerwania z religią, w której odnalazł siłę życiową – wiarę – zob. A. Walicki, *op. cit.*, s. 487-492.

skończone ze skończonym i nieskończone z nieskończonym [...] i niczego więcej nie umiałem wywnioskować.<sup>80</sup>

Prowadzi go to do zrozumienia, że

[...] odpowiedź można otrzymać dopiero przy innym postawieniu pytania, tj. wówczas, kiedy w rozumowaniu będzie wprowadzane pytanie o stosunek skończonego do nieskończoności. Zrozumiałem też, że jakkolwiek odpowiedzi dawane przez religię są nierozumne i dziwaczne, to mają tę przewagę, że wprowadzają stosunek skończoności do nieskończoności, bez którego odpowiedzi być nie może.<sup>81</sup>

Po drugie, Tolstoj dochodzi do wniosku, że tym co utrzymuje i utrzymywało jego, jak i całą ludzkość przy życiu, jest wiara.

Obejrzałem się na siebie: żyłem dopóki znałem sens życia. Jak innym ludziom tak i mnie sens życia i możliwość życia dawała wiara. Obejrzawszy się potem na ludzi innych krajów, na współczesne mi oraz na minione pokolenia, zobaczyłem to samo. Gdzie życie, tam wiara, odkąd ludzkość istnieje, daje możliwość życia, a główne rysy wiary są wszędzie i zawsze te same.<sup>82</sup>

Czymże są zatem te uniwersalne rysy wiary, czymże jest sama wiara? Pozwólmy sobie na dłuższy, niezwykle interesujący cytat:

Jakiegokolwiek i komukolwiek daje odpowiedzi, jakiegokolwiek byłaby wiara, każda jej odpowiedź nadaje ograniczonemu istnieniu człowieka wymiar nieskończoności – nieunicestwiany przez cierpienie i śmierć. A więc tylko w religii można znaleźć sens, możliwość życia. Cóż to więc jest ta wiara? I rozumiałem, że wiara nie jest tylko dowodzeniem istnienia rzeczy niewidzialnych itd., ale jest też objawieniem (jest to opis jednej tylko z cech wiary), nie jest tylko stosunkiem człowieka do Boga (trzeba określić wiare, a potem Boga, a nie przez Boga określać wiare), nie jest tylko zgodą na wytłumaczenie człowiekowi, jak najczęściej pojmuje się wiare – wiara jest poznaniem sensu ludzkiego życia, wskutek czego człowiek nie unicestwia swego istnienia, lecz żyje. Wiara jest siłą życia. Jeśli człowiek żyje, to musi w coś wierzyć. Gdyby przestał wierzyć, że dla czegoś trzeba żyć, to by nie żył. Jeśli nie widzi ani nie rozumie uludy chwili, wierzy w tę chwilę; jeśli rozumie uludę chwili, musi wierzyć w nieskończoność. Bez wiary nie można żyć.

Mimo że wydaje się, że Tolstoj nieodłącznie wiąże wiare z religią, to jednak mamy tu do czynienia ze znacznie głębszą, bardziej źródłową koncepcją wiary, jako swoistej transcendentalnej postawy wobec istnienia, swoistego soteriologicznie wychylonego prazaufania, w którym wiara i sens wzajemnie się w sobie

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 91-92. „Zrozumiałem, że pytanie czym jest moje życie, i odpowiedź: złem, były zupełnie w porządku. Nie w porządku było tylko to, że odpowiedź odnoszącą się do mnie zastosowałem do życia w ogóle, spytałem siebie czym jest moje życie i otrzymałem odpowiedź: złem i nonsensem. I w samej rzeczy, moje życie – życie zepsucia i lubieżności – było bezsensowne i złe i dlatego odpowiedź »życie jest złe i bezsensowne« była tylko konsekwencją pytania o moje życie, a nie o życie ludzkie w ogólności?” (*ibidem*, s. 105-106) – mówiąc o życiu zepsucia i lubieżności, Tolstoj nawiązuje do młodzieńczego okresu swojego życia, które z perspektywy czasu ocenia bardzo krytycznie – zob. *ibidem*, s. 39 n.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 94.

zapośredniczają<sup>83</sup>, warunkując przeżywanie życia, a wręcz samo życie w jego odniesieniu do nieskończoności<sup>84</sup>.

Po trzecie, dostrzega nieodłączność pytania ostatecznego o sens istnienia od pytania o istnienie Boga<sup>85</sup>:

Przez cały ten rok, kiedy prawie co minutę pytałem siebie, czy nie skończyć z sobą kulą albo strykiem – przez ten cały czas, niezależnie od tych myśli i uwag, o których mówiłem, serce moje trapiło pewne męczące uczucie. Nie mogę nazwać go inaczej niż szukaniem Boga. Mówię, że to szukanie Boga nie było rozumowaniem, lecz uczuciem, bo nie wynikało z mych rozmyślań – stało nawet z nimi wprost w sprzeczności – lecz wynikało z serca. Było to uczucie strachu, osierocenia, samotności pośród obcych i nadziei na czyjąś pomoc. Choć byłem zupełnie pewien niemożliwości dowiedzenia istnienia Boga (Kant przekonał mnie i zrozumiałem jasno, że tego dowieść nie można), to wciąż szukałem Boga, miałem nadzieję, że go znajdę [...].<sup>86</sup>

<sup>83</sup> „Już w obrębie filozofii daje znać o sobie określona cecha ludzkiego dążenia do pewności, która w ogóle wskazuje na najwyższy (albo najwznioślejszy) obszar ludzkiej dążności do zdobycia pewności, mianowicie na obszar *religijnego dążenia do osiągnięcia zbawienia*. To najistotniejsze dążenie do absolutnej pewności poznawczej, zasadzające się na metafizycznym źródle, da się zrozumieć tylko na gruncie najgłębiej zakorzenionych dążeń do szczęścia, tkwiących głęboko w naturze ludzkiej, tkwiących w człowieku pragnącym spocząć w prawdzie. Tak samo jak pewna jest zdecydowana różnica ejdetyczna między filozofią i religią, tak istnieje przecież także – z punktu widzenia natury ludzkiej – pewna nie dająca się znieść zbieżność między nimi, która w jednakowym stopniu nie pozwala mówić ani o absolutnie neutralnym religijnym dążeniu poznawczym, ani też o absolutnie bezrefleksyjnym, a więc ślepo fideistycznym akcie wiary. Jest to pytanie o absolutny sens w filozofii, w którym ten charakter religijny charakter wszelkiej filozoficznej refleksji ujawnia się w całej rozciągłości”, P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, przełożył, wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Karol Toeplitz, Warszawa 1995, s. 14-15.

<sup>84</sup> Pierwszy całościowy wykład tolstojowskiej wiary zawiera traktat *Na czym polega moja wiara?* z 1884 roku – zob. L. Tolstoj, *Na czym polega moja wiara?*, przeł. i krótkim komentarzem opatrzył R. Romaniuk, [w:] *Wokół Tolstoja...*, s. 97-143. Przemyślenia Tolstoja na temat wiary, domagałyby się zresztą głębszego i bardziej obszernego komentarza, zarówno w odniesieniu do poszczególnych koncepcji i propozycji (wśród nich na uwagę zasługiwałyby m. in. kategoria wiary połączona z transcendentnym ujmowaniem doświadczenia sensu Bernharda Welte, radykalny pesymizm, negujący nawet sensowność samobójstwa, Emila Ciorana czy wreszcie wiara filozoficzna Karla Jaspersa bądź postulat hermeneutyki transcendentalnej pra-ufności wobec rzeczywistości w ramach pra-ufności Transcendencji, sformułowany choć w nieco innej formie przez Wilhelma Weischedela i Hansa Künga), jak i w perspektywie prób całościowego ujęcia problematyki filozofii wiary – zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Znak, Kraków 2005. Z kolei na temat tolstojowskiej religii zob. H. Paprocki, *O religii Lwa Tolstoja*, „Novum” 1979, nr 7.

<sup>85</sup> „Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że życie ma sens” (L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 122). L. Kołakowski pisze: „I tak wciąż powraca to samo albo-albo: nieobecność Boga, jeśli tylko konsekwentnie przy niej obstawać i wnikliwie, obraca człowieka w ruinę w tym sensie, że ograbia z sensu to wszystko, co zwykliśmy uważać za istotę człowieczeństwa: dążenie do prawdy, odróżnienie dobra i zła, roszczenie do godności i przekonanie, że tworzymy coś, co oprze się obojętnemu niszczytelstwu czasu” (*idem*, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekład autoryzowany T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 234-235). Zob. J. Babiński, *Bóg jako „bycie sensu”*. *Dowód na istnienie Boga Roberta Spaemanna*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2012, nr 19, z. II, s. 5-14.

<sup>86</sup> L. Tolstoj, *Spowiedź*, s. 109-110. Wspomniane tu odniesienie Tolstoja do Kanta, także domagałoby się większego komentarza, a o znaczeniu myśliciela z Królewca dla Rosjanina świadczy już choćby fakt, że cytatem z jego dzieła, obok Pascala, rozpoczyna on *O życiu* – zob. w tej kwestii M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 2, Nakładem autora, Kraków 1915, s. 96-97. Warta przypomnienia jest w tym kontekście następująca wypowiedź Tolstoja: „Kant uważany jest za abstrakcyjnego filozofa, a jest wielkim nauczycielem religii” (L. Tolstoj, *Dzienniki*, t. 2, przeł. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 247). Z kolei na temat wpływu Tolstoja na myśl M. Zdziechowskiego zob.: B. Białokozowicz, *Marian Zdziechowski i Lew Tolstoj*, Łuk, Białystok 1995; W. Wasilewski, *Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej XIX i XX wieku*, Neriton, Warszawa 2005.



Szukanie Boga okazuje się być drugą stroną siły życiowej, a raczej jej treścią<sup>87</sup>:

Przypomniałem sobie, że żyłem tylko wtedy, kiedy wierzyłem w Boga. Jak poprzednio tak i teraz: wystarczy mi pamiętać o Bogu i żyję; wystarczy zapomnieć, nie wierzyć w niego, a umieram. Co znaczy to umieranie i ożywianie? Przecież nie żyję kiedy tracę wiarę w istnienie Boga, przecież już dawno bym się zabił, gdybym nie miał mglistej nadziei, że go znajdę. Przecież ja żyję, prawdziwie żyję tylko wtedy, kiedy go czuję i szukam. Więc czegoś szukać jeszcze? – krzyknął głos we mnie. Oto on. On – to, bez czego nie można żyć. Znać Boga i żyć to to samo. Bóg jest życiem.<sup>88</sup>

Owo „oświecenie” w formie powyżej zarysowanych trzech „uświadczeń” bynajmniej nie zakończyło Tołstojowskiej agonii z życiowymi pytaniami, ale prześwieciło je nadzieją, nadzieją (S)sensu i umiejętności życia. Wszak nie istnieją, zwłaszcza gdy idzie o kwestie fundamentalne, (bez-)dyskusyjne argumenty rozstrzygające, a tym, o co chodzi, jest filozoficzna wizja, o której kształtowanie się rozchodzi<sup>89</sup>! A to wszystko po to, aby umieć żyć (*ars est philosophia vitae*), bo

[...] żyć trzeba umieć. Jakże często bowiem żyć nie umiemy. Dobre życie jest umiejętnością. Jesteśmy biegli w wielu umiejętnościach, ale mało kto opanował umiejętność życia. „Człowiek zajęty najmniej jest zdatny do życia, ponieważ żadna umiejętność nie jest trudniejsza niż umiejętność życia. Biegłych w innych umiejętnościach jest wszędzie wielu, niektóre z nich nawet młodzi opanowali do tego stopnia, że i sami mogliby innych nauczać. Żyć jednak trzeba się uczyć przez całe życie, a czym zapewne jeszcze bardziej się zdziwisz, przez całe życie trzeba się uczyć umierać”. Warunkiem umiejętnego życia jest myślenia. [...] Dlatego „bezsmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”. Myśląc o życiu, możemy uczyć się go, gdyż na tę umiejętność nigdy nie jest za późno [...].<sup>90</sup>

Przynajmniej tak długo, jak jesteśmy w drodze...! W drodze, która jest filozofowaniem-walką, w której, „jak długo walczysz jesteś zwycięzcą” (św. Augustyn),

<sup>87</sup> „Czy Bóg jest? Gdzie Bóg jest? Skąd przychodzi Bóg do człowieka? W jaki sposób człowiek może odnaleźć swego Boga? Czy otwarcie na Boga jest trzecim otwarciem osoby, obok otwarcia na świat i na drugiego? [...]: Wśród rozmaitych opinii i przypuszczeń jedno jest szczególnie godne uwagi: istnieje właściwie tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu. Jeśli tak, to ideałem dramatu jest dramat religijny” (J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 19).

<sup>88</sup> L. Tołstoj, *Spowiedź*, s. 112-113. Także do Tołstoja, a może w sposób szczególnie właśnie do niego, i to bynajmniej nie tylko w kwestii Boga, odnoszą się słowa P. Evdokimova: „Słyszysz się często o maksymalizmie rosyjskiej duszy. Jest pewne, że utrata wiary pociąga za sobą skrajny nihilizm. Rosjanin jest z *Bogiem* lub *przeciw Bogu*, lecz nigdy *bez Boga*. Ten sam duch przejawia się w oczekiwaniu powszechnego zbawienia; jeśli wszyscy popełniamy grzechy, zostaniemy zbawieni wspólnie, zbiorowo, kolegiąlnie. Dlatego, mistycyzm rosyjskich świętych zawsze odznacza się nastawieniem społecznym; jest to nieodłączna od miłości Boga, miłość bliźniego, która każe powiedzieć Solowjowowi →dostąpi zbawienia ten, kto zbawia innych» (P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, przeł. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 97). Na temat Tołstoja filozofii Boga zob. *idem*, *Myśli o Bogu, passim*.

<sup>89</sup> Zob. A. Gawroński, *Kształcenie filozoficznej wizji*, [w:] *idem*, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Znak, Kraków 2011, s. 19-40. Zob. także: P. Duchliński, *op. cit.*, s. 55-67.

<sup>90</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Znak, Kraków 2009, s. 5.

bo zawsze jest szansa, a „najsilniejszym wojownikiem [filozofem! – M.P.] jest ten, kto pokonał samego siebie” (Konfucjusz).

## Zamiast zakończenia

„W wierze najbardziej miłuję nadzieję, mówi Bóg” (Ch. Peguy)<sup>91</sup>. Nadzieję, która jest świadomą pasją życia<sup>92</sup>, świadomym podjęciem wyzwania bycia przez człowieka pragnieniem<sup>93</sup>! Tołstoj, współczesny Sokrates, jawi się zatem w tym kontekście jako prorok boskiej pasji pragnienia wobec apatii dzisiejszego człowieka, który zapomniał i zubożył na fakt, że na scenie swojego życia jest aktorem, i to pierwszoplanowym – co nie znaczy, że jedynym, a nie widzem; życia, któremu na imię dramat<sup>94</sup>. A tym, wokół czego i z czego ów ludzki dramat się rozgrywa jest ostatecznie, podkreślmy to jeszcze raz, boska pasja pragnienia (dynamizm bycia człowieka na sposób pasji pragnienia)<sup>95</sup>. Ujawnia się ona w pytajnie ustrukturyzowanej skończoności człowieka („po co żyję?”), a raczej w tym, czego doświadcza on na sposób jednostkowo-empiryczny jako samego siebie, swojego „ja”. Domaga się ona wiary w nadzieję na istnienie Boga, Absolutu, Nieskończoności, Życia, boskiego Życia, wszak tego jednego potrzebujemy<sup>96</sup> – Boga dostępnego jedynie w społecznej wierze, która „jest nadzieją na wyzwolenie z najcięższego więzienia, w jakie człowiek może zostać wtrącony, z więzienia własnego ja, z opętania sobą i rozpaczliwego krążenia wokół siebie”<sup>97</sup>.

Mój Panie i Boże, zabierz mi wszystko, co oddała mnie od Ciebie.

Mój Panie i Boże, daj mi to wszystko, co prowadzi mnie do Ciebie.

Mój Panie i Boże, oderwij mnie ode mnie samego i oddaj mnie całkowicie Tobie.<sup>98</sup>

św. Mikołaj z Flüe, *Modlitwa*

<sup>91</sup> Tak Peguy rozpoczyna swój *Przedśionek tajemnicy drugiej cnoty*.

<sup>92</sup> W. Müller, *Życie z pasją. Nie bój się wieczności*, przeł. J.Z., WAM, Kraków 2012.

<sup>93</sup> Zob. R. Rolheiser, *Duchowość seksualności*, przeł. K. Tybinka, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006, 15-36; M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2011, s. 183.

<sup>94</sup> Zob. J. Wadówki, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Papieski Fakultet Teologiczny. Katedra Antropologii Filozoficznej i Etyki, Wrocław 1999; S. Szary, *Człowiek-podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005.

<sup>95</sup> Zob. M. Zawada, *op. cit.*, s. 35-150; M. Zawada, *Pragnienie. Wysokość architektury duchowej*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012, s. 17-55.

<sup>96</sup> Zob. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, s. 161-185.

<sup>97</sup> T. Halik, *op. cit.*, s. 205.

<sup>98</sup> Cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wyd. popr., Pallottinum, Poznań 2002, nr 226.

*Michał Plóciennik*

**The Hope of Sense/the Sense of Hope as Metanoia (a Way out) of Pessimism.  
Introduction and Encouragement to the Philosophy of Leo N. Tolstoy – ‘an  
Irreligious God-Seeker’**

*Abstract*

The modern man is likely to be wanting but in hope; not just a hope, but the hope based on a strong foundation being able, on the one hand, to perceive the real threats and, consequently, to make clear the optimism being insufficient; and, on the other hand, being able to get over far-reaching doubts; being able to explode pessimism in its very self. The search for such a specific perspective is inseparably associated with the aspiration to find the absolute Sense, which alone could justify this search, and, at the same time, mysteriously provoke it. This searching aspiration is the key to the strictly philosophical ‘part’ of the mental legacy of Leo Tolstoy, which is worth being made one of the essential points of reference in the fight of the contemporary man for the hope of sense and the sense of hope.

*Keywords:* L. Tolstoy, hope, Russian philosophy, meaning/sense, pessimism.

