

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.385>

<https://orcid.org/0000-0002-0216-4960>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Timofej Murašov

# Sugrįžimo prie mąstymo ištakų problema Levo Šestovo filosofijoje

**DAKTARO DISERTACIJA**

Humanitariniai mokslai,  
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2022

Disertacija rengta 2018-2022 metais Vilniaus universitete  
Mokslinius tyrimus rėmė Lietuvos mokslo taryba

**Mokslinis vadovas** – prof. habil. dr. Tomas Sodeika (Vilniaus universitetas,  
humanitariniai mokslai, filosofija, H 001)

Gynimo taryba:

**Pirmininkas** – prof. dr. Dalius Jonkus (Vytauto Didžiojo  
universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001).

**Nariai:**

prof. dr. Naglis Kardelis (Vilniaus Universitetas, humanitariniai  
mokslai, filosofija, H 001),

prof. dr. Gintautas Mažeikis (Vytauto Didžiojo universitetas,  
humanitariniai mokslai, filosofija, H 001),

prof. habil. dr. Tereza Obolevich (Pontifical University of John Paul II,  
Lenkija, humanitariniai mokslai, filosofija, H 001),

prof. dr. Andrea Oppo (Pontifical University of Sardinia, Italija,  
humanitariniai mokslai, filosofija, H 001).

Disertacija ginama viešame gynimo tarybos posėdyje 2022 m. spalio  
mėn. 28 d. 15:00 val., Filosofijos fakultete (VU), 201 auditorijoje.  
Adresas: Universiteto g. 9, Vilnius 01122, Lietuva, tel. +370 5 266  
7606 ; el. paštas [fsf@fsf.vu.lt](mailto:fsf@fsf.vu.lt)

Disertaciją galima peržiūrėti Vilniaus universiteto bibliotekoje ir  
VU interneto svetainėje adresu:

<https://www.vu.lt/naujienos/ivykiu-kalendorius>

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.385>  
<https://orcid.org/0000-0002-0216-4960>

VILNIUS UNIVERSITY

Timofej Murašov

# The Problem of the Return to the Origins of Thinking in Lev Shestov's Philosophy

**DOCTORAL DISSERTATION**

Humanities,  
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2022

The dissertation was prepared between 2018 and 2022 at Vilnius University  
The research was supported by Research Council of Lithuania.

**Academic supervisor** – prof. habil. dr. Tomas Sodeika (Vilnius University, Humanities, Philosophy, H 001)

This doctoral dissertation will be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel:

**Chairman** – prof. dr. Dalius Jonkus (Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy, H 001)

**Members:**

prof. dr. Naglis Kardelis (Vilnius University, Humanities, Philosophy, H 001),

prof. dr. Gintautas Mažeikis (Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy, H 001),

prof. habil. dr. Tereza Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Poland, Humanities, Philosophy, H 001),

assoc. prof. dr. Andrea Oppo (University of Sardinia, Italy, Humanities, Philosophy, H 001).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 15:00 h, on October 28, 2022, Faculty of Philosophy, Vilnius University (auditorium 201). Address: Universiteto str. 9, LT-01513, Vilnius, Lithuania.

Tel. +370 5 266 7606; e-mail: [fsf@fsf.vu.lt](mailto:fsf@fsf.vu.lt)

The text of this dissertation can be accessed at the Library of Vilnius University, as well as on the website of Vilnius University:

[www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius](http://www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius)

## TURINYS

ĮVADAS.....	7
Tyrimo problema, tikslas, uždaviniai.....	7
Darbo struktūra.....	8
Tyrimo metodas ir metodika.....	9
a) Metodas.....	9
a) Metodika.....	11
Literatūros apžvalga.....	13
a) Šaltiniai.....	13
b) Levo Šestovo proto kritikos problema.....	13
c) Levo Šestovo darbų performatyvumo problema.....	16
Tyrimo aktualumas.....	17
Disertacijos naujumas.....	19
PIRMA DALIS.....	21
1. FILOSOFINĖS ISTORINĖS LEVO ŠESTOVO MINTIES PRIELAIIDOS.....	21
2. PRADŽIA KAIP PROBLEMA.....	25
2.1. Mąstymo ištakų problema Levo Šestovo filosofijoje.....	25
2.2. Sugrįžimas prie mąstymo ištakų kaip <i>tešuvos</i> aktas.....	28
3. SAPNO METAFORA LEVO ŠESTOVO KOVOS SU PROTU PROBLEMOS KONTEKSTE.....	31
3.1. Problemos suformulavimas.....	31
3.2. Žinojimo pastato nugriovimas.....	32
3.3. Sapno logika.....	34
3.4. Laisvė anapus Kanto.....	35
4. ŽINOJIMAS IR NIEKIS.....	37
4.1. Niekis ir baimė.....	37
4.2. Levo Šestovo kova su niekiu.....	39
5. TIKĖJIMAS KAIP SUGRĮŽIMO PRIE MĄSTYMO IŠTAKŲ AKTAS.....	43
5.1. Trumpa Levo Šestovo mokymo apie tikėjimą apybraiža.....	43
5.2. Sugrįžimas prie mąstymo ištakų kaip išėjimas anapus faktų.....	46
6. KOMUNIKACIJOS PROBLEMA.....	54
7. MITAS APIE AMŽINĄ SUGRĮŽIMĄ KAIP LEVO ŠESTOVO FILOSOFIJOS INVARIANTAS.....	58
ANTRA DALIS.....	61
8. LEVAS ŠESTOVAS ANAPUS INTERPRETACIJOS.....	61

8.1. Levo Šestovo darbų performatyvumo problema.....	61
8.2. Teksto prasmė anapus interpretacijos .....	63
a) Skaitymas kaip buvimas autoriaus veido prezencijoje .....	64
b) Tekstas ir <i>kito</i> prezencija .....	66
c) Tekstas kaip naratyvas <i>versus</i> tekstas kaip gyvenimo forma.....	70
d) Šestovas kaip prezencijos kultūros apologetas .....	73
8.3. Anapus interpretacijos: sąvokų apibrėžimas.....	74
a) Prezencija ir reprezentacija .....	74
b) Atsakumas ir interpretacija .....	77
c) Metanoja ir subjektyvumas .....	78
d) Šestovo tekstai kaip prezencijos, atsakumo ir metanojos plotmė .....	80
9. PERFORMATYVUS TEKSTAS: AKTAS IR POELGIS .....	83
9.1. Tekstas kaip aktas .....	83
9.2. Tekstas kaip poelgis.....	88
10. LEVO ŠESTOVO TEKSTŲ PERFORMATYVUMAS .....	96
10.1. Pagrindiniai Levo Šestovo stiliaus bruožai .....	96
10.2. Levo Šestovo stilius ir antifilosofija.....	98
a) Borisas Groysas: Levas Šestovas kaip antifilosofas .....	98
b) Antifilosofija kaip kalbos transcendavimo aktas .....	99
10.3. Levo Šestovo stilius ir sugrįžimo prie mąstymo ištakų problema. 101	
11. SKAITYTOJO ATVIRUMO TEKSTUI PROBLEMA IR <i>LECTIO DIVINA</i> PRAKTIKA.....	107
11.1. Sena nauja <i>lectio divina</i> žinia šiuolaikiniam skaitytojui .....	108
11.2. Praktinė <i>lectio divina</i> pusė.....	110
11.3. Dialogas su knyga kaip Dievo dovana .....	112
12. LEVO ŠESTOVO DARBŲ POVEIKIS UOLIAM JŲ SKAITYTOJUI .....	115
IŠVADOS.....	119
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	122
SUMMARY .....	133
PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS .....	147

## ĮVADAS

Tyrimo problema, tikslas, uždaviniai, teiginiai

Šestovo tyrinėtojų tarpe vienbalsiai sutariama dėl vieno: jo filosofija – tai proto kritika. Tačiau kai tik prieinama prie klausimo, koks yra šios kritikos pobūdis, prasideda diskusija. Ar Šestovas nori tik apriboti protą, kaip tai darė Kantas? O gal jį dekonstruoti? Ir jeigu taip – ar veda šis žingsnis tikrovės link, ar jo tikslas yra vien tik neigiamas? Problema, kurią sprendžia visi tyrinėtojai, yra viena – koks yra Šestovo proto kritikos pobūdis? Kiekvienas įsitraukiantis į šią diskusiją siekia pagrįsti vieną iš jau egzistuojančių interpretacinių modelių arba pasiūlyti naują.

Šiame darbe į Šestovo proto kritiką bandoma pažiūrėti skirtingu kampu. Šios prieigos savitumą nulemia kiek kitoks problemos, negu įprasta akademinuose straipsniuose, supratimas. Problema disertacijoje suprantama kasdiene šio žodžio prasme. Problema yra tai, kas kamuoja, dėl ko blogai miegame, kas niekada pilnai neišsipildo sakinyje su klaustuku. Problema nėra išgalvojama – ji ateina pati, nors tam, kad ji blykstelėtų kaip žaibas, reikia daug dirbti ir daug kentėti. Jeigu filosofija ramiai spręstų aiškius uždavinius ir tokios problemos nežinotų, ji jau seniai virstų *danza de la muerte*. Tačiau bet kuri tikra filosofija savyje neša šios abstrakčiai formuluotei nepasiduodančios kančios sėklą. Gyva problema išsipildo ne dirbtiniame akademinio tyrimo klausime, o koncepte, tame paslaptingame žodžio ir minties lydinyje, kurį, atsigręžiant į stoikus, dar galima būtų pavadinti *λόγος σπερματικός*, nuo kurio skaitytojas „pastoja“, „užsikrečia“ minties kančia. Šia prasme Šestovo filosofija be abejo yra konceptuali ir būtent jos konceptualumas bei „užkrečiamumas“ yra šios disertacijos atspirties taškas.

Retas Šestovo skaitytojas nepamini to, kad Šestovo tekstai yra monotoniški, kad jis kartoja tą patį per tą patį, kad jo darbai erzina ir sukelia keistą sukimosi ratu jausmą, nuo kurio, galų gale, pradeda svaigti galva. Būtent tai ir yra pirmoji patirtinio sluoksnio problema, su kuria susiduria „užkrėstasis“ Šestovo kovos su protu skaitytojas. Su ja ir turi dorotis norintis užmegzti dialogą su Šestovu žmogus. Mėgindamas nususukti nuo savo patirties, vaidindamas nesuinteresuotą mokslininką, bandydamas padaryti savo tyrimo objektu pačią Šestovo filosofiją „kaip tokią“, tyrinėtojas užsidaro abstrakcijos pasaulyje, kuriame nėra nieko gyvo. Tik atsigręžimas į performatyvų Šestovo proto kritikos pobūdį padarys jį dialogo su tyrinėjamu mąstytoju dalyviu.

Atsižvelgiant į šias pastabas **probleminiai disertacijos klausimai** formuluojami taip: kokie yra Šestovo nepasitikėjimo protu motyvai? Kokiu būdu Šestovas įgyvendina sugrįžimo prie mąstymo ištakų projektą?

Darbo **tikslas**: Atskleisti Šestovo proto kritikos motyvus ir išryškinti performatyvų sugrįžimo prie mąstymo ištakų pobūdį.

**Darbo uždaviniai:**

- a) Rekonstruoti pagrindinius struktūrinius Šestovo proto kritikos, suprastos kaip sugrįžimas prie mąstymo ištakų, momentus.
- b) Apibrėžti priegią, leidžiančią konstruktyviai analizuoti performatyvų Šestovo darbų pobūdį.
- c) Tematizuoti filosofinės kalbos problemą Šestovo proto kritikos kontekste.
- d) Eksplikuoti Šestovo teksto formos sąsają su perlokuciniu žinojimo redukavimo (sugrįžimo prie mąstymo ištakų) efektu.

**Darbo teiginiai:**

- a) Šestovo kova su protu – tai siekis sugrįžti prie mąstymo ištakų.
- b) Performatyvaus Šestovo darbų pobūdžio analizė implikuoja būtinybę įveikti interpretacinę priegią prie teksto.
- c) Šestovo sugrįžimas prie mąstymo ištakų vyksta jo darbų formos lygmeniu.
- d) Perlokucinis Šestovo tekstų efektas yra žinojimo dekonstrukcija kalbos gramatinių formų plotmėje.

### Darbo struktūra

Pirmoje disertacijos dalyje, interpretuojant antrojo Šestovo kūrybos periodo tekstus, bandoma išryškinti bendrą Šestovo kovos su protu struktūrą, pateikti savotišką Šestovo filosofijos žemėlapi. Pirmame skyriuje aptariamos filosofinės-istorinės Šestovo minties prielaidos. Antrame aptariama mąstymo ištakų, suprastų kaip tikrovė glūdinti anapus pažinimo, samprata; brėžiamos paralelės tarp Šestovo kovos su protu, suprasto kaip nuodėmė, ir judaistiškos *tešuvos* koncepcijos. Trečiame skyriuje grindžiamas teiginys, kad Šestovas bando įveikti protą, o ne apriboti jį. Ketvirtame teigiama, kad Šestovo filosofijoje pažinimas suprantamas kaip nuodėmė, nes už jo nugaros stovi nusisukimas nuo Dievo, t. y. žmogaus noras pačiam kontroliuoti savo gyvenimą. Penktame skyriuje eksplikuojama tikėjimo kaip išėjimo anapus teiginių ir faktų būseną. Šeštame skyriuje tematizuojama komunikacijos problema Šestovo filosofijoje. Septintame skyriuje, brėžiant struktūrines



paraleles tarp Šestovo filosofijos ir amžinojo sugrįžimo mito, apibendrinami gauti rezultatai.

Antroje disertacijos dalyje susitelkiama ties Šestovo tekstų performatyvumu. Bandoma parodyti, kad Šestovo tekstai turi būti suprasti ne kaip kovos su protu deskripcija, bet kaip reali pastanga sugrįžti prie mąstymo ištakų. Tuo norima pasakyti, kad Šestovui teksto rašymas buvo autentiško gyvenimo realizavimo forma. Taip pat bandoma parodyti, kad tokio pobūdžio tekstas gali pasitarnauti ir skaitytojui, mėginančiam susigrąžinti prarastą tikrovę. Eksplikuojant šią mintį judama tokiu keliu. Aštuntame skyriuje postuluojuama būtinybė išeiti anapus interpretacijos, ieškoma prieigos, leidžiančios konstruktyviai analizuoti performatyvų Šestovo darbų pobūdį. Į susitikimą su Šestovo darbais siūloma žiūrėti kaip į susitikimą su *kitu*, kas implikuoja tokias sąvokas kaip prezencija, atsakumas ir metanoja. Devintame skyriuje eksplikuojama teksto samprata, leidžianti kalbėti apie skaitymą kaip susitikimo su *kitu* aktą. Teigiama, kad tekstas, kurį skaitant galima sutikti *kitą*, turi būti suprastas kaip *poelgis*, t. y. kaip aktas, kuriame pilnai atsiskleidžia autorius. Dešimtame skyriuje tematizuojama filosofinės kalbos problema, aptariama Šestovo rašymo stilistika, prieinama prie išvados, kad Šestovas savo tekstų formos lygmeniu kovoja su teiginiu kaip mąstymo ir kalbėjimo forma. Vienuoliktame skyriuje tematizuojama teksto atvirumo skaitytojui problema. Teigiama, kad transformatyvus teksto poveikis skaitytojui negali būti išgautas per prievartą, kad susitikimas su knyga turi dialogo prigimtį. Paskutiniame skyriuje aprašomas perlokucinis Šestovo darbų efektas. Teigiama, kad veikdami skaitytoją savo formos lygmeniu, Šestovo darbai „paima į skliaustus“ mąstymo ir kalbėjimo formų nulemtą pasaulį bei sugrąžina prie mąstymo ištakų.

## Tyrimo metodas ir metodika

### a) Metodas

Analizuojant performatyvų Šestovo darbų pobūdį taikomas fenomenologinis metodas. Savo *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 69-ajame ir 70-ajame paragrafuose Husserlis kalba apie fenomenologinį metodą kaip nuolatinį kelią esinio (*das Wesen*) tobulos duotybės (*die Gegebenheit*) link. Neigiama šio metodo dalis – kova su prietarais. Apvalydamas sąmonę nuo prietarų fenomenologas bando ne konstruoti ar paaiškinti dalyką, o tiesiog pamatyti ir suprasti. Todėl fenomenologija – tai *deskriptive Eidetik* – eidetinė deskripcija (§ 71). Kitaip

tariant, Husserlis kalba apie *εἶδος* ir deskripciją, apie matymo ir supratimo susiliejimą viename akte. Šis dviejų žodžių junginys iš esmės tik dar kartą aktualizuoja graikiško žodžio *θεωρία* prasmę; pastarąjį galima būtų versti taip – suprantantis matymas (Лосев 1969, 458–464; Лосев 1980, 421–424). Tad fenomenologas, tai žmogus mokantis žiūrėti. Kartą užvaldytas matymo filosofas bando padaryti viską, kad ši būseną vėl sugrįžtų (jeigu jis yra tikras filosofas), o padaryti tai nėra lengva.

*Θεωρία*, arba *deskriptive Eidetik* – tai sunkiai pasiekiamas balansas, kurį nuolat destabilizuoja vidinė įtampa, esanti tarp dviejų skirtingų polių. *Θεωρία* – tai dalyvavimo tikrovėje būdas, tačiau dažnai fenomenologinis tyrimas virsta kalbėjimu *apie* dalyvavimą, tam tikra patirties „enciklopedija“. Priešinga kryptis – filosofijos (kuri visada išsipildo žodyje) plotmės palikimas vardan ekstatinės tikrovės patirties. Bet fenomenologinis tyrimas nėra nei kalbėjimas „apie“, nei „grynas dalyvavimas“<sup>1</sup>. *θεωρός* – žmogus, pasiūstas *stebėti* žaidynes, o ne bėgioti stadione (Лосев 1969, 459). Jis ateina į žaidynes ne dėl prizo, ne tam, kad „užmuštų“ laiką, ne dėl to, kad jam nuobodu. Jis *dalyvauja*, tik kitokiu būdu, negu žaidėjai. Galų gale nepamirškime, kad tik žiūrovai ir padaro žaidynes žaidynėmis. Be jų dalyvavimo bet kurios rungtynės būtų tik eilinė repeticija, amžinas juodraštis<sup>2</sup>.

Fenomenologinis tyrimas būdamas suprantančiu/dalyvaujančiu matymu neatsiejamas nuo patirties deskripcijos, nuo tam tikrų jos struktūrų aprašymo. Tačiau, tai nėra informacija apie patirtį, kurią reikėtų išmokti. Tai santykio su savo patirtimi būdas, ne matymo „kas“, o matymo „kaip“. Fenomenologinis tyrimas ne aprašo esamą pasaulį, o atveria amžiną patirties naujumą, saugo jos paslaptį. Fenomenologinis aprašymas nėra patirties fotografija, „į fenomenologinį aprašymą turėtume žiūrėti panašiai, kaip žiūrime į žemėlapi“ (Sodeika 2013, 247) – jis padeda mums atrasti kelią vedantį prie pačių daiktų. *Tad fenomenologinis tekstas tai ne pasakojimas apie patirtį, o darbo su savo patirtimi įrankis*. Bet ar galima ir šį įrankį paversti fenomenologinio tyrimo objektu? Taip. Vienas iš ryškių tokio pobūdžio tyrimų yra Merabo

---

<sup>1</sup> Savo darbe *Феноменологическое познание* Karenas Svasjanas tematizuoja šią problemą ne tik kaip paskirą fenomenologijos klausimą, bet siūlo žiūrėti į visą filosofijos istoriją kaip į dramą, kurioje veikia du pagrindiniai protagonistai – *λόγος* ir *εἶδος* (Свасьян 2010, 13-29).

<sup>2</sup> Iš čia galima padaryti radikalią išvadą – tik fenomenologinis žvilgsnis į savo paties gyvenimą „užbaigia“ jį, padaro mane mano paties gyvenimo dalyviu, suteikia man formą, neša „neues Leben“ dovaną. Reikia tik nepamiršti, kad žiūrovas nesu aš, žiūrovas – tai „universalios apėrcija, universalus naujas gyvenimas“ (HUA XXXIV, 92-93), *kitas* žiūrintis į mane mano akimis. Nuostabią studiją šia tema parašė Ana Jamopolskaja (Ямпольская 2021, 5-40).

Mamardašvilio paskaitos apie Proustą. Mamardašvilis buvo tikras, kad Prousto romanas yra fenomenologinis tekstas, kuris yra net pranašesnis už daugelį Husserlio mokinių tyrimų (Мамардашвили 1995, 379), todėl kalbėdamas apie šią knygą, Prousto komentatorius iš esmės aprašinėja fenomenologinio teksto specifiką. Mamardašvilis dirbdamas su tekstu iš vienos pusės eksplikuoja romano kaip gyvenimo žemėlapiu sampratą (jo paskaitų paantraštė: „psichologinė kelio topologija“), o iš kitos kuria „laisvės nuo prietarų“ būseną, esant kuriai žmogus, paėmęs į rankas *Prarasto laiko beieškant*, galės išsivaduoti iš natūralios gyvenimo nuostatos, implikuojančios santykį su romanu kaip su paveikslu *apie* pasaulį. Trumpai tariant, tai, ką daro Mamardašvilis, yra judėjimas gyvenimo keliu kartu su Proustu ir kalbėjimas apie tai kaip jis, šiuo keliu eidamas, naudojami žemėlapiu.

Panašiai reikėtų elgtis ir su Šestovo tekstu, į kurį šiame darbe žiūrima kaip į sugrįžimo prie mąstymo ištakų įrankį. Tyrinėjant šį performatyvų Šestovo darbų aspektą, disertacijoje bandoma pasiūlyti keletą galimų kalbėjimo apie jį rakursų ir sąvokų. Savo neigiama puse – tai bandymas netiesiogiai užklausti tam tikrus išankstinius nusistatymus teksto ir teksto skaitymo atžvilgiu, kurie vetuoja pačią kalbėjimo apie dialogo tarp skaitytojo ir autoriaus galimybę. Savo teigiama puse, tai bandymas pasiūlyti vieną iš galimų kalbėjimo apie šį performatyvumą žodynų. Šia prasme šis tyrimas yra ir patirties aprašymas, ir kova už patirtį, ir dialogas su Šestovu, ir bandymas užmegzti šį dialogą. Juk sėkmingai atrastas žodis ar priegos būdas, iš vienos pusės, gimsta iš jau turimos patirties, apšviečia ją, o iš kitos pusės, tematizuoja naujus patirties laukus, kurie gimdo tobulesnį žodyną ar gilina jau atrastų žodžių supratimą ir t. t. Trumpai tariant, fenomenologinis darbo metodas eliminuoja bandymą paaiškinti Šestovo darbų performatyvų pobūdį, eliminuoja flirtą su madingomis teksto teorijos sampratomis vien dėl to, kad jos madingos, o taip pat bandymą jį „teisinti“ bei redukuoti iki supratimo akto, tačiau implikuoja būtinybę padaryti Šestovo darbų performatyvų pobūdį prieinamą suprantančiam matymui bei būtinybę surasti sąvokas, kurios taptų deskriptyviaja šios patirties puse.

#### a) Metodika

Pirmojoje dalyje atliekamų žingsnių seką galima būtų pavadinti „kokybine“ Šestovo tekstų tyrimo metodika, supriešinant ją su „kiekybine“. Pastaroji dažniausiai atrodo taip – tyrinėtojas juda nuo vieno darbo prie kito ir fiksuoja pokyčius tam tikra tema: tekste A, Šestovas labai griežtai pasisako proto atžvilgiu, o tekste B – vyrauja švelnesnės natos; tekste X, Šestovas

susirūpinęs laisvės problema, o tekste Y, jam jau labiau rūpi individo unikalumo klausimas. Yra aibė darbų, kuriuose Šestovo filosofija tyrinėjama būtent tokiu būdu (fundamentaliausi iš jų būtų šie: Shein 1991, Valevičius 1993, Oppo 2020). Šiuose tyrimuose autoriai mėgsta nagrinėti, koks buvo Šestovo santykis su kitais filosofais, kokių mąstytojų pėdsakų galima atrasti jo knygoje, kam jis pats padarė įtaką ir t. t. Taip pateikiama istorinė Šestovo filosofijos pusė, o klausimas apie struktūrą, esančią anapus aibės aprašytų darbų, dažnai nėra tematizuojamas.

Priešinga prieiga prie Šestovo tekstų šioje disertacijoje vadinama „kokybine“. Tai bandymas pateikti Šestovo filosofijos aprašymą *in toto* (ryškiausi tokios prieigos pavyzdžiai yra šie: Бердяев 2016, 361-377; 408-414; 427–431; Ахутин 2005, 481–498; Martin 1966b, i-xlv). Iki šiol, panašaus tipo bandymai apsiribodavo straipsnio apimties tyrimais, kuriuose autoriai labiau deklaratyviai pristatydavo savitą Šestovo filosofijos struktūros supratimą. Toks lakoniškumas iš savęs nieko nesako apie išsakomo požiūrio kokybę – Berdiajevas, matyt, buvo teisus sakydamas, kad teigiamai Šestovo filosofijos pusei užtektų nepilno puslapio (Бердяев 2016, 408). Tačiau skirtingi autoriai turi skirtingas šios teigiamos pusės vizijas, tad atliekant nuodugnesnį tyrimą, kiekvieną iš deklaratyvių teiginių reikia pagrįsti bei eksplikuoti, t. y. sukurti vieną iš galimų Šestovo filosofijos interpretacijų. Turint omenyje, kad interpretacija, bent jau Lietuvoje, yra tampriai susijusi su hermeneutika, pakanka tik užsiminti, kad pirmoje dalyje „tekstas suprantamas per jį patį“, sukamasi hermeneutiniu ratu, atsižvelgiama į kontekstą, judama klausimo ir atsakymo dialektikos nušviestu keliu.

Antroje disertacijos dalyje ieškoma būdo aprašyti performatyvų Šestovo darbų pobūdį. Vietoje klausimo „kokia Šestovo darbų turinio prasmė?“, keliamas klausimas „Apie kokį performatyvų Šestovo darbų efektą galima kalbėti?“. Užmezgant dialogą su autoriais, gvildenusiais išėjimo anapus interpretacijos problemą, bandoma pasiūlyti keletą sąvokų, kurios atlieptų Šestovo darbų performatyvų pobūdį. Apeliuojant į Soranos Gurian ir Eugène'o Ionesco aprašytą transformatyvų Šestovo darbų poveikį, bandoma eksplikuoti teksto sampratą, leidžiančią kalbėti apie skaitymą kaip susitikimo su *kitu* akta, analizuoti Šestovo kovos su protu jo tekstų formos lygmeniu specifika, aprašyti šios kovos poveikį Šestovo skaitytojui.

a) Šaltiniai

Rekonstruojant Šestovo proto kritikos motyvus pagrindinis dėmesys skiriamas šiems antrojo Šestovo kūrybos periodo darbams: *Sola fide* (1911–1914; darbas nebuvo baigtas, pirmą kartą išvydo pasaulį tik 1966 m., tačiau jau iki tol Šestovas aktyviai naudojo jo dalis kituose darbuose); *Potestas clavium* (*власть ключей*) (1915–1921); *На весах Иова* (1920–1924); *Куреггард и экзистенциальная философия* (1932–1935); *Афины и Иерусалим* (1928? – 1937?). Tyrinėjant teksto performatyvumo klausimą pagrindinis dėmesys sutelkiamas ties šiais pirmojo Šestovo kūrybos etapo darbais: *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше* (1900), *Апофеоз беспочвенности* (1905).

Taip pat buvo atsižvelgiama į Šestovo laiškus ir jo amžininkų prisiminimus. Dalį jų galima rasti Natalijos Baranovos-Šestovos (N. Baranoff-Chestov) knygoje *Жизнь Льва Шестова по переписке и воспоминаниям современников*. Kitas šaltinis yra Benjamino Fondane'o memuarinio-filosofinio pobūdžio darbas *Rencontres avec Léon Chestov*, kuris pasaulį išvydo daugiau negu po keturiasdešimties metų nuo sukūrimo datos (parašytas 1938–1939, pirma publikacija 1982). Šiame darbe surinkti Šestovo laišakai Fondane'ui bei pateikti kai kurių jų pokalbių (ar Šestovo pokalbių su kitais filosofais, kurių liudytojas buvo Fondane'as) konspektai.

b) Levo Šestovo proto kritikos problema

Literatūroje, skirtoje Šestovo filosofijai, o konkrečiai jo kovos su protu pobūdžio problemai, jau seniai tapo gero tono ženklu minėti jo draugų, kolegų ir amžininkų darbus, padariusius didelę įtaką tolimesniems tyrimams. Didžioji dalis Šestovo amžininkų darbų buvo surinkta vienoje knygoje pavadinimu *Л. И. Шестов: pro et contra*, išleistoje 2016 metais filosofo 150-ojo gimtadienio proga. Antologijoje pristatyti Šestovui skirti straipsniai, recenzijos ir nekrologai. Skaitant ją galima atsekti, kaip keitėsi Šestovo filosofijos recepcija tarp jo amžininkų. Vienintelis knygos trūkumas yra tas, kad joje galima surasti tik rusakalbių intelektualų darbus.

Iš fundamentalių XX a. Šestovui skirtų tyrimų jau buvo minėti Sheino (1991) ir Valevičiaus (1993) darbai, parašyti anglų kalba. Valevičiaus darbas yra pernelyg istorinio filosofinio pobūdžio, kad galima būtų kalbėti apie kokią nors paties autoriaus poziciją Šestovo proto kritikos atžvilgiu, tuo tarpu Shein

atskirai pabrėžia, kad Šestovas kritikuoja ne žinojimą kaip tokį, o tik mokslinį žinojimą ir universalius dėsnius (Shein 1991, 50). Iš kitų XX a. tyrinėtojų būtina paminėti Bernardą Martiną, išvertusį daug Šestovo darbų į anglų kalbą bei parašiusį keletą kokybiškų jam skirtų studijų. Savo straipsnyje „Lev Shestov: A Russian Jewish Existentialist“ jis laikosi panašios pozicijos su Sheinu – Šestovas nebuvo radikalus proto, „t. y. logikos ir mokslo kaip tokių“, priešas, jis tik norėjo atkreipti dėmesį į tai, kad tie, kurie visiškai pasitiki protu, yra atskiriami nuo absoliučios tikrovės, atsiveriančios apreiškimo akte (Martin 1966a, 397). Panašiai ir Maia Neto savo darbe *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov* kalba apie Šestovą kaip mokslo kritiką. Pristačiusi Šestovo poziciją, Neto konstatuoja – šiulaikiniame moksle nėra vienareikšmiškų ir universalių tiesų, todėl Šestovo kritika jau nebėra aktuali (1995, 119). Tad šiuo atveju į Šestovo proto kritiką apskritai žiūrima kaip į istorinę problemą. Brianas Horowitzas straipsnyje „The Demolition of Reason in Lev Shestov’s Athens and Jerusalem“ labiau akcentuoja Šestovo kovą su aristoteline logika. Maža to, Horowitzas tikras, kad Šestovui „tikėjimas“ tėra tik logikos inversija (Horowitz 1998, 232). Kitaip sakant, teigiamas Šestovo filosofijos momentas yra visiškai nulemtas neigiamos jos pusės. Atskirai norėtusi atkreipti dėmesį į Jerofejevo straipsnį „Остается одно: произвол“. Šiuo atveju svarbu ne tai, kad tai buvo vienas iš retų darbų, parašytų apie Šestovą soc. stovykloje. Šis straipsnis užduoda daug svarbių klausimų bei tematizuoja aibę įdomių Šestovo filosofijos momentų; trumpai tariant, tai vienas retų straipsnių, parašytų „su mintimi“. Būtent Jerofejevas aiškiai įvardino Šestovo proto kritikos sąsają su soteriologiniu jo filosofavimo motyvu (Ерофеев 1990, 66), o tai ir yra pozicija, artima šiai disertacijai.

Iš XX a. pabaigos – XXI a. pirmojo dešimtmečio autorių galima paminėti Martine Van Goubergen, kuri savo straipsnyje „Concerning Lev Shestov’s Conception of Ethics“ traktuoja Šestovo kovą su protu kaip kovą už gyvenimą, t. y. žiūri į jį pro gyvenimo filosofijos prizmę. Kline’as straipsnyje „Scepticism and Faith in Shestov’s Early Critique of Rationalism“ oponuodamas autoriams, kurie teigia, kad Šestovas kovoja ne su mokslu, o su scientizmu, t. y. ne su protu, o su proto garbinimu (jis mini Gofštetter (Гофштергер 2016) ir Motrošilovos (Мотрошилова 1989) darbus) – teigia, kad Šestovas buvo radikalus proto kritikas (Kline 2011, 28). Disertacijoje laikomasi būtent šios nuostatos Šestovo atžvilgiu. Kitas, jau XXI amžiaus autorius Igoris Jevlampijevs knygoje *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта* rašo apie Šestovo kovą su protu skyriuje „Абсолют как царство абсурда: Л. И. Шестов“.

Šestovo filosofiją jis traktuoja kaip siekį sugrįžti pas Dievą, kas yra artima šiai disertacijai, tačiau kitas jo žingsnis yra radikalai svetimas šiam darbui: Jevlampijevs teigia, kad Šestovo filosofijoje individas, nugalėjęs žinojimą tikėjimo aktu, tampa tapatus Dievui (Евлампи́ев 2000, 291). Išverčiant Jevlampijevio poziciją į klasikinės teologijos terminologiją galima būtų pasakyti taip: Šestovo kova su protu – θεῶσις aktas. Tačiau Jevlampijevs mato ir kitą tendenciją Šestovo darbuose: vėlyvojoje filosofo kūryboje individas virsta Dievo marionete, „fantomu“ (ibid., 293–295). Jevlampijevio koncepcija yra gana originali, tačiau susidaro išpūdis, kad Šestovas – tai klasikinis metafizikas, kuris pasiūlė dar vieną išsigelbėjimo receptą, bet pats iki galo nesuprato, kokias išvadas iš šio recepto galima padaryti. Tuo tarpu šioje disertacijoje Šestovo filosofija traktuojama kaip nuolatinė metafizikos įveika, kaip *antifilosofija*. Šia prasme kiek artimesnė disertacijai būtų Babanovo pasiūlyta Šestovo kovos su protu traktuotė kaip tikėjimo kova už tikėjimą, kurio pasiekti neįmanoma (Бабанов 2016, 126). Kitaip tariant – Šestovo filosofija traktuojama kaip monotoniška proto kritika. Kritika, neturinti savo pabaigos.

Atskirai reikia pabrėžti Anatolijaus Achutino (1993; 2005; 2011) ir Andrea Oppo (2020) darbų įtaką šiai disertacijai. Būtent Achutinas savo straipsnyje „О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия“ pavadino Šestovo proto kritiką sugrįžimo prie mąstymo ištakų aktu. Protas, atsigręžęs prieš save patį, susimąstęs apie save, negali nusiraminti, ieško savo paties pagrindo. Kitaip tariant, protas, išėjęs iš savo paties ribų, sugrįžta į tašką, kur jis pats dar buvo tik galimas; paraleliai atsisakoma ir viso protu pamąstyto pasaulio. Tad Šestovo kova su protu – tai sugrįžimas į tikrovę iki mąstymo. Bet kaip gali protas atsisukti prieš save patį? Achutinas primena, kad ir Aristotelio, ir Platono, ir Kanto tekstuose galima surasti ἐπιστήμη ir voūč, arba intelekto ir proto dialektiką. Pirmojo koreliatas – objektai, o antrojo – pati tikrovė. Bet tikrovės siekiantis protas kartu pradeda kvestionuoti intelektą, kuriantį tikrovės vaizdinį. Būtent ši dvinarė proto struktūra leidžia kalbėti apie jo kovą su savimi. Šiame kontekste Achutinas žiūri ir į Šestovo tikėjimą. Kitaip sakant, Šestovui tikėjimas – tai mąstymas, nukreiptas prieš save patį. Andrea Oppo taip pat laikosi panašios pozicijos bei kalba apie tai, kad Šestovo proto kritika turi būti suprasta neoplatoniškos minties kontekste (Oppo 2020, 226-239). Disertacijoje ginama būtent ši Achutino ir Oppo pasiūlyta Levo Šestovo filosofijos traktuotė.

Tarp paskutiniųjų tyrimų Šestovo proto kritikos tema galima paminėti šiuos. Knygoje *Faith and Science in Russian Religious Thought* Tereza Obolevich išsako nuomonę, kad mąstytojas norėjo ne įveikti, o apriboti protą

(2019). Kita šiuolaikinė Šestovo tyrinėtoja, Ksenija Vorožichina, linkusi manyti, kad šestoviška proto įveika – tai nuolatinė Dievo paieška (Ворожихина 2016). Matthew Beaumontas (2021), akcentuodamas mesianistinį ir apokaliptinį Šestovo kovos su protu pobūdį, savo pozicija yra artimas šiam darbui, tačiau Beaumontas akcentuoja istorinę šios kovos dimensiją (į Šestovo kovą su protu jis žiūri pro Aušvico katastrofos perspektyvą), tuo tarpu šioje disertacijoje soteriologinis Šestovo filosofijos motyvas labiau tematizuojamas gnoseologinės problematikos kontekste. Ramona Fotiade gina poziciją, anot kurios Šestovo kova su moksliniu žinojimu laikytina kova už gyvenimo prasmę (2020). Kalbant apie Fotiade reikia paminėti ir jos įsteigtą „forumą“ – *Lev Shestov Studies Society* bei žurnalą *The Lev Shestov Journal*, kuris, nors ir nėra leidžiamas reguliariai, kartkartėmis džiugina skaitytojus naujomis bei taikliomis išvalgomis juos dominančia tema (pirmas numeris pasirodė 1997 m., o kol kas paskutinis – 2017 m.).

Šioje trumpoje apžvalgoje bandyta pristatyti nuomonių apie Šestovo kovą su protu spektrą bei paminėti svarbiausius tyrimus šia tema. Tačiau tai toli gražu nėra išsamus referatas, todėl norintys susidaryti detalesnį vaizdą gali surasti nepilną, bet solidų Šestovui skirtos literatūros sąrašą Andrea Oppo knygoje (2020, 298–314).

### c) Levo Šestovo darbų performatyvumo problema

Apie transformatyvų Šestovo darbų poveikį yra užsiminę vos keli žmonės, o išsamiau apie jį kalba tik Sorana Gurian ir Eugène'as Ionesco. Apie Gurian santykį su Šestovu sužinome iš Miłoszo straipsnio „Shestov, or the Purity of Despair“, o Ionesco filosofui, padariusiam jam nemažą įtaką, skyrė esė „Chestov nous ramène à l'essentiel“, kuri įėjo į straipsnių rinkinį *Antidotes*. Abu autoriai teigė, kad Šestovas pakeitė jų santykį su gyvenimu bei sugrąžino prie svarbiausių dalykų, tačiau tiek pirmu, tiek antru atveju „išsamus“ Šestovo darbų poveikio aprašymas neužima nei vieno puslapio, tad jų išsamumas ne tiek kiekybinis, kiek kokybinis.

Šie liudijimai ir dar kelios užuominos apie Šestovo darbų poveikį kol kas nesulaukė didelio susidomėjimo tyrinėtojų tarpe; kiek dažniau tyrinėtojai užsimina apie Šestovo darbų monotonijos sukeltą nuobodulį bei irzulį, kurį patiria skaitytojas, tačiau dažniausiai ir šiuo atveju viskas apsiriboja vienu sakiniu. Vos ne vienintele studija, kurioje konstruktyviai gvildinama Šestovo darbų poveikio skaitytojui problema, yra Boriso Groysso darbas *Introduction to Antiphilosophy*. Šestovo rašymo būdą jis vadina *poor discourse* bei teigia,



kad būtent jis padėjo mąstytojui išsaugoti filosofiją gyvą. Šestovo minimalistinė kalba – tai vieta tarp įvairiausių diskursų, kurioje tik ir gali egzistuoti filosofija kaip tokia, filosofija, laisva nuo kitų diskursų atakų. Būtent todėl jo (kaip ir bet kuri kita) antifilosofija „aktyvuoja skaitytoją, atveda jį prie būtinybės rinktis, priimti sprendimą, nepalieka jo pasyvių tiesų, pagamintų kitų (t. y. didžiųjų filosofų), vartotoju“ (Гроїс 2021, 10). Kol kas šis straipsnis taip ir lieka vienintele kryptinga ir pakankamai turininga studija Šestovo darbų poveikio skaitytojui tema.

Turint omenyje, kad Šestovo darbų performatyvaus pobūdžio tema yra tamptariai susijusi su teksto formos problema, galima paminėti keletą studijų, kuriose daugiau dėmesio skiriama Šestovo filosofinei kalbai. Vienas iš įdomiausių darbų šia tema yra Martine Van Goubergen straipsnis *Shestov or the Absolute Pitch*. Straipsnis buvo parašytas kolegos gimtadienio proga ir patalpintas šiam įvykiui sukurtame puslapyje, tad jis net nepatenka į tyrinėtojos publikacijų sąrašą, tačiau tai neįmanomas ignoruoti darbas. Jame daug dėmesio skiriama netiesioginei Šestovo komunikacijai, teigiama, kad Šestovo tekstas stovi ant tylos ir žodžio ribos ir būtent todėl jo tekstas visada atsiveria kaip naujas. Prancūzų kalbą išmokę Šestovo mylėtojai galėtų atkreipti dėmesį į Genevièves Piron knygą *Léon Chestov - philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, kurioje autorė taip pat kalba apie netiesioginę Šestovo komunikaciją, apie jo darbų poetiką bei apie Šestovo sugebėjimą kurti emocijas iš tylos. Andrea Oppo savo knygoje *Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker* dedikuoja skyrelį netiesioginei Šestovo komunikacijai bei atkreipia dėmesį į tai, kad dar Šestovo pažįstami tikino, jog jį būtina „skaityti tarp eilučių“ (Oppo 2020, 239-241). Apskritai, būtų klaidinga sakyti, kad Šestovo tyrinėtojai „nepastebi“ Šestovo filosofinės kalbos specifikos ar tyli šia tema. Dažniausiai šis klausimas tiesiog nėra tematizuojamas arba kryptingai tyrinėjimas.

#### Tyrimo aktualumas

„Paskutiniaisiais metais Šestovui labai sekasi: pasirodo nemažai nuostabių jo kūrybos tyrimų <...>, nuolatos vyksta kruopštus Šestovo Paryžiaus archyvo publikavimo darbas, tampa žinomos tamsiosios jo biografijos pusės“ (Межуев 2021, 181) – rašo vienas iš šiuolaikinių Šestovo tyrinėtojų, greta pateikdamas eilę „nuostabių tyrimų“ pavyzdžių. Akademikų tarpe Šestovas nėra užmirštas mąstytojas, priešingai – susidomėjimas jo palikimu vis auga. Yra bandymų susieti Šestovą su mūsų laikais madingomis (ar jau kiek nuvytusiomis) filosofinėmis tendencijomis, parodyti Šestovo

įtaką jų atsiradimui. Pavyzdžiui, Ponomariova (Пономарева 2008) analizuoja Šestovo tekstus pro postmodernią fragmentiškumo sampratą, o Tabachnikova (2008) iš naujo bando pažiūrėti į Šestovo literatūrinę kritiką pro šiuolaikinių literatūrologinių teorijų prizmę.

Šiame darbe iš dalies einama panašiu keliu – bandoma tematizuoti Šestovo darbų performatyvumo problemą žiūrint į ją pro Alaino Badiou (2011) ir Groyso (2012) plėtojamos antifilosofijos prizmę. Aišku, tai toli gražu nereiškia, kad Šestovas tampa kažkokiu „penktu ratu“, kuris mėtosi bagažinėje ir važiuoja ten, kur pasuka nūdienų diskursas. Šestovas vienas pirmųjų dorojosi su problematika, kurios kitaip negu antifilosofine net nepavadinsi. Tai diskursas, kuriame teka ir Šestovo kraujas, todėl mąstantis apie Šestovo filosofiją kartu apmąsto ir filosofijos likimą šiandien bei *vice versa*. Šestovas yra vienas iš „įtarumo“ filosofijos klasikų, jis problematizuoja tiesos konceptą, demaskuoja filosofinį diskursą kaip nulemtą visagalybės aistros, bando išėiti anapus kalbos. Tačiau dirbdamas su kalba, kovodamas su teiginiu (*суждением*) kaip pažinimo forma, šios problemos jis iki galo netematizuoja, todėl Groyso ir Badiou išvalgos atveria naujas galimas prieigas prie Šestovo tekstų, padaro performatyvų jo darbų pobūdį labiau matomą.

Tyrinėjant performatyvumo problemą, atsigręžiama į išėjimo anapus interpretacijos problematikos kontekstą. Būtent ši problematika iš dalies nulemia ar nulemdavo George'o Steinerio (1991), Hanso Ulricho Gumbrechto (2004), Tomo Sodeikos (2010) filosofinių apmąstymų kelią. Judant šios problematikos kontekste bandoma eksplikuoti teksto poveikio skaitytojui galimybės sąlygas. Iš dalies šiuo keliu ėjo ir eina teologas Kevinas Vanhoozeris, kuris savo fundamentaliame darbe *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* pabandė prikelti XX amžiuje palaidotus autorių, tekstą ir skaitytoją. Jis tikras, kad bet kurią knygą mes turime skaityti taip, kaip išmokome skaityti Bibliją. Todėl, adaptuodamas Johno Austino ir Johno Searle'o išvalgas teologinei-hermeneutinei problematikai, jis teigia, kad teksto supratimas neatsiejamas nuo jo poveikio, nuo skaitytojo atsako tekstui. Kitaip sakant, Vanhoozeris mano, kad teksto neužtenka vien interpretuoti – tik atsakydamas į tekstą pačiu gyvenimu, tik išeidamas anapus interpretacijos, skaitytojas užmezga dialogą su knyga. Einant šiuo keliu bei pratęsiant Vanhoozerio mintį, atsigręžiama į Bachtino *poelgio* sampratą, bandant reaktualizuoti ją XXI a. problematikos kontekste.

Aptariant teksto poveikio skaitytojui galimybes sąlygas, tematizuojama skaitymo problema. Tai daroma atsigręžiant į šiuo metu iš naujo apmąstomą *lectio divina* praktiką. Kaip rašo Duncanas Robertsonas:

Kaip savaime aiškia tiesą mes traktuojame įsitikinimą, jog šiuolaikiniai moksliniai tyrimai gali padėti mums geriau suprasti iki šiol blogai ištyrinėtas praeities kultūras. Tačiau literatūros teorijos srityje galima pabandyti pakeisti judėjimo kryptį; Viduramžių literatūra (ypač pamatyta taip, kaip mus išmokė į ją žiūrėti Leclerq'as) duoda pavyzdinius atsakymus į daugybę bendro pobūdžio klausimų, kuriuos mes dabar iškeliamo <...> (Robertson 2011, 28).

Atsigręžimas į *lectio divina* praktiką leidžia praplėsti skaitytojo atvirumo tekstui klausimą bei tematizuoti teksto atvirumo skaitytojui problemą. Tokia prieiga leidžia išsaugoti teksto *kitoniškumą*, nubrėžti ribą invaziniam bandymams redukuoti santykį su tekstu vien iki aktyvių skaitytojo veiksmų jo atžvilgiu.

#### Disertacijos naujumas

Disertacijoje siūloma pakeisti žiūros į Šestovo filosofiją tašką bei analizuoti ją pro Šestovo darbų performatyvumo prizmę (toks požiūrio taškas implikuoja ir autoriaus santykio su savo darbais analizę, ir tekstų poveikio skaitytojui eksplikaciją). Be abejo, didžioji dalis tyrinėtojų garsiai ar tyliai pripažįsta, kad Šestovo tekstai tai *kova* su protu, o ne vien šios kovos aprašymas. Tačiau iki šiol ši pozicija nebuvo nei pakankamai tematizuota, nei pakankamai išvystyta. Žiūrint į Šestovo darbus pro performatyvaus teksto problemos prizmę, siejant ją su Mamardašvilio pastabomis apie teksto rašymą ir su Bachtino *poelgio* samprata, daroma iki šiol neišsakyta išvada, kad Šestovo tekstas gali būti suprastas kaip filosofo buvimo forma. Būtent Šestovo tekstas suprastas kaip *poelgis* leidžia kalbėti apie jo tekstą kaip užvaldantį skaitytoją įvykį, sugrąžinantį jį prie mąstymo ištakų.

Pereinant nuo prieigos naujumo prie disertacijos turinio naujumo, galima išskirti šiuos aspektus. Pirmą kartą Šestovo kova su protu buvo susieta su judaistine *tešuvos* koncepcija. Žiūrint į ją pro šią prizmę, buvo pasiūlytas dar vienas iš galimų Šestovo sąsajos su judaizmu taškų. Eksplikuota sapno metaforos vieta, parodyta jos svarba sprendžiant Šestovo proto kritikos pobūdžio klausimą. Kitas disertaciją išskiriantis aspektas – Šestovo nihilizmo problemos susiejimas su jo tekstų forma. Parodyta, kad kritikai, kalbantys

apie Šestovą kaip dogmatiką ar nihilistą (kas Šestovo filosofijos kontekste yra tas pats), susitelkia ties jo filosofijos turiniu bei nekreipia pakankamai dėmesio į jos formą. Kalbant apie tikėjimo kaip sugrįžimo prie mąstymo ištakų aktą, buvo bandoma eksplikuoti tikėjimo kaip išėjimo anapus faktų sampratą, ko iki šio kryptingai nebuvo daroma. Pabandyta patyrinti kritikų tarpe beveik negvildenamą Šestovo santykio su Indijos filosofija klausimą. Nubrėžtos paralelės tarp Šestovo ir Šankaros filosofijų, į abiejų mąstytojų kūrybą pasiūlyta žiūrėti kaip į amžinojo sugrįžimo mito variacijas.

## PIRMA DALIS

### 1. FILOSOFINĖS ISTORINĖS LEVO ŠESTOVO MINTIES PRIELAIIDOS

Karlas Jaspersas rašė, kad tyrinėtojas, bandantis išsprauti filosofijos istoriją į schemą, „išspauna širdį“ į jo akiratį patenkantiems mąstytojams (Jaspers 1971, 115). Mūsų laikais mintis, kad schema yra „negeras dalykas“, skamba kaip savaimė suprantamybė, *ergo* ji seniai tapo mantra, kurią murma visi, kas tik netingi. Išpažįstantys šią tiesą laiko nesugebėjimą kryptingai mąstyti pažangiu žingsniu, todėl žiūri į save su tam tikru pietetu bei mėgsta prisiimti mokytojų vaidmenį, tačiau tuo viskas ir apsiriboja. Stebint juos iš šalies, nesunku pastebėti, kad viena ranka jie rašo straipsnius, kuriuose kritikuoja sisteminio mąstymo diktatą, o kita spaudžia prie širdies kokią nors doktriną, duodančią atsakymus į visus klausimus. Štai ištikimieji Kristaus mokiniai, kurių kairė ranka nežino, ką daro dešinė! Bet vis dėlto yra viena sritis, kurioje nuosaikus schemų naudojimas galėtų būti laikytinas net sveikintinu – tai propedeutika. Propedeutikoje schema nėra laikoma galutine tiesa, čia ji – tik atliekanti Wittgensteino „kopėčių“ vaidmenį. Tai valtis, kuri, vos pasiekusi krantą, ne tempiama su savimi, o paliekama vėjui, lietui ir saulei. Tad tegu nenuliūsta Šestovas, jog darbas skirtas jo filosofijai prasideda nuo schemas; maža to – nuo schemas, peršančios mintį, kad Šestovas judėjo jo „priešo“ – Hegelio – atverto horizonto lauke.

Anot Vladimiro Bibichino, viskas, kas vyksta filosofijos pasaulyje nuo XIX a. iki pat mūsų laikų, yra raibuliai, kurias sukėlė Hegelio į minties vandenį mestas akmuo (Бибихин 2014, 79). Feuerbachas, Kierkegaardas, Nietzsche, Heideggeris, Deleuzas, marksizmas ir psichoanalizė – visur atpažįstamas ryškus Hegelio pėdsakas. Kas suteikia tiek svorio jo minčiai? Mastas? Taip, bet ne tik jis. Tomo Akviniečio sistema, pavyzdžiui, nė kiek nenusileidžia Hegeliui savo monumentalumu; ne veltui ji dažnai lyginama su gotikine katedra – smailios arkos, kontraforsai, vitražai – kiekvienas elementas reikalauja kito, o visi jie sudaro darnią visumą. Lygiai taip pat atrodo ir Akviniečio sumos – tai savipakankama sistema, kuri žavi ir užburia savo uždaru. Tačiau gali būti, kad būtent todėl ji nėra linkusi gimdyti savo „priešybų“, o stovėjo ir stovi nepajudinama jau septynis šimtmečius. Ir iš tikrųjų, net toks novatorius kaip James’as Joyce’as savo *Ulysses* vis dėlto struktūriškai liko ištikimas dar jaunystėje studijuotam Angeliškajam Doktorui.

Maža to, nutraukęs ryšius su katalikybe, „ateistas“ atvirai prisipažindavo, kad lieka tomistu, bet tik išvadų, t. y. sistemos, o ne prielaidų, t. y. tikėjimo, lygmeniu (Eco 1989, 5). Hegelio situacija kita – jo filosofija nėra uždara, priešingai – ji plečiasi ir dažnai net linksta virsti savo priešybe. Šia prasme dažnai filosofas yra hegelininkas tik prielaidų, bet ne išvadų lygmeniu. Savo mastu ši „sistema“ toli gražu nenusileidžia viduramžių *summam*, tačiau palyginti ją galima ne su gotikine katedra, o su gigantišku luitu, egzistuojančiu juodraščių ir paskaitų pavidalu. Hegelį kaip sistematizatorių tik vėliau sukūrė jo leidėjai, kurie redagavo paliktus tekstus atsižvelgdami į tą idealų mokytojo vaizdinį, kuris kaip žvaigždė apšviesdavo chaotišką darbų korpusą, su kuriuo reikėjo kažką daryti (Бибихин 2014, 96–97). Daugiausia būtent jie atsakingi už tai, kad Hegelio filosofija kurį laiką buvo apibrėžiama kaip racionalumo įsikūnijimas *par excellence*.

Tačiau ilgainiui situacija pradėjo kisti – tokie tyrinėtojai kaip I. Iljinas, R. Kroneris, A. Kojève'as ar J. Wahlas „demaskuoja“ Hegelį kaip „iracionalistą“, atpažįsta jo darbuose kančios, meilės, darbo ir mirties temų pulsaciją. Į jo filosofiją pradedama žiūrėti kaip į pastangą padaryti sąmonę vėl laimingą, sugražinti žmogų į prarastą rojų. *Taip* perskaitytas Hegelis buvo pamatytas kaip kertinė figūra visoje podekartinėje filosofijoje. Iki Hegelio egzistencinė drama, užklupusi Pascalį, taip pat kuri jaučiama Rousseau ar romantikų darbuose, buvo suprantama kaip drama, galinti būti išspręsta atsiremiant į meną ar religiją, bet ne į filosofiją. Tuo tarpu filosofija, jau seniai spėjusi pabėgti nuo teologijos, ištikimai tarnavo naujam ponui – mokslui – ir stengėsi išstumti į pasąmonę kartkartėmis pasirodančius „nepatogius“ mąstytojus. Aišku, filosofai buvo susirūpinę žmogaus laimės klausimu, tačiau dažniausiai, kaip Spinoza, bandė parodyti, jog kančia yra nereali ir jokios dramos „iš tikrųjų“ neegzistuoja. Ties Hegeliu viskas pasikeitė. Jis neneigė žmogaus dramos realumo, bet taip pat neteigė, kad Descartesio įvykdytas perversmas buvo klystkelis. Hegelio „sistemoje“ dekartiškas pasaulio padalijimas į dvi substancijas bei iš to kylantis viską schematizuojančių ir racionalizuojančių gamtos mokslų triumfas buvo pamatytas kaip egzistencinės žmogaus dramos etapas.

Hegelis buvo įsitikinęs, kad išspręsti šią dramą įmanoma, ir įmanoma būtent *filosofijos* plotmėje. Kaip atrodė šis projektas yra gerai žinoma. Nelaiminga sąmonė yra nelaiminga, nes prarado kadaise turėtą vienybę. Tai intelekto stadija, kurioje ir sąmonė atskirta nuo dalykų, ir dalykai pasirodo kaip atskirti vienas nuo kito. Stadija, kurioje viešpatauja A ir ne  $\sim A$  neįveikiama priešybė. Kitaip sakant, *nelaimę* gimdo *riba*, *apribojimas*. Norint įveikti šią būseną reikia atsisakyti intelekto, pereiti į kitą lygmenį. Protas,

arba, dar tiksliau, spekuliatyvusis mąstymas, mato aukščiausią A ir  $\sim A$  vienybę. Spekuliatyvusis mąstymas juda priešybių sintezės keliu aukščiausio konkretumo link, arba, kitais žodžiais tariant, absoliučios laisvės link. Nukryžiuota ant empirikos ir intelekto abstraktumo kryžiaus sąmonė turi prisikelti spekuliatyvaus mąstymo karalystėje, kurioje nebeliks kita-būties, nebeliks ribų, atskiriančių A nuo  $\sim A$ , o nebelikus apribojimų, neliks ir nelaimės.

Komentatoriai dažnai rašo, kad judėdamas šiuo keliu Hegelis patyrė „fiasko“. Sunku pasakyti, kiek adekvatus yra šio žodžio vartojimas filosofijoje, bet reikia pripažinti, jog Hegelis tuoj pat imtas taisyti, redaguoti ir neigti. Tačiau daroma tai buvo vardan to paties tikslo – žmogaus išgelbėjimo. Būtų net galima teigti, kad visa pohegelinė filosofija turi tam tikrą egzistencinio mesianizmo atspalvį. Entuziazmas, pagimdytas Apšvietos įsitikinimo, kad gyvenimas nėra tobulas tik todėl, nes žmogus dar nesugebėjo deramai (t. y. protingai) įsikurti pasaulyje, išblėso. Pohegelinė filosofija, priešingai, yra įsitikinusi, kad patį žmogų iš vidaus drasko prieštaravimai ir jokia socialinė harmonija nepadarys jo laimingu<sup>3</sup> (šia prasme daug pasako jau vien faktas, kad, pavyzdžiui, net Dostojevskis, jausdamas mąstytojo giminingumą sau, būdamas katorgoje norėjo versti Hegelį). Filosofija vėl susirūpina pačiu žmogumi, o ne tikrovės racionalizavimu, joje vėl pradeda pulsuoti ta pati Antikinės ir Viduramžių minties dvasia, tik jau ne materija ar nuodėmė, o intelektas imamas laikyti susvetimėjimo kaltininku. Įveikti pastarojo viešpatystę, parodyti, kad jis yra nulemtas materijos, sąmonės, valios ar kalbos stichijų, kad jis tik vienas iš kur kas fundamentalesnės dramatos dalyvių, yra pagrindinė pohegelinės filosofijos aistra. Kitaip sakant, ši filosofija išliko ištikima Hegeliui, tačiau ne išvadų, o prielaidų lygmeniu.

Levas Šestovas, būdamas savo epochos vaiku, taip pat sprendė klausimą, su kuriuo dorojosi Hegelis, ir judėjo to paties tikslo link, tik pasirinkdamas priešingą kelią. Šestovas konstatuoja, kad žmogaus būseną gali būti apibrėžta vienu žodžiu – „susvetimėjimas“, kuomet individas yra atskirtas nuo tikrovės, gyvenantis abstrakcijų pasaulyje; Šestovas susieja šią būseną su *pažinimo*

---

<sup>3</sup> Taip, pavyzdžiui, Berdiajevas parodė, kad net Markso ekonominis determinizmas tėra tik išorinė jo filosofijos pusė. Po šiuo paviršiumi pulsuoja aistringas tikėjimas, kad žmogus, kovodamas prieš ekonominių dėsnių viršenybę, pasieks absoliučią laisvę, t. y. būseną, kurioje jis jau nebebus nulemtas jokios aplinkos. Individas pagaliau pamatys, kad ekonomikos diktatas – tai tik viena iš sąmonės sukurtų iliuzijų. Kovodamas prieš šiuos miražus žmogus įveiks slegiantį jį determinizmą bei sukurs laisvės karalystę (Бердяев 1990, 80–83).

problema. Todėl jau pirmuosiuose plačiai žinomuose darbuose<sup>4</sup> Šestovas pradeda kalbėti apie „tragišką“ žmogaus padėtį pasaulyje, o pats tampa „tragedijos filosofijos“ šaukliu. Vėliau, atsigręžęs į Bibliją, jis susieja šį tragizmą su Šventajame Rašte aprašyta nuopuolio drama. Susvetimėjimo priežastis yra ta, kad pirmieji žmonės, suvalgę *pažinimo* vaisių, pasidavė intelekto pagundai, o intelektas padalino pasaulį į subjektą ir objektą, taip atskirdamas individą nuo tikrovės. Tad Šestovo išvada tokia – norint sugrįžti į rojų, reikia apsigręžti ir eiti atgal tuo pačiu keliu, kuriuo iš rojaus buvo išeita, t. y. vietoje intelekto adoravimo jį reikia įveikti. Šia prasme Šestovo minties judėjimo vektorius primena ne krikščionišką nukryžiuojimo ir prisikėlimo kelią, bet judaistinę atgailos, suprastos kaip *sugrįžimas* pas Dievą, koncepciją (*tešuva*). Šestovas, priešingai nei Hegelis, bando ne „nuimti“ (*aufheben*) intelektą pakilus į naują stadiją, bet jį įveikti ir nusileisti į prieš tai buvusią. Šestovas siekia sugrįžti į vietą, kurioje prasideda pažinimas, nori palikti jo karalystės ribas ir susigrąžinti kadaise prarastą betarpišką santykį su tikrove. Kritiškai traktuodamas pažinimą kaip nusigręžimą nuo tikrovės, Šestovas nori apsisukti ir bėgti į priešingą pusę, į tašką, nuo kurio viskas prasidėjo. Tačiau lygiai taip pat, kaip ir Hegelis, Šestovas tikras, kad padaryti tai gali ir turi filosofas. Būtent filosofijai lemta išspręsti žmogaus gyvenimo dramą, būtent jai lemta „paskutinėje ir didžiojoje kovoje“ nugalėti intelektą, būtent filosofija sugrąžina mus prie mąstymo ištakų.

---

<sup>4</sup> Neseniai buvo atrasti pseudonimais pasirašyti ankstyvieji Šestovo straipsniai, rodantys, kad jaunystėje jam labiau rūpėjo socialinio teisingumo klausimai (plačiau žr. Ворожихина 2019).



## 2. PRADŽIA KAIP PROBLEMA

### 2.1. Mąstymo ištakų problema Levo Šestovo filosofijoje

Pirmą kartą kryptingai mąstymo ištakų problemos kontekste Šestovo filosofija buvo apmąstyta keliuose Anatolijaus Achutino straipsniuose (Ахутин 1993; 2005; 2011). Šiuose darbuose Achutinas pabandė pažvelgti į Šestovo filosofiją per „mąstymo pradžios koncepciją“, kurią plėtoja jau keletą dešimtmečių. Pasak Achutino, mąstymo ištakos, mąstymo pradžia, jo ἀρχή – tai amžina filosofinė problema. Aristotelis, Descartesas, Nietzsche, Šestovas – visi jie eina tuo pačiu keliu, visi jie daro tą patį darbą. Taip, kiekvienas, žygiuojantis šiuo taku, ant pečių neša savo patirties ir problemų bagažą, bet visi sutaria ties vienu klausimu: filosofija – tai pats save užklauskiantis mąstymas, judantis savo pradžios link.

„Filosofija mąsto apie pradžią, apie tai, kas viską nulemia, apie tai, kas viskam suteikia tvarką ir formą“ – rašo Achutinas savo darbe *Античные начала философии* (Ахутин 2007, 19). Dėl to, kad pradžia viską apibrėžia, ji yra tiesos ir įrodymo matas (ibid., 22), tačiau štai problema – paimti šį „matą“ į rankas nelegva: „pradžia negali būti aprašyta ta kalba ir išdėstyta tos logikos rėmuose, kurių pradžia ji yra“ (ibid., 24). Taip matematika negali apmąstyti taško ir skaičiaus paradokso; biologija tyrinėja gyvus organizmus, tačiau net nebando įminti gyvybės paslapties; ekonomika lyg ir jau seniai tapo solidžiu mokslu, bet kas yra pinigai taip ir lieka neaišku. Čia ir prasideda filosofija – ji yra nukreipta į tai, kas funduoja tam tikrą mąstymą, bet jam pačiam nėra pasiekiamas. Filosofija šiuo požiūriu yra mąstymas ne tiek apie mokslo rezultatus, kiek apie mokslo prielaidas ir pradžias. Bet ne tik. Ir netgi *visų pirma* ne tik. Filosofija užklauskia patį mąstymą kaip tokį, t. y. mąstymą kaip natūralų santykio su pasauliu būdą. Filosofijos namai – visas pasaulis, todėl ji atsispiria nuo „duoto“ pasaulio, nuo jį „atspindinčios“ minties ir juda į tą tašką, kuriame pasaulis dar nebuvo pamąstytas, į gryną tikrovę. Vieni vadina tai Būtimi, kiti – idėja, daiktu savyje, Valia ir t. t. Iš kur tokia nuomonių įvairovė? Ją kaip tik ir gimdo ambivalentiškas ἀρχή statusas. Juk, viena vertus, kalbama apie mąstymo pradžią, kita vertus – apie transcendenciją. Mąstymo ištakos yra πρόβλημα tiesiogine šio graikiško žodžio prasme<sup>5</sup> – jos esti prieš mąstymą, *anapus* jo, *ergo*, norint jas pasiekti,

---

<sup>5</sup> Πρόβλημα yra daiktavardinė veiksmožodžio προβάλω forma, reiškianti „mesti į priekį; mesti anapus; pastatyti prieš save; laikyti prieš save; kaltinti prieš susirinkimą“.

mąstymas turi atsisukti *prieš* save ir išeiti *anapus* savęs. Kitaip sakant, mąstymas bando pamąstyti tai, ko pamąstyti neįmanoma. Αρχή kažkokiu būdu prieinama mąstymui, bet niekada nepasiduoda jam „iki galo“; būtent todėl pradžia – kaip Protėjas – pasirodo išminties mylėtojams vis nauju veidu:

Iš esmės kiekvienas filosofas pradeda darbą iš naujo, nuo pat pradžios ir... išeina į pasaulį iš „tos pusės“ su nauja pradžia rankose, manydamas, kad tai ir yra pradžia, pati pradžia. Štai ir paradoksas (jeigu ne skandalas): filosofai užsiiminėja bendra filosofine veikla, tačiau savo priklausomybę šiam bendram darbui įrodo tuo, kad sukuria absoliučiai originalią filosofiją (ibid., 29).

Kas gi tuomet yra filosofija? Ne tik sugrįžimas prie pradžios, bet ir dialogas apie pradžias, ginčas apie jas. Maža to, pasirodo, kad *tik taip* pradžia ir yra prieinama – ji, sako Achutino mokytojas Bibleris, šviečia pro įvairius αρχή apibrėžimus bei ginčą tarp šių apibrėžimų (Библер 1993, 30). Tik dialogas apsaugo filosofiją nuo tapimo metafizika suprastos kaip mokslas, tik jame atsiskleidžia ambivalentiška pradžios, pasiduodančios ir nepasiduodančios mąstymui, prigimtis. Savo straipsnyje „Культура. Диалог культур“ Bibleris pritaiko Bachtino „kultūros kaip kultūrų dialogo“ koncepciją filosofijai: taip, filosofija gali būti traktuojama hėgeliškai, kaip vienas kitą pakeičiančių etapų seka, tačiau tai jau bus ne filosofinis, o civilizacijos reiškinys, pabrėžia Bibleris; filosofija egzistuoja pagal polifonijos principą (Библер 1997, 226). Kultūra neturi savo teritorijos, sakė Bachtinas, ji egzistuoja ant tos ribos, kur prasideda kita kultūra, ji egzistuoja tik dialoge su ja. Bibleris visiškai sutinka su Bachtinu, tik vietoje žodžio „kultūra“ rašo „filosofija“. Feuerbachas, kritikuodamas Hegelį, sakė, kad „filosofinės sistemos gali ne tik koegzistuoti, bet ir būti lygiavertėmis“ (Фейербах 1979, 380). Bibleris ir Achutinas eina dar toliau – jei filosofija nekoegzistuoja dialoge su kitomis filosofijomis, ji neegzistuoja apskritai. Tad jų išvada tokia: filosofijos turinys – pradžios paieška, jos forma – dialogas, ir *vice versa*.

Būtent į šį dialogą įsitraukia ir Šestovas. Šis daug kentėjęs žydas iš Kijevo, įeina į jį su savo skausmu bei nelaimėmis, todėl:

Radikalus klausimas apie „visą ko šaknis“ (ῥιζώματα πάντων) užduodamas ir sprendžiamas, anot Šestovo, ne teologijos, ne metafizikos ir ne mokslo (nepaisant to, kad jis gali būti labai griežtas) teritorijoje, o ant Jobo pelenų arba „už buteliuko“ pas Karamazovus. Į „pogrindžio“

žmogaus kambarėlį, į rusišką smuklę, į nusivylusio vienuolio celę, į Jobo teismą iškviečiamos didžiųjų teologų ir metafizikų dvasios, čia reikalaujama atsakymo iš Aristotelio, Tomo Akviniečio, Spinozos, Kanto, Hegelio, Husserlio... (Ахутин 2005, 481).

Pažiūrėjęs į kančios užnugarį, Šestovas pamatė, kad jos šaknis – pažinimas, todėl filosofas skelbia jam kovą, bando jį įveikti, prasimušti prie pačios tikrovės, nuo kurios pažinimas mus atskiria ir padaro nelaimingais. Bet nejaugi jam nepakanka to, ką apie sugrįžimą prie mąstymo ištakų rašė Aristotelis ar Kantas? Ne. Jų pradžia dar užteršta pažinimu, nėra tikra pradžia. Todėl visa Šestovo filosofija tai dialogas ar net veikiau teismas dėl pradžios bylos. „Štai aš paruošiau savo bylą ir žinau, kad būsiu išteisintas“ (Job. 13, 18), – tarsi kartoja Jobo žodžius jo tolimas palikuonis iš Kijevo. Sugrįžimas prie mąstymo ištakų Šestovui yra pamatinis gyvenimo klausimas, ir anot jo, įveikti pažinimą gali tik viena jėga – tikėjimas.

Achutinas, kalbėdamas apie Šestovą, atkreipia dėmesį į tai, kad tikėjimą pastarasis dažnai vadina „antrąja mąstymo dimensija“. Ir iš tikrųjų, Šestovo tikėjimas neturi nieko bendro su „įsitikinimu“. Šestovo tikėjimas – tai mąstymo dimensija užklausianti mąstymą bei jį įveikianti. Užklaustas „protas išeina už savo ribų, stebisi savimi, pamato save kaip paslaptinę ir neįmanomą, sugrįžta prie savo pradžios, kur jis buvo dar tik įmanomas. Ir ne tik protas, bet ir visas protu pamąstytas pasaulis“ (Ахутин 2005, 491). Kurgi išeina protas? Anapus proto glūdi tai, kas nėra protas, t. y. nepavaldi pažinimui tikrovė. „Filosofija atranda nežinojimą, glūdintį pačioje mūsų pasaulio apačioje ir egzistuojantį nelogiškumo sferoje“ (ibid., 494). Tokiu būdu, Šestovo filosofija – sugrįžimas į tikrovę, į pasaulį iki mąstymo, į būseną, kurioje viskas įmanoma, į būseną, gimdančią mąstymą tam, kad jis į ją sugrįžtų.

Nors Šestovas ir nevartojo mąstymo ištakų sąvokos, jis nuolat kartoja vieną mintį: tikėjimas ir žinojimas yra skirtingos mąstymo dimensijos, kurios negali būti suderintos – žinojimas veda mus nuo tikrovės, o tikėjimas įveikia žinojimą ir sugrąžina į tikrovę, t. y. pas Dievą:

Pirmasis žmogus išsigando niekuo neribojamos Kūrėjo valios, pamatė joje mus gąsdinančią „savivalę“, todėl bandė apsisaugoti nuo Dievo pabėgęs į pažinimo karalystę <...> ir tik dėl tikėjimo (*и только благодаря вере*) <...> mes galime vėl „pakilti“ <...>. Racionaliajai filosofijai tikėjimas yra nežinomas ir svetimas mąstymo matmuo. Tačiau tik jis atveria kelią Kūrėjo link (Шестов 1992, 24–25).

Žmogus arba „atsispiria“ nuo Kūrėjo ir bėga nuo Jo, arba atvirumo akte yra su Juo. Tiek vienu, tiek kitu atveju Dievas yra tas „taškas“, kuris inicijuoja mąstymą: jeigu nuo Dievo bėgama, kalbame apie pažinimą, jeigu žmogus užklausia pažinimą ir juda Dievo link – apie tikėjimą.

Taigi Šestovas deda lygybės ženklą tarp tikrovės stokos ir pažintinio santykio su pasauliu. Žodis „pažintinis“ čia yra raktinis. Šestovas nekalba apie tai, kad mokslas neteisingai pažįsta pasaulį ar kad reikia ieškoti ne mokslinio, o mistinio ar kokio nors kito pažinimo. Ne. Šestovas griežtai nusiteikęs prieš *bet kokią* pažinimo rūšį. Jis kalba apie tai, kad visų mūsų nelaimių priežastis yra *noras pažinti* kaip toks. Šį norą Šestovas traktuoja kaip pirminę nuodėmę, todėl jo filosofinis kovos su protu projektas įgauna ryškų soteriologinį atspalvį. Tikėjimas – tai kova su pažinimu, jo dekonstrukcija, bandymas sugrįžti į būseną iki pažinimo, į tašką, kuriame jis buvo dar tik įmanomas, kitaip sakant – į rojų, pas Dievą. Taip Šestovo filosofijoje į vieną tašką sueina ir Vakarų filosofijos problematika, ir Biblijoje aprašyta drama.

## 2.2. Sugrįžimas prie mąstymo ištakų kaip *tešuvos* aktas

Iš visų darbų apie Šestovą, galima būtų išskirti studijų seriją, kurioje nagrinėjamas Šestovo santykio su judaizmu klausimas. Ar galima teigti, kad Šestovo filosofija, tai vienas iš renovuoto judaizmo variantų? Kokią įtaką padarė Biblija Šestovo mąstymui? Kodėl Šestovas beveik niekada nemini Mozės? Į tokio ir panašaus pobūdžio klausimus atsakoma įvairiai<sup>6</sup>. Taip, pavyzdžiui, Šestovo svainis, Germanas Lovckis, jau iškeliavusio pas protėvius filosofo 100-ojo gimtadienio proga parašė įkvepiantį straipsnį, kuriame lygino savo draugą ir giminaitį su pasiūstu į žemę Dievo pranašu. Lovckis neabejoja, kad Šestovas buvo „Biblinio apreiškimo filosofas“ (Ловцкий 2016). Kur kas atsargesnis šiuo atžvilgiu buvo Emmanuelis Levinas: „P. [onas] Šestovas yra žydų filosofas, bet tikrai ne judaizmo filosofas“ (Levinas 2016, 241). Šestovo mokinys Fondane'as irgi nemanė, kad jis yra judaizmo filosofas, bet pavadino jį „Žydų filosofu *par excellence*“ (Fondane 1936, n.d.), o Joanna Nowotny, tęsdama Fondane'o mintį, teigė, kad Šestovo filosofija – tai egzistencinis judaizmo apmąstymas (2014). Bernardas Martinas (1973) ir Natalija Boneckaja (Бонецкая 2014) taip pat

---

<sup>6</sup> Ši diskusija detalai pristatoma bei analizuojama šiame straipsnyje: Кузьмин Е. 2018. К вопросу о еврейской составляющей в наследии Льва Шестова (1866–1938): источник одной фразы в «Апофеозе беспочвенности». *Вестник РХГА, том 19, выпуск 4, pp. 285-296.*

nėra linę vadinti jį Biblinio judaizmo apologetu ir išvelgia Šestovo filosofijoje gnosticizmo bei Kabalos minties skiepą. Įsitraukiant į pokalbį apie Šestovo minties „žydiškumą“, norėtusi atkreipti dėmesį į vieną momentą, kuris iki šiol nebuvo sulaukęs tyrinėtojų dėmesio, o būtent, į struktūrinį Šestovo kovos su protu panašumą su *tešuvos* aktu.

Žodžiu *tešuva* judaizme žymimas atgailos aktas, kurį reikia skirti nuo kiek kitokio atgailos tipo – *nacham*. Pastarasis akcentuoja emocinę individo būseną, jo jausmus dėl padarytos nuodėmės (Brown, Driver, Briggs 1962, 636–637). Taip, pavyzdžiui, Jobo knygoje skaitome: „todėl aš gėdinuos visko, ką esu pasakęs, ir atgailauju dulkėse ir pelenuose“ (Job. 42, 6). Šioje vietoje panaudotas būtent žodis *nacham*. Jis, kaip matome, sietinas su išgyvenimais dėl kaltės. Kitokios yra *tešuvos* konotacijos. Pati sąvoka kyla iš žodžio *šub* reiškiančio „sugrįžimas“ (Brown, Driver, Briggs 1962, 996–1000) ir implikuojančio ryžtingą valios veiksmą:

Todėl aš teisiu jus kiekvieną pagal jo kelią, Izraelio namai, – tai Viešpaties Dievo žodis. Grįžkite ir gręžkitės nuo savo nusikaltimų, – tenebūna jie daugiau jums proga parpulti. Meskite nuo savęs visus nusikaltimus, kuriais nusikaltote, kurkite sau naują širdį ir naują dvasią. Kodėl gi norite mirti, Izraelio namai? Aš netrokštu nė vieno mirties, – tai Viešpaties Dievo žodis. Grįžkite ir būkite gyvi! (Ez. 18, 30–32).

Žodis *šub*, kuris naudojamos šioje ir kai kuriose kitose *Tanacho* vietose, pagimdė *tešuvos* koncepciją. *Tešuva* – tai nusigręžimas nuo nuodėmės ir atsigręžimas į Dievą (Kohler, Schlesinger, n.d.). Tačiau *tešuva* nėra aktas gimstantis *ex nihilo*, žmogus atsigręžia į Kūrėją, nes Dievas nuolat kreipiasi į jį, laukia, kada jis atsivers (viena iš žodžio *šub* reikšmių yra „žodžio sugražinimas“, „atsakymas“ (Brown, Driver, Briggs 1962, 999)). *Tešuva*, tokiu būdu, turi būti suprasta kaip nutraukto dialogo su Dievu atkūrimas, kaip sugrįžimas į Tėvo glėbį. Argi ne apie tą patį rašo Šestovas kiekviename savo monotoniškų darbų puslapyje? Protas, pažinimas – tai pirminė nuodėmė, siena atskirianti žmogų nuo Kūrėjo. Sugriauk šią sieną, sugrįžk ten, iš kur atėjai: „Tepaliekia nedorėlis savąjį kelią ir nusidėjęs – savuosius kėslus! Tegrižta jis pas Viešpatį“ (Iz. 55, 7), – šūkauja pranašas Izaijas, – tą patį patosą mes atpažįstame ir tada, kai tik išgirstame Šestovo balsą. „Grįžkite ir būkite gyvi!“, – antrina jis Ezekieliumi vėl ir vėl kartodamas, kad tik nūsikusęs nuo pažinimo medžio gers iš šaltinio, trykštančio iš po gyvybės medžio šaknų.

Sugrįžimo prie mąstymo ištakų problema Šestovo kūryboje yra ne kas kita kaip Vakarų filosofijos refleksija pro *tešuvos* prizmę ir *vice versa*.

Pažintinis santykis su pasauliu ir šio santykio apologija demaskuojama Šestovo filosofijoje kaip nuodėmė, kaip visų kančių šaltinis. Iš čia jo nuolatinės atakos prieš Aristotelį, Spinozą, Leibnizą ir net Nietzsche bei Pascalį. Kai tik Šestovas pastebi, kad filosofas, dar neseniai maištavęs prieš protą, pradeda su juo flirtuoti, jis iš karto demaskuoja šį dėmesio ženklų rodymą kaip pasidavimą žinojimo pagundai. Šestovo pozicija yra radikali – jokio kompromiso su protu negali būti – vienas žvilgsnis į jo pusę ir tu jau mirties karalystėje.

Kaip jau kalbėta, toli gražu ne visi tyrinėtojai taip interpretuoja jo filosofiją, o iš tų, kurie pripažįsta, kad būtina sugrįžimo pas Dievą sąlyga, anot Šestovo, yra proto dekonstrukcija, dažnai tiesiog deklaratyviai išsako savo nuomonę. Tad aukščiau išsakytą poziciją bus bandoma eksplikuoti bei pagrįsti. Pirmas žingsnis šiame kelyje – apginti poziciją, anot kurios Šestovas siekė įveikti pažintinį santykį su pasauliu, o ne apriboti proto taikymo sritį.

### 3. SAPNO METAFORA LEVO ŠESTOVO KOVOS SU PROTU PROBLEMOS KONTEKSTE

#### 3.1. Problemos suformulavimas

Levas Šestovas įėjo į filosofijos istoriją kaip aršus proto kritikas ir tikėjimo apologetas. Tačiau kokio pobūdžio yra ši kritika? Ar jo filosofija yra radikalaus fideizmo variantas, ar tai tik pastanga apriboti proto teises? Tai yra viena iš aktualių problemų kritinėje literatūroje, skirtoje Levo Šestovo filosofijai.

Pozicijai, jog Šestovo proto kritika turi būti suprasta kaip proto dekonstrukcija, dar XX a. atstovaudavo Alberas Camus (1993), Julijus Margolinas (Марголин 2016) ir kiti. Tarp šiuolaikinių šios pozicijos atstovų galima paminėti Antoną Chochlovą (Хохлов 2013), George'ą L. Kline'ą (2011), Grzegorz'ą Gručą (2009). Bendrą šių kritikų minties liniją galima būtų apibendrinti taip. Šestovo filosofija yra giliai soteriologiška, ji traktuoja protą ir pažinimą kaip nuodėmę. Šiame kontekste tiesiog apriboti protą reikštų tą patį, kas apriboti nuodėmę, pavyzdžiui, leisti vogti saiko ribose. Todėl turime reikalą ne su kantiško tipo proto kritika, bet su proto dekonstrukcija.

Su šia nuomone nesutinka tyrinėtojai teigiantys, jog Šestovas „kovoja“ ne tiek su protu, kiek su racionalizmu ir scientizmu, kurie absoliutizuoja protą. Filosofas, teigia kritikai, neatmeta proto, jis tik stengiasi apibrėžti jo ribas. Šią nuomonę XX a. išsakė jau Adolfas Lazarevas (Лазарев 2016), Louis J. Shein (1991), Nelli Motrošilova (Мотрошилова 1989) ir kiti. Iš šiuolaikinių Šestovo tyrinėtojų, besilaikančių šios pozicijos, galima būtų paminėti Vladimirą Porusą (Порус 2016) ir Terezą Obolevich (2019). Šio požiūrio prielaida yra ta, kad Šestovas tęsia Kanto proto kritikos projektą. Šį Šestovo ir Kanto santykio aspektą eksplikuoja savo straipsnyje „Экзистенциальная критика разума в русской философии“ Irina Maidanskaja, taip pat priklausanti minėtų tyrinėtojų stovyklai. Ji rašo: „Kaip ir Kantas, Šestovas siekia nustatyti proto pritaikymo ribas, peržengus kurias, protas virsta ‚beprotybe‘, tampa ‚abstrakčiu‘. Tai, kad pas Šestovą šitos ribos yra kur kas siauresnės, negu pas Kantą, dar nepadaro jo radikaliu iracionalistu“ (Майданская 2014, 72). Kitaip sakant, Šestovas nori apriboti ir proto, ir tikėjimo kompetencijas: proto sritis tai gamtamoksliniai klausimai, kultūrinė veikla, o tikėjimo sritis – „galutiniai“, egzistenciniai klausimai. Šis pažinimo ir tikėjimo santykis, be abejo, turi prielaidų Šestovo kūryboje. Tačiau su šia interpretacija konfliktuoja stiprus Šestovo filosofijos soteriologinis pobūdis. Kovos su protu radikalumą soteriologinės problematikos kontekste gali

išryškinti ir kiek naujai apšviesti sapno metaforos analizė, kuriai iki šiol nebuvo skirta daug dėmesio kritinėje literatūroje apie Šestovą.

Sapnas yra vienas seniausių dvasinės istorijos simbolių, kuriam dažnai priskiriamos visiškai priešingos reikšmės – šalia kitų prasminių klodų jis gali būti traktuojamas ir kaip dieviškų apreiškimų vieta, ir kaip užmaršties bei melo būseną. Šestovo mąstyme aptinkama būtent ši sapno interpretacija. Kovodamas su „savaiame akivaizdžiomis tiesomis“, moralinėmis normomis ir idealais, jis nuolat kartoja, kad šie proto konstruktai neleidžia žmogui patirti autentiško santykio su tikrove, jų pakerėtas individas „miega“ pats to nežinodamas (Шестов 1993a, 432–433). Šestovas yra įsitikinęs, kad protas užbūrė visą žmoniją – nuo pat Adomo nuopuolio žmonės tūno iliuzijos tamsybėje. Tarsi sapnuodamas individas mato dalykus, kurių nėra, ir nemato tų, kurie yra. Sapno metafora yra itin paranki Šestovui, kadangi ji padeda vaizdžiau atskleisti proto veikimo principus, parodyti jų nesuderinamumą su autentišku individo būviu.

Būtent šios metaforos šviesoje atsiskleidžia Šestovo kovos su protu radikalumas. Bandydamas „nuvainikuoti“ protą, mąstytojas puola savo priešą iš karto trimis frontais: kritikuodamas savaiame akivaizdžias tiesas, kovodamas su prasmės diktatu bei nuolat aktualizuoja individo laisvės problemą. Šių trijų momentų eksplikavimas sapno metaforos kontekste ir turi tapti atspirties tašku atskleidžiant radikalią Šestovo poziciją proto atžvilgiu.

### 3.2. Žinojimo pastato nugriovimas

Kritinėje literatūroje Šestovas dažnai vadinamas „savaiame akivaizdžių tiesų klibintoju“, tačiau jo vartojama sąvoka „akivaizdumas“ nėra kvestionuojama. Šestovo sugrįžimo prie mąstymo ištakų problemos kontekste toks žingsnis galėtų padėti apibrėžti proto, su kuriuo kovojo filosofas, sampratą ir kovos su juo pobūdį. Juk jau vien faktas, jog Šestovas, kritikuodamas pažintinį santykį su pasauliu, beveik tapatina Aristotelį, Spinozą ir Husserlį, leidžia kelti prielaidą, kad jis, elgdamasis antihermeneutiškai, šiems mąstytojams primesdavo savo požiūrį į protą. Bandant apibūdinti pagrindinius Šestovo akivaizdumo kritikos momentus bei išryškinti *implicite* slypinčią šioje kritikoje evidencijos sampratą, verta kiek įdėmiau panagrinėti jo poziciją Descartes'o ir Husserlio atžvilgiu. Juk būtent šie mąstytojai nuolat išskyla Šestovo darbuose savaiame akivaizdžių tiesų kritikos kontekste.

Descartesas ir Husserlis, Šestovo nuomone, prielaidų lygmeniu yra mažai kuo besiskiriantys filosofai, juk Husserlis tik sustiprino Descartes'o



intencijas: fenomenologijos tėvas, lygiai taip pat kaip ir kartezietis, akivaizdumą pavertė „paskutiniu mokslo pagrindu“ (ibid., 201). Abu mąstytojai, norėdami pastatyti tvirtą žinojimo pastatą, ieškojo tokio akivaizdaus pagrindo, kuriuo neįmanoma būtų abejoti. Pripažindamas, kad žinojimą grindžia akivaizdumas, bet siekdamas šį „pastatą“ demontuoti (juk žinojimas – tai nuodėmė!), Šestovas siekia parodyti, jog nėra tokios evidencijos, kuria nebūtų įmanoma abejoti. Tad jis siekia diskredituoti akivaizdumo pretenziją į tiesos statusą.

Šestovo tikslas – parodyti, kad akivaizdumas yra ne sąlyčio su tikrove taškas, o paties proto sukurtas konstruktas. Būtent todėl sapno metafora yra tokia paranki. Juk ar galima pridėjus ranką prie širdies pasakyti, jog užvaldantis sąmonę sapno akivaizdumas iš esmės skiriasi nuo tikėjimo, kad  $2 \times 2 = 4$ ? O jeigu ne, ar gali ir toliau „evidencija“ būti laikoma nepajudinamu žinojimo pagrindu? Maža to, nėra vieno amžino akivaizdumo – kiekvieną naktį naujas sapnas, kiekvieną dešimtmetį nauja tiesa (Исечков 1993a, 216–227). Kvestionuodamas akivaizdumą, Šestovas bando parodyti, kad „žinojimo pastatas“ neturi tvirto pagrindo – „stovi ant smėlio“, kad tarp akivaizdumo ir melo būtina dėti lygybės ženklą (Исечков 1993b, 257). Abejodamas, apversdamas jau klasikiniais tapusius filosofinius teiginius, jis pačiu savo filosofavimu demonstruoja, kad akivaizdžios tiesos ir dėsniai yra tik proto vaisius (Исечков 1993a, 465). Būtent todėl žmogus, ieškantis akivaizdumo ir juo besivadovaujantis savo gyvenime, yra tik nevalingas ir paralyžiuotas sapnuotojas, atskirtas nuo tikrovės melo šydu.

Eidamas šiuo keliu, Šestovas nemato skirtumo tarp Descartes'o ir Husserlio mąstymo modelių. Jo nuomone, abu jie supranta akivaizdumą kaip proto atrastą tiesą, kuri gali tapti tvirtu žinojimo pagrindu. Tačiau juk Husserlis pats atmeta tokį akivaizdumo supratimą kaip paveiktą matematinio mokslo modelio (Husserl 2005, 32). Lyginant Šestovo ir Husserlio tekstus aiškiai matyti, kad abu filosofai kritikuoja *aksiominę* akivaizdumo sampratą. Skirtumas tik toks, kad Šestovas akivaizdumą tapatina su aksioma, o Husserlis, reflektavęs šią traktuotę kaip gamtamokslinę, bando eiti kitu keliu ir siūlo traktuoti evidenciją kaip gryną duotybę, kaip tai, kas „atsiveria visiškai tiesiogiai“ (ibid.). Bet juk to paties siekia ir Šestovas – pačios tikrovės, neužterštos jokiu žinojimu. Abu mąstytojus juda prie mąstymo ištakų, ieško  $\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ . Skiria juos tik tai, kad Šestovo mąstyme ši kova su žinojimu įgijo ryškų religinį soteriologinį atspalvį.

Būtent pažinimo tapatinimas su nuodėme lemia Šestovo santykį su visa filosofijos istorija. Kritikuodamas Descartes'ą ir Husserlį, Šestovas išvelgia jų mąstyme tik „nuopuolio būsenos“ apologetiką. Susidaro įspūdis, kad

kritikuojami filosofai pasirodo Šestovo darbų puslapiuose tik kaip pretekstas autoriui dar kartą sujunginti akivaizdumus, juk galiausiai „filosofijos užduotis – padaryti sapno pratęsimą neįmanomą“ (Шестов 1993b, 360), o tam, kad žmogus prabustų, dažnai neužtenka tik vieno žadintuvo skambučio – kartais jį tenka ilgai purtyti. Tačiau dažnai net ir tai nepadeda – Šestovas mato, kad prabudusiųjų yra labai nedaug. Bandydamas suprasti šį paradoksą, jis apeliuoja į sapno prasmingumo radikalumo patirtį.

### 3.3. Sapno logika

Galima teigti, kad diskusijoje apie Šestovo kovą su protu skiriasi ne tik požiūriai į jos radikalumą, bet ir pati Šestovo kritikuojamo proto samprata. Vienaip yra suprantamas protas, su kuriuo kovojama kaip su aršiausiu priešu, ir kitaip – tas, kuris padeda žmogui įminti gamtos paslaptis. Šią poziciją puikiai išreiškė Tereza Obolevich savo knygoje *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Šestovo projektą jį traktuoja kaip nukreiptą prieš proto teisių absoliutizavimą: „Priešingai nei dažnai teigiama, šestoviškasis maištas buvo nukreiptas ne prieš protą kaip tokį, bet prieš jo sudievinimą ir pretenzijas išspręsti visus klausimus, ypač klausimus apie Dievą“ (Obolevitch 2019, 132). Už šio teiginio slypi tam tikras proto supratimas: protas suprantamas kaip įrankis, kuriuo galima naudotis deramai ir nederamai. Šestovo filosofija tokiu būdu suprantama kaip savotiška atvirkštinė instrukcija, paaiškinanti, ko šiuo instrumentu negalima daryti. Tačiau sapno metafora prieštarauja tokiai instrumentinei proto traktuotei. Lygindamas pažinimo procesą su sapnu, Šestovas būtent paaiškinimo mechanizme, neleidžiančiame prabusti, mato blogio ir nelaisvės apraiškas, todėl jo tikslas – ne apriboti aiškinimų sferą, o atsikratyti bet kokių aiškinimų, sunaikinus jų šaltinį – protą.

Traktuodamas paaiškintą pasaulį kaip netikrą, Šestovas vadina jį sapnu, tačiau už šio teiginio vėl slypi Descartes'o filosofijos apvertimas. Viena iš prancūzų mąstytojų jaudinančių temų buvo sapno atskyrimo nuo budrumo būsenos klausimas. Jis priėjo prie išvados, kad tai leidžiantis padaryti kriterijus – loginė įvykių seka. Jeigu galima atrasti reiškinio priežasčių seką, susieti jį su kitais reiškiniais, vadinasi, tai nėra sapnas (Dekartas 1978, 227). Šestovas, prieštaraudamas Descartes'ui, pažymi, kad „sapnas turi savo logiką“ (Шестов 1993a, 217), o visa tai, kas įvyksta sapne, yra logiška ir akivaizdu: individo nekamuoja įvykių absurdiškumas (ibid.), jis visiškai įsitraukęs į „siuzetą“. Kitaip nei manė Descartesas, būtent sapnas gali būti pavadintas grynosios logikos erdve. Dėl šios priežasties sapnuojantieji ir nežino, kad sapnuoja, kadangi sapno logika nerefereuoja į jokią kitą tikrovę

anapus savęs pačios, be to, ji integruoja į save bet kokią išorinį dirgiklį. Merabas Mamardašvilis vadino šį sapno veikimo principą „paaiškinimu atgal“ (*от-объяснение*). Jeigu, pavyzdžiui, skamba žadintuvas, sąmonė tuoj pat sukuria visą siužetą, paaiškinantį šį garsą, ir žmogus miega toliau net neįtardamas to: „Šiuo atveju žodis ‚miegoti‘ reiškia nežinoti ir nematyti tikrovės <...>“ (Мамардашвили 2014, 57). Tad būtent sapnas, o ne budrumas, yra grynoji prasmės sfera, kurioje bet kuri įvykių seka suprantama kaip būtina ir logiška. O būdraujantis individas gyvena paslapties ir absurdo karalystėje, kurią geriausiai apibrėžia dažnai Šestovo vartojamas žodis „staiga“: tikrovė negali būti paaiškinta, viskas joje yra laisvos Dievo valios akto pasekmė. Kitaip sakant, dekartiškoji sapno ir budrumo traktuotė apverčiama ir perinterpretuojama: sapnas – tai logikos sfera, o tikrovė – paslapties karalystė.

Taip protas veikiau gali būti palygintas ne su įrankiu, kuriuo individas gali naudotis, o su srove, nešančia individą, panardinančia jį į iliuzijų pasaulį ir atimančia iš jo bet kokią laisvę veikti savarankiškai. Todėl Šestovas šaukia apie būtinybę pabėgti nuo proto, skelbia jam, pritardamas Plotinui, „paskutinę ir didingą kovą“.

### 3.4. Laisvė anapus Kanto

Individas, gyvenantis „protingai“, yra praradęs pirminę laisvę. Siekiant, kad ji būtų sugrąžinta, reikia išeiti iš proto, „išprotėti“. Laisvę Šestovas traktuoja kaip absoliučią – individo norų niekas neturi varžyti. Tokia laisvės samprata gali būti laikoma trečiu argumentu, grindžiančiu teiginį, kad Šestovo filosofija yra radikalios kovos su protu variantas. Būtent laisvės problemos kontekste atsiskleidžia, kad Šestovo santykis su Kantu buvo toli gražu ne tokio tiesioginio pobūdžio, kaip teigiama cituotame Maidanskajos straipsnyje. Galima teigti, kad nors Šestovo mąstymas struktūriškai susijęs su Kanto filosofija, vis dėlto fenomenų ir noumenų pasaulių modelis jame transformuojamas.

Šestovas pasakojo Fondane'ui, kad kai tik jis susipažino su Karaliaučiaus filosofo darbais, tuoj pat pamatė „savo priešą“ (Фондан 2021, 88). Vis dėlto Nikolajus Berdiajevas teigė, kad Šestovo darbas *Анофеоз беспочвенности* yra tik kiek pakoreguotas Kanto filosofijos variantas. Čia matome tą pačią schemą: žinojimas – tai nelaisvės pasaulis, tikrąją laisvę galima surasti tik „transcendentiniame pasaulyje, tikėjimo karalystėje“ (Бердяев 2016, 127). Šestovas, kaip ir Kantas, kalba apie žinojimo nulemtą pasaulį ir apie „daiktų

savyje“ tikrovę. Tačiau, nepaisant šio struktūrinio panašumo, „biblinis egzistencialistas“ smarkiai transformuoja šį modelį.

Kantas, kalbėdamas apie fenomenų ir noumenų pasaulį, tiesiog konstatuoja, kad žmogus egzistuoja dviejuose modusuose: fenomenų pasaulis yra grynojo proto kūrinys, kurį jis pats ir tyrinėja, o tiesioginis santykis su noumenų pasauliu įmanomas tik praktinio proto plotmėje. Kantas nenuvertina nė vieno iš šių pasaulių, o Šestovas fenomenų „tikrovę“ tapatina su nuopuolio būseną. Kantas teigė, kad tas pats aktas gali būti supastas ir kaip determinuotas, ir kaip laisvas, o Šestovas nurodo, kad tarp fenomenalaus sapno pasaulio ir noumenų tikrovės nėra koreliacijos – tai, kas vyksta sapne, neturi būtinos sąsajos su budrumo būseną. Sapnuojant galima laimėti milijoną ar nužudyti žmogų, tačiau nubudęs individas supranta, kad to niekada nebuvo. Šestovas radikalčiai atskiria fenomenų pasaulį nuo noumenų tikrovės. Nesunku atspėti, kad toks žingsnis implikuoja ir kitokią laisvės sampratą.

Karaliaučiaus filosofas supranta laisvę kaip nulemtumą iš vidaus, įgijusią kategorinio imperatyvo formą. Šestovo nebetenkino toks individo apribojimas racionalia forma, todėl jis ėmė tapatinti laisvę su radikalčiai savivale. Laisvė – tai buvimas su Dievu, tai būseną, kai individo norų niekas neriboja – padedant Dievui, net praeities įvykis gali tapti neįvykęs. Juk jeigu protingas gyvenimas – tik sapnas, vadinasi, prabudus nakties mirażas savaime išsisklaido. Bet prabunda žmogus nedažnai. Nedažnai jis sugeba išsivaduoti iš sapno kerų.

Mokslininkas susigadina regą ir sveikatą tikėdamas, kad tarnauja progresui ir šviesiai ateičiai; verslininkas arią kaip arklys net neįtardamas, kad yra dalykų, svarbesnių už pelną; politikas – vidutinybės įsikūnijimas – žino tik tuščius lozungus; doras pilietis, pamiršęs tylios kasdienybės džiaugsmą, su įniršiu kovoja už savo teises. Visi žino kaip reikia gyventi, visi dalina patarimus į kairę ir į dešinę, visur griežtos pozicijos, įsitikinimai, „gyvenimo patirtis“, pigi filosofinė išmintis, dvasiniai Indijos mokymai etc., etc., „Tuštybių tuštybė, viskas tuštybė“ (Ekl. 1,2). Žmogus pasiduoda žinojimo pagundai tikėdamasis, kad pagaliau galės jaustis saugus ir laimingas, todėl iš paskutiniųjų bando didinti žinojimo kiekį, nepastebėdamas, kad niekas jo gyvenime nesikeičia, o pats jis yra giliai nelaimingas. Ši tragikomedija yra Šestovo filosofijos atspirties taškas ir ji implikuoja vieną problemą – kaip atsitiko, kad žmogus pasidavė šiai iliuzinio pasaulio pagundai, kaip atsitiko, kad sapnas jam pasidarė mielesnis už būdravimą? Sprendžiant šį klausimą, Šestovas atsigrežia į Bibliją, o dar tiksliau – į mokymą apie *creatio ex nihilo* ir nuopuolio epizodą.

## 4. ŽINOJIMAS IR NIEKIS

Nepaisant to, jog Biblijoje apie pasaulio sukūrimą iš niekio sakoma tik vieną kartą, ir tai Makabėjų knygoje (2 Mak. 7, 28), kuri arba laikoma nekanonine, arba apokrifine, ši doktrina tapo gana įtakinga abraomiškose religijose. Judėdamas būtent šios doktrinos kontekste Šestovas apmąsto tikrovės, niekio ir sapno genezės problemą. Daugiausia dėmesio šiai temai jis skiria viename iš savo paskutinių darbų – *Куркегард и экзистенциальная философия*. Akcentuodamas skirtumą tarp būties ir niekio Šestovas teigia, kad juos skirianti riba yra Dievo kūrybos aktas – yra tai, ką sukūrė Dievas, o to, ko Dievas nesukūrė – nėra. Visa tai, kas egzistuoja, yra *valde bonum*, tai – būtis ir laisvė, o įstatymų, moralės ir dėsnių Dievas nesukūrė, vadinasi, jų nėra. *Tad tikrovė – tai laisvės pasaulis, o niekis – tai, ko Dievas nesukūrė – būtinybė* (Шестов 1992, 211–213). Todėl, kai žmogus žiūri į pasaulį ir mato jame būtinybę, jis mato tai, ko nėra, t. y. niekį.

Svarbu pastebėti, kad Šestovas net nebando eksplikuoti ir paaiškinti *creatio ex nihilo* mokymo. Jo nedomina nei kaip Dievas kūrė pasaulį iš niekio, nei kaip tai apskritai yra įmanoma. Šestovą domina tik esama situacija – mes gyvename laisvės pasaulyje, bet visur matome dėsnius, kurių nėra. Būtent aplink šią problemą sukasi Šestovo mintis. Visi kiti klausimai jam neaktualūs – jis net pašiepdamo savo draugą Berdiajevą, kuris bandė išvystyti mokymą apie kūrimą iš niekio (apeliuodamas į Böhme ir Schellingą, Berdiajevas sukūrė visą niekio ir kūrybos metafiziką). Šestovui yra svarbu tik tai, kad niekis nulemia žmogaus gyvenimą; kitaip sakant, Šestovą labiausiai domina nuopuolio epizodas.

### 4.1. Niekis ir baimė

Nuopuolio tema, arba sapno genezė, yra viena sudėtingiausių Šestovo filosofijos vietų. Būtent apie amžiną problemą *Unde malum?* (Iš kur blogis?) Šestovas rašė, kad tai vienas iš klausimų, neturinčių atsakymo (Шестов 1993a, 611–612). Apie nuopuolį galima pasakyti tik tiek, kad žmogus, gyvendamas su Dievu absoliučioje laisvės būsenoje, „staiga“ nusisuko nuo Jo. Kodėl nusisuko? Kur nusisuko? Juk viskas buvo Dievas ir viskas, ką Jis sukūrė, buvo *valde bonum* (labai gerai). Šestovas tiesiog konstatuoja – žmogus nusisuko dėl niekio ir į niekį. „Niekis, kurį gundytojas parodė mūsų protėviui, įskiepijo jam baimę prieš niekuo nesusaistytą Kūrėjo valią, ir jis krito į žinojimo glėbį, į amžinų, nesukurtų tiesų glėbį, kad galėtų apsaugoti save nuo Dievo“ (Шестов 1992, 24). Taigi, dėl santykio su niekiu žmogus

išsigando Dievo. Kaip tą suprasti? Kaip įmanomas santykis su tuo, ko nėra, ir kodėl dėl jo kilo baimė? Bandant paaiškinti šią sudėtingą vietą, pasitelktinas toks įvaizdis: žmogus pamatė Dievo valią niekio atspindyje. Tačiau niekio veidrodis – kreivas, rodantis ne tai, kas yra, o tai, ko nėra. Būtent todėl žiūrėdamas į absoliučią Dievo laisvę, atsispindinčią niekio veidrodyje, žmogus pamatė gresiančią jam tirono savivalę. Pati savaimė Dievo laisvė negąsdino žmogaus: „Nekaltumo būseną eliminuodavo baimę, nes nežinojo apribotų galimybių. Nekaltas žmogus gyveno su Dievu, o Dievas reiškia, kad viskas įmanoma“ (ibid., 86). Bet žaltys apkerėjo žmogų. Jo valdžioje buvo tik niekis, tačiau, užmigdytas niekiu, žmogus tapo baimės auka (ibid.). Kas yra šis niekis, kurio nesukūrė Dievas? Šestovas atsako – niekis yra tik kitas Būtinybės vardas (ibid., 87). Dievas yra Laisvė, Jis ir žmogų sukūrė laisvą, todėl pasaulyje nėra vietos Būtinybei, t. y. amžinoms tiesoms, moralės dėsniams, nekintamiems istorijos faktams ir t. t. Tačiau žmonės gąsdina tai, kas vyksta „ne pagal planą“, tai, kad nėra jokių ateities garantijų, kad nieko negalima prognozuoti. Ši baimė, kurią įskiepijo žaltys, privertė Adomą paragauti *pažinimo* medžio vaisiaus – juk pažinimas leidžia numatyti ateitį. Adomas nesugebėjo susitaikyti su tikrove<sup>7</sup>, nesugebame to padaryti ir mes, todėl visi žiūrime į pasaulį kaip į pažinimo objektą, o taip žvelgdami atrandame jame tai, ko nėra, ir kuriame iliuzijų karalystę.

Baisu gyventi nežinomybėje, turėti gyvenimą, kurio neįmanoma kontroliuoti. Smagu ir ramu *žinoti*, kas įvyks rytoj, turėti finansiškai stabilų gyvenimą, ramią senatvę be ligų, pilną banko sąskaitą, sveikus artimuosius ir t. t. Tai yra labai paprasti dalykai, bet būtent slypintis už jų saugumo noras privertė žmogų pasirinkti pažintinį santykį su pasauliu (Шестов 1990, 174-175), rašo Šestovas savo darbe *Роковое наследие. О мистическом опыте Плотина*. Būtent *noras kontroliuoti* savo gyvenimą (pats Šestovas vartoja sąvoką „visagalybė“) stovi už pažinimo nugaros. Tas, kuris pažįsta pasaulio dėsnius, viską padaro numatoma ir kontroliuojama. Tad paragavęs pažinimo vaisiaus Adomas pasidavė pagundai atrasti dėsnius, kurie leistų jam jaustis saugiai, leistų „laikyti gyvenimą savo rankose“. Tai noras apibrėžti tikrovę, numatyti ateitį, noras užbaigti istoriją. Šia prasme koks nors bolševikas – tai puolusio žmogaus kvintesencija, jis žino, ką reikia daryti, kad gyvenimas būtų saugus, kad ateitis būtų numatoma, kad pasaulyje nebeliktų jokių problemų – jis turi „planą“ ir „piatilėktą“, o tiems, kas nenori gyventi pagal planą – pastatytas Gulagas. Ir gamtos tyrinėtojas, ir Trockis, ir sotus buržua – visi jie

---

<sup>7</sup> Labai panašiai Dostojevskio Versilovas apibrėždavo nihilizmą: „tikras nihilistas negali ir neturi susitaikyti su tuo, kas egzistuoja <...>“ (Достоевский 1976, 285).

yra puolusio Adomo vaikai, visus į priekį veda ta pati aistra. Tiek buožė, tiek bolševikas, tiek akademikas gyvena jų pačių rankomis sukurtame iliuzijų pasaulyje, kuris „visas sudarytas iš teiginių (суждений)“ (ibid., 179), o filosofai, užuot kovodami su šia iliuzija, ją grindžia. Būtent todėl Šestovas sukyla prieš visą Vakarų filosofiją ir pradeda ją demaskuoti kaip baimės ir niekio nulemtą mąstymą – taip trumpai galima būtų nusakyti pagrindinę jo darbo *Афины и Иерусалим* kryptį. Kitaip sakant, Šestovas pradeda kovoti su pažinimu, kurį supranta kaip niekio apologiją.

#### 4.2. Levo Šestovo kova su niekiu

Pagrindinis klausimas, kurį sprendžia Šestovas, „teisdamas“ Vakarų filosofiją, skamba taip: ar pažinimas, kuris operuoja „metafizinėmis tiesomis“, „ištraukia“ šias tiesas iš pačios tikrovės, ar jų šaltinis yra kitoks? Trumpai apžvelgęs įvairių filosofų bandymus atsakyti į šį klausimą, Šestovas nesuranda atsakymo, galinčio jį patenkinti. Protas negali įrodyti savo tiesų universalumo ir amžinumo (Шестов 1993a, 372–374). Šestovas prieina išvadą, kad bandydami atrasti pažinimo pradžią, bandydami pateisinti pažinimą filosofai galų gale priversti tiesiog apeliuoti į tai, kad viskas vyksta pagal būtinybę, *Ἀνάγκη*, todėl ir proto tiesos yra amžinos ir universalios (ibid., 355). Kitaip sakant, filosofai tiesiog *postuluoja*, kad tikrovė veikia pagal būtinus ir amžinus dėsnius.

Nekritiškas šio postulato pobūdis pasimato tuoj pat, kai tik jis palyginamas su priešingu postulatu – „viskas vyksta pagal niekuo nesusaistytą Dievo valią“. Abu šie teiginiai yra vienodai neįrodomi, tačiau filosofai teigia vieną jų ir neigia kitą. Štai, pavyzdžiui, Kantas kalba apie: „*Deus ex machina* kaip labiausiai nevykusį mūsų pažinimo ištakų apibrėžimą“ (Кант 1980, 529). Šestovas komentuodamas šią vietą pastebi: „*Deus ex machina* atveria kelią bet kokiam kaprizui bei pateisina jį <...> ir, vadinasi, grasina sunaikinti pačią pažinimo galimybę“ (Шестов 1993a, 358). Tai, kad filosofai atmets Dievą, reiškia, jog jiems žinojimas yra nekvestionuojama vertybė, t. y. žinojimą reikia pagrįsti bet kokia kaina, net laisvės praradimo kaina. Būtent todėl filosofai ir kalba apie *Ἀνάγκη* kaip pažinimo šaltinį. Juk tik dėl *Ἀνάγκη* pažinimas gali egzistuoti. Būtent šis momentas verčia Šestovą teigti, kad nei Aristotelis, nei Kantas nesugebėjo deramai atlikti proto kritikos. Juk *jie neklausia, ar reikalingas pažinimas, ar ne*, o iš karto pradeda nuo klausimo, kaip jį įmanoma pagrįsti. Todėl tikrąją proto kritiką Šestovas atranda ne Kanto tekstuose, o Jobo knygoje, Plotino *Eneadose*, Nietzsches darbuose ir Dostojevskio kūryboje – būtent jie suabejojo *pažinimu kaip vertybe* bei

pradėjo ne klausti, o tvirtinti, kad pažinimas apskritai nereikalingas. Bet šie keli „būdraujantieji“ yra labai retos figūros Vakarų filosofijoje, pagrindinė jos linija kitokia. Filosofai neužklausia žinojimo kaip vertybės, o tuoj pat puola jį grįsti apeliuodami į tai, ko Dievas nesukūrė – būtinybę-niekį. Taip Šestovas kartu ir demaskuoja nihilizmą, ir stengiasi su juo kovoti. Tačiau nesunku pastebėti, kad paties Šestovo pozicija šioje kovoje yra gan dviprasmiška. Ar nėra taip, kad kovodamas su niekio apologetais jis po savęs palieka tik išdegintą žemę? Ar nėra taip, kad tikras nihilizmas yra ne Kanto gnoseologinė sistema ir moralė, o Šestovo moralės ir gnoseologijos kritika?

Kai 1905 m. parduotuvių lentynose pasirodė nauja Levo Šestovo knyga *Апофеоз беспочвенности*, siaurame inteligentų būrelyje kilo sumaištis. Jauni palaidūnai grasino savo tėvams: „ištvirkaušiu ir skaitysiu Šestovą“ (Баранова–Шестова 1983a, 71). Būtent tada įsitvirtino nuomonė, kad Šestovas yra nihilistas. Aišku, turint omenyje, kad knyga pasirodė tais pačiais metais ir tą patį mėnesį, kai prasidėjo pirmoji rusų revoliucija, sunku pasakyti, ar tai buvo nihilizmas, išeinantis už knygos ribų. *Nepagrįstumo apoteozė* – tai ne revoliucija, kitaip sakant, tai nėra nihilistinis įvykis, keičiantis pasaulio istorijos eigą. Tą patį galima pasakyti ir apie visą Šestovo kūrybą – ji buvo ir yra žinoma tik nedideliame žmonių būrelyje, todėl, Jasperso žodžiais, Šestovą galima būtų pavadinti „antros klasės“ filosofu, maža to – niekas jo biografijoje neliudija, kad jis kompensavo šį „antraeiliskumą“ bandymu filosofuoti veiksmu – eiti prie barikadų, praktikuoti neprievartos doktriną, ar bent jau odioziškai elgtis. Leibas Schwarzmanas buvo turtingas buržua, beveik milijonierius. Iki pat 1917 m. revoliucijos jis gyveno apsuptas komforto ir pinigų (nors asmeniniame gyvenime viskas nebuvo taip šviesu), todėl kalbant apie Šestovo nihilizmą reikia pabrėžti, kad Šestovas nebuvo nei nihilistas-revoliucionierius, nei nihilistas-materialistas *a la Bazaroff*, nei nihilizmo skelbėjas (šis terminas jo darbuose beveik nenaudojamas). Bet vis dėl to Šestovas kažkodėl buvo vadinamas nihilistu ir yra vadinamas juo iki šiol, nors jokie palaidūnai jau nebeskaito *Nepagrįstumo apoteozės*.

Taigi Šestovas – nihilistas. Kai šalia jo vardo atsiranda šis epitetas, turima omenyje, kad jis kovojo su morale, siekė nuversti visas egzistuojančias vertybes, kvestionavo esančią pasaulio tvarką. Kitaip sakant, į Šestovą žiūrima pro Nietzsches filosofijos akinius (pvz., Haroň 2015). Nietzsche iš tiesų padarė didelę įtaką Šestovui, todėl pastarojo poziciją labai lengva paaiškinti kaip dar vieną to paties nihilizmo aranžuotę. Galbūt todėl toliau bendrų pasvarstymų Šestovo nihilizmo klausimas nėra aktyviai nagrinėjamas. Išsamiau šia tema buvo pasisakyta tik 1908 metais straipsnyje „О Лье Шестове“. Jo autorius Semionas Frankas išreiškė nuomonę, kad Šestovas yra



net radikalesnis nihilistas negu Stirneris ar Nietzsche, nes jis neigia visas vertybes neturėdamas jokie aukštesnio tikslo, išskyrus destrukciją *per se* (Франк 2016, 169–170). Taigi Frankas yra įsitikinęs, kad Šestovas – nihilistas, kad būtent *jis* yra tikras niekio, kurio Dievas nesukūrė, apologetas. Tačiau straipsnis buvo rašytas dar 1908 metais, t. y. iki Šestovo „atsisukimo“ į Bibliją. Gal po to kai buvo parašytas darbas *Sola fide*, kritikų nuomone apie Šestovą pasikeitė? Tik iš dalies. Taip, Šestovas, kritikuodamas moralę, kalba apie būtinybę sugrįžti pas Dievą, kalba apie tikėjimą, todėl jo filosofija negali būti laikoma destrukcija *per se*. Bet kritikams kliūna tai, kad Šestovas, sukildamas prieš žinojimą, pats generuoja žinojimą, *ergo* pats yra niekio agentas.

Retas tyrinėtojas nepamini, kad Šestovas bando susidoroti su racionalizmu racionaliai, įrodinėja logikos silpnumą logiškai ir t. t. Turint omenyje, kad būtent pažintinį santykį su pasauliu Šestovas vadina nihilistiniu, galima tęsiant sąrašą pasakyti, kad Šestovas kovoja su nihilizmu nihilistiškai – juk Šestovas žino, kaip veikia niekis pasaulyje, ir transliuoja šį žinojimą kitiems. Taip nesunkiai demaskuojamas ir pats demaskuotojas. Tačiau tam, kad tokia išvada būtų padaryta, didelio proto nereikia. Šiuo atveju eilinį kartą sužaidžiama sena universalių teiginių autoreferavimo korta. Kuriam antikiniam reliatyvistui teigiant, kad tiesos neegzistuoja iš karto buvo atsakoma, kad jis pats ką tik pasakė tiesą. Atrodo, kad išeities nėra – reikia nusilenkti logikos dėsniams; tačiau taip atrodo tik iš pirmo žvilgsnio. Kaip pastebi Gadameris, tokios argumentacijos „kad ir kaip jos atrodytų įtikinamos, vis tiek nepaliečia paties dalyko. Naudodamasis jomis gali būti teisus, tačiau jos vis dėlto neišsako pranašios išvalgos, kuri būtų vaisinga“ (Gadamer 2019, 346). Šis formalus argumentavimo būdas užklausia ne tiek reliatyvizmą, kiek pats save – juk labai greitai paaiškėja, kad tokie argumentai yra tušti.

Tyrinėtojas teigiantis, jog šestovišką dogmatizmo kritiką yra „dogmatišką“, nepastebi vieno – dogmatiškus teiginius į Šestovo darbus įdeda patys skaitytojai. Tokia prieiga išskirtinai susitelkia ties Šestovo filosofijos turiniu ir pamiršta apie jos formą. Bet atidžiau pažiūrėjus į Šestovo rašymo stilių, tampa aišku, kad jo kova su protu vyksta ne tiek turinio, kiek formos lygmeniu. Jis vengia teiginių, klausia, abejoja ir palieka skaitytoją be jokio atsakymo. Kitaip sakant, rašydamas apie proto dekonstrukciją, Šestovas pačiu rašymo aktu jį įveikdavo. Rašydamas apie iliuzinį proto pasaulį, kuris „visas sudarytas iš teiginių“ (Шестов 1990, 179), Šestovas stengiasi ištirpdyti asertyvumą monotoniškame klausimų, epitetų ir metaforų sūkurėje. Šestovas ne transliuoja tam tikrą žinojimą apie pasaulį, jis nėra niekio agentas, ne,

Šestovas kovoja su nihilizmu savo tekstų formos lygmeniu. Būtent kalbos sferoje vyksta jo pagrindinė kova. Bet apie tai dar bus kalbama ir kalbama nemažai. Dabar reikia sugrįžti į Šestovo filosofijos turinio plotmę bei kiek įdėmiau pažiūrėti į prabudusio žmogaus būseną, į būseną, kurią Šestovas vadina tikėjimu.

## 5. TIKĖJIMAS KAIP SUGRĮŽIMO PRIE MĄSTYMO IŠTAKŲ AKTAS

### 5.1. Trumpa Levo Šestovo mokymo apie tikėjimą apybraiža

Pirmas formalus tikėjimo apibrėžimo momentas, nuo kurio patogiausia pradėti – tai neigiamas tikėjimo santykis su pažinimu: „tik tikėjimo beprotybė gali pažadinti žmogų nuo paralyžiaus, kuris jį ištiko tuomet, kai Adomas suvalgė uždrausto medžio vaisių“ (Шестов 1993a, 593). Pažadintas žmogus atsiduria pasaulyje, kuriame protas jau „nebeveikia“: „tikėjimas, kuris, anot Šv. Rašto, išvaduoja mus nuo nuodėmės, mūsų nuomone, veda į grynos savivalės karalystę, kurioje žmogiškajam mąstymui neįmanoma orientuotis, nėra į ką atsiremti“ (ibid., 331). Tačiau tai vieta, kurioje žmogus *nebūtinai* jaučiasi pasimetęs ir bejėgis. Eschatologinę sugrįžimo prie mąstymo ištakų minutę įvyksta tikrovės atsimaitymas:

Žmonijos istorija, tiksliau, visi žmonijos siaubai, pagal Aukščiausiojo žodį „panaikinami“, nustoja egzistuoti, virsta vaiduokliais ir mirazais: Petras neišsižada, Dovydas nugali Galijotą, bet nesvetimauja, plėšikas nenužudo, Adomas neragauja uždraustų vaisių, Sokrato niekas niekada nenunuodija. „Faktas“, „duotybė“, „tikrovė“ nevaldo mūsų, nenulemia mūsų likimo nei dabartyje, nei ateityje, nei praeityje. Praeities įvykiai tampa neįvykusiais, žmogus sugrįžta į nekaltumo būseną, į tą dievišką laisvę, į laisvę gėriui, prieš kurią tamsėja ir blėsta mūsų pasirinkimo tarp gėrio ir blogio laisvė, arba, tiksliau, prieš kurią mūsų laisvė pasireiškia kaip niekinga ir gėdinga vergystė (ibid., 334-335).

Nuo šiol žmogus, įėjęs į savo šeiminingo džiaugsmą, vėl atgauna „teisę dalyvauti kūrybiškame *fiat* (tebūnie)“ (ibid.). Šis kūrybinis tikėjimo momentas nuolat akcentuojamas Šestovo – tikintis nėra lemiamas faktų, jis egzistuoja toje plotmėje, kurioje dar viskas įmanoma, ir kuria visiškai naują pasaulį. Viskas yra tikinčiojo rankose – jis gali pakeisti net praeitį, vis tą pačią mintį kartoja Šestovas. „Ten, kur mąstymas jau nebemato jokių galimybių, tikėjimas „atveria“ naujas galimybes“ (Шестов 1992, 166). Pirmos plotmės mąstymas yra „silpnas“, todėl silpna yra į jį orientuota spekuliatyvioji filosofija. Bet yra ir kita – egzistencinė, orientuota į tikėjimą. Būtent todėl egzistencinė filosofija yra „tikėjimo kova su protu už galimybę, tiksliau – už tai, kas neįmanoma“ (ibid., 230). Kitaip sakant, tikėjimas sugrąžina žmogų į absoliučios galimybės karalystę.

Tačiau kaipgi pradėti tikėti? Ką reikia padaryti, norint „įtikėti“? Deja, tai ne žmogaus valioje – tikėjimas yra dovana (Шестов 1993a, 578), maža to, neįmanoma reikalauti iš žmogaus tikėjimo – tikėjimas nėra žmogaus pareiga. Čia Šestovas griežtai kritikuoja Kierkegaardą, kuris buvo įsitikinęs, kad žmogus „privalo tikėti“, ir vadino tikėjimą „žmogaus nuopelnu“. Anot Šestovo, „biblinis tikėjimas neturi nieko bendro su paklusimu“ (ibid., 499). Tikėjimas išeina anapus pažinimo kategorijų, tikėjimas – tai antra mąstymo dimensija: „Abraomui tikėjimas buvo nauja, iki šiol nežinoma pasauliui mąstymo dimensija, kuri netelpa į kasdienės sąmonės plokštumą ir susprogdina visas „privalomas tiesas“ <...>“ (ibid., 606). Taip viena mąstymo dimensija atsisuka prieš kitą ir sunaikina ją.

Tikėjimas – tai eschatologinis įvykis, kuris radikalai pakeičia žmogaus gyvenimą bei akimirksniu sunaikina pažinimą. Tačiau tikėjimas nėra vartotojiškai supраста „maloni patirtis“:

Tikėjimas neduoda nei ramybės, nei pasitikėjimo, nei tvirtumo. Tikėjimas nesiremia *consensus omnium*, tikėjimas nežino pabaigos ir ribų. Priešingai negu žinojimas, jis nežino pasitenkinimo savimi triumfo. Jis – drebėjimas, laukimas, kančia, baimė, viltis, nuolatinis didelio netikėtumo laukimas, ilgesys ir nepasitenkinimas dabartimi bei negalimybė pamatyti ateitį (Шестов 1966, 280).

Tikėjimas nėra nepajudinamas fundamentas, priešingai, jis pats nuolat išbandomas: „tikėjimo visur ir visada tyko pagunda. Tarp jų egzistuoja kažkoks mums nesuprantamas, ir, matyt, neišardomas ryšys: kas nežinojo pagundos, tas nežinos ir tikėjimo <...>. Pagunda prasideda nuo minties, kad egzistuoja Dievas, kuriam viskas įmanoma <...>“ (Шестов 1992, 110). Tikėjimas reikalauja pastangos. Tikėti Visagalį Dievą sunku, kur kas lengviau įtikėti moralų ar bent kokiomis nors taisyklėmis besivadovaujantį Dievą:

Mes vertiname žinojimą, galią, ramybę – jeigu visas šias savybes padidinsime iki maksimumo, gausime tobulumą. Tačiau juk taip galvoti yra vaikiška. Gerai, jeigu žmogus turi dideles akis, tačiau lėkštutės dydžio ar net sidabrinio rublio dydžio akys padarytų bjaurų net patį gražiausią veidą. Ir, svarbiausia, žmonės, kurie priskiria vienas arba kitas savybes tobulai būtybei, vadovaujasi ne šios būtybės, bet savo pačių interesais. Jiems, aišku, reikia, kad aukščiausia būtybė būtų visažinė, – tada jai galima be jokios baimės patikėti savo likimą. Ir būtų gerai, jeigu

ji būtų visagalė – išgelbėtų iš bet kokios nelaimės. Ir kad būtų rami, be aistrų ir t. t. (Илєтoв 1993a, 107-108).

Tad nors Šestovas rašo apie tai, kad tikėjimas paneigia protą, išveda žmogų anapus jo, filosofas pripažįsta, kad viskas nėra taip paprasta, kad tikėjimas yra nuolat išbandomas, todėl tikinčiojo gyvenimas – tai ne tik atsimainymo džiaugsmas, bet ir... kančia. Kalbėdamas apie Dostojevskį, Šestovas prisimena vieną *Agados* vietą, kurioje pasakojama apie mirties angelą, aplankantį žmogų tam, kad atskirtų sielą nuo kūno – jis turi nesuskaičiuojamą gausybę akių. Šestovas klausia – kam gi visažinei būtybei tiek akių? Ir atsako – jos skirtos ne angelui. Jei mirties pasiuntinys supranta, kad atėjo per anksti, jis palieka sielai papildomą porą akių. Nuo šiol žmogus mato pasaulį taip, kaip jį mato „visi žmonės“, ir taip, kaip jį mato „kitų pasaulių būtybės“ – šalia pirmo matymo atsiranda ir antras, išvedantis mus iš siaurų būtinybės sukaustyto pasaulio rėmų:

Tai, ką jis mato, nepaklūsta būtinybės dėsniams, o egzistuoja laisvai, t. y. nauji dalykai vienu metu ir egzistuoja, ir tuoj pat išnyksta, jie pasirodo, kada dingsta ir dingsta, kada pasirodo. Senos, „kaip pas visus“ gamtos duotos akys liudija apie šį naują reginį priešingą tam, ką mato angelo paliktos akys. O dėl to, kad visos mūsų juslės ir net pats protas yra suderinti su paprastu regėjimu ir visa kolektyvinė bei asmeninė „patirtis“ taip pat yra suderinta su juo, nauji vaizdiniai atrodo esantys neteisėti, keisti, išgalvoti, tiesiog šmėklos arba sutrikusios vaizduotės haliucinacijos. Atrodo, kad dar šiek tiek ir prasidės beprotystė: ne poetinė, įkvėpta beprotystė, apie kurią kalba net estetikos ir filosofijos vadovėliuose, ir kuri eroso, manijos arba ekstazės vardu jau aprašyta ir pateisinta kieno reikia ir kur reikia, o tokia beprotystė, už kurią sodina į psichiatrinę ligoninę. Ir tada prasideda kova tarp dviejų matymų – prigimtinio ir neprigimtinio, kova, kurios pabaiga, atrodo, tokia pat problematiška ir paslaptinga kaip ir jos pradžia... (Илєтoв 1993b, 27).

Tikėjimas – tai eschatologinė akimirka, kurią žmogus turi per kančią išgyventi vėl ir vėl. Jis neša ir *la vita nuova* dovaną, ir kankina. Apie šią patirtį nieko negalima pasakyti, juk bandantys apie ją kalbėti tuoj pat paverčia ją žinojimu (Илєтoв 1993a, 241). Tikėjimas – tai nuolatinė žinojimo dekonstrukcija, antra mąstymo dimensija, tikrovės atsimainymas, laisvė, galimybė, kūrybinis aktas, dovana, kova, neramybė. Būtent šie „raktiniai“ žodžiai turi tapti kito poskyrio tyrimo objektu.

## 5.2. Sugrįžimas prie mąstymo ištakų kaip išėjimas anapus faktų

Skaitant Šestovą gali susidaryti įspūdis, kad tikėjimas visais atžvilgiais yra pranašesnis už žinojimą. Bet juk ir žinojimas šį bei tą žada žmogui: „Jūs būsite kaip dievai“ – pasakė žaltys Ievai ir sugundė mūsų protėvius. Sugundė, nes pirmųjų žmonių širdyse jau apsigyveno nežinomybės baimė. Pažadas gi buvo itin patrauklus – Adomas su Ieva galės sukurti naują pasaulį, kuriame viskas paklus jų valiai, kuriame viskas bus žinoma iš anksto (Шестов 1993a, 440–441; 1990, 174–177). Šestovas yra tikras, kad būtent šią akimirką gimė mokslas. Ir iš tikrųjų, ar nėra taip, kad mokslas žada ne ką kitą, kaip gyvenimą be nenumatytų atsitiktinumų? O jeigu žmogus galės viską numatyti ir kontroliuoti, kaip jį kitaip ir bepavadinsi, jeigu ne dievu? Klausimas tik toks, kuo gi tokia būseną skiriasi nuo tikinčiojo būsenos, kuriam irgi buvo žadėta, kad jis galės judinti kalnus? Skirtumas yra, ir šis skirtumas yra fundamentalus. Tikėjimas žada absoliučią laisvę, žinojimas – visagalybę, tikėjimas – sugrąžina į galimybės pasaulį, žinojimas duoda galią kontroliuoti faktus – štai opozicijos į kurias verta atkreipti dėmesį bandant įminti tikėjimo, apie kurį kalba Šestovas, paslaptį.

Bandant nubrėžti aiškią ribą skiriančią vieną priešpriešos polių nuo kito, sugrįžkime akimirkai prie jau minėto mokslo temos, kuriai, kritikuodamas žinojimą, Šestovas skiria nemažai dėmesio. Mokslininkai gali kukliai sakyti, kad jie tik tyrinėja gamtą ir dirba „iš idėjos“, todėl dažniausiai iš jų ne tiek ir daug sužinome apie slaptą pažinimo galią. Tad įdomumo dėlei galima pažiūrėti į tai, ką apie mokslą rašo žmonės, kuriantys pasaulio istoriją, o ne sėdintys kabinetuose. Taip, gali būti, kad Levas Trockis garsiai pasakė tai, ką mokslininkai galvoja tyliai:

Tikėjimas tik žadėjo judinti kalnus, o technika, kuri niekuo netiki, iš tikrųjų gali naikinti ir judinti kalnus. <...> Žmogus sutvarkys kalnus ir upes taip, kaip jam reikia, ir apskritai, rimtai ir ne kartą taisys gamtą. <...> Socialistinis žmogus nori vadovauti ir vadovaus gamtai su visais jos tetervinais ir eršketais, o darys jis tai pasitelkdamas mašinos pagalba. Jis nuspręs, kur turi būti kalnai, o kur jų būti neturi. Jis pakeis upių tekėjimo kryptį ir sutramdys vandenynus. Galbūt kokiems nors idealistiniams paprastuoliams pasirodys, kad visa tai nuobodu, - bet todėl jie ir yra paprastuoliai <...> (cit. pagal Свасьян 2013, 286–287).

Toliau Trockis rašo apie ateities „antžmogį“ ir apie neribotas mokslo galimybes: viskas bus pavaldū žmogui, jis sugebės kontroliuoti savo pašamone, kvėpavimą, kraujotaką – „antžmogio“ organizmas visiškai paklus protui ir valiai; išsilavinimo lygis pakils taip aukštai, kad pats paprasčiausiais, „vidutinis“ individas bus Aristotelio ar Goethe’s lygio, o to, kaip atrodys ateities genijus, net neįmanoma įsivaizduoti (ibid.). Svasjanas, kuris cituoja šią vietą, prisimena ir Maksimiljano Vološino eilėrašį „Повесть временных лет“, kuriame komandarmas aiškina literatoriui, kad jie (komandarmai) išlaisvins žemę nuo visuotinės traukos dėsnio ir pavers ją kosminiu laivu, kursuojančiu tarp kitų planetų (ibid.). Ar tai yra komunistinė utopija? Tikriausiai, bet tikėtina, kad tai utopija, kuriai tyliai pritaria ne vienas mokslininkas. Ar ne to paties siekia ir tikėjimas? Ne, juk tikėjimas egzistuoja kitokioje, negu mokslas, dimensijoje.

Proto sukurtas pasaulis „visas sudarytas iš teiginių“ (Шестов 1990, 179), todėl proto pasaulis yra teiginių ir jų koreliato – faktų – pasaulis. Žinojimo dovanojama visagalybė – teisė tvarkyti ir kontroliuoja faktų pasaulį. *O tikėjimas – tai sukilimas prieš patį faktą*, „Nes faktas, duotybė – niekaip negali įrodyti savo teisės apriboti Dievo visagalybės: dieviška, labai gera<sup>8</sup> neigia ir faktą, ir visą ‚duotybę‘; tik žmogaus protas, žiūrėdamas į οτι (kas) mato jame tą πρωτον και αρχή (pirmumą ir pradžia), kurių jame niekada nebuvo“ (Шестов 1993a, 585). Atsidavęs protui žmogus atsiduria faktų pasaulyje, kuriame jis, be abejo, gali bandyti juos vienaip ar kitaip kontroliuoti, tačiau šioje situacijoje valia jau yra nulemta pasirinkimo būtinybės. Faktas turi aiškias ribas – jo nepakeisi, faktas reiškia, kad kitaip būti jau nebegali. Kai Hitleris užėmė Austriją, Šestovas pasakė kad jis „priverstas pripažinti, kad įvyko tai, kas turėjo įvykti. Priverstas, bet neįtikintas“ (Фондан 2021, 154). Karas, liga, net laimėjimas loterijoje yra tai, kas padalina gyvenimą į „iki“ ir „po“, kas atima laisvę ir paralyžiuoja. Būtent todėl sakome „sunku patikėti, kad tai įvyko“, nes tikėjimas priešinasi faktui, jo galiai dalinti gyvenimą į dvi dalis. Niekas nesikeičia ir tuo atveju, jeigu, pavyzdžiui, loterijoje nelaimiu, ar net neperku bilieto. Tai irgi yra faktas, kuris nuolat dalina mano gyvenimą į dvi dalis, atskiria mane nuo šviesios ateities, kuri tarsi visada čia, po ranka. Tad faktas – tai ne įvykis, ne daiktas, o teiginio koreliatas, kitaip tariant, faktas – tai tam tikro santykio su pasauliu, tam tikro kalbėjimo apie pasaulį būdo pasekmė.

---

<sup>8</sup> „Dievas apžvelgė visa, ką buvo padaręs, ir iš tikrųjų matė, kad buvo labai gera“ (Pr. 1, 31).

Faktas – tai proto produktas, *ergo* jis yra ne kas kita kaip abstrakcija. Protas brėžia ribas, kuria universalias tiesas, naikina pirminę pasaulio vienovę. Taip iš *šios* vyšnios, jis „ištraukia“ (abstrahuoja<sup>9</sup>) raudoną spalvą „kaip tokią“, tokiu būdu tai, kas buvo vientisa, padalijama į dalis, susvetimėja su savimi. Todėl abstrakcija yra „vienpusiškumas“ (Гегель 1975, 197), „negatyvumas“ (ibid., 220) ir, kaip rašė Solovjovas, „konfliktas“ – abstraktūs pradai riboja vienas kitą, kursto nesantaiką (Соловьев 2001, 11). Abstrakcijos pasaulis yra nuoruolio ir šetono pasaulis, juk protas yra διάβολος – jis padalija ir išmėto (βάλλω) tai kas buvo vientisa, priešingomis kryptimis (διά). Διάβολος išdrasko pasaulį, su neapykanta žiūri į vienybę, todėl būtent jis stovi už žmogaus susvetimėjimo su pasauliu, suprasto kaip πρόβλημα<sup>10</sup>. Puolęs žmogus yra *išmestas anapus* pasaulio, jis jau nebedalyvauja tikrovėje, o žiūri į ją iš šalies, kaip į objektą. Tapęs abstrakčia būtybe, jis visur sutinka tik abstrakčius faktus, brėžiančius ribą jo laisvei, todėl nuoruolio pasaulyje žmogus „negali eiti kur jis nori nueiti ir laiko iliuziją bei apgaulę tiesa“ (Шестов 1993a, 455), faktų pasaulyje gyvenantis žmogus yra paralyzuotas, jo valia pavergta (ibid., 498). Taip, jis gali (ar bent jau bando) kontroliuoti faktus, tačiau pati būtinybė tai daryti liudija apie nelaisvę. Tik žmogus sukilęs prieš faktą ir protą, tik žmogus judantis priešinga kryptimi, sugrįžta į galimybės ir laisvės pasaulį – prie mąstymo ištakų.

Galimybė yra konkretumo<sup>11</sup> karalystė. Savo darbe *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека* Ivanas Iljinas apibrėždavo konkretumą kaip priešybę primityvumui, vienpusiškumui, vienodumui – konkretumas tai ne „elementarus pirmapradis elementas“, „tam, kad įvyktų ‚suaugimas‘, būtinas bent dviejų suaugančių pradų buvimas“, „Konkretumas todėl ir yra ‚konkretus‘, nes jame susijungė, susimaišė, suaugo tiek daug dalių“ (Ильин 1994, 25). Tad konkretumas yra daugybė vienovėje, σύμβολον. Radikaliai konkretus dalykas įtraukia į save viską, net savo kitą-būtį, todėl jis neturi ribų, negali būti apibrėžtas, *ergo* talpina savyje visas priešybes. Taip

<sup>9</sup> Žodis „abstrakcija“ kyla iš lotyniško žodžio *abstractus*, kuris kyla iš veiksmažodžio *abstrahere* (*ab* – iš, nuo; *trahere* – traukti), reiškiančio „atitraukti“, „atskirti“. Abstraktus, šiuo atveju, reiškia atskirtas.

<sup>10</sup> Πρόβλημα yra daiktavardinė veiksmažodžio προβάλλω forma, reiškianti „mesti į priekį; mesti anapus; pastatyti prieš save; laikyti prieš save; kaltinti prieš susirinkimą“.

<sup>11</sup> Žodis „konkretumas“ kyla iš lotyniško žodžio *concretus*, kuris kyla iš veiksmažodžio *concrecere* (*con* – su, kartu; *crescere* – augti). Konkretus, šiuo atveju, reiškia suaugęs.



radikaliai konkretus dalykas yra pasaulis suprstas kaip viskas, kaip *visata*,  
juk jeigu visata turėtų ribas, tai jau būtų ne visata. Tačiau štai paradoksas:

*Jonas*. <...> jeigu kažkam pasisektų atsistoti anapus pasaulio,  
pasaulis būtų nematomas, lygiai taip pat, kaip nematomas yra taškas.

*Kardinolas*. Mintis puikiai pagauta. Eidamas šiuo keliu, tu supranti,  
kad pasaulis, už kurį kiekybiškai nėra nieko daugiau, talpinamas taške,  
už kurį nėra nieko mažesnio, todėl negalima pamatyti nei jo centro, nei  
apskritimo (Кузанский 1980, 254–255).

Taškas lygiai taip pat kaip ir visata yra radikaliai konkretus dalykas, todėl  
nepaisant to, kad jis padeda mums matuoti ir suprasti erdvę, būtų klaidinga  
vadinti jį „daiktu tarp kitų daiktų“; taškas nėra tįsus – jo *nėra*, jis neturi formos  
ir dalių, ir kartu jo nebuvimas padaro geometriją įmanoma. Taško neįmanoma  
įsivaizduoti – mes įsivaizduojame ne tašką, o mažą apskritimą erdvėje, be to,  
neįmanoma pamąstyti *skirtingų* taškų, bet ar tai reiškia, kad visi taškai yra  
tapatūs? O gal veikiausiai, kad taškas egzistuoja anapus tapatumo ir skirtumo  
kategorijų? Bet tokiu atveju nebelieka ir pačios *kiekybės* kategorijos, tad  
neįmanoma kalbėti apie du ar tris taškus:

*Albertas*. Aš nelabai gerai tai suprantu. Paaiškink, prašau, kodėl  
taškas nesidalina ir nesigauna daugybės taškų, nors kiekybėje mes  
matome [taškus]?

<...>

*Kardinolas*. Visuose baltuose daiktuose protas mato baltumą, bet  
baltumas, aišku, yra tik vienas. Taip ir visuose atomuose jis mato tašką,  
bet dėl to taškų nėra daug (ibid., 295)<sup>12</sup>.

Taškas neturi ribų, negali būti apibrėžtas, todėl šis matematikos  
pagrindas nepasiduoda racionaliam mąstymui. Taškas – tai visas pasaulis, o  
visas pasaulis – tai taškas. Radikalus konkretumas talpina savyje viską, jis yra  
visa ko pradžia ir visa ko pabaiga, todėl jis nėra nei vienas iš daiktų. Radikalus  
konkretumas – konceptas, sutaikantis ir Hegelį, kalbantį apie sąvokos  
konkretumą, ir Solovjovą, svajojantį apie Visuotinę Vienybę, ir  
Kierkegaard-Šestovo duetą, giedantį giesmes galimybei ir konkrečiam

---

<sup>12</sup> Apie šį Kuziečio išryškintą taško paradoksą ir jo vietą filosofijos istorijoje žr.:  
Бибахин В. 2017. Точка. In: *Другое начало*. СПб: Наука, pp. 336–363.

individui. Skirtumas tarp jų yra tik tas, kad pirmieji du judėjo pasaulio, o antrieji – taško link; pirmųjų kelias – meilė, antrųjų – tikėjimas<sup>13</sup>.

Galimybė suprasta kaip radikalus konkretumas yra absoliučios laisvės būseną – joje nėra ribų, nulemiančių žmogaus valią, joje pati valia lemia dalykų egzistenciją, todėl, kalbėdamas apie rojus būseną, Šestovas dažnai įvardija ją kaip kūrybos būseną. Kūrėjas nėra nulemtas fakto, kūrybos pasaulyje fakto tiesiog nėra – yra tik galimybės. „Konkretus faktas ir abstrakti galimybė“, – sako kasdienė sąmonė; „Konkretni galimybės ir abstraktus faktas“, – sako filosofas. Kas iš jų stovi ant kojų, o kas vaikšto ant rankų yra retorinis klausimas. Svarbiau tai, kad fakto užburta kasdienė sąmonė nežino laisvės kaip būsenos iki ribų. Kasdienė sąmonė nulemta ribų, todėl ji siekia visagalybės, o ne laisvės. Fakto koreliatas – resignacija arba kontrolė, tikėjimo – stebuklas ir kūryba. Tikėjimo laisvė – tai laisvė rinktis būti blogiui ar nebūti; nuopuolio visagalybė – tai būtinybė rinktis tarp jau egzistuojančio blogio ir jau egzistuojančio gėrio (Илєцов 1993a, 440–441). Tikėjimo pasaulyje blogis, t. y. faktas, neegzistuoja net potencialiai. Tikėjimas išlaisvina mus iš faktų diktato, atveria naują laisvės matmenį.

Šis sugrįžimas į būseną anapus faktų gali būti palygintas su paslaptingu vaiko santykiu su pasauliu, arba mistiniu atsivertimu (net nepaisant to, kad Šestovas, kaip ir Kierkegaardas, kiek su įtarumu žiūrėjo į mistikus). Aldous'o Huxley'io knygoje *The Perennial Philosophy* tarp aibės įdomių vardų bei citatų galima sutikti ir keletą Thomas'o Traherne'o minčių. Šis jau kiek užmirštas anglų poetas, kunigas ir mistikas buvo vienas iš žmonių, kurie labai rimtai žiūrėjo į Kristaus žodžius „jeigu neatsiversite ir nepasidarysite kaip vaikai, neįeisite į Dangaus Karalystę“ (Mt. 18, 3). Traherne'io knygoje *Centuries of Meditations* yra meditacija, kurioje aprašoma sugrįžusio į vaikystę žmogaus būseną (šią vietą cituoja ir Aldousas Huxley'is), kuri įtartinau primena tai, ką jau skaitėme apie pasaulio atsimainymą ir apie nuopuolį pas Šestovą:

Tai buvo nepavaldūs laikui rytų kraštų kviečiai, kurie niekada nebus nupjauti ir niekada nebuvo pasėti. Man rodėsi, kad jie čia buvo amžinai ir liks amžinai. Dulkės ir akmenys gatvėse buvo vertingi kaip auksas. Iš pirmo žvilgsnio atrodė, kad vartai stovėjo ant pasaulio krašto. Žali medžiai, kai aš pirmą kartą išvydau juos pro vienus vartus, sužavėjo ir

---

<sup>13</sup> Plačiau apie tai žr.: Murašov T. 2021. Correlation between the concepts of All-Unity and self-will: Vladimir Solovyov and Lev Shestov as philosophers of freedom, In: *Studies in East European Thought*, Nr. 73, pp. 425-434.

apkerėjo mane: jų saldumas ir neregėtas grožis privertė mano širdį plakti tarsi apimtą beprotiškos ekstazės, taip neįprastai ir nuostabiai jie atrodė. O žmonės! Kaip garbingai ir šventai atrodė senoliai! Nemirtingieji Cherubinai! Jaunuoliai atrodė kaip spindintys ir kibirkščiuojantys Angelai, o merginos – kaip keistos serafiškos būtybės, pilnos grožio bei gyvenimo! Berniukai ir mergaitės, lakstantys ir žaidžiantys gatvėse, buvo gyvi brangakmeniai. Aš nežinojau, kad jie gimė ir turės mirti. Visi daiktai egzistavo amžinai ir buvo jiems skirtose vietose. Amžinybė spindėjo Dienos Šviesoje ir begalybė stovėjo už visko, ką aš mačiau – jų balsas kreipėsi į mano viltis ir jaudino mano aistras. Atrodė, kad miestas stovėjo Edene ar buvo pastatytas danguje. Gatvės buvo mano, pilis buvo mano, žmonės buvo mano, jų drabužiai, auksas ir sidabras buvo mano, taip pat kaip ir jų spindinčios akys, šviesi oda ir rausvi veidai. Dangus buvo mano, taip pat kaip ir saulė, ir mėnulis, ir žvaigždės, ir visas pasaulis buvo mano; aš buvau vienintelis žiūrovas ir gėrėjausi tuo, ką mačiau. Aš nežinojau nei grubių moralės normų, nei ribų, nei atskyrimo: visos normos ir ribos priklausė man, visi turtai ir jų savininkai buvo mano. Daug bruzdesio lydėjo mano nuopuolį ir aš sužinojau daugybę nešvarių būdų egzistuoti pasaulyje (*dirty devices of this world*). Bet dabar aš pamirštu (*unlearn*) juos ir vėl tampu mažu vaiku tam, kad galėčiau įeiti į Dievo Karalystę (Traherne 1908, 157-158).

Galima įsivaizduoti, kaip mistikas patenka į kokį nors eilinį miestelį *N*, bet vietoje pramoninių sovietinių pastatų, pragertų veidų ir šiukšlių mato angelus, auksą ir amžinybės šviesą. Haliucinacija? Gal. Tik ne kasdiene šio žodžio prasme. Tai, ką mato mistikas – sugrįžusio vaikystės žmogaus būseną. Juk vaikystė – tai galimybės būseną *par excellence*. Vaikystė – tai būseną, kurioje viskas priklauso vaikui, nes tarp jo ir pasaulio dar nėra ribų. Vaikystė – tai būseną, kurioje viskas dar gali būti kitaip, todėl vaikas nėra pavergtas faktų. Vaikų pasaulyje už artimiausio kalnelio plyti nuotykių šalis, žvaigždės – tai ne dangaus kūnai iš dujų ir plazmos, o pačios Paslapties veidas. Vaikui atrodo, kad galima išmokti skraidyti, kad lietus yra iškviečiamas vienu stebuklingu žodžiu, kad jis pats ryte užgesina žvaigždes.

Sugrįžimas į vaikystę įveikia laiko, kaip fakto koreliato, diktatą. Šia prasme tikėjimas, suprastas kaip sugrįžimas nuo fakto prie galimybės laisvai gali būti palygintas ir su fenomenologinės redukcijos aktu. Redukuodamas istorinę sąmonę, fenomenologas prieina tašką anapus „tada“, „dabar“ ir „po to“, jis mato įvykį kaip gryną potenciją. Karenas Svasjanas pateikia tokį pavyzdį: mes žinome, kad 49 m. pr. Kr. Cezaris peržengė Rubikoną – tai yra

neredukuotas žinojimas. Redukuojant šitą žinojimą, mes turime į skliaustus paimti viską, ką apie jį žinome iš šaltinių, kitaip sakant, redukuoti visą istoriją kaip žinojimą. Taip Rubikono peržengimas iš aktualizuoto veiksmo tampa potencialiu, jis dar nėra įvykęs.

[Rubikono peržengimo] išgyvenimas, buvęs istoriniu Cezario sąmonės faktu, dabar tampa redukuotos są(monės)<sup>14</sup> faktu, kuri dar nežino, kas bus, ir priimdama sprendimą abejoja: peržengti (tai gali pakeisti pasaulio istoriją) arba neperžengti (tai gali turėti analogiškas pasekmes). Istoriskai abu faktus skiria du tūkstantmečiai; redukuotame pavidale (eidose) jie visiškai „priklauso vienam laikui“. Ne tik „priklauso vienam laikui“, bet yra identiški. Taip yra todėl, nes redukcijos režimas išskiria konkrečias istorines sąmones, išgyvenusias *tada* ir išgyvenančias įvyki *dabar*. „Tada“ ir „dabar“ yra skliaustuose esančios charakteristikos; anapus skliaustų lieka vienas potencialus dar-ne-įvykusio įvykio horizontas <...> (Свасьян 2010, 125).

Šestovas juda tuo pačiu keliu. Sugrįžimo aktą jis supranta būtent kaip žinojimo redukavimą. Žinantys „žiūrėdami nemato, klausydami negirdi“, o tikinčiųjų akys yra palaimintos, jie gavo matymo dovaną (Mt. 13, 13). Tam, kad žmogus pamatytų pasaulį galimybės šviesoje nebeužtenka vien vaizduotės, šiuo atveju kalbama apie radikalų mąstymo atsimainymą, apie μετάνοια. Būtent ją neša tikėjimas, įveikiantis žinojimą. Vietoje sapno, kuriame aš viską priimu kaip faktą, aš prabundu į pasaulį, kuriame viskas priklauso tik nuo manęs, kuriame aš viską *galiu*, kitaip sakant – į galimybės pasaulį. Tikėjimas nuima žinojimo akinius, išlaisvina žmogaus sąmonę iš mąstymo formų ir kategorijų. Tikėjimo akte pasaulis jau nebeteisiamas (prisiminkime žodžio *κατηγορία* etimologiją), bet kuriamas.

Tikėjimas nežada visagalybės – jis žada laisvę. Tikėjimas sugrąžina į būseną iki fakto, į tikrovę, kurioje dar nieko nėra nuspręsta, į tikrovę, kuri esti anapus fakto ir teiginio koreliato. Tikėjimas sugrąžina mus į tą akimirką, kai Dievas kuria pasaulį, taip padarydamas mus Jo bendradarbiais. Tačiau

---

<sup>14</sup> „Становится фактом редуцированного со(знания)“ – taip Karenas Svasjanas apžaidžia rusišką žodį „сознание“ (sąmonė), kuris yra lotyniško žodžio *conscientia* kalkė. Jo šaknis yra žodis „знание“ (žinojimas), o priešdėlis „со“, kuris gali reikšti bendrumą, darymą kartu, panašumą, vienalaikiškumą. Redukuota sąmonė, tai žinojimas paimtas į skliaustus – со(знание), kai lieka tik „со“, „gryna funkcija“ (Свасьян 2010, 123). Neredukuota sąmonė (со)знание (ibid., 122), tai žinių, virtusių stabais, krūva, todėl šios žinios paima į skliaustus patį santykio su jais momentą (ibid., 123–124).

išsilaikyti šioje būsenoje be galo sunku, „visi žmonės iš prigimties siekia žinojimo“<sup>15</sup>, – mokė mus Aristotelis. Šestovas pilnai su tuo sutinka, tik šį „siekį“ linkęs vadinti ne dorybe, o prigimtinė nuodėme: žmogus labai greitai iškeičia galimybę į faktą, kūrybą į pažinimą, laisvę į visagalybę. Pačią tikėjimo patirtį žmogus paverčia žinojimu, o tai, kas atsivėrė kaip apreiskimas – teiginiu ir mokymu; juk tikėjimas tai ne tik palaima, bet ir kančia.

---

<sup>15</sup> Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – apie tai, kad ne apie žinojimą, o apie *ματυμ* persmelktą žinojimą kalba Aristotelis, rašo Bibichinas (Бибихин 2012, 31-37). Šia prasme Aristotelis kaip ir Šestovas priklauso „fenomenologų draugijai“.

## 6. KOMUNIKACIJOS PROBLEMA

Kai proto sienos griūva, žmogui atsiveria pažadėtoji žemė – ši vizija ateina kaip apreiškimas, kuris neturi nieko bendro su tuo, kas buvo daroma iki šiol. Atrodo, kad dabar gyvenimas pasikeitė kartą ir visiems laikams. Tačiau vis dėlto kažkas nutinka, ir po kurio laiko žmogus vėl yra sugundomas proto – šio likimo nesugebėjo išvengti nė vienas iš mėgstamiausių Šestovo autorių: Nietzsche, Kierkegaardas, Plotinas ir net Lutheris – visi jie patiria apreiškimą, šlovina beprotybę, o po kurio laiko pradeda kalbėti apie kokį nors *amor fati*. Valentino Asmuso žodžiais tariant, Šestovas kritikuoja net sau artimus pažiūromis filosofus už tai, kad jie „buvo egzistencialistai ne iki galo“ (Asmus 2006, 27). Kiekvieną kartą, kai filosofas patiria apreiškimą, jo tyko žinojimo pagunda ir taip nuopuolio drama atsikartoja vėl ir vėl...

Kalbėdamas apie „išėjimą iš proto ribų“, Šestovas dažniausiai kalba apie „mirties apreiškimus“ (taip vadinasi pirma knygos *Ha vecax Iovaa* dalis). Būtent tai patyrė ir Dostojevskis, ir Nietzsche, ir Pascalis. Tad dažniausiai jis rašo apie „didelius“ apreiškimus, apie lūžinius gyvenimo momentus. Tačiau norint geriau suprasti apreiškimo ir pagundos santykį nebūtina ieškoti tokių radikalių patirčių, juk būna ir „maži“ apreiškimai, kurie struktūriškai tapatūs dideliems, bet prienami kur kas didesniai ratui žmonių. Ir iš tikrųjų, kartais pasaulis atsiveria visiškai nauju veidu, bet jau po kelių valandų įspūdis išblėsta, o žmogus vėl paskęsta smulkių kompromisų jūroje. Taip jaunas Tolstojus, dar neparašęs nė vieno kūrinio, vieną naktį prabunda ir staiga patiria apreiškimą: „viename jausme susijungė viskas: ir malda, ir dėkingumas. Baimės jausmas dingo visiškai“ (ИСС 46, 61–62). Tačiau jau po valandos jis užmiega svajodamas apie šlovę ir moteris, o kitą dieną vėl eina lošti kortomis, gerti vyno ir gundyti kazokių (tuo metu Tolstojus tarnavo Kaukaze ir buvo apsuptas linksmos karininkų kompanijos). Kodėl taip atsitiko? Kodėl panašius „apreiškimus“ visą jo gyvenimą lydėjo nuopuoliai? Šiame poskyryje norėtusi atkreipti dėmesį į „šešėlių“, lydintį tokio pobūdžio apreiškimus, o tiksliau – į norą padaryti apreiškimą universalia tiesa, garantuojančią naujos būsenos stabilumą.

Vienas iš nuolatinų Šestovo filosofijos leitmotyvų yra opozicija tarp „apreiškimo tiesos“ ir „natūralios tiesos“. Kuomet pirmoji užleidžia vietą antrajai – įvyksta nuopuolis. Šia tema jis daug rašo darbe *Неустовые речи (об экстазах Плотина)*: norint pamatyti apreiškimo tiesą, reikia pakilti virš proto (Шестов 1993b, 327-330); tai, ką pamato žmogus tapęs *μισόλογος* u (nekenčiančiu protą), nėra nei universali, nei būtina tiesa. Bet, deja, net Plotinas tik retomis akimirkomis praregėdavo ir galėdavo prisiliesti prie

apreiškimų tiesos (ibid., 328). Juk apreiškimo tiesos (ją Šestovas kartais vadina ir filosofine tiesa (sic!)) neįmanoma išmukti, jos negalima patikrinti, negalima net būti tikram, kad ši tiesa apsireiškė kitam žmogui tokiu pačiu pavidalu, koku apsireiškė tau, maža to, tam pačiam žmogui ji apsireiškia skirtingais veidais (ibid., 338). Žmonės bijo šios tiesos, nes jai būdingas nepastovumas „ir susijęs su nepastovumu nerimas“ (ibid., 440), todėl natūraliai kyla noras atsikratyti šio nerimo, paversti apreiškimą žinojimu.

Šis noras „suvaldyti“ apreiškimą yra centrinė darbo *Potestas clavium* tema. *Potestas clavium* – tai katalikiška doktrina, anot kurios, „katalikų dvasininkai turi teisę spręsti žmonių likimus“ (Шестов 1993a, 52), juk Dievas delegavo visą valdžią apaštalui Petru, šis – popiežiui, o popiežius deleguoja ją kiekvienam dvasininkui. Tad *potestas clavium* yra raktai, leidžiantys uždarinėti ir atidarinti visas duris pasaulyje, ir šia prasme pirmieji šios doktrinos pranašai yra ne katalikai, o filosofai (ibid., 53). Juk būtent jie ieškojo tokių tiesų, kuriomis remiantis būtų galima pasiekti „galutinę paslaptį ir amžiną laimę“ (ibid.). Noras padaryti savo tiesą privalomą, noras paversti ją būtent tais raktais, kurie suteikia visagalybę, yra toks stiprus, kad net sukilęs prieš katalikybę Lutheris pasidavė šiai pagundai:

Lutheris, kuris buvo išgelbėtas tikėjimo, jau „žino“ ne tai, kad *jis* buvo išgelbėtas tikėjimo, o tai, kad *visi žmonės* tik tikėjimo ir bus išgelbėti. Ir musulmonai, ir indai, ir Heidelbergo ar Göttingeno mokslininkai, kurie turėjo savo subjektyvius išgyvenimus, pavertė juos baigtinėmis, idealiomis, objektyviomis tiesomis, ir yra tvirtai įsitikinę, kad būtent tokia transformacija yra aukščiausias žmonijos tikslas; jie net formaliai neužduoda sau klausimo – ar nėra taip, kad jie yra tiesos išdavikai, kurie savo filosofiniais burtais užkerta kelią, vedantį žmoniją į rojų (ibid., 241)?

Pasirodo, kad žmogus, patyręs apreiškimą, tuoj pat nori padaryti jį „užtikrintu“, paversti jį gyvenimo receptu ir pagaliau atsipalaiduoti. Bet tuo pačiu momentu „apreiškimas“ miršta, o žmogus vėl puola į proto ir mirties pasaulį. Anot Šestovo, būtent todėl Plotinas nė karto neperskaitė to, ką buvo parašęs: „jis jautė, kad jeigu perskaitys, jeigu pakartos tai, ką kartą pasakė, tai jo ‚tiesa‘ taps ‚teiginiu‘ (станет суждением) – o bet kuris teiginys žudo tiesą“ (Шестов 1993b, 345). Tad žmogus, pažvelgęs į apreiškimo tiesą kaip į objektą, tuoj pat nužudo ją. Jeigu individas pavargo kovoti, jis nurimsta ir virsta „mokytoju“; jeigu jis klausosi savo širdies, tai labai greitai pastebi, kad ką tik atrastas „receptas“ nebeveikia. Taip jau senas Tolstojus nuolat įsiklauso

į save ir nuolat išgyvena tą pačią dramą – vieną dieną jis atranda universalią gyvenimo tiesą, o kitą supranta, kad tai buvo klystkelis. Pavyzdžiui, jo dienoraštyje galima perskaityti, su koku džiaugsmu jis rašo apie ką tik atrastą gyvenimo taisyklę:

Kaip gera, reikalinga bei naudinga, įsisąmoninant visus iškylančius norus, klausti savęs, kieno tai noras: Tolstojaus ar mano. Tolstojus nori pasmerkti, galvoti blogai apie NN, o aš nenoriu. Ir jeigu tik prisiminei tai, prisiminei, kad Tolstojus – tai ne aš, klausimas išsprendžiamas vienareikšmiškai. Tolstojus bijo ligos, pasmerkimo ir šimto, ir tūkstančio smulkmenų, kurios vienaip ar kitaip veikia jį. Tačiau reikia tik paklausti savęs: o kaip aš? Ir viskas baigta, ir Tolstojus tyli (ИСС 57, 47).

Keletą dienų Tolstojus su džiaugsmu aprašinėjo, kaip puikiai veikia šis metodas. Bet labai greitai pasigirdo nusivylimo gaidos. Kai tik Tolstojus surado būdą išsilaisvinti, jis tuoj pat pavertė jį žinojimu ir kartu sugrįžo į pasaulį, iš kurio bėgo. Taigi tikėjimas, kaip metanojos aktas, reikalauja nuolatinės pastangos nepasiduoti pagundai sulaikyti jį rankose. Bandytas sulaikyti savo rankose apreiškimą iš esmės atitinka tą keistą situaciją, į kurią patenka žmogus, gavęs dovaną. Kai žmogus gauna dovaną, tuoj pat pajunta pagundą paaiškinti ją (net malonus jausmas jau yra emocinis dovanos paaiškinimas), bet paaiškinta dovana tuoj pat tampa preke, įsilieja į „aš tau, tu man“ schemą. Kitaip sakant, dovana egzistuoja tik esant ypatingai sąmonės būsenai (Averincevas vadino šią būseną besąlygišku dėkingumu). O kai pradeda klausti – kaip galima būtų garantuoti dovanos stabilumą? – pačiu šiuo klausimu dovana sunaikinama, dangaus mana sukirmija ir pradeda dvokti, dovana virsta preke. Taip ir tikintysis, klausiantis, kaip padaryti apreiškimą stabilų ir kontroliuojamą, puola tą pačią akimirką, kai užduoda šį klausimą. Noras kontroliuoti savo gyvenimą buvo pirmo nuopuolio priežastis ir tas pats noras padaro nuopuolį nuolatinį.

Bet ar tai reiškia, kad apie apreiškimą apskritai negalima kalbėti? Maxas Picardas savo nuostabioje knygoje *Die Welt des Schweigens* rašo: „Tyla – tai natūralus viršgamtinės tikėjimo prigimties pagrindas“ (Picard 1964, 228). Tikėjimas egzistuoja tylos karalystėje ir yra neprieinamas – tai yra tiesa su kuria Šestovas visiškai sutiktų. Tačiau jis pridurtų, kad vis dėlto pati šita neprieinamybė yra prieinama. Parodyti neprieinamybės neprieinamumą, apsaugoti paslaptį nuo invazinės žodžių ir dogmų prigimties, apginti apreiškimo tylą – štai ką turi daryti filosofas *kalbėdamas* apie tikėjimą ir



tikrovę. Vienintelis būdas tai padaryti – kalbėti netiesiogiai. Taip Šestovas diskutuodamas su savo draugu Fondane'u apie Kierkegaardą rašė:

<...> jis [Kierkegardas] nenusipelno jūsų kritikos! Jūs taip aršiai jį kritikuojate, nes pamiršote, kad jis kalba „netiesiogiai“ arba veikiau kritikuojate jį dėl to, kad jus, kaip prisipažinote, ši kalbėjimo maniera erzina. Keistas dalykas! Berdiajevas irgi man pasakė: „Kam kalbėti netiesiogiai? Jeigu nori kažką pasakyti – pasakyk atvirai“. Bet aš nemanau, kad Berdiajevas teisus. Yra dalykai, apie kuriuos galima kalbėti tik netiesiogiai. Tas pats galioja ir Nietzsches, ir Dostojevskio atveju. Svarbu ne tik „atleisti“ jiems tokią kalbėjimo manierą, bet ir mokėti ją vertinti bei suprasti slaptą jų darbų reikšmę (Фондан 2021, 124).

Netiesioginis kalbėjimas sukuria žodžių sūkurį, kurio viduje saugoma ramybė. Tik nuolatinis žodžių judėjimas aplink tylą saugo jos trapumą. Juk pati savęs tyla negali apsaugoti – retas rašęs apie šį fenomeną nebuvo pastebėjęs, kad tyla iš vienos pusės būna labai iškalbinga, o iš kitos – bejėgė prieš pačias nepalankiausias tylinčiam interpretacijas. Tik netiesioginės komunikacijos žodis apsaugo ją nuo logoso diktato. Šia prasme, visa Šestovo filosofija tai nuosaikus antro dekalogo įsakymo paisymas: „Nedirbsi sau drožinio nei jokio paveikslo, panašaus į tai, kas yra aukštai danguje ir kas yra čia, žemėje, ir kas yra vandenyse, po žeme“. Dievas, atsiveriantis tyloje, negali būti suvestas į žodžius ir dogmas, tačiau pagunda padaryti aukso logoso veršį pernelyg didelę, todėl žmogus puola vėl ir vėl.

Net virš proto pakilusį žmogų gundo visagalybė, kurią žada žinojimas. Juk apreiškimas padaro žmogų bejėgį: apreiškimo metu individas nestovi ant savo kojų, o yra laikomas. Leistis būti laikomam ir apdovanojamam yra sunkus „atsipalaidavimo“ darbas, reikalaujantis nuolatinių pastangų nepasiduoti pagundai „suimti gyvenimą į savo rankas“, užkariauti tylos karalystę logoso ginklu. Šestovas, siekdamas sugrįžti prie mąstymo ištakų, pradeda kovoti su logosu pačiu logosu. Tad jo pagrindinė kova su protu vyksta ne įdomių minčių apie proto silpnumą lygmeniu, bet kalbos lygmeniu. Būtent ši netiesioginė kalbėjimo maniera labiausiai erzina skaitytoją taip, kaip ji erzina ir Fondane'ą skaičiusį Kierkegaardą. Norint išspręsti Šestovo darbų performatyvumo problemą, nuo kurios ši disertacija ir buvo pradėta, būtina daugiau dėmesio skirti Šestovo filosofijos formai. Tam ir yra skirta antra disertacijos dalis, prie kurios, apibendrinus gautus rezultatus, ir bus pereita.

## 7. MITAS APIE AMŽINĄ SUGRĮŽIMĄ KAIP LEVO ŠESTOVO FILOSOFIJOS INVARIANTAS

Įsiklausant į tai, ką Šestovas sako apie žmogaus dramą, tikėjimą ir žinojimą, galvoje iškyla vienas talpus įvaizdis, kuriame it laše atsispindi beveik visa Šestovo filosofija – tai Šankaros parabolė apie keliautoją ir gyvatę. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Indijos mąstytojas yra pernelyg toli nuo Šestovo, kad pranašų vaiko ir mokyto brachmano duetas skambės nenatūraliai. Bet vis dėlto yra pagrindo teigti, kad jie gieda toje pačioje tonacijoje. Mirus Šestovui, ant jo stalo gulėjo dvi knygos – Biblija ir *Vedantos sistema*. Biblija lydėjo Šestovą nuo gimimo iki pat mirties, o Šankara ir Upanišados pasirodė pačioje jo gyvenimo kelio pabaigoje. Mąstytojas net norėjo parašyti knygą apie Indijos filosofiją<sup>16</sup>, tačiau jėgų tam jau nebeturėjo. Tai, ką norėjo parašyti Šestovas, taip ir liks paslaptimi<sup>17</sup>, nors galima įtarti, kad indai būtų sulaukę griežtos kritikos už žinojimo šlovinimą ir neigiamą požiūrį į egoizmą. Taip, Šestovas sakė, kad indų filosofų knygos jį „užburia“ (Баранова-Шестова 1983b, 158), tačiau kartu jis prisipažino, kad svarbiausios sau minties apie visų siaubų įveikimą Indijos filosofijoje nesurado (ibid., 183). Bet žiūrint iš šalies viskas atrodo kiek kitaip – jeigu dabar atidžiau pažvelgtume į Šankaros parabolę apie keliautoją ir gyvatę, panašumas tarp dviejų mąstytojų pasimatytų „plika akimi“.

Einantis mišku keliautojas pamato gyvatę ir jį apima siaubas, tačiau kitą akimirką piligrimas pastebi, kad suklydo, kad tai tik virvė! Baimė išsisklaido ir ramybė sugrįžta į keliautojo širdį (Sri Sankaracharya 1921, 88, 111, 170; 1947, 185-187). Beveik visa Šestovo filosofija atsispindi šioje parabolėje.

---

<sup>16</sup> Kažkas buvo pastebėjęs, kad skirtumas tarp įvairių induizmo kryptių (lygiai taip pat, kaip ir *daršanų*) yra fundamentalesnis negu tarp krikščionybės, judaizmo ir islamo, tačiau pirmu atveju kalbame apie vieną tradiciją, o antru – apie skirtingas religijas. Tad, matyt, reikėtų patikslinti, jog nepaisant to, kad Šestovas vartojo terminą „Indijos filosofija“, pirmiausia jis kalbėjo apie *vedantą*, dar tiksliau – apie *advaitą-vedantą*.

<sup>17</sup> Šestovo santykis su Indijos filosofija yra intriguojanti tema. Pats jis tikėjosi, kad jo požiūris šiuo klausimu bus pristatytas viename Fondane'o darbu, bet ir Fondane'as nespėjo parašyti knygos šia tema – jo laukė Aušvicas. Išskyrus struktūrines analogijas, vienintelis „apčiuopiamas“ šaltinis, kuriuo mes galime remtis, yra Šestovo užrašai knygose, kurias jis skaitė paskutiniaisiais gyvenimo metais. Tad norint kiek išsamiau rekonstruoti Šestovo požiūrį į Indijos filosofiją reikėtų praleisti nemažai laiko Sorbonos archyvuose. Tačiau tyrinėtojai, kurie turi tam pakankamai kompetencijų, eilinį kartą rašo apie Šestovo santykį su Berdiajevu, Husserliu, Nietzsche ar kokiu nors užmirštu autoriumi, kuriam Šestovas parašė du ar tris laiškus, ir kaip susitarę vengia Šestovo filosofijos santykio su Indijos mintimi.

Virvė – tai laisvės pasaulis, gyvatė – tas pats pasaulis pamatytas per proto „akinius“. Žmogus gyvena Dievo sukurtame pasaulyje, bet žiūrėdamas į jį mato ne tai, kas yra, o tai, ko nėra: laisvės, kuri yra, jis nemato, o būtinybę (gyvatę), kurios nėra – mato. Maža to, baimė, apimanti žmogaus širdį, nėra iliuzija – tai reali žmogaus drama (priešingai negu stoicizme, kuris būtent baimę, o ne ją sukėlusį dalyką, laiko iliuzija). Norint išsigelbėti žmogui nereikia kovoti su savo jausmu ir įtikinėti savęs, kad „gyvatės nereikia bijoti, blogis – tai ne gyvatė, o pats baimės jausmas“; jam taip pat nereikia kraustyti į kitą vietą, kurioje nėra gyvačių, tai yra ieškoti Dangaus Karalystės kažkur „ten“, jam reikia tik pakeisti savo santykį su tikrove – juk jis jau yra ir visada buvo rojuje. Taip atrodo struktūrinis dviejų lyginamų filosofijų lygmuo: abu filosofai nėra dualistai, abu pripažįsta žmogaus dramą realumą, abu kalba apie išsigelbėjimą kaip metanojos aktą. Turinio lygmeniu viskas atrodo kitaip – Šankara šlovina žinojimą, kalba apie proto apvalymą nuo egoizmo purvo ir apskritai priklauso visiškai kitokiai tradicijai. Tačiau galbūt būtent šis skirtumas leistų neprisirišti prie sąvokų bei už Šankaros „žinojimo“ pamatyti Šestovo tikėjimą, o už „egoizmo purvo“ Šestovo kritikuojamą žinojimą? Tai klausimas, dar laukiantis savo tyrinėtojo.

Jausmas, kuris struktūriniu lygmeniu jungia Šankarą ir Šestovą, yra iki skausmo pažįstamas noras sugrįžti namo. Mes turime sugrįžti į „tėvynę, iš kur mes atėjome, ir kur yra mūsų tėvas“ (Шестов 1993b, 148) – cituoja Plotiną Šestovas, o Šankara kalba apie žmogų, pasimetusį miške ir ieškančią kelio atgal į gimtąjį kraštą. Šis motyvas yra centrinis abiejų mąstytojų kūryboje – žmogus nori sugrįžti namo, ir šis sugrįžimas lyginamas su prabudimu. Tą akimirka, kai piligrimas pamato, kad gyvatės nėra, o yra tik virvė, jis sugrįžta namo. Tas pats atsitinka ir su Šestovo herojumi, kuris staiga pamato, kad būtinybė neegzistuoja, o yra tik laisvė ir Dievo valia. Tad ar nėra taip, kad šiuo atveju turime reikalą su tuo, ką Mircea Eliade vadino mitu apie amžiną sugrįžimą? Taip, nei Šankara (bent jau traktuose *Vivekachudamani* ir *Ātma-Bodha*), nei Šestovas nieko nesakė apie sakralinę santuoką ar ritualus, atkartojančius dievų veiksmus laikų pradžioje, bet mitas apie amžiną sugrįžimą turi daug veidų, vienas kurių – „atminties ir užmaršties mitai“. Būtent taip vadinasi vienas iš skyrių Eliades knygoje *Aspects du mythe*.

Kalbėdamas apie atminties ir užmaršties mitus Eliade pamini ir Šankarą, ir šv. Paulių, ir Kabałą bei aibę kitų tradicijų. Tačiau susidaro įspūdis, kad pačiam Eliade paradigminis atminties ir užmaršties mitas yra gnostinis „Perlo himnas“, kurį galima surasti apokrifė *Tomo darbai*. Štai jis: Rytų kraštų princas atvyksta į Egiptą ieškoti perlo, kurį saugo gyvatė. Vietiniai gyventojai pavaišina keliautoją maistu, nuo kurio princas pamiršta, kas jis yra ir kam

atvažiavo į šią šalį. Po kiek laiko jo tėvai, sužinoję, kas atsitiko, atsiunčia sūnui laišką, kuriame parašyta: „prabusk ir atsikelk, ir įsiskaityk į mūsų laiško žodžius. Prisimink, kad tu esi karaliaus sūnus“ (Элиаде 2014, 123; Mead 1908, 20). Princas prabunda, prisimena, kas jis yra, nugali gyvatę ir, tapęs perlo (žinojimo) savininku, iškeliauja namo. Mircea Eliade, prisiminęs Hansą Joną, pastebi, kad šį mitą lydi daug klasikinių gnostinių motyvų, t. y. „nuopuolis, nelaisvė, *Geworfenheit*, nostalgija, paralyžius, sapnas, apsvaigimas“ (Элиаде 2014, 124). Bet juk tie patys motyvai būdingi ir Šestovo filosofijai! Žmogus užmiršta savo „aš“, gyvena sapno pasaulyje, nežino, kad yra laikomas nelaisvėje – apie tai jau buvo kalbama pakankamai daug. Visa tai tik dar kartą patvirtina ir Hanso Jono teiginį apie gnosticizmo ir egzistencializmo giminingumą, ir Eliades nuomonę, kad dalis filosofinių mokymų šaknijasi būtent mite apie sugrįžimą. Šis mitas yra tas invariantas, kuris jungia Šestovą ir su Platonu, ir su Šankara, ir su gnostikais, ir su judaistine *tešuvos* koncepcija.

Taigi pirmas darbo teiginys – „Šestovo kova su protu – tai siekis sugrįžti prie mąstymo ištakų“ – gali būti laikomas eksplikuotas ir bent iš dalies pagrįstas. Už padrikų Šestovo tekstų pradėjo matytis tam tikra struktūra, nulemianti jo minties judėjimą. Ši struktūra keičia ir skaitytojo santykį su Šestovo tekstu. Dabar mestelėję žvilgsnį į bet kurį *Афины и Иерусалим* puslapį, nesunkiai atpažinsime, kurioje vietoje esame. Bet, kaip nekeista, net turint rankose Šestovo filosofijos žemėlapi, ramybės paukštis nenusileidžia į skaitytojo širdį. Visų pirma, taip ir lieka neaišku, kam reikėjo kartoti tą patį per tą patį? Gal Šestovas buvo „vienos minties“ autorius? Neabejotina. Tačiau geriau susipažinusieji su jo kūryba žino, kad už monotoniško paviršiaus slypi nemaža idėjų įvairovė (apie tai, pavyzdžiui, daug kalba Andrea Oppo savo monografijoje). Susidaro įspūdis, kad Šestovas sąmoningai slėpdavo šią įvairovę už monotonijos, kad monotoniją jis laikė vienintele įmanoma savo darbų forma. Kodėl? Skaitytojas, paimantis knygą į rankas, tikisi įdomaus pokalbio, nori pasisemti išminties, o vietoje šių malonių jausmų patiria gilią frustraciją. Bet Šestovas net nebando taisyti, priešingai, monotonijos sukuriama efektą jis pastiprina klausimų be atsakymų įvairove, „pilstymu iš tuščio į kiaurą“ bei nuolat pasikartojančių citatų gausa. Su erzuliu, kurį sukelia toks rašymo būdas, interpretacinė prieiga nieko negali padaryti. Tam, kad būtų išspręsta ši problema, reikia išeiti anapus interpretacijos, susitelkti ne ties teksto turiniu, bet ties formos analize.

## ANTRA DALIS

### 8. LEVAS ŠESTOVAS ANAPUS INTERPRETACIJOS

#### 8.1. Levo Šestovo darbų performatyvumo problema ir interpretacijos ribos

Viename iš savo laiškų Borisui de Schloezeriui Šestovas prisipažįsta, kad pavargo rašyti ir kartais jaučia pagundą padėti plunksną, bet padaryti to negali, nes rašymas – ne būdas užsidirbti pinigų, o... *kova*. Maža to, tai tokia kova, kurią jis pasiryžęs tęsti iki paskutinio kraujo lašo (Баранова-Шестова 1983b, 87-88). Kodėl? Kovą reikia tęsti, nes filosofas yra tikras, kad jo „balsas nepasiekia skaitytojo“ (ibid., 87). Kas gimdo šį įsitikinimą? Galbūt Šestovas buvo ne itin aukštos nuomonės apie protinius savo skaitytojų sugebėjimus? Ne. Jo darbai buvo skaitomi intelektualaus to meto elito – juos aukštai vertino filosofai, rašytojai, religijos tyrinėtojai. Taip, minėtame laiške, Šestovas trumpai užsimina apie tai, kad pas jį į svečius buvo užsukę Berdiajevas su Lazarevu bei „aptarinėjo“ (ši žodį kabutėmis išskyrė pats laiško autorius) knygą *В фаларийском быке*. Vizito metu Šestovas turėjo galimybę asmeniškai išgirsti, ką apie jo darbus galvoja aukšto lygio intelektualai. Kokį įspūdį paliko jam šis vizitas? „Dar reikia kovoti“ (ibid.). Pastebėtina, kad ši frazė nuskambėjo tuoj po žodžio „aptarinėti“, išskirto kabutėmis. Šestovas nebijo, kad skaitytojai nesupras jo minčių, nebijo, kad jų niekas „neaptarinės“, priešingai – pats „aptarinėjimas“ jį liūdina.

Jeigu žmogus, perskaitęs knygą, tuoj pat puola apie ją diskutuoti, tai akademikų bendruomenėje jis gal ir bus pripažintas „aktyviu mokslininku“, tačiau vargu ar šis pasiekimas padarys įspūdį tiems, ką Jaspersas pavadino „iš savęs esantiems“ (*selbst seienden*) individams (Jaspers 1948, 248). Jiems filosofija – ne diskusija su kolegomis, o kreipimasis į filosofinį gyvenimą žmoguje, kaip žmoguje (ibid.). Taip ir Šestovas, priklausydamas nematomai filosofų draugijai, siekė ne pasakoti smalsiems skaitytojams apie tikrovės praradimą, o troško sugriauti proto kalėjimą, sugrąžinti individą prie mąstymo ištakų, ar bent jau padaryti taip, kad išsigelbėjimo problema nulemtų visą žmogaus gyvenimą. Kitaip sakant, Šestovo darbai pretenduoja į performatyvių tekstų statusą, o tai reiškia, kad tyrinėtojas, norintis išryškinti šį jų pobūdį, turi kreipti dėmesį ne vien į prasminį teksto lygmenį, bet ir į tai, ko *siekė* Šestovas rašydamas knygas ir kokį *poveikį* jos darė skaitytojams.

Ir iš tikrųjų, jeigu tekstas yra performatyvus, analizuoti jį reikia atsižvelgiant ir į ilokucinius, ir į perlokucinius aktus (to mus išmokė analitikai). Šestovas, kaip jau buvo užsiminta, rašydamas darbą, tuo pačiu

*kovojo* su protu. Kokio efekto galima tikėtis iš tokio teksto? Šioje vietoje galima būtų prisiminti vieną taiklią Emanuelio Levino pastabą, kurią jis išsakė recenzijoje, skirtoje Šestovo darbui *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)*<sup>18</sup>. Levinas pastebėjo, kad Šestovo tekstai dezorientuoja skaitytoją, pripratusį prie prancūziškos disertacijos tvarkos bei prie nuolatinės išnašų pagalbos (Levinas 2016, 241). Ir iš tikrųjų, žodis „dezorientacija“ galbūt geriausiai apibūdina jausmą, kurį patiria skaitytojas, paėmęs į rankas *Афины и Иерусалим* arba *На весах Иова*. Šestovo tekstas erzina, išmuša iš vėžių, išveda iš pusiausvyros, priverčia jaustis nepatogiai. Nuolat atsikartojantis kovos su protu refrenas primena musės zirzimą, padarantį karčiu net ir patį saldžiausią sapną. Ką gi tokiu atveju reikia daryti? Iš esmės tą patį, ką darome, kai naktį į miegamąjį įskrenda nelauktas svečias. Kai musė zyžia, o žmogus miega – protas pina prasmės voratinklį, tad labai greitai vabzdys tampa sapno piliečiu. Galbūt jis lieka vabzdžiu, o galbūt apsimeta vejapjove, nesvarbu, svarbu tai, kad garsas paaiškintas, belieka tik išjungti vejapjovę, nužudyti vabzdį ir susigrąžinti prarastą ramybę. Bet štai stebuklas – išjungta vejapjovė vis vien skleidžia garsą, o nužudyta musė zirzia it gyva! Ranka su susuktu žurnalu dar kartą pakyla ir dar kartą nusileidžia ant vargšo vabzdžio. Ne, garsas niekur nedingsta... erzulys didėja. Sapno ribose problema neišsprendžiama, anksčiau ar vėliau teks keltis ir bandyti spręsti ją radikaliam. Humaniškų jausmų kupinas individas išleis musę pro langą, labiau irzlus subjektas pradės medžioklę su šlepete rankose. Bet tai jau ne taip svarbu. Svarbiausia yra tai, kad zyzimo problema iš principo neišsprendžia supratimo lygmeniu, ją išsprendžia tik prabudimo šuolis.

Ką bendro ši istorija turi su Šestovu ir kodėl šis garbus mąstytojas buvo palygintas su muse?<sup>19</sup> Kaip su musės zirzimu, taip ir su erzuliu, kurį gimdo Šestovo knygos, neįmanoma susidoroti vien supratimo lygmeniu. Kodėl? Nes erzulys yra gimdomas teksto formos – jį gimdo nuolatiniai pasikartojimai, citatų percitavimai, klausimų be atsakymų gausa. Jeigu skaitytojas bando spręsti erzulio problemą susitelkdamas vien ties teksto turiniu, jis patiria fiasko. „Mielasis, – pasakysime mes neteisingą posūkį pasirinkusiam jaunuoliui, – taip tu niekada Šestovo problemos neišspręsi – atėjo laikas keisti nuostatą, atėjo laikas leisti būti paveiktam zyzimo ir atskleisti jo potencialą“.

---

<sup>18</sup> Levinas parašė recenziją prancūziškam darbo *Киркегаард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне)* vertimui (vert. T. Rageotas ir B. de Schlœzeris), pamačiusiam pasaulį 1936 m. Originalo kalba darbas pirmą kartą buvo išspausdintas 1939 m., t. y. jau po Šestovo mirties.

<sup>19</sup> Aišku, palyginimas nėra itin originalus – su akliu save lygino jau Sokratas (žr. Sokrato apologija 30d-31a), o Badiou lygino Wittgensteiną su bite (Badiou 2011, 169).

Šis ypatingas dėmesys pačiam žyvimui implikuoja būtinybę pereiti nuo teksto turinio prie teksto formos analizės. Turinį mes suprantame, bet veikia, visgi, veikia mus forma. Tai reiškia, kad atėjo laikas žengti anapus interpretacijos, t. y. reikia klausti ne ką reiškia Šestovo tekstas, o kokio pobūdžio yra jo performatyvumas (klausimas implikuoja ir Šestovo tekstų poveikį skaitytojui, ir jo paties santykį su savo darbais).

Taigi, kalbant apie Šestovo tekstų performatyvumą, bus bandoma fenomenologiškai aprašyti tą santykio su Šestovo tekstais patirtį apie kurią byloja skaitytojai, ir apie kurią užsimina pats autorius. Įgyvendinant šį tikslą bus judama keturių pakopų keliu. Pirmas žingsnis – apibrėžti paties Šestovo požiūrį į rašančiojo ir skaitančiojo santykį su tekstu. Kitas žingsnis – išryškinti pagrindines sąvokas, kurių pagalba ir kurių šviesoje bus bandoma analizuoti Šestovo teksto performatyvumą. Trečias žingsnis – Šestovo tekstų formos ir paties autoriaus intencijų analizė. Ketvirtas ir paskutinis etapas – eksplikuoti Šestovo tekstų poveikį skaitytojams.

## 8.2. Teksto prasmė anapus interpretacijos

Kažkas buvo taikliai pastebėjęs, kad naujų idėjų ir priegų pionieriai įdeda be galo daug pastangų formuluodami juos užvaldžiusią mintį, tačiau nepaisant to, šios kančios rezultatas vis vien pasižymi painumu bei sudėtingumu. Toks yra pirmtakų likimas – jie sunkiai dirba ir kloja pamatus, kurių praevius dažnai net nepastebi. Bet nematomi ir neretai purvini pamatai – pusė darbo, todėl po kokių nors dešimties metų apimtas tos pačios aistros filosofas jau suranda tinkamus žodžius, o jo formuluotės yra lakoniškos ir paprastos. Iš dalies tą patį galima pasakyti ir apie Šestovo pastabas dėl teksto rašymo ir skaitymo. Tik iš dalies, nes Šestovas buvo ne tiek teoretikas, kiek praktikas, todėl jo minties kančia susijusi ne tiek su kalbėjimu apie išėjimą anapus interpretacijos, kiek su praktiniu šio projekto realizavimu. Tačiau vis dėlto kartais Šestovas pasisakydavo šiuo klausimu ir kaip teoretikas. Ką gi jis teigė? Jis teigė, kad skaitytojas turi transcenduoti žodžių ir minčių lygmenį bei prisiliesti prie autoriaus sielos, jis teigė, kad ir rašantis knygą turi ne kurti naratyvą, o padaryti tekstą gyvenimo forma. Būtent toks yra Šestovo-teoretiko minties judėjimo vektorius, kurį galima rekonstruoti iš padrikų pastabų ir aforizmų. Padaryti tokio pobūdžio rekonstrukciją yra lengviau dėl to, kad jau po kelių dešimtmečių po Šestovo mirties filosofinių tyrimų dėmesio centre atsidadė tai, kas jo darbuose aptinkama tik sėklų pavidalu.

Nepaisant to, kad raginimai keisti mūsų skaitymo būdą girdėjosi ir iki

Šestovo<sup>20</sup>, vis dėl to tik antroje XX amžiaus pusėje išėjimas anapus interpretacijos tampa savotišku pavargusių nuo prasmės pertekliaus intelektualų *moto*. Raginimai pakeisti santykio su tekstu būdą pradeda girdėtis vis dažniau, pasiūlomos naujos sąvokos ar reaktualizuojamos senos, ieškoma naujų priegys prie teksto kelių, į skaitymą pradeda žiūrėti kūniškumo, dialogo ir *kito* filosofijų kontekste. Iš visos literatūros gaunos, šia tema buvo pasirinkta keletas darbų, su kuriais Šestovo mintis susišaukia itin skambiai. Štai šie tekstai: 1966 metų Susan Sontag esė „Atsižadėjime interpretavimo“, 1989 metų George'o Steinerio knyga *Tikrosios esatys*, 2004 metų Hanso Ulricho Gumbrechto knyga *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, 2010 metų Tomo Sodeikos monografija *Filosofija ir tekstas*. Atsigręžimas į šį, jau po Šestovo nueitą kelią, taps atspirties tašku sprendžiant pagrindinę antros disertacijos dalies problemą. Paralelių tarp Šestovo minties ir minėtų mąstytojų išvalgų aptikimas iš vienos pusės padės išryškinti nagrinėjamo filosofo poziciją teksto performatyvumo klausimu, o iš kitos – užduos gaires tolimesnei tyrimo eigai.

a) Skaitymas kaip buvimas autoriaus veido prezencijoje

Vienas iš pagrindinių antros disertacijos dalies klausimų skamba taip: ar įmanomas prasmingas santykis su tekstu anapus interpretacijos? Jeigu užduotume šį klausimą Šestovui, tai gautume teigiamą atsakymą. Jis buvo tikras, kad tekstą reikia skaityti taip, kad pro jame išsakytus žodžius ir mintis pasimatytų paties autoriaus veidas (Исцов 1996b, 238). Šestovas pabrėžia – žodis ir mintis yra tik netobulos pagalbinės komunikacijos priemonės (ibid.), todėl norint susitikti su pačiu filosofu ar rašytoju reikia mokėti skaityti tarp eilučių:

Kai klausaisi pašnekovo ar skaitai knygą, neteik daug svarbos paskiriems žodžiams ar net ištisoms frazėms. Pamišk paskiras mintis, nekreipk dėmesio į išsakomų idėjų tvarką ir nuoseklumą. Turėk omenyje, kad tavo pašnekovas yra priverstas naudotis jau esamomis kalbos formomis, ir padaryti su tuo jis nieko negali, net jei norėtų. Įsižiūrėk į jo veido išraišką, įsiklausyk į jo balso intonaciją – tai padės tau prasismelkti pro žodžius ir prisiliesti prie jo sielos. Ne tik gyvo pokalbio metu, bet ir skaitant knygą

---

<sup>20</sup> Taip, pavyzdžiui, Kierkegaardas kritikavo teologus, kas dieną atrandančius naują Biblijos prasmę, bet nevykdančių to, kas parašyta. Tokiu atveju, – tikino jis, – interpretacija ne padeda suprasti Šventąjį Raštą, o priešingai, „apsaugo“ skaitytoją nuo Dievo žodžio (Kierkegaard 1991, 34).



galima išgirsti autoriaus balsą ir jo tembrą, pastebėti subtiliausias jo veido ir akių išraiškos atspalvius (ibid., 269).

Pats Šestovas, praktikuodamas būtent tokį skaitymo būdą, apibūdindavo savo santykį su filosofijos istorija taip: *Странствования по душам* (klajojimai per sielas). Šestovo tikslas – išgirsti tai, kas neišsakyta, prisibrauti prie pačios filosofo sielos. Taip, pavyzdžiui, laiške Eitingonui skaitome:

Negaliu išsiskirti su Plotinu kol „nenukeliausiu“ iki tų nematomų jo vidinės istorijos gelmių, apie kurias filosofijos istorijoje nekalbama, nes manoma, kad jų nėra. Pas jį, kaip ir pas Spinozą, į paviršių išplaukia būtent tai, kas jam mažiausiai rūpėjo, o apie tai, kas jam buvo τὸ τιμώτατον<sup>21</sup>, ką jis labiausiai vertino ir ieškojo, jis visada kalbėjo prabėgomis, tarsi nenorėdamas, – tai ir apgauna Plotino tyrinėtojus, juk šios užuominos prieštarauja viskam, apie ką jis „mokė“ savo mokykloje (cit. pagal Баранова-Шестова 1983a, 311).

Šestovas ieško sąlyčio su mąstytojo siela, jis trokšta užmegzti su juo dialogą, todėl dažnai šie „klajojimai per sielas“<sup>22</sup> vadinami „hermeneutiniu Šestovo metodu“ (žr. pvz., Боневская 2021, Афанасьевский 2016). Tačiau praktikuodamas šį „metodą“ filosofas nebandė jo eksplikuoti ar pagrįsti. Šestovas nekalba nei apie interpretaciją, nei apie jos įveiką, tačiau nesunku pastebėti, kad svorio perkėlimas iš žodžių ir minčių lygmens į rašytojo veidą ir sielą implikuoja kitokią, negu interpretacinis, santykį su tekstu. Bandant išryškinti šią poziciją, pravartu atsigręžti į Susan Sontag esę „Atsižadėkime interpretavimo“, juk nepaisant to, kad autorė pagrindinį dėmesį skiria meno problemai, „adaptuoti“ jos esė santykio su filosofinio teksto problemai nėra labai sudėtinga.

Susan Sontag savo darbą pradeda fiksuodama santykio su menu pradžią kaip būseną, „kai niekas neklausdavo, ką meno kūrinys nori pasakyti, nes žinojo (ar manė žiną), ką meno kūrinys daro“ (Sontag 2020, n.d.). Kai kūrinys nustojo daryti įtaką žmogaus gyvenimui, jį pradėjo aiškinti. „Praktiškai interpretavimas – tai vertimas. Interpretuotojas sako: „Pažvelkite, neįsivaizduokite, kad X iš tikrųjų yra – arba iš tikrųjų reiškia – A? Kad Y – tai iš tikrųjų B? Kad Z – iš tikrųjų C?““ (ibid.). Interpretavimas, tokiu būdu, sukuria dalyko dublikatą, „šešėlinį reikšmių pasaulį“. Sontag skelbia kovą tokiam

---

<sup>21</sup> Svarbiausia (sen. gr.).

<sup>22</sup> Pats Šestovas net panaudojo išsireiškimą „Странствования по душам“ kaip paantraštę darbui *На весах Иова*.

santykiui su meno kūriniumi (ir apskritai, pasauliu), todėl jos šūkis skamba taip: „Vietoj hermeneutikos mums reikalinga meno erotika“ (ibid.). Homero *Iliadą* reikia skaityti taip, kad ji mane paveiktų, o ne suteiktų žinių apie graikų mitologiją. Sontag pateikia keletą pasiūlymų, kaip tai įmanoma padaryti (pvz., kreipti daugiau dėmesio į meno kūrinio formą), tačiau apie jokių konkrečių „meno erotikos“ metodą straipsnyje nekalbama. Tai yra labiau manifestinio pobūdžio darbas, postuluojuantis galimybę patirti prezencijos efektą skaitant tekstą.

Lyginant Šestovo poziciją skaitymo atžvilgiu su Sontag išsakytomis idėjomis, nesunku pastebėti, kad tarp dviejų autorių esama tam tikrų panašumų: abu jie su įtarumu žiūri į tai, ką Sontag pavadino „šešėliniu reikšmių pasauliu“, abu yra tikri, kad tekstas nėra vien ženklų tinklas, nėra vien informacija. Santykis su tekstu gali klostytis visiškai kitaip. Kaip? Kaip santykis su žmogumi, kaip santykis su žmogaus veidu, kuris visada yra erotinis<sup>23</sup>. Tokiu būdu, norint eksplikuoti Šestovo požiūrį į skaitytojo santykį su tekstu, visų pirma reikia išigilinti į tai, kaip jo filosofijoje suprantama asmenybė, sugebanti užantspauduoti tekste savo veidą.

#### b) Tekstas ir *kito* prezencija

Toli gražu ne kiekvienas žmogus turi veidą – daugelis dar veidų neturi. Žmogus be veido snūduriuoja, yra užburtas proto, gyvena anonimiškumo pasaulyje. Veidą turi tik tas, kuris jau paliko saugią universalių bruožų karalystę. Ši asmenybės išskirtinumą Šestovas dažniausiai apibrėžia naudodamas tokius žodžius kaip egoizmas ar savivalė:

Paskira asmenybė neatsiejama nuo savivalės. Ji turi daug skirtingų norų: šiandien ji nori vieno, rytoj – kito. Tačiau skirtingai nuo gėrio ir tiesos, apie kuriuos moko Hegelis su Schellingu, ji net neketina primesti savo norų kitiems, padaryti juos privalomais. Priešingai, ir kituose labiau už viską, ji vertina savivalę, kurią laiko pamatine gyvenimo sąlyga (Шестов 1928, 292).

Šioje vietoje verta prisiminti tai, apie ką jau buvo kalbėta pirmoje disertacijos dalyje – Šestovo darbuose žodis „savivalė“ (*своеволие*) naudojamas kaip žodžio „laisvė“ (*свобода, воля*) sinonimas. Tad asmenybė

---

<sup>23</sup> Taip, pavyzdžiui, Derrida mums primena, kad graikiškas žodis ἀποκάλυψις, reiškiantis nepadorų aktą, buvo siejamas ne vien su skraistės nuėmimu nuo lytinių organų, bet ir su skraistės nuėmimu nuo galvos ir akių (Derrida 1984, 4).

Šestovui pagal apibrėžimą yra laisvės įsikūnijimas. Klausimas tik toks, kodėl mąstytojas šiai būsenai apibūdinti pasirinko tokius žodžius kaip egoizmas ir savivalė (juos Šestovas naudojo jau savo pirmame darbe apie Dostojevskį)?

1905 m. straipsnyje „Трагедия и обыденность“ Berdiajevas, komentuodamas panašaus pobūdžio pasąžus, pastebėjo, kad tai, apie ką kalba Šestovas nėra kasdienis egoizmas. Kasdienis egoizmas apibrėžiamas taip: „mano interesai yra svarbesni už kitų interesus“, tačiau jis puikiai suderinamas su visuotinomis normomis – tokie egoistai dažnai net naudingi visuomenei (Бердяев 2016, 90). Bet juk Šestovas sukyta būtent prieš visuotinumą, vadinasi, ir jo aukštinamas egoizmas turėtų būti kitokio pobūdžio. Bėlieka tik išsiaiškinti, kokio. Deja, susidoroti su šia užduotimi nėra lengva. Taip, minėtoje studijoje Berdiajevas nepateikia aiškaus atsakymo į šį klausimą, o kitame straipsnyje, rašytame jau 1929 metais, sugrįžęs prie egoizmo ir savivalės temos savo draugo filosofijoje, apskritai teigia, kad Šestovas nesurado tinkamų sąvokų laisvei apibūdinti: „Kartais Šestovas išsireiškia taip, jog galima pagalvoti, kad ligota savimeilė, t. y. labiausiai kasdienė, universali ir bjauri būseną, yra proveržis, išvedantis mus iš kasdienybės karalystės“ (Бердяев 2016, 369). Iš dalies su šia pastaba galima būtų sutikti, bet tik iš dalies, juk kiek perdėliojus akcentus, Šestovo sąvokos jau nebeatrodo tragiškai nevykusios – viskas priklauso nuo to, kaip bus suprastas išsireiškimas „mano norai“.

Jau seniai buvo pastebėta, kad frazė „mano norai“ yra klastinga, juk dažniausiai aš esu savo norų vergas, o ne ponas. Aš nesu laisvas, jeigu norai buvo pagimdyti vertybiškai orientuoto mąstymo. Kitaip sakant, aš nesu laisvas, jeigu mano noro koreliatas yra vaizdinys, tam tikras *ob-jectum*, kurio aš trokštu. Visai kas kita yra norai nulemti manęs, norai, gimstantys tą akimirką, kai žmogus išdrįsta norėti *iš savęs*. Tai yra kūrybinė aistra, kuri nėra gimdoma jokių vaizdinių. Būtent į šią būseną referuoja jau tokie nuvalkiotai imperatyvai kaip „išdrįsk būti savimi!“, „tapk savimi!“ „atrank save!“ . Bet kaip gi tapti savimi? Tam, kad žmogus taptų tikru žmogumi, jis turi sugrįžti į tikrovę. Šis sugrįžimas, kaip jau buvo užsiminta pirmoje disertacijos dalyje, įvyksta mirties apreiškimo akimirką. Būtent šią akimirką gimsta laisva asmenybė. Tai individas<sup>24</sup>, kuris gyvena iš savęs, kuris visada yra daugiau, negu yra. Štai keletas daugiau ar mažiau teigiamų asmenybės apibrėžimų, kuriuos galima surasti Šestovo tekstuose. Kiek dažniau sutinkame neigiamą laisvos asmenybės apibrėžimą, t. y. jos supriešinimą su faktų ir normų

---

<sup>24</sup> Šestovas nedaro skirties tarp sąvokų „asmenybė“ ir „individas“, kaip tai darė neotomistai ir Berdiajevas.

pasauliu. Bet ir šių vietų nėra tiek daug. Berdiajevas, kuris pats save vadino „personalistu“, nė sekundę nesuabejojęs ir Šestovą įrašė į savo bendražygių gretas (ibid., 91, 430). Bet vietų, kuriose Šestovas plėtotų savo „personalizmą“, yra labai nedaug. Jaspersas dedikavo egzistencijai visą antrą savo žymaus veikalą tomą, Berdiajevas kalbėjo apie individą ir asmenybę kiekviename darbe, Emmanuelis Mounier rašė šia tema veikalą po veikalą. Šestovas gi kovos su protu įkarštyje tarsi pamiršta apie paskirą individą, kurį jis giną. O gal ne pamiršta, bet tiesiog nemano, kad *apie* jį reikia kalbėti? Juk individas – radikali laisvė, stovinti anapus sustabarėjusių kalbos formų. Tad galbūt neatsitiktinai, kalbėdamas apie susitikimą su autoriaus asmenybe, Šestovas vartoja žodį „veidas“, kuris kiek vėliau įgaus filosofinės sąvokos formą Levino filosofijoje.

Ir iš tikrųjų, Levino kalbėjimas apie *kitą* ir *veidą* juda tos pačios problematikos kontekste, kaip ir punktyrinė Šestovo asmenybės apologija. Taip Levinas rašo: „Mes vadiname Veidu tokį Kito prezencijos būdą, kuris transcenduoja *Kito idėją manyje*“ (Levinas 1979, 50). Jeigu *kitas* išsipildo tam tikrame vaizdinyje, jis jau buvo nužudytas mūsų ego, juk kitas – tai begalybė, jo neįmanoma apibrėžti ir pagauti (ibid., 51). Tokiu būdu, *kitas* – tai laisvės pamoka (ibid.). *Kitas* įsiveržia į mūsų gyvenimą kaip apreiškimas (ibid., 65-66), todėl *kito* prezencija – nuolatinis formos griovimas (ibid., 66). Argi ne ta patį bando pasakyti Šestovas? Be abejo, Šestovas netematizuoja *kito* problemos taip, kaip tai daro Levinas, tačiau jo darbuose nesunkiai aptinkama ta pati kitoniškumo paslapties apologijos tradicija, kylanti, galbūt, dar iš antro Dekalogo įsakymo, draudžiančio vaizduoti radikalią paslaptį. Todėl kalbant apie Šestovą nebūtų didelis nusižengimas vartoti sąvoką *kitas* ten, kur jis kalba apie asmenybės unikalumą, ir ten, kur jis kalba apie knygos autoriaus veidą; juk būtent giliausių asmenybės klodų tekste ieško Šestovas.

Veidą žmogus atranda tą akimirką, kai patiria mirties apreiškimą ir palieka anonimiškumo karalystę, todėl, kaip pastebi Boneckaja, „Rašytojo sielą Šestovas nori suspausti iki ‚paties svarbiausio‘ – egzistencijos ant mirties ribos“ (Бонецкая 2021, 96). Kaip gi Šestovas atranda šią egzistenciją? Gal jis tyrinėja filosofo ar rašytojo biografiją ieškodamas susitikimo su mirtimi akimirkos? Ne. Šestovas sukyla prieš žmogaus gyvenimo redukavimą iki jo biografijos. Taip, pavyzdžiui, kalbėdamas apie Dostojevskį, jis pabrėžia, kad mirties angelas palietė rašytoją ne tada, kai jis stovėjo ant ešafoto, o kur kas vėliau. Kurį laiką, net pats paliestasis to neįtardavo (Шестов 1993b, 28). Iš kur gi apie tai sužinojo Šestovas? Jis, it psichoanalitikas, klausosi Dostojevskio teksto ir tarp eilučių perskaito tai, ko neperskaitys joks „tiesioginio skaitymo“ adeptas – sielą paliestą mirties, sielą, prabudusią

autentiškam gyvenimui. Būtent jos poveikį patyria knygą į rankas paėmęs skaitytojas. Tai poveikis anapus minčių ir idėjų, poveikis, kurį mums daro gyvo žmogaus prezencija. Deja, šio momento Šestovas nei tematizuoja, nei plėtoja, tad norint eksplikuoti *kito* prezencijos tekste patirtį reikia griebtis kitų mąstytojų pagalbos.

Steinerio knygoje *Tikrosios esatys* ši problema užima vieną iš centrinių vietų. Autorius pradeda savo darbą nuo interpretacijos krizės aprašymo bei nupiešia vos ne apokaliptinį paveikslą. Tekstai nūdienu pasaulyje dauginasi kaip bakterijos, kurios galiausiai pradeda misti savimi: darbai apie Flaubertą patys labai greitai tampa tyrimo objektais, o po kiek laiko ir pastarosios studijos sulaukia tyrinėtojų dėmesio etc., etc. – visa tai veda prie prasmės hiperinfliacijos, kuriai esant reikėtų kalbėti ne apie meno erotiką, bet apie meno impotenciją. Steinerio pasiūlymas – mažinti kritinių tekstų kiekį. Apie supratimą ir tikrąją interpretaciją kalbame tada, kai žmogus atliko muzikos kūrinių ar balsu perskaitė eilėraščių, o ne „pagamino“ keletą straipsnių. Tikroji *Ponios Bovari* interpretacija yra *Ana Karenina*, o ne akademinė monografija (ibid., 17–18). Kitaip sakant, tik menas yra tinkamas atsakymas į meną. Tokį autentišką atsakymą Steineris vadina *atsakumu*:

Interpretacinį atsaką su įveiksinimo našta vadinsiu pasenusiu žodžiu *atsakumas* (*answerability*). Autentiškas suvokimo potyris, kai mums kalba kitas žmogus ar eilėraštis, yra atsako atsakomybė. Tekstui, dailės kūriniui, muzikos pateikimui esame atsakūs labai ypatinga prasme – podraug moraline, dvasine ir psichologine (Steiner 1998, 12).

Kitaip sakant, Steineris kalba ne vien apie prasmės supratimą, bet ir apie jos *iš-gyvenimą*, apie gyvenimą kaip prasmės realizavimo lauką. Tam, kad tai įvyktų, kūrinys turi būti perleistas per save, todėl Steineris akcentuoja mokymosi atmintinai svarbą: „Tai, ką mokame atmintinai, tampa veiksmu mūsų sąmonėje, tapatybės tobulėjimo ir jos gyvybiškos plėtotės „katalizatoriumi““ (Steiner 1998, 13). Ir toliau: „Mums keičiantis, kinta ir persmelkiantis internalizuotas eilėraščių arba sonatos turinys“ (ibid.). Išmoktas atmintinai kūrinys tampa „mūsų vidinio miesto garbės piliečiu“ ir pradeda „tvarkyti namus“ (ibid., 174). Aišku, „tvarkyti namus“ meno kūrinys gali pradėti ir visiškai netikėtai, net atsitiktinai paimta į rankas knyga gali pakeisti gyvenimą. Bet tiek pirmu, tiek antru atveju kalbame apie tai, kad sutikome *kitą*, kuris yra ne toks kaip aš, kuris turi man kažką pasakyti, todėl meno kūrinys keičia mane: jis veikia mane morališkai, dvasiškai ir psichologiškai (ibid., 12). Paveikti meno kūrinio mes pradėdame elgtis kitaip,

pasikeičia mūsų moralinė klausia. Maža to, mes pastebime, kad mus supa anksčiau neregėti dalykai – „Po Nabokovo ‚Lolitos‘ mūsų gatvėse atsirado nimfečių“ (ibid., 183). Kodėl gi meno kūrinys taip stipriai gali paveikti žmogų? Susitinkant su meno kūriniumi kaip su *kitu*, mes išgyvename Dievo prezenciją. Todėl užduodamas klausimą: „Ar įmanomas grynai pasaulietinis menas?“ (ibid., 210), Steineris yra linkęs atsakyti į jį neigiamai (ibid., 211–212). Menas – tai „epifanijos įforminimas“ (ibid., 212), „poezija, dailė ir muzika mus tiesiogiai susieja su mums nepriklausančiu būties aspektu“ (ibid., 213). Menas sieja mus su transcendencija, su pačia tikrove, todėl klausimas apie tai, kas yra menas, yra teologinis (ibid.). Šioje vietoje Steineris daro tą pačią išvadą, nuo kurios atsispirdavo ir Šestovas – iš vienos pusės būtent susitikimas su Dievu yra meno ir filosofijos pradžia, iš kitos – kūrybos supratimas yra neatsiejamas nuo žmogaus santykio su Dievu supratimo.

Tarp Steinerio ir Šestovo požiūrių į tekstą, be abejo, yra nemažai skirtumų, tačiau vis dėl to abu jie mąsto tos pačios problematikos kontekste ir abu ją išgyvena kaip asmeninę dramą. Apie šį giminingumą liudija ir pats Steineris, kartą pastebėjęs, kad „nūdienų banalybių mugėje mums trūksta Šestovo balso“ (Steiner 2019, n.d.). Būtent balso, o ne minčių, juk tikras tekstas, tai visų pirmą intonacija ir *aš kreipimasis į tu*, o ne įdomios mintys apie pasaulį.

### c) Tekstas kaip naratyvas *versus* tekstas kaip gyvenimo forma

Pirmoje dalyje jau buvo kalbėta apie tai, kad beveik visi Šestovo herojai išgyvena tą pačią dramą – jie patiria mirties apreiškimą, prisiliečia prie dieviškos laisvės, o po to puola. Pagrindiniai šios dramos etapai įsikūnija ir jų darbuose. Tol, kol autorius kovoja už sugrįžimą prie mąstymo ištakų ar realizuoja savo naują matymą tekste, jo kalbėjimo būdas yra netiesioginis. Bet kai tik filosofija virsta pamokslu, gali būti tikras, kad nuopuolis įvyko. Būtent todėl jau ankstyvas Šestovas taip griežtai kritikavo Tolstojaus „pamokslus“. Tolstojus, suradęs tiesą, pradėjo rašyti nuostabius straipsnius ir įkvepiančias knygas. Jis manė, kad atrado paskutinę gyvenimo tiesą, jautiesi patenkintas ir užmiršo apie gyvenimą (Шестов 1996a, 239)! Tolstojus užmiršo, kad filosofija, visų pirma, yra pasiruošimas mirčiai. Tik rašantis iš šios patirties rašo filosofinį tekstą, o ne pamokslą. Šiai problemai Šestovas skyrė beveik visą savo darbo *Апофеоз беспочвенности* įvadą (tai yra vos ne vienintelė vieta, kurioje filosofas taip išsamiai ir nuosekliai kalba apie problemas, susijusias su teksto rašymu).

Įvadas prasideda nuo paties Šestovo atviravimų. Jis prisipažįsta, kad jau ėgavo įprotį rašyti darbą sistemingai, pagal planą, centruoti jį aplink „pagrindinę idėją“ (tai buvo trečias pasirašytas ne slapyvardžių Šestovo darbas). Tačiau, – tęsia savo išpažintį autorius, – kuo toliau vyko darbas, tuo sunkiau buvo jį rašyti. Galu gale Šestovas suprato, kad jį kamuoja kūrinio formos problema, t. y. jis suprato, kad, *idėjai* ir *nuoseklumui* buvo aukojama laisva mintis. Pasirodė, kad nekalti „taigi“, „ir“ ar „dėl to“ nėra tokie jau nekalti, kad jie yra negailestingi tironai. Šestovas prisiminė, kad „bendra knygos idėja“ yra būtent tai, kas paverčia skaitymą varginančiu procesu. Ši idėja užspaudžia knygos turinį, deformuoja jį. Tad Šestovas dekonstravo jau beveik sukonstruotą tekstą, ir pabandė suteikti jam naują nesurištų aforizmų formą (Шестов 1996b, 4-5). Ir iš tikrųjų, ar gali knyga, pavadinimu *Nepagrįstumo apoteozė*, būti užbaigta? „Mano tikslas buvo kartą ir visiems laikams išsivaduoti iš visokeriopo pobūdžio pradžių ir pabaigų <...> (ibid., 5). Šestovas sukyla prieš sistemą, juk prieštaringos ir neužbaigtos mintys stovi arčiau gyvenimo ir „artimesnės mūsų sielai“, negu sistemos (ibid., 6). Ir filosofams, ir jų knygų skaitytojams taip stipriai norisi kuo greičiau turėti rankose pasaulėžiūrą, kad jiems tinka net nekokybiškos sistemos – svarbiausia, kad knygoje būtų paaiškintas pasaulis. Kodėl gi žmogui taip reikia pasaulėžiūros, kuri turi savo pradžią ir pabaigą? Dėl to, kad, atradus pasaulėžiūrą, galima pailsėti. Aptikęs šį nuovargio ir pabaigos sąryšį, Šestovas tuoj pat jį problematizuoja – ar nėra taip, kad kai tik žmogus pavargsta, jis drauge pavadina pabaiga tą vietą, kurioje galutinai nusprendė sustoti (ibid., 11)? Nuovargis ir nežinomybės baimė verčia filosofą griebtis įrodymų, nuoseklų dėstymą, tiesų tyrimo kelią (ibid., 13). Yra tik viena problema – kai tik filosofas pasirenka šį kelią, jis nustoja būti filosofu ir tampa pamokslininku. Juk filosofija visada susijusi su abejone (Шестов 1996a, 262), o „jos tikslas – išmokyti žmogų gyventi nežinomybėje“ (Шестов 1996b, 22). Bet nežinomybės pasaulis gąsdina, tuo tarpu pamokslavimas ramina ir guodžia (Шестов 1996a, 262). Tad nieko nuostabaus, kad bet kurį filosofą nuolat tyko pamokslavimo pagunda.

Pabandę įsprauti šiuos Šestovo pasvarstymus į tam tikrą opozicinį rėmą, pamatysime, kad ką tik pristatytame įvade jis juda gyvenimo ir naratyvo priešpriešos lauke. Taip, nei darbe *Апофеоз беспочвенности*, nei vėliau, Šestovas neduoda šiai opozicijai vardo, bet jau Sartre'as savo *Šleikštulyje* iškala radikalią formulę: „reikia rinktis: gyventi ar pasakoti“ (Sartre 2013, 69), o antroje XX a. pusėje gyvenimo ir naratyvo opozicija, šalia kitų, tampa viena iš centrinių: šios problemos lauke juda ir semiotiniai tyrimai, ir Derrida su onto-teo-teleo-falo-fono-logocentrizmo kritika, ir netgi autoriaus mirties

koncepcija. Bet vis dėl to ne taip ir dažnai ši opozicija buvo tematizuojama filosofinio gyvenimo, ir filosofinės patirties problematikos kontekste, problematikos, kuri ir yra pati svarbiausia Šestovui. Ši opozicija pamatyta kaip filosofinio teksto problema buvo tematizuota Tomo Sodeikos darbe *Filosofija ir tekstas*.

Pagrindinis monografijos teiginys gali būti išreikštas taip – filosofija įmanoma tik anapus teksto, o filosofinis tekstas – tai *contradictio in adiecto*. Filosofinis tekstas – tai įvykį įprasminančio pasakojimo sukūrimas. Žmogus, tapatinantis filosofiją su filosofinių tekstų produkavimu, tiki, kad „tekstas ir tik tekstas yra medija, kurioje galime aptikti prasmę“ (Sodeika 2010, 66), tačiau Sodeika pastebi: „Filosofuodami turime reikalą su gilesniais prasmės sluoksniais, kuriuos atitinka nebe žinojimas ir net ne gebėjimas, bet greičiau buvimas“ (ibid., 26). Filosofas, kurdamas pasakojimą reprezentuoja pasaulį, sukuria prasminį jo dublikatą, atsitraukia nuo buvimo prie pat daikto, kitaip sakant, nuo daikto prezencijos. Šis atsitraukimas nuo pasaulio padaro filosofą abejingu. Priešinga būseną – teorinis santykis su pasauliu. Apeliuodamas į Heideggerį ir Gadamerį, Sodeika teoriją supranta kaip buvimą prie dalyko, dalyvavimą būties įvykyje (ibid., 52-53). Todėl Sodeika koncentruojasi ties tokiais tekstais, kurių forma kreipia skaitymo aktą gyvo išgyvenimo link (ibid., 12). Geriausiu atveju tekstas turi pats save panaikinti, nurodydamas anapus savęs, kitaip sakant, geriausia, ko galima laukti iš teksto, kad jis nurodys savo paties ribą. Tokio teksto skaitymas galų gale turi paskatinti laikantįjį rankose knygą ne skaityti, bet medituoti, aistringai mylėti, kalbėtis su..., lytėti.

Šestovo ir Sodeikos problematika yra nulemta tų pačių klausimų, skirtumas tik toks, kad Šestovas jų dar netematizuoja, nors jau pasiūlo tam tikrus atsakymus. Kaip buvo pastebėta aukščiau, šie atsakymai nėra išvystyti bei pakankamai tematizuoti. Kitų kartų filosofai surado tikslesnes sąvokas ir labiau lakoniškas formuluotes tai pačiai minčiai išreikšti. Bent jau taip viskas atrodo teorinio lygmens plotmėje. Tačiau vaizdas radikaliai keičiasi kai tik labiau įsižiūrime į tai, kaip Šestovas praktiškai įgyvendindavo išėjimo anapus interpretacijos projektą. Kaip pamatysime vėliau, šiame lygmenyje Šestovas labai rimtai dirbo ties naratyvo išardymu. Tačiau prieš tai verta pabandyti atskleisti dar vieną probleminį lauką, kurio kontekste Šestovo performatyvumas pasidaro itin ryškus.



d) Šestovas kaip prezencijos kultūros apologetas

Šestovo knygos gimsta kaip atsakas į reikšmės kultūros krizę ir todėl, be abejo, išlaiko neigiamą priklausomybę nuo jos. Tačiau savo teigiama puse jie jau juda prezencijos kultūros link. Opozicija tarp šių dviejų kultūros tipų yra dar vienas probleminis laukas, kuris galėtų padėti apšviesti Šestovo filosofiją nauja šviesa. Bandant išryškinti ją, atsigręšime į Gumbrechto studiją *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*.

Jau minėto Steinerio kalbėjimas apie prezenciją yra teologiškai angažuotas, tuo tarpu Gumbrechtas pasuka kitu keliu. Jam *presence* reiškia erdvinį santykį su pasauliu: „Turima omenyje, kad prie *esančio čia* daikto galima prisiliesti ranka, taigi, kad jis gali padaryti tiesioginį poveikį žmogaus kūnui“ (Gumbrecht 2004, xiii). Kada daiktui priskiriama reikšmė (*meaning*), jo poveikis kūnui sumažėja (ibid., xiv). Gumbrechtas kritikuoja interpretaciją kaip tokį santykį su daiktu, kuris redukuoja jį iki reikšmės. Būdamas 1968 metų revoliucijos vaikas, jis į pirmą planą iškelia kūniškumą kaip interpretacijos ribą. Šios disertacijos apie Šestovą kontekste, kūniškas prezencijos traktavimas nėra itin aktualus<sup>25</sup>, tad akcentuosime tik keletą bendresnio pobūdžio momentų, kurie padarė tiesioginę įtaką disertacijai.

Gumbrechtas teigia, kad nusisukimas nuo interpretacijos reikalauja tokių kategorijų kaip „substancija“, „prezencija“, „tikrovė“ ir „Dievas“ įvedimo. Ilgą laiką intelektualas, vartojęs šias sąvokas, rizikavo užsitraukti gėdą (ibid., 53). Būtent todėl dekonstrukcija buvo tokia populiari – ji parazitavo iš baimės pasirodyti „substancialistu“. Ši baimė yra vienas iš išskirtinių „reikšmės kultūros“ požymių, tačiau taip buvo ne visada. Viduramžių kultūroje, kurią Gumbrechtas vadina „prezencijos kultūra“, santykis su daiktais mezgėsi kitaip. Pažvelkime į keletą opozicijų, padedančių geriau suprasti skirtumą tarp reikšmės ir prezencijos kultūrų. Reikšmės kultūroje dominuojančią poziciją užima dvasia, prezencijos kultūroje – kūnas. Reikšmės kultūroje žmogus stovi anapus pasaulio, prezencijos kultūroje – pasaulyje. Reikšmės kultūroje žmogus pats produkuoja žinojimą, prezencijos kultūroje žinojimas ateina kaip apreiškimas, pats pasaulis atsiveria žmogui. Reikšmės kultūra siejasi su ženklų, o prezencijos – su daiktu. Reikšmės kultūra siejasi su inovacija, o prezencijos kultūra – su stebuklu (nors Gumbrechtas ir nevartoja šio žodžio,

---

<sup>25</sup> Tiesa, ties knygos pabaiga materialistinis Gumbrechto patosas sumažėja ir kalbėdamas apie prezencijos efektą jis kalba apie pasinėrimą į kasdienybę, apie akimirkos „čia ir dabar“ išgyvenimą. Tai kur kas labiau primena Kierkegaardo tikėjimo riterio gyvenimą, negu tai, apie ką Gumbrechtas kalbėjo iki šiol (pvz., kaip specialieji efektai kine arba popieriaus tekstūra veikia mūsų kūną).

susidaro įspūdis, kad būtent tai jis turi omenyje, kalbėdamas apie „iškritimą iš tvarkingų kosmo procesų“). Prezencijos kultūra – tai prievarta, reikšmės kultūra – prievartos atidėliojimas (ibid., 78–86).

Išryškines prezencijos kultūros bruožus, Gumbrechtas kviečia skaitytojus ieškoti kelių atgal prie paties daikto. Tačiau tai nereiškia, kad jis demonizuoja reikšmę. Filosofas ne kartą pabrėžia, kad prezencija ir reikšmė koegzistuoja kartu. Šiuolaikinės kultūros problema yra ta, kad mūsų santykiuose su daiktais reikšmė besąlygiškai dominuoja, todėl mes turime bandyti susigrąžinti prezenciją į savo gyvenimą bent kelioms akimirkoms – galų gale tik jos dovanoja ramybę.

Taigi visus aptartus tekstus jungia ta pati problematika, kuriai galima suteikti trijų opozicijų pavidalą. (a) Santykis su dalyku *versus* santykis su ženklu; (b) santykis su prasme, kuri yra išgyvenama, *versus* santykis su prasme, kuri yra suprantama; (c) individo būseną, kai jis susitinka su dalyku ir išgyvena jo prasmę, *versus* individo, turinčio reikalą su ženklu bei jo prasme, būseną. Suteikiant išvardintoms opozicijoms vardus buvo nuspręsta vartoti šias sąvokas: (a') prezencija ir reprezentacija; (b') atsakumas ir interpretacija; (c') metanoja ir subjektyvumas.

Eksplikuojant šiuos terminus, bus bandoma apibrėžti prieigą, iš vienos pusės leidžiančią konstruktyviai kalbėti apie rašymo aktą kaip išėjimą anapus reprezentacijos pasaulio, iš kitos pusės – apie metanoetinį tokio teksto efektą. Šios patirties minimumas – Šestovo darbų sukeliamas erzelis, jos maksimumas – giluminiai egzistenciniai pokyčiai. Įvestų terminų eksplikacija turėtų padėti atskleisti minimume slypinį maksimumo potencialą, atliepti dialogo tarp skaitytojo ir autoriaus patirtį.

### 8.3. Anapus interpretacijos: naujos prieigos paieška ir sąvokų apibrėžimas

#### a) Prezencija ir reprezentacija

Vakarų filosofijoje prezencijos ir reprezentacijos<sup>26</sup> opozicija pirmą kartą buvo išryškinta Platono mimesės problemos kontekste. Taip, žodis μίμησις

---

<sup>26</sup> Lotynišką žodį *praesens* galima palikti be vertimo ir kalbėti apie *prezenciją* (taip, pavyzdžiui, darė Arvydas Šliogeris), arba išversti kaip *esatis* (taip daro Laimantas Jonušys versdamas Steinerio knygą *Real Presences*). *Esatis* yra beveik visais atžvilgiais tobulas angl. *presence* ar lot. *praesens* žodžių vertimas, išsaugantis ir būtis, ir esamo laiko konotacijas. Vienintelis dalykas, kuris jame nėra išsaugomas – tai lotyniško žodžio *praesens* ryšys su *repraesentatio*. Bandant išsaugoti šį ryšį darbe naudojama sulietuvinta lotyniško žodžio *praesens* forma – prezencija.

buvo vartojamas ir iki Platono, bet jame slypinti prezencijos ir reprezentacijos problema dar nebuvo tematizuota<sup>27</sup>. XIX a. antros pusės – XX a. pirmos pusės Antikos tyrinėtoja, Jane Ellen Harrison, teigia, kad iš pradžių μῦθος buvo siejamas su ritualiniais šokiais. Tyrinėtoja pasiūlo kiek romantišką schemą, pagal kurią patys pirmieji šokiai buvo „žvėrių šokiai“ (*beast dances*), kada žmonės šoko ne tam, kad atkartotų kengūrų judesius, o todėl, kad jie iš *tikrųjų* buvo kengūromis, iš *tikrųjų* susitapatindavo su savo totemu. Šokdamas žmogus dalyvaudavo tikrovėje, įsiliedavo į ritmingą visatos alsavimą. Vėliau, kai žmogus pradėjo skirti save nuo gyvūnų, jis šoko bandydamas *atkartoti* toteminio gyvūno judesius ir sugrįžti į prarastą rojų (Harrison 2005, 46–47). Tą patį tyrinėtoja sako ir apie „atsiminimo šokius“ (*commemorative dances*). Kovos ar medžioklės šokis yra ne kas kita, kaip siekis dar kartą išgyventi (*re-live*) arba anticipuoti medžioklę ir kovą (ibid., 42–45). Tad μῦθος – tai nevykusi pastanga susigrąžinti prarasta tikrovę. Būtent tokią šio žodžio traktuotę pasiūlo ir Platonas, tik dar labiau ją radikalizuodamas. Juk dažnai susiduriame ne su tikrovės reprezentavimu, o su reprezentavimo reprezentavimu: amatininkas mėgdžioja tikrovę, o menininkai – amatininkų darbo rezultatus. Apimti noro susigrąžinti tikrovę, jie sukuria dublikato dublikatą. Išminčius eina priešinga kryptimi – jis nepasitiki menu, jis išsivaduoja iš materialių daiktų kerų ir kyla idėjų link. Sugrįžęs į prarastą tėvynę, jis ne mėgdžioja idėjas, o dalyvauja amžiname, ritmingame būties šokyje.

Taip pirmą kartą buvo išryškinta prezencijos ir reprezentacijos problema. Visa tai, kas vyko po to, „tėra tik pastabos Platono tekstų parašėse“. Atsitiktinai sukinėdami filosofijos istorijos kaleidoskopą, mes pamatysime ir viduramžišką *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, ir Kanto skirtį tarp fenomenų bei daiktų savyje, ir „sugrįžimą prie pačių daiktų“, ir Derrida, kalbantį apie reprezentacijos reprezentaciją, ir dar aibę įdomių mąstytojų. Bet ne jie dabar domina mus, o dvejopas žmogaus santykio su tikrove pobūdis: prezencija ir reprezentacija.

*Prae-sum* reiškia buvimą prie daikto čia ir dabar, jo valdymą, kitaip sakant – dalyvavimą daikto būtyje. Tai mes girdime lotyniškame žodyje. O štai jau XX a. konotacijos: „Sartre’as, ne pats blogiausias stilistas, galėjo matyti *présence* ten, kur buvo parašyta *Dasein*“ (Бибихин 2013, 446)<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Žr. Else G. F. 1958. „Imitation“ in the Fifth Century. In: *Classical Philology*, vol. LIII, Nr. 2, pp. 73-90.

<sup>28</sup> Pats Bibichinas verčia *Dasein* kaip *присутствие*. Šis žodis iš vienos pusės implikuoja buvimą čia ir dabar, iš kitos, perskaitytas kaip *присутствие*, *buvimą prie esmės* – *бытие при сущи*.

*Dasein*, kaip žinia, nemąsto apie plaktuką, o turi jį čia pat, po ranka. Dirbant plaktuku prasmė yra iš-gyvenama – tai intymus santykis su daiktais, nešantis „mėgavimąsi prezencija“ (Gumbrecht 2004, 57). Tai sugrįžimas į paprastą buvimą prie daiktų, daiktų, iš kurių kiekvienas yra man brangus, artimas ir mylimas. Keli šviečiantys sovietinio daugiabučio langai. Nuo vaikystės pažįstamo medžio šaka prie pat stiklo. Gilus naktinis dangus. „Sustok akimirka! Ne tiek žavinga, kiek nepakartojama esi tu“<sup>29</sup>.

Kitaip klostosi sugundytų reprezentacijos saldumynų subjektų gyvenimas. *Re-presentatio* reiškia daikto atkartojimą, arba mokėjimo (į priekį) aktą. Reprezentuota tikrovė – ženklų pasaulis. Matyt, neatsitiktinai romėnai susiejo reprezentaciją su finansinėmis operacijomis. Pinigai tik reprezentuoja nesamą daiktą, yra tik daikto vertės simbolis. Rezentacija gundo, nes galima turėti daiktą jo neturint. Tai ne laisvės, bet visagalybės karalystė. Taip gobšus Puškino riteris turi skrynias pinigų, bet yra atskirtas nuo daiktų, nežino tylios esaties ramybės; taip ir apsiskaitęs inteligentas daug žino, bet mažai gyvena. O kaip gi užrašyti tekstai? Atrodo, kad užrašytas tekstas yra daikto reprezentantas *par excellence*. Matyt, būtent todėl iš pradžių raštu buvo naudojamosi tik dėl ekonomikos – patikėti raštui ritualą, himną ir maldą reikštų profanuoti sakralumą. Bet vis dėlto, tekstas nėra vien reprezentuota tikrovė ir nieko daugiau. *Sibi tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum*. „Tu turi skirti savo laiką arba maldai, arba skaitymui: dabar tu kalbiesi su Dievu, o dabar Dievas kalbasi su tavimi“ (cit. pagal Robertson 2011, 9), – sako Kiprijonas Kartaginietis. Viduramžių vienuolis buvo tikras, kad skaitant Šventąjį Raštą žmogus išgyvena Dievo prezenciją, išgirsta Jo kreipimąsi. Žodis „kreipimasis“ čia yra raktinis. Tekstas, suprastas kaip kreipimasis, radikaliai skiriasi nuo teksto, į kurį žiūrima kaip į „faktų visumos“ aprašymą. Pirmu atveju, tekstas yra viena iš galimų veiksmo, t. y. akto, formų, antru – netobulas faktus atspindintis veidrodis.

Viduramžių vienuolis, skaitydamas Bibliją, stengėsi išgirsti Dievo balsą. Viduramžių scholastas, skaitydamas tą pačią Bibliją, stengėsi įrodyti neišmanėliams, kad Abraomo žmona Sara yra dieviška išmintis, o tarnaitė Hagara – *ancilla theologiae*, kuri atsisakydama tarnauti savo poniai gali pagimdyti tik sofistika. Kuo skiriasi šios dvi prieigos prie to paties teksto? Pirmu atveju tekstui yra atsakoma pačiu gyvenimu, jo prasmė yra iš-gyvenama, antru – tekstas interpretuojamas, o jo prasmė suprantama.

---

<sup>29</sup> „Остановись, мгновенье! Ты не столь прекрасно, сколько ты неповторимо“ (Бродский).

## b) Atsakumas ir interpretacija

Kaip ir daugelį kitų nuostabių dalykų, žodį *interpretari* pasauliui padovanojo romėnai. Išskaidę jį į dvi dalis pamatysime, kad *inter* – reiškia „tarp“, o antra žodžio dalis galimai kyla iš indoeuropiečių prokalbės žodelio *per*, reiškiančio „parduoti“. Taigi, interpretatorius, kažkuria prasme, atlieka tas pačias funkcijas kaip ir pirklys. Matyt, ne veltui graikai vadino Hermį ir dievų įsakymų aiškintoju, ir pirklių dievu. Lotynų kalba ir graikų mitologija perša mintį, kad tarp interpretacijos ir prekybos galima išvelgti tam tikrų paralelių.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad interpretatorius ir pirklys atlieka svarbią tarpininkų funkciją. Batsiuovys gamina batus, bet neturi duonos. Kaip išspręsti šią problemą? Reikia surasti žmogų turintį duoną, bet batų neturinčio. Tačiau tai nėra lengva – batsiuovys neturi laiko užsiiminėti paieškomis ir mainais. Pirklys išsprendžia šią problemą – jis padeda ir bandelių kepejui, ir batsiuviui pakeisti savo darbo rezultatus į daiktus, kurių jie neturi. Lygiai taip pat ir interpretatorius, profesionaliai dirbdamas su tekstu, aiškina jį tiems, kas nebeturi galimybės skirti knygai tiek daug laiko. Taip, pavyzdžiui, kadaise paprasti Florencijos amatininkai pasamdė Boccaccio, kad jis aiškintų proletariatui Dantes poemą.

Taip viskas atrodo iš pirmo žvilgsnio. Tačiau verta atkreipti dėmesį į tai, kad būdami tarpininkais, pirklys ir interpretatorius susvetimėja su daiktais, gyvena ne „prie“ daiktų, o tuštumoje „tarp“ jų, todėl abiejų tikslas – ne turėti daiktą ir ne jį parduoti, bet vis didinti tarpą tarp daiktų, didinti daikto reprezentavimo sferą, t. y. didinti piniginių ženklų skaičių, dauginti deskriptyvių tekstų kiekį. Pirklys anksčiau ar vėliau tampa kapitalistu, interpretatorius – profesionaliu tekstų gamintoju. Kapitalizmo *moto*: „Money makes money, and the money that makes money makes more money“; interpretacijos – tekstas turi gaminti tekstą, o tekstas, gaminantis tekstą, turi gaminti dar daugiau tekstų. Galų gale pirklys nustoja matyti daiktus ir mato tik pinigus, interpretatorius taip pat nebemato daiktų – jis mato tik ženklus ir jų prasmę. Jis redukuoja santykį su pasauliu iki prasmės supratimo, o prasmę supranta, kaip vienas į kitą nurodančių ženklų tinklą.

Kaip gi turėtų atrodyti priešingas santykis su tekstu? Ieškant sąvokos, kuri galėtų pažymėti interpretacijos priešybę, buvo sustota ties žodžiu *atsakumas*, pasiūlyto George'o Steinerio:

Interpretacinį atsaką su įveiksminimo našta vadinsiu pasenusiu žodžiu

*atsakumas (answerability)*. Autentiškas suvokimo potyris, kai mums kalba kitas žmogus ar eilėrašitis, yra atsako atsakomybė. Tekstui, dailės kūriniai, muzikos pateikimui esame atsakūs labai ypatinga prasme – podraug moraline, dvasine ir psichologine (Steiner 1998, 12).

Jeigu interpretuodamas tekstą aš prasmę tik suprantu, tai atsakydamas tekstui – ją išgyvenu. Teologas, skaitydamas Evangeliją, puikiai supranta ką pasakė Kristus ir parašo apie tai nuostabų straipsnį. Šv. Antanas užaina į baziliką, išgirsta Evangelijos žodžius: „Jei nori būti tobulas, eik parduok, ką turi, išdalyk vargšams, tai turėsi lobį danguje“ (Mt. 19, 21), išdalina turtus ir išaina į dykumą. Pirmas prasmę suprato, o antras – iš-gyveno.

Atsakumas reiškia, kad tekstas buvo pamatytas kaip *aktas*, kaip *kito* kreipimasis į mane, kaip ištiesta *kito* ranka. Ar aš leisiu jam prisiliesti prie manęs, ar atstumsiu – atskiras klausimas. Bet tiek pirmu, tiek antru atveju tai bus tam tikras veiksmas, nes į veiksmą įmanoma atsakyti tik veiksmu. Jeigu vargšas prašo manęs išmaldos, o aš pradedu teoretizuoti apie skurdą kaip tokį, pats šis teoretizavimas yra neigiama veiksmo forma. Ne taip deskriptyvių tekstų atveju. Atsakyti į tipinį akademinį straipsnį veiksmu, matyt, net neįmanoma, juk jo autorius nieko nenori pasakyti ir į nieką nesikreipia.

Įvesta performatyvaus ir deskriptyvaus teksto opozicija nereiškia, kad pirmu atveju visada turėsime reikalą su atsakumu, o antru – su interpretacija. Atsakumas ir interpretacija koreliuoja ne vien su teksto kokybe, bet ir su individo, skaitančio tekstą, būseną. Viena, kai tekstą skaito kritiškai nusiteikęs ir refleksyvus subjektas, kita, kai jį į rankas paima žmogus atviras metanoetinei transformacijai.

### c) Metanoja ir subjektyvumas

Išsireiškimas „subjektyvus požiūris“ ir žodis „interpretacija“ dažnai vartojami kaip sinonimai: „Aš taip matau“, „tai *mano* interpretacija“, „Subjektyvu? Bet ar egzistuoja objektyvi tiesa? Yra tik interpretacijos ir interpretacijų interpretacijos!“. Pažįstamos frazės. Bet ištartos prieš keletą šimtmečių, šios nuvalkiotos tiesos visai rimtai sudrumstų pamaldžiojo egzegeto širdį. Rašydamas glosas, Šventojo Rašto aiškintojas buvo tikras, kad traktuoja Bibliją *originaliai*, t. y. lieka ištikimas pirminiam šaltiniui. Kas pagimdydavo šį optimizmą? Galbūt jau vien tai, kad tylus celių gyventojas nebelaikė savęs subjektu. Juk veiksmas vyko Viduramžiais, o tais laikais žodis *subiectum*, lygiai taip pat, kaip ir žodis *originalis*, turėjo kiek kitokią prasmę negu dabar.

Sukdami galvą, kaip reikėtų išversti Aristotelio sąvoką τὸ ὑποκείμενον, Viduramžių vertėjai galų gale nusprendė, kad visiems bus paprasčiau, jeigu vienas žodis virs trimis: *subiectum*, *substantia*, *substratum*. Tad *sub-iectum* yra tai, kas „glūdi po“, tai, kas predikuojama – tai gali būti ir meška, ir dešra, ir namas. Taip ši sąvoka buvo vartojama Viduramžiais, taip ji iki šiol vartojama logikos vadovėliuose. Pačioje Naujųjų laikų pradžioje terminas *subiectum* įgauna dar vieną reikšmę: „Per Descartesą ir po Descarteso ‚subjektu‘ metafizikoje visų pirma tampa žmogus, žmogiškas Aš“ (Heidegger 1986, 181). Žmogus kaip subjektas gimsta tą akimirką, kai pasitikėjimą Apreiškimo tiesa pakeičia noras pačiam surasti neabejotinos tiesos pagrindą<sup>30</sup> (ibid., 182). Nuo šiol žmogus laisvas ne todėl, kad atranda savo pagrindą Dieve, o todėl, kad pats save funduoja – taip subjektas tampa viešpačiu, suprantančiu laisvę kaip galią (ibid., 183). Metafizinė šios viešpatystės formulė yra *cogito ergo sum*. *Cogitare* šiuo atveju reiškia *vor-stellen*, dalyko statymą prieš save, t. y. įsivaizdavimą. Mąstymas – tai operavimas daiktų reprezentantais, vaizdiniais, kurių tiesa yra užtikrinta paties mąstymo (ibid., 190–191). Todėl mąstantis *aš* ir vaizdinys yra neatskiriami vienas nuo kito. Būtent šis sąryšis ir fiksuojamas sąvokoje *subiectum*. Vaizdinio priklausomybė nuo subjekto reiškia, kad *sub-iectum* tampa tiesos fundamentu. Žmogus, kaip subjektas, tampa tiesos ir būties pagrindu – egzistuoja tik tai, kas tapo *mano* vaizdiniu (ibid., 230). Tik tai, kas atsistoja prieš subjektą, kaip nusikaltėlis prieš teisėją, gauna iš viskam užduodančio matą *Aš* dokumentą, patvirtinantį jo ontologinį statusą.

Taigi, sąvoka subjektas implikuoja, kad žmogus yra ne prie daikto (*prae-sum*), bet pastato daiktą *prieš* save, t. y. visada turi reikalą su daikto reprezentacija. Būtent tai iš vienos pusės padaro jį naujai sukurto pasaulio viešpačiu, o iš kitos pusės – eliminuoja galimybę susitikti su *kitu*; juk gimus subjektui gimė ir intersubjektyvumo problema, kurios nesugebėjo išspręsti nei vienas gnoseologiškai angažuotas mąstytojas. Prisiliesdamas prie teksto, subjektas nebemato jame *kito*, todėl skaitydamas tekstą jis daro tai arba anonimiškai, arba originaliai, naujaja šio žodžio prasme, t. y. pateikia *savo* interpretaciją. Šią žmogaus būseną ir vadiname *subjektyvumu*. Kaip reikėtų

---

<sup>30</sup> Vladimiras Solovjovas rašė, kad šiuos pokyčius nulėmė scholastinis požiūris į Apreiškimo autoritetą. Scholastas, tikėdamas, kad protas turi būti suderintas su tikėjimu, *implicite* suteikė protui aukščiausio teisėjo statusą: Apreiškimas yra suprastas teisingai tada, kai neprieštarauja protui. Kai šis naujas autoritetas (protas) sunaikino senąjį (Apreiškimą), gimė Naujųjų laikų subjektas (Соловьев 2000, 39–44). Tačiau nepamirškime, kad Viduramžių kultūra nebuvo vienalytė: scholastika surado savo išraišką šūkyje *credo ut intelligam*, o vienuolišką viduramžių kultūrą nulemdavo kita formulė: *credo ut experiar* (Leclercq 1982, 212).

įvardinti jos priešybę? Heideggeris pastebi, kad žmogaus tapimas subjektu susijęs su pasikeitusiu santykiu su krikščionybe, su žmogaus noru pačiam atrasti tiesą, o ne pasitikėti Apreiškimu. Tad lygiai taip, kaip subjektyvumas yra susijęs su žiūrėjimu į save, priešingas žmogaus supratimas turėtų būti susijęs su pasitikėjimu Apreiškimu, su žiūrėjimu į *kitą*.

Būsena, koreliuojanti su žmogaus sugebėjimu priimti Dievo Apreiškimą Evangelijoje, vadinama *μετάνοια*. „Atsiverskite, nes prisiartino Dangaus Karalystė“ (Mt. 3,2; Mt. 4:17), – nuo šių žodžių prasideda gerosios žinios skelbimas. Žodis *μετάνοια* reiškia „proto pokytį“, „atsivertimą“, „atgailavimą“. Turint omenyje, kad Kristus ir Jonas Krikštytojas vargu ar kalbėjo graikiškai, galima prisiminti du hebrajiškus žodžius, kuriuos jie galimai turėjo omenyje šiuo atveju (nors, matyt, ir hebrajiškai jie taip pat nekalbėjo): *nacham* ir *tešuva*. *Μετάνοια* perskaityta kaip *nacham* ir *tešuva* reiškia protą, atsigręžusį į Dievą ir nusigręžimą nuo savęs. Tokiu būdu subjektyvumas yra solipsistinė uždarumo būseną, o metanoja – atvirumas *kitam*. Subjektyvų santykį su pasauliu viduramžių vienuolis pavadintų puikybe, t. y. kalbėtų apie tokią būseną, kuriai esant *kitas* „yra redukuojamas iki objekto, kurio vienintelė funkcija yra patenkinti išpuikėlio norus“ (Murašova 2013, 78). Subjektyvumas implikuoja gnoseologinį santykį su pasauliu, metanoetinė būseną – etinį. Subjektyvumas koreliuoja su reprezentuota tikrove, metanoja – su sugrįžimu į tikrovę, t. y. su prezencija.

Subjektyvume paskendęs individas, skaitydamas tekstą, gyvena savo vaizdinių pasaulyje. Kaip įvyksta *kito* prisilietimo stebuklas yra paslaptis. Bet jeigu yra *kitas*, jau galima kalbėti apie metanoją – tai koreliatyvios sąvokos (metanoją, iš vienos pusės, yra būtina susitikimo su Dievu sąlyga, o iš kitos pusės – pati gimsta kaip Dievo kreipimosi į mane rezultatas). Metanoją išgyvenęs žmogus tekstą skaito *atsakingai*, t. y. įsiklauso į *kito* balsą bei atsako jam. Tai reiškia, kad, viena vertus, pats švenčiausias tekstas gali nepadaryti jokios įtakos skaitytojui, nes dialogo stebuklas neįvyko; kita vertus, net ir antrinė literatūra gali paveikti žmogų, jeigu susitikimas su tekstu įvyko. Kaip įvyksta šis susitikimas mes nežinome, vienintelis dalykas, kurį galime padaryti – tematizuoti patį šį nežinojimą.

#### d) Šestovo tekstai kaip prezencijos, atsakumo ir metanojos plotmė

Kaip keičiasi santykis su Šestovo darbais, jei žiūrėsime į jį pro pristatytų sąvokų prizmę? Visų pirma, į skaitymą jau nebūtina žiūrėti vien kaip į prasmės supratimo aktą. Taip pat imtas formuoti žodynas, leidžiantis kalbėti apie skaitymą kaip apie susitikimo su *kitu* aktą, kaip apie aktą, nešantį gilius



egzistencinius pokyčius. Apie tokį Šestovo tekstų poveikį užsimena tik keli žmonės, o išsamiau apie jį kalba tik Sorana Gurian ir Eugène'as Ionesco. Būtent jų liudijimai turi tapti tolesnio tyrimo atspirties tašku.

Apie Soranos Gurian santykį su Šestovu mes sužinome iš Czesława Miłoszo straipsnio „Shestov, or the Purity of Despair“. Šis darbas prasideda ne nuo standartinio biografinio eskizo ir ne nuo istorinio konteksto aprašymo (visa tai pateikiama vėliau), bet nuo paskutine vėžio stadija sergančios Soranos Gurian istorijos ir jos žodžių „perskaityk Šestovą, Miłosz'ai, perskaityk Šestovą!“ (Miłosz 1973, 461). Vėliau autorius prisimins ir Pascalį, ir kritikus, bus ir gilios analizės, ir įdomių analogijų, bet visa tai mes jau skaitome ne kaip sausą akademinį tekstą, o kaip... *liečiantį (touching)* širdį kreipimąsi. Šis *tua res agitur* momentas itin stipriai jaučiasi pačioje straipsnio pabaigoje, kai Miłoszas užduoda klausimą tiek sau, tiek kiekvienam, kuriam teko prisiliesti prie Šestovo tekstų: „Ką gi galėjo duoti Soranai Gurian, jaunai moteriai, sergančiai vėžiu, Šestovo skaitymas? Ne stebuklingo išgijimo pažadą“ (ibid., 479). Miłoszo atsakymas yra šis: Šestovas – tai Šventojo Rašto Dievo žynys, kuris gina Dievą, galintį sukurti viską, „net žemę ir dangų asmeniškai Soranai Gurian. Arba kiekvienam iš mūsų“ (ibid., 479–480). Dievas, apie kurį kalba Šestovas, tai gryna anti-būtinybė (ibid., 479), Jam viskas yra įmanoma, taip pat ir padaryti taip, kad Sorana Gurian niekada nesusirgtų vėžiu.

Paklausykime dar vieno liudijimo. Eugène'as Ionesco, kalbėdamas apie Šestovą prisipažįsta, kad per jį pažino save patį. Šestovas sugrąžino jį prie metafizinės tragedijos. Nėra taip, kad iki Šestovo Ionesco apie ją nežinotų, galų gale ji yra žinoma kiekvienam filosofijos studentui. Tačiau „studentai yra nužudyti informacijos“ (Ионеско 1992, 257), todėl savo pačių metafizine situacija jie yra susirūpinę ne daugiau negu nuolatinis prekybos centro lankytojas. Tik perskaitęs Šestovą Ionesco gyvai patyrė šią tragediją, kitaip sakant, pasikeitė jo santykis su pačiu gyvenimu, todėl jis tikisi, kad Šestovas gali ne tik jį, bet ir kitus skaitytojus sugrąžinti prie „mūsų metafizinės būsenos problemos“ (ibid., 260). Šestovas – filosofas, verčiantis mus atsigręžti į save, verčiantis pakeisti santykį su pačiu gyvenimu kaip tokiu. Tokia yra Ionesco išvada.

Šios dvi lakoniškos istorijos ir turi tapti ta „medžiaga“, kurią bandysime „apdirbti“ aptartos neinterpretatyvios prieigos šviesoje su ką tik apibrėžtų sąvokų pagalba. Kitaip sakant, tolesnė analizė yra bandymas tęsti atitinkamo žodyno kūrimą, braižyti performatyvių Šestovo darbų poveikio žemėlapi bei išryškinti aprašyto Šestovo tekstų poveikio galimybės sąlygas. Kokią teksto sampratą implikuoja skaitymo, kaip susitikimo su *kitu*, patirtis? Kaip

pasireiškia *kito* prezencija ir, konkrečiai, kaip pasireiškia Šestovo tekstų poveikis skaitytojui? Ar galima kalbėti apie skaitymo, kaip susitikimo su *kitu*, „receptą“? Kokio pobūdžio transformacija / metanoja slypi už Gurian ir Ionesko aprašytos susitikimo su Šestovu patirties? Ką reiškia *atsakumas* Šestovo tekstui? Šie klausimai nulemia tolesnio darbo kontūrus.

## 9. PERFORMATYVUS TEKSTAS: AKTAS IR POELGIS

Klausimas, nulemiantis šio skyriaus eigą, skamba taip: kokią teksto sampratą implikuoja skaitymo, kaip susitikimo su *kitu*, patirtis? Jeigu tekstas suprantamas kaip anoniminis ženklų tinklas nurodantis į kitą tinklą, susitikimo su tekstu kaip su *kitu* patirtis net negali būti tematizuota. Apie šią patirtį galima kalbėti tik tada, kai teksto samprata implikuoja besikreipiantį į mane autorių. Pats tekstas tokiu atveju yra suprantamas kaip performansas, kaip tam tikras paliečiantis mane autoriaus veiksmas, juk tik šiame „sąlytyje“ aš ir susitinku su *kitu*. Tačiau viena, kai šis veiksmas yra veikla, su kuria autorius yra susvetimėjęs, kita, kai jis visas yra šiame veiksmo, įdėdamas į darbą „visą savo sielą“. Pirmu atveju kalbame apie tekstą, suprastą kaip aktas, antru – apie tekstą, suprastą kaip poelgis. Būtent pastarąją teksto sampratą implikuoja aukščiau aprašyta, Šestovo darbų nešama, metanoetinės transformacijos patirtis.

### 9.1. Tekstas kaip aktas

Performatyvaus teksto sąvoka dažniausiai siejama su performatyvių pasakymų (*performative utterances*) teorija (ypač analitiškai angažuotuose inteligentų būreliuose). Pamatus jai paklojo Johnas Austinas ir Johnas Searle'as. Austinas savo esėje „Performative utterances“ aprašo tokius pasakymus, kurie yra lygūs aktui apie kurį byloja. Pavyzdžiui, sako Austinas, kada žmogus šaukia: „lažinuosi iš šešių pensų, kad rytoj bus lietus“, jis neinformuoja mus, kad atliekamas lažinimosi veiksmas, bet lažinasi pačia fraze „aš lažinuosi“ (Austin 1961, 222). Ar sakydamas tai žmogus meluoja / sako tiesą? Ne. Performatyvūs išsireiškimai neverifikuojami kaip teisingi ar neteisingi, jų vertinimo kriterijus – efektyvumas (ibid., 225). Išsireiškimas dar negarantuoja, kad veiksmas išpildomas tinkamai. Į klausimą, „ar Jūs imate X į savo žmonas?“, Y atsako: „taip“. Tačiau tai nereiškia, kad santuoka pasiseks (dažniausiai nepasiseka) – tad Y sutikimas imti X į savo žmonas matuojamas santuokos „efektyvumu“.

Kitas performatyvių pasakymų teorijos klasikas yra Johnas Searle'as. Kevinas Vanhoozeris taip apibrėžė dviejų mąstytojų santykį: „Jeigu Austinas buvo performatyvių pasakymų filosofijos Lutheris, tai Johną Searle'ą galima pavadinti jos Melanchthonu – sisteminiu teologu“ (Vanhoozer 1998, 209). Ir iš tikrųjų, žymioji Searl'o esė *Speech Acts*, kažkuria prasmė primena performatyvių pasakymų vadovėlį. Šiame darbe pagrindinį dėmesį Searlas skiria ilokuciniam aktui. Ilokucinis aktas – tai veiksmas, kurį mes atliekame

sakydami tam tikrą frazę (prašymas, tikinimas, kaltinimas ir pan.). Ilokucinį aktą reikia skirti nuo kitų dviejų – lokucinio ir perlokucinio. Lokucinis aktas yra tam tikrų garsų ištarimas ar ženklų užrašymas, o perlokucinis aktas – tai mūsų pasakymo poveikis (aš galiu įtikinti kitą kažką padaryti ar sukelti nuobodulį). Taip, pavyzdžiui, jeigu dar kartą prisimintume šv. Antano hagiografiją, galėtume kalbėti apie radikalų perlokucinį Biblijos efektą, t. y. jaunuolis tapo vienuoliu ir išėjo į dykumą. Tad kalbant apie teksto performatyvumą visada reikia turėti omenyje, kad jis implikuoja šiuos tris aspektus (kituose skiriuose bus judama būtent šios pastabos šviesoje), mažo to, analitinėje tradicijoje yra įsitvirtinęs įsitikinimas, kad teksto supratimo apskritai neįmanoma atsieti nuo lokucinio, ilokucinio ir perlokucinio aktų.

Searle'as pabrėžia, kad ilokuciniame akte mes matome reikšmės ir intencijos sąsają. Suprasti sakymo reikšmę, reiškia suprasti sakančiojo intencijas (Searle 1969, 43). Toliau eksplikuodamas šį teiginį autorius parodo, jog prasmė yra susijusi ne tik su intencijomis, bet ir su konvencijomis (ibid., 45). Tik tada, kai intencionalumas eina ranka rankon su konvencionalumu, mes galime suprasti sakymo reikšmę. Pagrindinė išvada, kurią galima padaryti iš Searlo analizės, yra ši: suprasti sakymą įmanoma tik tada, jeigu mes žiūrime į sakinį kaip į aktą, kuriuo kažką norima padaryti ir kuris kaip nors mus paveikia.

Tokia prieiga prie pasakymų leido tyrinėtojams pereiti prie ištisu tekstų performatyvumo analizės. Ir iš tikrųjų, analizuoti tekstą per performatyvių pasakymų teorijos prizmę ganėtinai greitai pradėjo analitiškai angažuoti literatūrologai. Bet literatūrologai buvo linkę apsiriboti vien estetinė patirtimi. Todėl netrukus pasigirdo balsai kritikų, kaltinančių literatūrologus tuo, kad jie kalba tik apie grožinės literatūros performatyvumą, apsiriboja vien amerikiečių ir anglų literatūra, redukuoja skaitytojo santykį su performatyviu tekstu iki estetinio vartotojiškumo, eliminuoja teksto autonomiją bei bijo kiek drąsiau kalbėti apie iki-intelektualinį teksto poveikį (plačiau apie šią kritiką žr. Robertson 2011, 28–33). Bet susitikimas su *kitu* kaip tik ir yra iki- ar virš-intelektualinis teksto poveikis. Ieškant teksto sampratos, kuri implikuotų tokio poveikio galimybę, reikia kreipti dėmesį į teorijas, akcentuojančias *kito*, t. y. autoriaus santykį su jo rašomu tekstu. Vieną iš tokių teorijų pasiūlo teologas Kevinas Vanhoozeris.

Skaitytojas, paėmęs į rankas Vanhoozerio knygą *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, suras joje ir panoraminis ekskursus į hermeneutikos istoriją (autoriaus erudicijai galima tik pavydėti), ir solidžią teksto, suprasto kaip aktas, analizę, ir bandymą apginti Bibliją nuo dekonstruktyvizmo atakų. Aktyviai

naudodamasis performatyvių pasakymų teorija, jis bando parodyti silpnąsias Derrida ir Bartheso požiūrio į tekstą puses bei prikelti autorių, tekstą ir skaitytoją, kurie XX amžiuje jau ne kartą buvo palaidoti. Vanhoozeris pilnai sutinka su dekonstruktyvistais, kad bet kuri interpretacija turi teologinę dimensiją. Dievas yra absoliutus Autorius, funduojantis tiesos galimybę, ir – papildysime Vanhoozerį – Jis kalbasi su skaitytoju, paėmusiu į rankas Bibliją. Kai absoliutus Autorius miršta, anoniminėse struktūrose ištirpsta ir autorius iš mažosios raidės (Vanhoozer 1998, 30). Vanhoozerio tikslas nėra įrodyti, kad Dievas egzistuoja, *ergo* galima kalbėti apie autorių ir teisingą teksto supratimą. Kažkuria prasme jis eina priešingu keliu. Vanhoozeris bando parodyti, kad supratimo aktas kaip toks liudija, jog už pasakymo ar teksto stovi *kitas*, norintis man kažką pasakyti. Tai, kad aš supratau pasakymo prasmę, reiškia, kad aš supratau *kito* intencijas.

Susitelkdamas į skaitytojo santykį su Biblija, Vanhoozeris vis dėlto nėra linkęs užsidaryti siaurose teologijos rėmuose, priešingai, jis siekia tam tikros teologijos ir hermeneutikos sintezės (juk kadaise šios dvi disciplinos buvo neatskiriamos): „Aš linkęs kalbėti ne apie tai, kad mes turime skaityti Bibliją kaip bet kokią kitą knygą, bet apie tai, kad mums reikėtų skaityti bet kokią knygą taip, kaip mes išmokome skaityti Bibliją, t. y. supratimo dvasioje, leidžiančioje tekstui būti tuo, kas jis yra, ir daryti tai, kam jis buvo sukurtas“ (ibid., 379). Vanhoozeris tekstą supranta kaip „sudėtingą komunikacinį aktą, kurį sudaro materija (propozicinis turinys), energija (ilokucinė galia) ir tikslas (perlokucinis efektas)“ (ibid., 228). Tokia teksto samprata implikuoja, kad apie supratimą galima kalbėti tik tokiu atveju, jeigu aš suprantu autoriaus intencijas ir tam tikru būdu reaguju į aktą aktu, einu sekdamas paskui teksto perlokucijas. Šis „ėjimas iš paskos“ reiškia, jog kalba (pvz., pamokslas, parabolė) gali radikaliai keisti žmogaus gyvenimą, mano „aš“, – sako Vanhoozeris (ibid., 375). Paveiktas Jėzaus pamokslo, aš galiu peržiūrėti gyvenimo tikslus, tapti dėmesingesnis artimiesiems ir pan. Ši patirtis liudija, kad ne vien pasakymai, bet ir tekstai yra komunikaciniai aktai, nešantys savyje tam tikrą reikšmės vienybę:

Nepaisant to, kad tekstas yra sudarytas iš daugelio dalių, jis yra vientisas ir užbaigtas veiksmas. <...> Tekstai, lygiai taip pat kaip ir siužetai, yra suvienyti veiksmai, reikalaujantys naujų terminų savo aprašymui. Taigi, tekstas – tai didelis komunikacinis aktas, sudėtingas reikšmės projektas (ibid., 326).

Nesunku pastebėti, kad Vanhoozeris šioje vietoje tik konstatuoja teksto

reikšmės vienybę, niekaip negrįsdamas šio teiginio. Postulatyvus šios vietos pobūdis yra, matyt, susijęs su tuo, kad Vanhoozeris teksto vienybę sieja su tapatumo klausimu. Kaip gi grindžiamas teksto tapatumas? Teksto tapatumo problemą Vanhoozeris pradeda gvildinti uždavęs klausimą apie teksto ir autoriaus sąryšį. Kas yra tekstas? Tai, ką mes sukuriame, ar tai, ką mes „gimdome“? (ibid., 225). Jeigu aš sukūriau tekstą, jis gali neturėti su manimi nieko bendro. Jeigu aš tekstą „pagimdžiau“, jo venose teka ir mano kraujas. Vanhoozeris klausia – kur baigiasi veikiantysis ir prasideda veiksmas? „Kokiu lygmeniu mano veiksmas, mano diskursas arba mano tekstas ‚tapatūs‘ man? Kažkuria prasme, tai – ‚identiteto‘ klausimas“ (ibid.). Atsigręždamas į Ricœur’ą, Vanhoozeris siūlo kalbėti apie du tapatumo tipus: apie tapatumą kaip savybių visumą ir apie tapatumą kaip *self-constancy* (šį terminą versime kaip *aš pastovumą*). Aš kintu laike, bet esu tapatus sau, aš išlieku pastovus tame, ką darau, o mano intencijos yra *mano* intencijos, būtent todėl galime pasakyti: „Tai Picasso“, kai kalba eina ne apie žmogų, o apie paveikslą“ (ibid., 226). Kūrinio kaip akto tapatumą užtikrina autoriaus ir jo intencijų tapatumas. „Žiūrėsime į meno kūrinį kaip į kažką, kas yra daroma, ne kaip į „aš“ ir ne kaip į tai, kas buvo „sukurta“, o kaip į tai, ką aš *darau*“ (ibid., 225). Bet ar kiekvienas menininko veiksmas kažką mums pasako? „Be abejo, Van Goghas daug vaikščiojo Provanse, bet tai, kad jis nunešiodavo batus, toli gražu nebuvo komunikacinis veiksmas, nors nutapyti jo ranka valstietiški batai yra toks veiksmas“ (ibid., 226). Vanhoozeris sako, kad skirtumas tarp dviejų batų porų yra tas, kad nutapyti batai yra susiję su Van Gogho *mintimi*, o nunešioti batai – ne.

Tekstas yra komunikacinis aktas, nes yra susijęs su autoriaus mintimi, su jo intencijomis kažką man pasakyti, kaip nors mane paveikti. Gali būti, kad tekstas paveiks žmogų ne taip, kaip buvo planuota, – sako Vanhoozeris, – bet juk ir aš būdamas tapatus sau skirtingai bendrauju su skirtingais žmonėmis (ibid., 391–392). Tokiu būdu atskirti teksto reikšmės supratimą nuo santykio su stovinčiu už jo autoriumi ir nuo atsako veiksmy – neįmanoma. Vis dėlto, susidaro įspūdis, kad Vanhoozeris supranta teksto performatyvumą kiek per siaurai, tik kaip nuorodą kažką daryti ir kaip instrukcijos sekimą: aš perskaičiau tekstą, supratau jo prasmę ir vienaip ar kitaip reaguojau į tai, kas pasakyta. Jeigu teksto autorius norėjo mane įtikinti, jog negalima svetimauti, ir paveiktas jo žodžio aš nustojau tai daryti, be abejo, galima kalbėti apie tam tikrą sąveiką tarp skaitytojo ir autoriaus, išėinančią už interpretacijos ribų. Tačiau mes žinome, kad tai nėra vienintelis įmanomas santykis su tekstu ir jame pasirodančiu *kitu*. Štai, pavyzdžiui, vyskupas Antonijus Surožietis pasakoja apie savo pirmą Evangelijos skaitymo patirtį:

Aš pradėjau skaityti ir tarp pirmo bei trečio skyriaus, kuriuos skaičiau lėtai, nes nebuvau įpratęs prie pasenusios net rusiško vertimo kalbos, staiga pajutau, kad kitame stalo gale stovi gyvas Kristus. Aš Jo nemačiau, aš nieko nebuvau užuodęs, nieko negirdėjau. Atsilošęs kėdėje, įsitikinau, kad tai ne mirażas, ne haliucinacija, o visiškai paprastas tikrumas, kad Jis čia stovi (Антоний, митрополит Сурожский 2012, 16).

Vyskupas Antonijus Surožietis pasakoja mums, kad skaitydamas Šventąjį Raštą patyrė Dievo prezenciją. Ši patirtis radikaliai pakeitė visą jo gyvenimą, tačiau jokios konkrečios „pamokos“, kaip reikėtų elgtis, nedavė. Ką tokiu atveju galėtų pasakyti apie šią patirtį ilokucinių ir perlokucinių aktų teorija? Iš tiesų – ne tiek ir daug. Ne ką daugiau ji gali pasakyti ir apie tokį rašymo aktą, kurio neįmanoma suvesti į paprastą subjekto gaminančio objektą santykį. Vanhoozerio atspirties taškas skamba taip: esu *aš* ir *aš* noriu kažką pasakyti. O kas, jeigu iki rašymo *manęs* nėra, kas, jeigu *aš* tampu savimi tik rašymo akte?

Paskaitose apie Proustą, Mamardašvilis būtent taip siūlo žiūrėti į Prousto, Musilio, Joyce'o ir apskritai visą rimtą XX a. kūrybą (netgi mokslinę ir filosofinę). Kūrinys yra *opera operans*, jis nieko neatspindi, o kuria viduje savęs savo paties turinį (Мамардашвили 1995, 336). Tokio kūrinio autorius yra „romano *iš-laikomas (содержится)* ir su juo keičiasi“ (ibid.)<sup>31</sup>. Žodis *содержаться*, kurį šiuo atveju vartoja Mamardašvilis, implikuoja ir turinį (pvz., *содержание книги*), ir laikymą (pvz., *содержание заключенного под стражей*), ir išlaikymą (pvz., išlaikytinė – *содержанка*). Šios turinio ir laikymo sąsajos implikuoja, kad jeigu aš esu kažko laikomas, šis kažkas suteikia man formą. Tad romanas surenka autorių, yra jo gyvenimo vienybės forma (Mamardašvilis dažniau vartoja žodį „struktūra“), jis panašus į „vėžlio šarvus“, kuriuose ir tik kuriuose, rašytojas gali gimti ir gyventi (ibid.) – „Proustas gyvena, yra gimdomas romano, kurį jis rašo, struktūra“ (ibid., 339)<sup>32</sup>. Būtent todėl XX a. romanas yra *gyvenimo* darbas ir būtent todėl jis pagal apibrėžimą yra neužbaigtas, jo kūrimas ar savęs kūrimas romanu yra *work in progress*.

---

<sup>31</sup> „Тот, кто пишет его, сам со-держится написанным и меняется вместе с романом“.

<sup>32</sup> Paties Mamardašvilio filosofavimas taip pat gali būti traktuojamas kaip radikalus gyvenimo aktas, poelgis: „Būtent *save* Proustu skaito Mamardašvilis, praktikuojant filosofiją ant ribos, ir būtent todėl jis stato Proustą į evangeliškos patirties mastą. Čia kalbama apie išgelbėjimą – apie savęs išgelbėjimą“ (Голубович 2014, 1177). Juk „filosofija – tai veiksmazodis“ (ibid., 1149), primena mums straipsnio autorė.

Kokią teksto sampratą implikuoja ši patirtis? Ji implikuoja, kad aš, skaitydamas Proustą, patiriu ne vien jo komunikacinių aktų poveikį, bet sutinku ir *patį Proustą*, kuris tik šiame romane ir egzistuoja. Tai labai stipri išvada. Pasirodo, kad tekstas *nebūtinai* yra anoniminė struktūra be autoriaus, anoniminė struktūra sukurta kokio nors autoriaus ar pusiau-anoniminė struktūra, kurią iš kitų tekstų išskiria tam tikras bruožų rinkinys, pagal kuriuos atpažįstame meistro ranką. Tarp įvairiausių tekstų rūšių galima sutikti ir tokį, kuris yra pats *kitas*. Patirdamas teksto poveikį, aš jaučiu ne vien komunikacinių *kito* aktų poveikį, bet ir *kito* prezencijos poveikį.

Vanhoozeris, kaip matėme, pasiūlė vieną iš kelių, vedančių anapus vien interpretacinio santykio su tekstu. Jo pastabos apie ilokucinius ir perlokucinius aktus uždavė pagrindines gaires performatyvaus teksto analizei. Tačiau Vanhoozerio naudojamas teorinis modelis ne tiek ir daug gali pasakyti apie *kito* prezencijos patirtį bei apie rašymo, kaip savęs gimdymo, aktą. Šiuo atveju reikėtų kalbėti apie tekstą kaip veiksma, tapatų veikiančiajam. Tokį veikiančiojo ir veiksmo sutapimą Bachtinas kadaise pavadino *poelgiu*.

## 9.2. Tekstas kaip poelgis

Retas Bachtino darbo „К философии поступка“ tyrinėtojas neatsižvelgia į dvi, šiai studijai parašytas, „scholijas“. Pirma priklauso Liudmilos Gogotišvili, antra – Sergejaus Averincevo plunksnai (Гоготишвили 2003, 351–438; 457–492; Аверинцев 2003, 438–456)<sup>33</sup>. Šis trumpas etiudas, skirtas Bachtino poelgio filosofijai, taip pat bus pradėtas nuo Averincevo ekskurso į žodžio *поступок* vartojimo konteksto. Išgyvenusiems sovietinio laikotarpio realijas, Averincevas primena, kad Brežnevo laikais galima buvo išgirsti tokį dviejų inteligentų dialogą. Dar jaunas kokio nors *НИИ* darbuotojas praneša savo vyresniam pašnekovui, kad padavė dokumentus išvažiavimui, ir vyresnysis po pauzės pasako: *что же, по крайней мере, это поступок* („na ką gi, kaip bebūtų, o tai yra poelgis“). Tiems, kas net neįtaria, ką reiškė toks gestas Brežnevo laikais ir kuo grėšė pavojus tapti *отказником*, Averincevas primena ir iki šiol dažnai girdimą frazę: *каждый должен отвечать за свои поступки* („kiekvienas turi atsakyti už savo poelgius“). Trečias pavyzdys: vėlyvojo Mandelštamo

---

<sup>33</sup> Gogotišvili straipsnyje bei jos ir Averincevo komentaruose trumpai papasakojama apie darbo „К философии поступка“ restauracijos ir publikacijos procesą, aptariamos pagrindinės sąvokos, nubrėžiamos jų sąsajos su kitais Bachtino darbais bei Vakarų filosofine tradicija (dažnai už Bachtino vartojamų „kasdienių“ rusiškų žodžių slypi vokiški neokantinkų filosofijos terminai).



eilėrašcio eilutė *чтоб звучали шаги как поступки* („kad skambėtų žingsniai kaip poelgiai“), kurioje neišsakomas, bet girdimas žodžių *поступок* (*poelgis*) ir *поступь* (*žengsena, žingsnis*) giminingumas (Аверинцев 2003, 439–440). Šį trumpą ekskursą į žodžio *поступок* vartojimo kontekstą Averincevas reziumuoja tokiais žodžiais:

Ištrauktas iš gyvos rusų inteligentijos kalbos (kalbos, turinčios moralinės refleksijos įgūdį), žodis *poelgis* žymi anonimiškumo sąvokos priešybę. „Niekieno“, nesusijęs su pasirinkimu veiksmas yra *poelgio* priešybė. *Poelgis* priešingas tam pradui, kuris Heideggerio filosofijoje išreikštas žodeliu *man*. *Poelgis* yra visada kieno nors *poelgis*, tai pasirinkimas, iniciatyva ir atsakomybė <...> (ibid., 440).

*Поступок* – moralinė kategorija, o darbas „К философии поступка“ buvo pradėtas rašyti kaip traktatas apie moralinę filosofiją. Todėl skaitytojas gali kiek nustebti pamatęs, kad vieta nuo kurios prasideda „К философии поступка“<sup>34</sup>, yra skirta meno produktų kūrybos problemai. Bachtiną neramina tai, kad mes kuriame, gyvename ir mirštame viename pasaulyje, o kitame, t. y. kultūros pasaulyje, egzistuoja šio gyvenimo objektyvacijos. Kitaip sakant, kūrybos aktas ir kūrybos akto produktas yra atskirti vienas nuo kito (Бахтин 2003, 7). Iš vienos pusės yra „objektyvi kultūros srities vienybė“, iš kitos – „nepakartojamas gyvenimo išgyvenimų vienatinumas“ (*неповторимая единственность переживаемой жизни*) (ibid.). Bet taip neturi būti! „Aktas turi įgauti vieną planą, kad galėtų reflektuoti save abipusiškai: savo prasmėje ir savo būtyje“ (ibid., 8). Planas, kuris jungia abi šias sritis, yra *poelgis*. „Į visą gyvenimą galima žiūrėti kaip į vieną sudėtingą *poelgį*: aš elgiuosi visu savo gyvenimu, kiekvienas atskiras aktas ir išgyvenimas yra mano gyvenimo-*poelgio* momentas“ (ibid.).

Tam, kad ši vieta galėtų būti suprasta geriau, reikėtų pasakyti keletą žodžių apie vieną iš klasikinių rusų minties problemų, kurią iš dalies čia sprendžia ir Bachtinas, t. y. apie kultūros pateisinimo problemą. Ji kamavo Gogolį, ją savaip sprendė Tolstojus vėlesniuose darbuose, apie ją daug rašė Berdiajevas ir Ivanovas. Ar tai buvo sugrįžimas prie seno Platoniško klausimo apie meno ir tikrovės santykį? Iš vienos pusės taip. Iš kitos pusės, nereikėtų pamiršti, kad Platono šiuo atveju būta tiek, kiek Rytų Krikščionybės. Rytų Krikščionybėje vyrauja nerašytas įsitikinimas, kad kultūros pasaulis yra nuodėmės pasaulis, kad išsigelbės tik vienuolis, išėjęs į dykumą. Koks nors

---

<sup>34</sup> Deja, prasideda ji tik nuo 9 puslapio – pirmi aštuoni rankraščio puslapiai dingio.

pirmos gildijos Novgorodo pirklys Afanasijus Porfirijivečius visą gyvenimą galėjo aukoti pinigais benamiams, mokykloms ir ligoninėms, bet su baime laukė mirties akimirkos, nes žinojo, kad jo vienintelė viltis – Dievo Motinos užtarimas ir vienuolių, kuriems jis atidavė mišką „už amžiną sielos minėjimą“, maldos. Be šių užtarėjų pragaro jam nepasiseks išvengti, nes *visi žino*, kad išsigelbėti gali tik palikęs pasaulį vienuolis. Teologai ir apsiskaite kunigai gali kiek nori įrodinėti, kad tai netiesa arba, kad taip neturi būti, bet jie gyvena savo pasaulyje, o paprasti krikščionys – savo. Socialinis *caritas* aspektas, toks svarbus Katalikybėje ir Protestantizme, užima antrą ar net trečią vietą Rytų Krikščionybėje. Tik dykuma, tik asketizmas išgelbės sielą. Štai kaip skamba šis įsitikinimas, jeigu išversime jį į filosofinę kalbą: yra tik viena veiklos rūšis, užtikrinanti dalyvavimą tikrovėje, yra tik vienas kelias sugrįžti pas Dievą – vienuolio kelias. Šios pasaulėžiūros rėmuose, kultūra, pasauliečių gyvenimas yra tik susvetimėjimo karalystė iš kurios reikia bėgti<sup>35</sup> (yra ir trečia žmonių rūšis, stovinti tarp pasauliečių ir vienuolių – tai nepasiturintys valstiečiai, benamiai, *юродивые*, pusprotės moterys (*кликуши*), besiblaškantys po bekrastes stepes ir miškus „užburtieji klajokliai“ – visi kenčiantys ir verkiantys – juos Dievas išgelbės ir taip, nes jie daug kentėjo).

Kiek transformuotu pavidalu ši nuostata nulemia tiek Gogolio, tiek Tolstojaus gyvenimo tragizmą. Du literatūros genijai supranta, kad tai, ką jie daro, yra *melas*. Sprendžiant šią problemą jie priėjo išvados, kad meną kaip tam tikrą veiklos formą gali pateisinti tik religinis turinys. Gogolis įgauna įprotį deginti savo darbus, važiuoja į Jeruzalę, rašo skandalingą darbą *Выбранные места из переписки с друзьями* ir be galo keistus komentarus *Revizoriui*, kuriuose bando įtikinti skaitytojus, kad šis kūrinis yra ne kas kita, kaip alegorinis pasakojimas apie sielos išgelbėjimą. Tolstojus rašo pamokančio tipo apysakas valstiečiams, esę „Что такое искусство?“, atiduoda visą nuosavybę šeimai bei lieka be rubliaus kišenėje. Tik religinis turinys gali pateisinti meno formą – štai kaip išsprendė šią problemą du literatūros genijai.

Antras šios problemos etapas atrodo jau ne taip ekstremaliai. Jį nulėmė romantikai. Berdiajevas, kalbėdamas apie kūrybinį aktą kaip išėjimą į transcendenciją, tuo pačiu pateisina kultūrą. Jis kalba jau ne apie religinį meną, bet apie religiją *ir* meną, kaip du lygiagrečius kelius Dievo link. Taip, menas irgi yra vienas iš kelių vedančių pas Dievą. Todėl tiek Puškino, tiek Serafimo iš Sarovo gyvenimai yra pateisinti (kaip pamename, Tolstojus ir

---

<sup>35</sup> Tuo pačiu metu dažnai daroma ir priešinga išvada – jeigu nepasirinkau vienuolio kelio (*ergo* esu pasmerktas degti pragare), galiu nepaisyti jokių moralinių normų.

Solovjovas dar smerkė Puškiną už jo nereliginę poeziją ir už ganėtinai moraliniu požiūriu įtartą gyvenimą). Berdiajevas juda tos pačios problemos kontekste: jam akivaizdu, kad kultūrą reikia teisinti, kad ji – įtartina. Bet jis jau traktuoja kūrybinį aktą, kaip alternatyvų būdą sugrįžti pas Dievą. Iš kitos pusės, kalbėdamas apie kūrybinio akto produktą – apie meno kūrinį – jis kultūrą pasmerkia, nes meno objektas tai tik pašalinis ekstazės produktas. Menininkas jau nebeatpažįsta savęs suakmenėjusioje kūrybinėje ekstazėje. Tad Berdiajevo atveju jau ne veiklos turinys, bet priešingai, forma, t.y. transcendavimo aktas, pateisina gyvenimą. Būtent nuo šios problemos prasideda Bachtino poelgio filosofija (veikiau prasideda išlikęs jos fragmentas).

Bachtinas ieško taško, kuriame į visumą sueitų ir dalyvavimas tikrovėje, ir kūrybinis impulsas, ir meninės veiklos produktas. Šį tašką jis suranda poelgyje. Iš išlikusio darbo plano mes žinome, kad būtent aplink poelgį Bachtinas centravo tikrovės, meno, politikos ir religijos klausimus (Гоготишвили 2003, 354). Tad poelgis yra aktas, sugražinantis mus į tikrovę, poelgis tai dalyvavimas „būties įvykyje“ (*событие бытия*)<sup>36</sup>. Poelgis – tai gyvenimo formos ir turinio sutapimas. Kūrybinės veiklos ir meno produkto sutapimas poelgyje yra tik vienas iš galimų poelgio rūšių. Viskas turi būti poelgiu. Taip, pavyzdžiui, pažinimas, orientuotas vien į prasminį dalyko turinį, atskiria mus nuo būties įvykio (Бахтин 2003, 11); priešingas jam yra „dalyvaujantis mąstymas“ (*участное мышление*) (ibid., 12). Tik pažinimas kaip poelgis įtraukia abstrahuotą dalyko turinio prasmę į būties įvykį (ibid., 15), tad tik pažinimas-poelgis gali būti pavadintas „dalyvaujančiu mąstymu“. *Совершая поступок*, t. y. „*darydamas poelgį*“ aš dalyvauju būties įvykyje, nes tampu dialogo dalyviu, atsakau į situaciją, todėl poelgis yra ne kas kita kaip *atsakingas* veiksmas. Tik poelgyje aš tampu savimi, tik poelgyje aš įgyvendinu savo „ne alibi būtyje“ (*мое неалиби в бытии*) (ibid., 39). Juk *mane* iš anoniminės terpės išskiria tai, kad aš prisiimu atsakomybę už kiekvieną akimirką. Iš čia radikali Bachtino išvada:

---

<sup>36</sup> Averincevas, komentuodamas šį terminą, rašo: „Būties įvykis – terminas, <...> nukreipiantis mus, kaip pastebi V. Liapunovas, į vokišką Seinsgeschehen. Liapunovas taip pat pastebi, kad šis terminas nukreipia mus ir į neokantininko Wilhelmo Windelbando pastabą, pagal kurią antitezė **daiktas** – **įvykis** yra turiningesnė, negu sena antitezė **būtis** – **tapsmas**“ (Аверинцев 2003, 440). Kiek toliau Averincevas pastebi, kad „būties įvykio“ sinonimas yra žodis „gyvenimas“ (*жизнь*), bei atkreipia dėmesį į tai, kad Bachtinas labai atsargiai vartojo šį žodį. Averincevo nuomone, tai susiję su tuo, kad žodis *gyvenimas* neimplikuoja atsakomybės: „gyvenimas tarsi visada teisus, dėl to už nieką niekam neatsako, tuo tarpu *būties įvykis*, anot M. M. B., *atsakingas*, ir tai svarbiausia, ką apie jį galima pasakyti“ (ibid.).

Tokiu poelgiu turi būti viskas manyje, kiekvienas mano judesys, gestas, išgyvenimas, mintis, jausmas. Visi šie dalykai yra vienatiniai ir tik manyje – vieninteliame vienatinio būties įvykio dalyvyje (*все это единственно во мне – единственном участнике единственного бытия-события*) – tik esant šiai sąlygai aš tikrai gyvenu, neatplėšiu savęs nuo ontologinių tikrosios būties šaknų. Aš – tikrovės pasaulyje, iš kurio nėra išėjimo (*Я – в мире безысходной действительности*<sup>37</sup>), o ne atsitiktinės galimybės karalystėje (ibid., 41–42).

Tad žmogus turi paversti kiekvieną savo veiksmą poelgiu – tik taip jis realizuos save (ibid., 51). Sustokime ties čia. Mes matome, kad poelgis Bachtino filosofijoje siejamas su savęs realizavimu. Kaip tą suprasti? Atsigręžkime į kasdienį gyvenimą, juk būtent jis yra žmogaus tapimo žmogumi laukas.

„Ar jau girdėjai apie Petrą? Metė darbą ir nusprendė įgyvendinti savo vaikystės svajonę. Niekada iš jo nieko panašaus nesitikėjau... Dabar pamačiau jį kitomis akimis“. Visai įmanoma dialogo nuotrupa, kuri mūsų ausis kartais drasko iš kavinėse besibūriuojančios inteligentijos plepalų. Šis „pamačiau kitomis akimis“, reiškia ne ką kitą, kaip kad tik šiame poelgyje Petras ir tapo Petru, gimė kaip žmogus. Tik šiame poelgyje *individas*, t. y. duotybė įgyvendino save kaip užduotį, tapo *asmenybe*<sup>38</sup>, t. y. žmogumi (Bibichinas, pabrėždavo, kad Bachtinas kalba ne apie mano poelgį, o apie *mane kaip poelgį* (Бибихин 2010, 68)). Poelgis yra fundamentalus dalyvavimo būtyje aktas, todėl beprasmiška ieškoti poelgio „instrukcijos“, klausti „kaip jis turi būti padarytas?“. Poelgis turi būti tiesiog daromas.

Poelgis – tai moralinis veiksmas *par excellence* ir kaip toks negali būti paaiškintas. Vagis būtinai papasakos, kodėl paėmė bandelę, o apie savo moralinį poelgį žmogus nieko negalės pasakyti. Mamardašvilis, kalbėdamas apie šį moralinio veiksmo paradoksą, visada prisimindavo dekabristų draugą Luniną, kuris mėgo lošti kortomis, gėrė kaip jūreivis ir nuolat dalyvavo dvikovose, tačiau, kaip bebūtų keista, tai buvo vos ne vienintelis žmogus,

---

<sup>37</sup> Rusiškas žodis *действительность* (tikrovė) kyla iš veiksmazodžio *действовать* (veikti). Tikrovė – tai veiksmas arba veikiau veiksmo ir jo rezultato vienybė. Ši implikuota žodžio *действительность* prasmė, be abejo, koreliuoja su poelgiu kaip veiksmo maksimumu.

<sup>38</sup> Turint omenyje kokią įtaką turėjo Berdiajevas Bachtinui, galima teigti, kad individo ir asmenybės dialektinis santykis aprašytas Berdiajevo koreliuoja su Bachtino naudojama duotybės ir užduoties (*данность и заданность*) opozicija, bei galėtų būti vienu iš raktų padedančių kiek geriau suprasti sudėtingą poelgio filosofijos tekstą.

kuris po to, kai dekabristų perversmas buvo numalšintas, neišdavė tardytojui nė vienos pavardės. Kodėl? „Neleisdavo garbė“ (*честь не позволяла*). „O kas yra garbė? Kokia garbė? Atsakymo nėra. Kitaip sakant, tai buvo grynai formalus poelgis, orientuotas į kitą tikrumą (*достоверность*). Kokį tikrumą? Jis neturi veido. Garbė neleidžia“ (Мамардашвили 2018, 208). Mamardašvilis susieja šį Lunino poelgį su pačia galimybe ir negalimybe būti: „Ką reiškia ‚garbė neleidžia‘? Tai reiškia tik vieną: negalima elgtis taip, kad būtų sunaikinta jo, Lunino, galimybė būti“ (ibid., 209). Ir toliau: „Būtis – taip mes vadiname dalyką, kuris apskritai neturi vardo“ (ibid.). „Mes turime kalbėti apie tam tikrą *hic et nunc*, kuris vykdomas be absoliučios sąmonės prielaidos“ (ibid., 203). Absoliuti sąmonė yra absoliutus žinojimas apie pasaulį, kai žinoma, ką reikia daryti tam, kad pasaulis būtų geresnis ir pan. Žmogus, kuris apeliuoja į šį žinojimą, visada gali paaiškinti savo veiksmą, su juo koreliuoja pora „kodėl – todėl“, o moralus veiksmas vyksta *hic et nunc*, egzistuoja pagal taško principą, t. y. jis nėra išvedamas iš ko nors, o pats yra visa ko pradžia. Šia prasme poelgis, tai Aristotelio *πρώτη οὐσία*, apie kuri galima pasakyti tik *τόδε τι*. Todėl poelgio filosofija – tai „pirmoji filosofija“, kuri „negali konstruoti bendrų sąvokų, teiginių (*положений*) bei dėsnių apie šitą [būties-įvykio T.M.] pasaulį (teoriškai-abstraktus poelgio švarumas), bet gali būti tik aprašymu, šio poelgio pasaulio fenomenologija. Įvykis gali būti tik dalyvaujančiai aprašytas“ (Бахин 2003, 31–32). Tai reiškia, kad poelgis „iš šalies“ neatsiveria. Tam, kad suprastum, kas yra poelgis, reikia *совершить поступок* „padaryti“ poelgį.

Bachtinas iš mūsų reikalauja kiekvieną veiksmą paversti poelgiu, kiekviename iš jų būti žmogumi, dalyvauti būties įvykyje. Pernelyg romantiškai nusiteikęs pilietis net galėtų pradėti svajoti apie idealią herojų visuomenę, apie visą gyvenimą kaip giesmę. Tad šiek tiek aštrios kritikos nepakenks. Taip Bibichinas kritikavo pernelyg ryškias voliuntaristines tendencijas Bachtino filosofijoje, užvaldančios būties įvykio galios ignoravimą. Straipsnyje „Слово и событие“ Bibichinas rašo, kad pas Bachtiną galima aptikti tik keletą užuominų apie šią įvykio galią, todėl „Įvykio kaip dovanos, reikalaujančios sau žmogaus, ir atiduodančios užvaldytą žmogų jo įgyvendintai esybei, perspektyva atsivėrė ir vėl užsivėrė“ (Бибахин 2010, 70). Bachtinas mano, kad valios aktas gali padaryti žmogų būties įvykio dalyviu, bet „Kilnumo neužvaldysi. Jis užvaldo pats“ (ibid., 71), „Bachtino filosofija paėmė pernelyg aukštą valios aktyvizmo natą“ (ibid.). Žinant paties Bibichino pažiūras, nesunku suprasti „iš kur pučia vėjas“ – jis ieško Rozanovo „amechanijos“, itin jautriai jaučia pasaulio trapumą bei žmogaus aktyvizmo tuštybę, todėl jo pastabos apsaugo mus nuo pernelyg

supaprastinto poelgio, kaip valios pastangų maksimumo, traktuotės. Matyt, poelgis yra pastanga ir darbas išlikti užvaldytam, pastanga išsilaikyti tame minimaliame prasmės pilnatvės tarpelyje, kuris atsiveria ir vėl užsiveria jeigu žmogus nebedirbs. Po šios remarkos vėl sugrįžkime prie Bachtino.

Rašant tekstą, galima rašyti anonimiškai, o galima jį paversti poelgiu ir taip realizuoti save. Dar daugiau – gatve galima eiti anonimiškai, o galima atsakingai – čia ir dabar visu savo kūnu atsakant į esančių daiktų prezencijos kreipimąsi į tave (prisiminkime Gumbrechtą); galima žiūrėti į namą jo nematant, o galima matymą paversti poelgiu (dailininkai tai puikiai žino). Poelgis yra aktas, kuriame esu visas aš. Poelgis ir yra tikras žmogus. *Писание мое есть весь Я* („Mano raštas yra visas Aš“), – sako Tolstojus (ПСС 83, 546-547). Ir iš tiesų, Tolstojus kaip Tolstojus pasirodo *Kare ir Taikoje* bei *Anoje Kareninoje*. Bet ar tik juose? Ne. Tolstojus yra Tolstojus ir tada, kai jis aria lauką, ir tada, kai jis išdalina viską, ką turi, ir tada, kai išmoksta antikinę graikų kalbą per tris mėnesius, ir... tada, kai bėga nuo žmonos:

Kodėl jis bėgo? Aišku, ir dėl to, kad „ankštas yra gyvenimas namie, nešvarumo vieta yra namai“, kaip sakė Buda. Aišku, ir dėl to, kad nebeliko daugiau jėgų tvirti nuolatinis konfliktus su Sofja Andreevna dėl Čertkovo, dėl nuosavybės <...>. Bet ar tik šios priežastys vertė jį bėgti? <...>. Jis bėgo „kur nors“ ir negalėjo nežinoti, kad <...> jo šiame kelyje laukė tik mirtis. „Bet būtent to ir reikėjo“. Kad tik nemirti, kaip miršta šio pasaulio žmogus, o mirti kaip gyvūnas – pagal seniausią šio pasaulio dėsni: toje sakralioje paslapyje, kurioje miršta „kažkur“ kiekvienas laisvas gyvūnas, kiekvienas laisvas paukštis <...> (Бунин 2006, 22–23).

Tolstojus atiduoda visą save kiekvienam savo veiksmui, padaro jį poelgiu, todėl jis *visas* yra ir *Kare ir Taikoje*, ir išėjime iš namų, ir savo paskutinėse gyvenimo akimirkose. Prisiminkime dar keletą pavyzdžių, kurie ateina į galvą skaitant Bachtiną. Visų pirma, sunku neprisiminti chasidiško požiūrio į gyvenimą. Chasidas irgi žiūri į kiekvieną savo veiksmą kaip į tarnystę Dievui, kaip į dalyvavimą tikrovėje, todėl nieko nuostabaus, kad pas žymų cadiką žmonės iš tolimų kraštų atvykdavo vien tam, kad pažiūrėtų, kaip jis užsiriša batus. Taip ir Viduramžių kultūra, kurią Gumbrechtas ne veltui vadina prezencijos kultūra, buvo apsėsta šv. Petro sandalais, vinimis, kuriomis buvo prikaltas Kristus, ir apskritai bet kokias reliktais, kuriuose buvo

užantspauduota švento žmogaus prezencija<sup>39</sup>.

Sugrįžkime trumpam prie Vanhoozerio. Jis, kaip pamename, nebesutinka vadinti van Gogho pasivaikščiojimus Provanse komunikaciniu veiksmu, nes tai veiksmas neturintis nieko bendro su mintimi. Bachtino pozicija radikalesnė – kiekvienas veiksmas *gali būti* poelgiu, o kiekvienas veiksmas, suprastas kaip poelgis, yra dalyvavimas būtyje, *ergo* dialogas. Galima tik gailėtis, kad kai Bachtinas plėtojo dialogo koncepciją, jis taip ir nesugrįžo prie savo ankstyvųjų užrašų bei neapjungė poelgio ir dialogo filosofijų į vieną. Tačiau ryšys tarp dviejų koncepcijų yra toks akivaizdus, kad darbų, kuriuose šios dvi temos yra apjungiamos ar net *a priori* priimamos kaip viena kitą papildančios, netrūksta. Juk *poelgis*, būdamas atsaku į situaciją, pats yra nebylus kreipimasis į mane, nes poelgyje aš pamatau žmogų, žmogaus veidą. Būtent todėl poelgis yra fundamentalesnis komunikacinis veiksmas, negu tas, kurio intencijas mes iššifruojame girdėdami žodį „Hello“. Išgyvenant kito prezenciją, aš turiu atsakyti savo buvimu į kito buvimą.

Atsižvelgiant į tai, kas buvo pasakyta anksčiau, išvada, kurią galima padaryti bendro tyrimo kontekste, turėtų skambėti taip: tyrinėjant Šestovo teksto poveikį verta ne tik mėginti iššifruoti autoriaus intencijas, bet ir stengtis išvysti patį Šestovo veidą, pasirodantį jo tekste-poelgyje. Būtent Šestovo poelgis ar veikiau Šestovas kaip poelgis, „liečia“ skaitytoją, iššaukia egzistencinį atsaką, neša gilios transformacijos sėklą.

---

<sup>39</sup> Su tuo siejamas ir palaikų kultas. Dabar Vakarų Europos Katalikybėje jis jau nuvytęs, bet Viduramžiais pagarba palaikams dažnai įgydavo net hipertrofuotas formas: „Apie 1000 m. Umbrijos kalnuose gyvenantys žmonės norėjo nužudyti atsiskyrėlį šv. Romualdą vien tam, kad galėtų turėti jo palaikus“ (Хейзинга 2018, 282).

## 10. LEVO ŠESTOVO TEKSTŲ PERFORMATYVUMAS

### 10.1. Pagrindiniai Levo Šestovo stiliaus bruožai

Analitiniai filosofai kalbėdami apie performatyvumą yra linkę pabrėžti sakymo sąlygų ir konteksto svarbą. Viena iš tokių sąlygų yra ta, kad kalbantysis turi būti išgirstas. Taip John'o Austino pavyzdyje apie lažinimąsi dėl šešių pensų, nieko neįvyks, jeigu pagautas azarto šaukiu, kad lažinuosi, o mano bičiuliai „sėdi telefonuose“ ir manęs negirdi. Tai, ką aš pasakiau, buvo aktas, tačiau jis nesukūrė jokie efekto, todėl palikuonys apie jį niekada nesužinos. Tad *kalbėti* apie aktą, padaryti jį tyrimo objektu galime tik tada, kai jis ką nors paveikė. Tekstas, supras tas kaip aktas, visų pirma turi būti išgirstas, o antra, jis turi kažkaip paveikti skaitytoją. Aišku, knyga nebūtinai turi pakeisti mano gyvenimą – jeigu tekstas bent akimirksniui užkabina taip, kaip kad durų rankena užkabina gatvę bėgančio piliečio palatą, jo performatyvumą jau galima padaryti tyrimo objektu.

Siekdami „užkabinimo“ efekto, autoriai dažnai sąmoningai dirba šia kryptimi. Patį paprasčiausią būdą kaip padaryti tekstą kabinančiu surado prancūzai: tekstas turi būti parašytas miglotai ir paslaptinai – tada jį skaitys. Michelis Foucault, paklaustas, kodėl jis ir jo „kolegos“ kalba taip painiai, atvirai prisipažino: „Prancūzijoje kitaip rašyti yra tiesiog neįmanoma – bent dešimt procentų knygos turi būti parašyta neaiškiai, priešingu atveju niekas rimtai į darbą nežiūrės. O Pierre Bourdieu manė, kad ne dešimt procentų, o kur kas daugiau“ (cit. pagal Свасьян 2013, 327–328). Šestovas, nors ir gyveno Paryžiuje, buvo imigrantas, todėl šios elementariausios rašymo taisyklės nežinojo, tad jo darbai pasižymi paprastumu bei aiškumu. *Potestas clavium* skaitytojui nekyla įtarimas, kad jis „nesuprato“ Šestovo minties, bet tekstas vis vien „kabina“. Kas kabina? Tas pats, kas ir miglotai rašančių prancūzų darbuose. Kabina stilius. Georgas Steineris vadino teksto formą „veikimo šaltiniu“ (1998, 134), o Susan Sontag savo esėje „On Style“ sieja stilių su kūrinio galia užvaldyti ir transformuoti užmezgusį su juo dialogą skaitytoją (1969, 31), todėl „geriausia kritika, kurios reta, perkelia turinio svarstymus į formos sritį“ (2020, n.d.). Šestovo darbų sukeliamas erulys, jų „zirzėjimas“ taip pat sietini su tuo „kaip“ parašyti šie tekstai, o ne su tuo, apie ką juose kalbama.

Tiek Šestovo amžininkai, tiek šiuolaikiniai kritikai atkreipdavo ir iki šiol atkreipia dėmesį į jo eseistiškai nepriekaištingą stilių. „Shestov is probably one of the most readable philosophic essayists of the century“ (Miłosz 1973,



463), – rašo Miłoszas ir pasitaiso – nepaisant to, Šestovą suprasti be galo sunku. Po nepriekaištingu stiliumi slypi neišsakomybė. Didžioji dalis kritikų šios pastabos nedaro. Šestovas rašo „gražiai“, jo darbų poetika užliūliuoja, sukuria estetinio malonumo efektą – dažnai girdime būtent šiuos žodžius. Bet įdomu štai kas – pats Šestovas *nuliūsdavo*, kai išgirsdavo, kad jį giria „kaip stilistą“ (Баранова–Шестова 1983b, 114, 116). Šestovas nenorėjo niūniuoti lopšinių. Jis norėjo žadinti ir šaukti.

Antras Šestovo darbų bruožas, į kurį atkreipia dėmesį nepatenkinti skaitytojai, yra *monotoniškumas*. Girdime skundus, kad skaityti Šestovą „nuobodu“, kad jis nuolat kartoja „tą patį per tą patį“. Tos pačios citatos keliauja iš vieno puslapio į kitą, tos pačios atakos prieš protą kartojasi su pavydėtinu regularumu, tos pačios mintys išsakomos vėl ir vėl. Šestovo sukimasis ratu sukelia keistą galvos sukimosi jausmą. Ne veltui kartą Šestovas įspėjo skaitytoją, kad jo knygos skirtos tik nebijantiems galvos svaigimo: *Nur für Schwindelfreie!*

Trečia, rašydamas tekstus Šestovas vengia vienareikšmiškų, aiškių teiginių. Zenkovskis rašė, kad Berdiajevas buvo *bons mots* meistras, kad jo tobulai atidirbtos formulės įsimenamos visam laikui (Зеньковский 2001, 718). Apie Šestovą reikėtų pasakyti priešingai. Taip, pavyzdžiui, rašant darbą apie Šestovą, surasti citatą, kurioje jis tiesiai pasakytų mintį, įskaitomą „tarp eilučių“, yra be galo sunku. Dažnai „tiesiai“ išsakoma mintis pasirodo citatos iš Pascalio ar Plotino pavidalu, tad padėjus ranką prie širdies, būtų sunku priskirti ją pačiam Šestovui. Niekam nekyla abejonių, kad Šestovas tik „prisidengia“ žymių filosofų vardais, bet pasakyti, kad tai paties Šestovo mintis, neapsiverčia liežuvis. Maža to, labai greitai skaitytojas supranta, kad Šestovas kur kas dažniau užduoda klausimus nei duoda vienareikšmius atsakymus. Jo sakiniai prasideda nuo „galbūt“ ir „jeigu“; vietoje *bons mots* mes sutinkame ilgiausią pasažą, kurį skaitant atrodo, kad „tuoj tuoj“ bus išsakyta pagrindinė mintis, bet galų gale lieka neaišku, ar šis „tuoj“ jau buvo, ar jo reikia laukti kitame skyriuje, ar apskritai, atsisveikinti su viltimi pagauti jį už uodegos. Kai kuriuos toks rašymo stilius erzina, kai kuriuos – priešingai – žavi. Taip, pavyzdžiui, Deleuzas, prisiminęs Šestovą, pastebi, kad jis „moka kelti klausimus“ (Deleuze 1994, 130), o Gustavas Špetas rašė, kad Šestovo mąstyme jį žavi „nepagrįstumas“ (Шпет 2016, 279).

Šestovo darbų stilius veikia ir užkabina skaitytoją. Jį giria, juo skundžiasi, jį pastebi. Bet viena yra pastebėti, kita – perkelti pagrindinį dėmesį nuo turinio prie stiliaus. Kaip keičiasi Šestovo skaitytojo santykis su skaitomo teksto turiniu, kai jis sąmoningai pradeda daugiau dėmesio skirti formai? Kol

kas šiuo klausimu buvo susirūpinęs tik vienas filosofas – Borisas Groysas, pamatęs Šestovo veide vieną iš paskutinių filosofinės kalbos puoselėtojų.

## 10.2. Levo Šestovo stilius ir antifilosofija

### a) Borisas Groysas: Levas Šestovas kaip antifilosofas

Borisas Groysas plėtoja antifilosofijos koncepciją atsispirdamas nuo anti-meno fenomeno. Klasikinio meno laikotarpiu buvo tikima, kad meninis kūrinys radikaliai išsiskiria iš kasdienių daiktų masės. *Ready-made* menas (kuris yra anti-menas) parodo, kad bet kuris daiktas gali būti suvoktas kaip meno kūrinys (Гройс 2021, 6)<sup>40</sup>. Klasikinė filosofija pretendavo į tokio metadiskurso sukūrimą, kuris radikaliai skirtųsi nuo kasdienės individo pozicijos pasaulyje. Antifilosofija parodo, kad ir kasdienės praktikos gali atverti „universalinę, transcendentinę metaperspektyvą“ (ibid., 8). Ką gi daro antifilosofija su skaitytoju? *Filosofija* reikalauja atsisakyti natūralios kasdienės nuostatos, *antifilosofija* bando tematizuoti universalų kai kurių kasdienių praktikų charakterį (ibid., 10). Todėl kalbėdamas apie antifilosofiją, Groysas teigia, kad jos tikslas yra „aktyvuoti skaitytoją, atvesti jį prie būtinybės daryti pasirinkimą, priimti sprendimą, nepalikti jo pasyvių tiesų, pagamintų kitų (t. y. didžiųjų filosofų) vartotojų“ (Гройс 2021, 10). Iš šios perspektyvos jis kalba ir apie Šestovo tekstų poveikį skaitytojams.

Pristatęs Šestovo filosofijos turinį, Groysas atkreipia dėmesį į jau aptartus Šestovo rašymo stiliaus aspektus – monotoniškumą, tų pačių vietų percitavimas, loginio minčių vystymo nebuvimas, tų pačių elementų perkombinavimas. „Nepriklausomai nuo to, kaip Šestovas pateisina arba paaiškina šią strategiją, jis visų pirmą dirba su minimalistiniu, atsikartojančiu (*repetitive*), re-produkciniu rašymu – kitaip tariant, tai ne produkciją gaminantis filosofinis rašymas“ (Groys 2012, 47). Toks rašymo stilius padėjo Šestovui apsaugoti filosofiją nuo svetimų diskursų atakų: iš vienos pusės –

---

<sup>40</sup> Šioje vietoje cituojamas Groysos *Introduction to Antiphilosophy* pratarmės angliškam skaitytojui vertimas į rusų kalbą. Padarytas jis buvo Aleksandro Pisarevo bei pakoreguotas paties autoriaus, todėl vietomis pratarmė skiriasi nuo angliško teksto (joje atsirado keletas sakinių, tiksliau formuluojančių ar praplečiančių autoriaus mintį). Pirmą kartą šis vertimas pasirodė žurnale *Логос* (Гройс Б. 2013. Антифилософия, или Философские реди-мейды. In: *Логос*, Nr. 6 (96), pp. 1-6). 2021 pasirodžius visos knygos vertimui į rusų kalbą, į ją persikėlė ir *Logosui* versta pratarmė. Skyrius apie Šestovą knygoje paliktas be pokyčių, todėl pristatant jį bus cituojamas labiau prieinamas angliškas 2012 m. *Introduction to Antiphilosophy* tekstas.

nuo mokslo, meno, religijos ar politikos žargonų, iš kitos pusės – nuo ištirpdinančios protą kasdienybės kalbos. Šestovo tekstas stovi ant ribos tarp mokslo ir kasdienybės kalbos, saugo šią ribą. Šestovas nėra „puikus stilistas“, priešingai, jo rašymo stilius tai *poor discourse* primenantis vėlyvojo Tolstojaus kūrybą, posezanišką tapybą, poeziją po Mallarmé. Deja, filosofijoje, kuri yra patogiai įsitaisiusi akademijoje ir jaučiasi psichologiškai apsaugota nuo kitų diskursų atakų, tokio proveržio neįvyko (tarp tų, kurie ėjo šia linkme, Groysas įvardija tik Wittgensteiną). Todėl Šestovas taip ir liko svarbus tik „tiems keliems“, kurie asmeniškai susidūrė su diskursų galimybių ribotumu (Groys 2012, 47–49). Taigi, skaitantis Šestovo knygą visų pirma turi reikalą su kalba, su tam tikru būdu išreikštomis mintimis ir būtent tai užkabina skaitytoją. Kodėl? Šestovo tekstas padeda prisiliesti prie gyvos filosofijos, o ne jos galvanizuoto lavono. Akademiniai straipsniai, monografijos, konferencijos bei dvasinių šarlatanų darbai tėra tik Frankensteinio monstro purtymasis – jo judesiai nieko nepasako stebinčiam šį švento Vito šokį, atliekamą *post mortem*. Šestovas išsaugojo filosofinę kalbą, todėl kažką sako nūdienų skaitytojams. Moksliniai tyrimai, filosofijos istorijos darbai, traktatai ir pan., šios kalbos neišsaugojo, todėl juda sociologijos, politikos, istorijos ar negyvų akademinų diskursų poliuose bei lieka filosofiškai nebylūs.

#### b) Antifilosofija kaip kalbos transcendavimo aktas

Kol kas Groysso straipsnis apie Šestovą taip ir lieka vos ne vieninteliu bandymu eksplikuotai kalbėti apie Šestovo tekstų stiliaus poveikį skaitytojui. Užsikabinant už termino „antifilosofija“, norėtusi pratęsti Groysso pradėtą darbą bei pabandyti pažiūrėti į Šestovo kūrybą Alaino Badiou idėjų apie antifilosofiją išsakytų darbe *Wittgenstein's Antiphilosophy* šviesoje.

Pačioje knygos pradžioje Badiou išskiria tris antifilosofijos bruožus. (1) Kalbinė, loginė ir genealoginė filosofinių teiginių kritika, tiesos koncepto atmetimas. Tokiu būdu antifilosofija sukyla prieš filosofijos pretenzijas būti teorija. (2) Antifilosofas demaskuoja filosofiją, nesutikdamas jos redukuoti iki „diskursyvinės išvaizdos“, o visada už jos mato šį tą daugiau – propagandą, valią, melą ir pan. (3) Antifilosofas apeliuoja į kitą, suprafilosofinį ar afilosofinį aktą (Badiou 2011, 75–76). Šie antifilosofijos bruožai, išskirti pirmoje Badiou darbo dalyje, visai neblogai atspindi pagrindinius Šestovo filosofijos turinio momentus. Tačiau mus šiuo požiūriu kur kas labiau domina antra *Wittgenstein's Antiphilosophy* dalis, kurioje autorius nuo antifilosofijos turinio analizės pereina prie jos formos aptarimo.

Badiou pastebi, kad gimtoji filosofijos kalba yra „pamoka“ – ji nori pamokyti, papasakoti tiesą. Iš čia griežta ir viską įrėminanti filosofinių tekstų sintaksė. Šiuo atveju nėra svarbu, ką apie save pačią sako filosofija. Ji gali skelbti save dekonstruktyvistine, atvira, skeptiška. Nesvarbu. „Žiūrint iš sintaksės pusės, nėra nieko labiau monotoniško negu reikalavimai išsilaisvinti iš likimo spąstų arba sugriauti metafiziką“ (ibid., 164–165). Sintaksė tarnauja „pamokančios“ filosofijos tikslams, uždaro jos diskursą. Klasikinis tokios sintaksės pavyzdys – Wittgensteino „Traktatas“. Tekste beveik nėra klaustukų, aforizmai yra savipakankamos monados, juose nėra platoniškos nuostabos ir dialoginės dvasios. Visi jie sunumeruoti ir yra lygūs vienas kitam pagal svarbą. Toliau Badiou parodo vidinę šio „solidaus“ teksto įtampą, parodo, kad ir šiuo atveju „ne viskas taip paprasta“. Tačiau vis dėlto „Traktato“ forma tai klasikinė „pamokančios“ filosofijos forma. Visiškai kitaip atrodo vėlyvieji Wittgensteino darbai.

Vėlyvuosiuose Wittgensteino tekstuose pilna klaustukų ir klausimų be atsakymų, jie erzina, o ne ramina – tai „bitės stilius“ (ibid., 169). Sakiniai prasideda nuo „galima būtų pasakyti“, „galima įsivaizduoti“ (ibid., 170). Wittgensteinas verčia atsakymus klausimais, „isterizuoja visą diskursą“, sukelia galvos svaigimo būseną (ibid., 171). Vėlyvas Wittgensteinas „destabilizuoja“ žodžius taip, kad pro juos pradeda matytis gyvenimo neišsakomybė, radikalaus etinio pasirinkimo svarba (ibid., 173–174). „Filosofija – tai ne teorija, o aktas (4.112)“, – cituoja Wittgensteiną Badiou. Iš čia, ant paradokso ribos stovinti išvada: filosofija – tai neteorinis kalbėjimo aktas (ibid., 176). Tai reiškia, kad filosofija gali egzistuoti tik kaip poetinė kompozicija, kada sakymu sakoma kažkas daugiau negu sakoma tiesiogiai (ibid., 177). Ar tai reiškia, kad filosofija turi tapti poezija? Ne. Filosofinės kalbos apskritai neegzistuoja – ji randasi *tarp* formalios logikos ir poezijos. Tai reiškia, kad filosofija gali eiti tik vienu keliu, keliu, vedančiu į nieką, kuriame „skambės švari tuščio žodžio, kuris yra Dievas arba išsigelbėjimas, galia“ (ibid., 179). Tai ir yra antifilosofija – kalbantis išėjimas iš kalbos, kalba, nukreipta prieš save pačią.

Bruno Bosteelsas straipsnyje „Radical Antiphilosophy“ pristatydamas Badiou antifilosofijos sampratą, pastebi, kad konstruktyvi antifilosofijos pusė yra ta, kad ji stengiasi redukuoti mūsų pasaulio ribas iki kalbos ribų (Bosteels 2008, 162). Tačiau ribos nubrėžimas, kaip žinia, kartu yra ir jos transcendavimo aktas, tad nenuostabu, kad antifilosofija yra ne kas kita, kaip judėjimas anapus kalbos, prie tikrovės suprastos kaip tam tikras „likutis“ netelpantis į kalbinio pasaulio rėmus (ibid., 165). Į tikrovę išveda radikalus aktas įveikiantis kalbos ir proto ribas, pavyzdžiui, Kierkegaardo tikėjimo

šuoelis (ibid., 167–168). Tačiau antifilosofo ryšys su filosofija verčia jį naudoti tam tikrą kalbą, kitaip jo „eksperimentas“ taip ir liktų paskendęs tyloje. Iš čia Nietzsches aforizmai, Kierkegaardo dienoraščiai ar Lacano seminarai (ibid., 168). Todėl dažniausiai antifilosofai publikuoja fragmentinius darbus, o rašydami tekstą siekia ne transliuoti informaciją, o transformuoti žmones (ibid., 171). Kitaip sakant, antifilosofų tekstai yra performatyvai, jais siekiama keisti, o ne aprašinėti pasaulį.

Nesunku atpažinti šiame Badiou darbų konspekte ir Šestovo filosofijos fotorobotą. Tampa vis aiškiau, kad užkabinantis Šestovo stilius nėra turinio „pagražinimas“. Priešingai, pasirodo, kad rašymo „kaip“ yra ne šalutinė veikla, o egzistencinis aktas, poelgis, sugražinantis mąstytoją į tikrovę. Kad būtent šiame „kaip“ susiduriame su pačiu Šestovu, su jo pastanga prasibrauti prie mąstymo ištakų. Šioje naujai atsivėrusios perspektyvos šviesoje, reikia dar kartą pažiūrėti į erzinančius Šestovo stiliaus bruožus.

### 10.3. Levo Šestovo stilius ir sugrįžimo prie mąstymo ištakų problema

Vienas iš vadinamosios rusų sidabro amžiaus filosofijos bruožų, keliančių lengvą nesusipratimo jausmą, yra tas, kad beveik niekas iš po šia etikete enciklopedijose pasirodančių filosofų netematizavo kalbos kaip problemos<sup>41</sup>. Šestovas irgi nėra išimtis. Kalba taip ir netapo jo apmąstymų objektu, tačiau tai nereiškia, kad jis su kalba nedirbo. Taip rašytojas ir poetas

---

<sup>41</sup> Išimtį sudaro Bachtinas, Aleksejus Losevas, Pavlas Florenskis ir Sergijus Bulgakovas. Bet Bachtinas dirbo su kalba kaip filologas, o kitų trijų mąstytojų „vardo filosofija“ neturėjo nieko bendro su „lingvistiniu posūkiu“. Tai buvo bandymas pažiūrėti į kalbą pro neoplatonizmo ir hesihastinės mistikos prizmę, traktuojant žodį kaip daikto energiją (aristoteline-palamietiška šio žodžio prasme). Apie jokią kalbos „problematizavimą“, apie atskirtumą nuo tikrovės šiuo atveju negalima net kalbėti – priešingai, žodį šie mąstytojai supranta kaip paties daikto prezenciją (Losevas, pavyzdžiui, sutapatino Dievo Vardą su Dievu). Sunku pasakyti, ar tai labai stiprus teorinis žingsnis XX amžiuje, tačiau, negalima atmesti galimybės, kad jie ne restauruodavo pasenusias schemas, o kalbėjo iš asmeninės patirties. Susipažinus su šių mąstytojų biografijomis, nekyla abejonų, jog net Kierkegaardas galėtų pasakyti, kad jie buvo „tiesos liudytojai“, pačiu savo gyvenimu liudiję, ką reiškia filosofinis ir religinis rimtumas (Florenskis ir Bulgakovas buvo kunigai, Losevas – slaptas vienuolis). Akademikas gali į viską žiūrėti kaip į kalbinius žaidimus, bet totalitarizmo neapgausi. Totalitarizmo žvėris turi jautrią uoslę rimtai minčiai: Bulgakovas buvo pasodintas į filosofinį garlaivį ir ištremtas iš *RTFSR* be teisės sugrįžti; Losevas tris metus sėdėjo Gulage, kur beveik apako (turėjo kalėti dešimt metų, bet padėjo pirmoji Gorkio žmona); Florenskis buvo ištremtas į Sibirą, sėdėjo Gulage, ir, galų gale, programos „išsaugok kulką – gauk premiją“ rėmuose buvo nužudytas kastuvo smūgiu į galvą.

transformuoja kalbą, bet nebūtinai parašo bent eilutę klausimu „kas yra kalba ir kokia jos prigimtis?“. Šestovas dirba su kalba, bet apie šį darbą beveik nekalba. Tačiau jis, kaip matėme, yra susirūpinęs (ir susirūpinęs rimtai) tokiu artimu kalbos problemai *komunikacijos* klausimu (Martine Van Goubergen net sutapatino šias dvi temas bei pavadino tai „kalbos ribų problema“ (Van Goubergen 2018, 3). Šestovas buvo tikras, kad Tiesos iškomunikuoti neįmanoma. Kai tik Apreiškimas paverčiamas „receptu“, universalia iškomunikuojama tiesa, jis tuoj pat miršta. Kitaip sakant, Šestovas tikras, kad *teiginys (суждение)* kaip kalbos forma yra Tiesos žudikas. Ką gi tokiu atveju daro pats Šestovas rašydamas tekstą po teksto? Kovoja. Tai nuolatinė Šestovo kova su teiginiu, nuolatinė pastanga įveikti sieną, atskiriančią jį nuo tikrovės. Būtent *poor discourse* plotmėje jis ištirpdina asertyvumą citatų, pasikartojimų ir klaustukų lavinoje.

Rašyti „primityviai“ – didelis menas. Bet ir pamatyti šio meno mastą taip pat reikia mokėti, juk primityvaus rašymo forma – kasdienybė, o pro ją lengva praeiti. Taip, pavyzdžiui, vėlyvoji Tolstojaus kūryba pasiekia tokį paprastumo lygį, kad pamatyti jos genialumą plika akimi beveik neįmanoma. Atrodo, Tolstojus „išsidirbinėja“, *чюдum cмапuk* ir nieko daugiau... o vis dėlto James’as Joyce’as kartą prisipažino, kad Tolstojaus apysaka „Ar daug žmogui žemės reikia“ yra geriausia apysaka visoje pasaulinėje literatūroje (cit. pagal Clay 2002, 209). Į Leskovą dažnai žiūrima kaip į knygelių dešimtokams (ne aukščiau!) autorių. Reikėjo Walterio Benjamino įžvalgumo, kad už šio paprastumo mes pamatytume genialumą. Situacija su Šestovu priešinga. Daugelis jį giria kaip stilistą, tik nedaugelis sugeba įžiūrėti jo rašyme *poor discourse*. Bet Šestovo kalbėjimas išties yra skurdus, juk Šestovas, sakydamas kažką, galu gale nepasako *nieko*.

Kai Šestovas giriamas kaip eseistas, turima omenyje, kad jis sugeba apie tą patį, apie „vis tą patį dalyką“ pakalbėti gražiai. Yra tik vienas „bet“ – dalykas, apie kurį Šestovas kalba „gražiai“, kontrabandiniu būdu įdedamas į jo tekstą *post factum* paties kritiko. Šestovas-eseistas, daugindamas epitetus bei vis kitaip pasakantis jau išsakytą mintį, sukuria rūką, ištirpdinantį bet kokį apibrėžtumą. Žiūrėdamas pro rūką, gali būti beveik tikras, jog matai žmogų, o vis dėlto, gal tai yra tik stulpas? Kalbėti apie temos tapatumą, suprastą kaip apibrėžtumą, Šestovo atveju neįmanoma. Kiek sulaikius proto pastangas suprasti, apie ką puslapyje *x* kalba Šestovas, pradeda aiškėti, kad jo eseistinis rašymo stilius problematizuoja patį kalbėjimą „apie“ kaip tokį. Ką tu norima pasakyti? Paklauskime, ką apie šią problemą sakė Berdiajevas:

Naujaisiais laikais išsenka kūrybinis ryžtas. Mąsto *apie kažką*, rašo *apie kažką*, bet buvo laikai, kada mąstė ir rašė *kažką*, kada buvo tai, apie ką dabar prisimena ir rašo tyrimus. Mūsų epocha galbūt todėl tokia „moksliška“, nes mokslas kalba *apie kažką*, o ne *kažką*. Mokslas apskirtai, o konkrečiau – istorijos mokslas, padovanojo mums nuostabius tyrimus apie religiją, mistiką, apie, pavyzdžiui, Pitagorą ar šv. Augustiną. Tačiau pats šv. Augustinas nebuvo mokslas, jis buvo *kažkas*, *kažkas*, apie kurį rašo mokslinius tyrimus. Mažai kas ryžtasi rašyti taip, kaip rašė anksčiau, rašyti *kažką*, rašyti *savo*, savo ne ypatingo originalumo prasme, o betarpiško gyvenimo apsireiškimo prasme (*в смысле непосредственного обнаружения жизни*), kaip tai darė šv. Augustinas, mistikai, praėjusių laikų filosofai (Бердяев 1989, 14).

Berdiajevas, kuris buvo karštas tiesioginės komunikacijos šalininkas, *rašė apie tai* atviru tekstu. Šestovas, kuris buvo netiesioginės komunikacijos meistras, *dirbo* su šia problema. Klausimai, citatos, pasikartojimai, gausybė epitetų – visa tai ištirpdina bet kokį „apie“ besisukančių žodžių sūkuryje. Tai yra grynas performansas, paties Šestovo pastanga įveikti „apie“ modusą, pastanga ne kalbėti apie tikrovę, o padaryti kalbėjimą *buvimo* forma. Kovodamas su viską apibrėžiančiu logosu, pačiu logosu jis daro tai iš tiesų meistriškai. Užsukdamas žodžių sūkurį, pačiame jo viduje Šestovas sukuria tuštumą. Tai „tuščias žodis“, kuriame *galima* sutikti Dievą. Būti su Dievu šioje atsivėrusioje tuštumoje galima tik tol, kol sukasi sūkurys (galbūt, apskirtai, bet kuris tikras kūrinys yra sūkurys aplink transcendenciją). Sustok akimirkai ir paskęsi. Iš čia nuolatiniai užsukamieji Šestovo judesiai sukuriantys „nuostabią jo tekstų monotoniją“ (taip kartą Šestovo darbų stilių apibūdino Camus).

Šestovo tekstų monotoniškumas sukelia erzulį ir nuobodulį, jeigu žiūrėsime į juos kaip į deskripciją ir tikrovės reprezentaciją, tačiau viskas pasikeis, jeigu pažiūrėsime į juos kaip į aktą. Šestovo darbai – tai ne traktatai, o malda. Besimeldžiantis individas bando atkurti savo ryšį su Dievu, bet, deja, šventu žemėje žmogui tapti nelemta, todėl tik pasiekęs Dievą jis tą pačią akimirką „puola“ ir tenka vėl kartoti tuos pačius žodžius, kas hesichastų praktikoje dažnai redukuojama net iki vieno žodžio – Dievo vardo kartojimo (šiuo atveju reikėtų kalbėti apie beveik nulį maldos „informatyvumą“). Taip ir Šestovo tekstas yra malda, veržimasis prie tikrovės. Šis veržimasis yra ne kas kita, kaip logoso dekonstrukcija (logoso, kuris, tik nugalėtas, vėl ataugina galvą, vėl užmeta prasmės tinklą). Teiginys, šis logoso agentas, turi būti nugalėtas ištirpdant jį klausimuose, prieštaravimuose, citatų percitavimuose,

epitetų lavinos rūke. Pasirodo, kad kai Šestovas „diskutuoja“ su Aristotelium, jis bando ne paneigti kokią nors konkrečią mintį, išsakytą Aristotelio, o kovoja su šios minties forma, su teiginiu. Formos, ne turinio, plotmėje vyksta jo dialogas su Aristotelium. Apie Šestovą, matyt, galima pasakyti tą patį, ką Badiuo sakė ir apie Wittgensteiną, teigdamas, kad jo „projektas susijęs su mūsų išgydymu nuo filosofinės ligos <...>. Ir Wittgensteino kalba – tai filosofinių sutrikimų (*des dérapages*) terapijos kalba“ (Badiou 2011, 99). Taip ir Šestovas kovoja prieš filosofiją–pamokslą<sup>42</sup> vardan gyvos filosofijos.

Bet kuo gi jo kalba ištirpdinanti asertyvumą, gydanti „filosofinę psichozę“ (vėl taikli Lacano / Badiou frazė) skiriasi nuo plepalų anonimiškumo? Plepalai, aišku, nebūtinai yra neapibrėžti, dažnai tai ištisi teiginių rinkiniai, tačiau, vis dėlto, kasdienė kalba tai pilstymas iš tuščio į kiaurą, kalbėjimas apie nieką. Į klausimą apie Šestovo kalbos pobūdį jau atsakė Groysas. Šestovo kalba skiriasi nuo kasdienės ne savo pobūdžiu, o tuo, kad Šestovo knygoje ji tampa antifilosofiniu *ready-made'u*. Patalpinta į filosofijos istorijos muziejų, ji pakeičia mūsų požiūrį ir į save, ir į muziejų. Tai buvimas ant asertyvumo ir anonimiškumo ribos. O riba, kaip žinia, yra ir viena, ir kita, kartu – nei viena, nei kita – transcendencija. Kaip sakė Martine van Goubergen, Šestovo mąstymas, klausymasis ir kalbėjimas gali būti aprašytas kaip „sąveika tarp tylos ir garso“ (Van Goubergen 2018, 14). Šestovas tokiu būdu prasiskverbia į tarpą tarp asertyvumo ir anonimiškumo, į tarpą, pro kurį šviečia tikrovės šviesa.

Kalbėjimo forma – štai, kas svarbiausia Šestovo filosofijoje, „labiau primenančioje eilėrašį“, nei traktatą (Levinas 2016, 241). Šestovas „visų pirma yra stilistas“ (Бродский 2000, 506). Jo filosofijos turinys atsiranda tik kaip neišvengiamas formos koreliatas. Šiuo atveju drąsiai galima pakartoti Sontag mintį: „Turinys‘ iš esmės – tai stilistinis konvencionalumas“ (Sontag 1969, 29). Taip ne visada būna, būna ir priešingai. Apskritai, būna įvairiai. Bet Šestovo tekstų forma yra aktas, pastanga sugrįžti į tikrovę arba, kaip jis pats apibūdindavo savo filosofavimą, beldimasis žinant, kad durų nėra:

Aš nuolat kartoju, kad durų nėra, tačiau reikia belstis į duris, kurias neegzistuoja. „Belskite, ir bus jums atidaryta“, — sako Evangelija. Bet nesakoma: belskite ten ir ten. Aišku, kad jeigu durys mums būtų duotos, jeigu mes pamatytume duris, mes pasibelstumėme į jas: durys atsidarytų arba ne, ar net atstumtų mus – tai nesvarbu! Jeigu jos būtų prieš akis,

---

<sup>42</sup> Filosofijos ir pamokslo opozicijos išryškinimui skirtas vienas iš pirmųjų Šestovo darbų *Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь)*.



galima būtų pasibelsti. Bet štai – iš mūsų reikalaujama, kad mes belstumėmės, o mes nežinome, kur: štai ką mes turime suprasti. Jeigu aš pasirinkčiau kovą su kuo nors, Marcelis būtų teisus<sup>43</sup>. Bet aš pasirinkau kovą prieš evidencijas, t. y. prieš negalimybių visagalybę (Фондан 2021, 83).

Pasak Vizgino, Šestovo „siena be durų“<sup>44</sup> yra nevirties ir paliktumo simbolis, liudijantis, kad Šestovas buvo tikras, kad prisibelsti pas Dievą neįmanoma, kad išėjimo iš kančios ir būtinybės pasaulio nėra. Šestovo beldimasi Vizginas supranta ne tiek kaip sugrįžimą prie mąstymų ištakų, kiek *wishful thinking* (Визгин 2016, 33–52). Vizginas traktuoja duris kaip „pozityvų“ simbolį, jis užjaučia Šestovą, tikisi, kad galų gale jam pavyko surasti duris. Bet juk pats Šestovas taip nemano! Durys – sapno apgaulė, durys – atsakymo ir aiškaus kelio pažadas. Tol, kol žmogus „tiki“ durimis, jis nepradės sienos demontavimo darbų. Tik tada, kai žmogus beldžiasi į pačią sieną be durų, jis kovoja už sugrįžimą į tikrovę. Šestovas visas šiame beldimesi, šis beldimasis ir yra jo „vėžlio šarvai“ (Mamardašvilis), kuriuose ir tik kuriuose „yra daugiau autoriaus, negu jį dominančių temų“ (Levinas 2016, 241). Šestovo beldimasis yra jo poelgis. Būtent nuolatinis teksto rašymas, kova su žinojimo durimis, vedančiomis į sapno karalystę, sienos, atskiriančios jį nuo tikrovės, demontavimas, tampa jo dalyvavimu būties įvykyje – tai jo kova už tikrumą. Šestovas, rašydamas tekstą, be abejo, galėjo kreiptis į skaitytoją, galėjo pasiduoti turinio ir tiesioginės komunikacijos pagundai, bet tai yra giliai antriniai dalykai. Visų pirma, jo tekstas – poelgis, aktas, kuriame jis gimsta ir gyvena. Būtent su pačiu Šestovu, o ne su jo mintimis susitinka skaitytojas, paėmęs į rankas *Potestas clavium* ar *Афины и Иерусалим*: „Perskaičius knygą reikia pamiršti ne tik visus žodžius, bet ir visas autoriaus mintis; perskaičius knygą atmintyje reikia laikyti tik autoriaus veidą“ (Шестов 1996b, 238). Mus veikia ir iššaukia mūsų atsaką ne tai, ką Šestovas norėjo mums iškomunikuoti, bet pats jo veidas, atsiskleidžiantis poelgyje. Juk *mano* veidas pasirodo tik tada, kada aš esu aš, kada padarau poelgį. *Mano* veidas ir poelgis yra neatsiejami vienas nuo kito. Plaukdamas pasroviui nešioju kaukę, nesu aš; darydamas poelgį, išsaugau ir parodau savo veidą, todėl poelgis visada paveikia aplinkinius, „užkrečia“ juos savo rimtumu. *Kito* veidas yra mane užvaldantis įvykis, ir būtent todėl rimta

---

<sup>43</sup> Šis pasažas yra Šestovo atsakas į Marcelio pastabą, kad Šestovas beldėsi ne į tas duris.

<sup>44</sup> Pats Šestovas vartoja sienos metaforą atsigręždamas į Dostojevskio „Užrašus iš pogrindžio“, kuriuose siena pavadinti dėsniai, įstatymai ir normos.

filosofija pamatyta kaip *kito* veidas neša savyje fundamentalios transformacijos sėklą.

Kaip poetiškai rašo Bibichinas, rimtas filosofinis darbas blykstelėja kaip žaibas. Ši blykstelėjimą sukuria pirminis pasaulio įvykis, praeinantis pro filosofinį tekstą kaip elektros srovė, jis trenkia skaitytoją, purto jį. Filosofija kaip įvykis – tai sugrįžimas prie tikrovės, prie to, kas užvaldo (Бибихин 2009, 31-41). Filosofijos įvykis nesukuriamas, jis visada *pirmiau* už sąmonę. Užvaldytasis įvykio supranta, kad dabar viskas vyksta „rimtai“ (Бибихин 2015, 243), kartu įvykis neša savyje žaidimo elementą: užvaldytasis įvykio „užsižaidžia“, užsimiršta, tampa atviras jam daromam poveikiui. Todėl jeigu filosofija mane paliečia, aš tampu užvaldytas ir užvaldytas rimtai<sup>45</sup>.

Ir vis dėlto, nebylus kreipimasis yra nebylus. Kaip mes jį išgirstame, kaip tampame užvaldyti – paslaptis. Minėtas „užkabinimas“ nebūtinai veda prie atsakumo, metanojos ir užvaldymo, jis gali taip ir likti erzuliu. Tam, kad mano gyvenime pasirodytų *kitas*, aš turiu būti jam atviras ar, veikia, užvaldytas atvirumo, juk sukurti atvirumo neįmanoma. Atvirumą įmanoma tik tematizuoti kaip problemą. Kalbant apie santykį su tekstu tai reiškia, kad pats skaitymo aktas turi būti tematizuotas klausimo apie atvirumą šviesoje.

---

<sup>45</sup> Apie Bibichino įvykio sampratos vietą kitų įvykio koncepcijų kontekste bei apie politinę Bibichino plėtojamos įvykio sampratos dimensiją žr. Марун А. 2015. Понятие события в философии Владимира Библихина. In: *Stasis*, T. 3, Nr. 1, pp. 156-176.

## 11. SKAITYTOJO ATVIRUMO TEKSTUI PROBLEMA IR *LECTIO DIVINA* PRAKTIKA

„ – Gerieji žmoneliai nežino, kiek tenka pasiplūkti, kad *išmoktum skaityti*. Man prireikė aštuoniasdešimt metų, bet dar ir dabar aš negalėčiau pasakyti, kad pasiekiau tikslą“ (Eckermann 1999, 520), – sakė Goethe. Kitoje vietoje priešinga mintis: „Kuo aš bučiau, jeigu ne nuolatinis bendravimas su protingais žmonėmis, jeigu neturėčiau galimybės mokytis iš jų? Ne iš knygų turite jūs mokytis; gyvas apsieitimas idėjomis, geras bendruomeniškumas – štai tikroji mokykla“. „Rašyti – reiškia piktnaudžiauti kalba... visa įtaka, kurią žmogus gali padaryti žmogui, padaroma per jo asmenybę“ (cit. pagal Свасьян 1989, 10). Ir vėl nuotaikos pasikeitimas kalbai pasisukus apie vieną Johanno Winckelmanno darbą<sup>46</sup>: „Jį skaitydamas nieko *neišmoksi*, jį skaitydamas kuo nors *tapsi*“ (Eckermann 1999, 177). Padarysime Goethei malonią staigmeną ir paliksime šias mintis be komentaro. Tonas užduotas – kol kas to pakanka.

Savo esėje „The end of bookishness?“ George’as Steiner’is išreiškė susirūpinimą tuo, kad greitai gali ateiti laikas, kada beveik nebeliks to, ką jis vadina „klasikiniu skaitymu“. Steinerio nuomone, skaitymo meną gali išsaugoti sugrįžimas prie siaurų skaitymo ratelių, primenančių vienuolynus, kuriuose jis kadaise atsirado. Mąstytojas svajoja apie „skaitymo namus“, apie vietas, kuriuose norintys išmokti skaityti suras tylą, palaikymą ir mokytojus (Steiner 1988, 8–14). Tai, kad Steineris kalbėdamas apie *bookishness* prisiminė viduramžių vienuolynus, nėra atsitiktinis sutapimas. Kai kalbama apie tai, ką žmogui gali duoti skaitymas, ir apie tai, kaip reikėtų skaityti knygas, dažnai prisimenama sena viduramžiška *lectio divina* praktika.

Taip pat ir šis skyrius gimė iš įsitikinimo, kad atsigręžimas į ją galėtų padėti kiek naujai / senai tematizuoti skaitytojo atvirumo tekstui problemą. *Lectio divina* šerdis yra nuolankus pripažinimas, kad skaitymas tai sunki ir metodiškai įgyvendinama technika, negarantuojanti ir nesukurianti jokio efekto, nes prasmės atsivertimas bei proto transformacija ateina kaip Dievo dovana. *Lectio divina* – teksto atsivėrimo laukimo darbas. Vienuolis deda visas pastangas pasidaryti atviras tekstui, žinodamas, kad tol, kol tekstas nenuspręs atsiverti, susitikimas neįvyks. Šiame skyriuje norėtusi skirti keletą žodžių ir metanojos aprašymui; ir paprastos minties, kad reikia *mokytis* skaityti, pakartojimui; ir skaitymo paslapties tematizavimui, juk galų gale reikia pripažinti, kad mes nežinome, kaip įvyksta susitikimas su knyga.

---

<sup>46</sup> Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.

### 11.1. Sena nauja *lectio divina* žinia šiuolaikiniam skaitytojui

Mūsų laikais apie nieką netrūksta studijų, netrūksta jų ir apie skaitymo aktą. Fenomenologai, literatūrologai, psichologai, sociologai, etc., – vardas jiems Legionas – visi turi ką pasakyti apie skaitymą. Visi tuoj pat pradeda įtikinėti skaitytoją, kad skaitymas nėra vien pasyvus aktas, kad tai kūrybinis procesas įtraukiantis į save ir anticipavimą, ir vaizduotę, ir nuolatinę sąveiką tarp skaitančiojo bei jo socialinių ir kultūrinių kontekstų, kad jis gali veikti mus terapiškai, o gali šokiruoti etc., etc. Ir vis dėlto, atsigręžiantys į Viduramžius tikina, kad vien Bibliją skaitęs vienuolis kartais pasakydavo apie skaitymo paslaptį daugiau negu šiuolaikinis prof. habil. dr.:

Kaip savaimė aiškiai tiesą mes traktuojame įsitikinimą, jog šiuolaikiniai moksliniai tyrimai gali padėti mums geriau suprasti iki šiol blogai ištyrinėtas praeities kultūras. Tačiau literatūros teorijos srityje galima pabandyti pakeisti judėjimo kryptį; Viduramžių literatūra (ypač pamatyta taip, kaip mus išmokė į ją žiūrėti Leclercq'as) duoda pavyzdinius atsakymus į daugybę bendro pobūdžio klausimų, kuriuos mes dabar (kartais naiviai) iškeliamo apie tekstų prigimtį ir jų epistemologinį statusą; apie autoriaus, atlikėjų ir klausytojų rolę; apie sąveikas tarp jų galimybes. Taip, pavyzdžiui, Viduramžiška skaitymo teorija gali būti be galo naudinga bandant atsakyti į klausimą apie skaitytojo atsaką į knygą, klausimą, kuris buvo iškeltas akademinų kritikų Amerikoje ir Vokietijoje 1970-aisiais. Kaip aš parodysiu, ši problema iki šiol lieka atvira ir neišspręsta bent jau iš dalies dėl to, kad sprendžiant ją nebuvo atsižvelgta į Viduramžių tradiciją bei šiuolaikines katalikiškas studijas (Robertson 2011, 28).

Ši citata paimta iš Duncano Robertsono knygos *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading*. Kalbant apie dieviškąjį skaitymą, pagrindinį dėmesį skirsime būtent šiai studijai. Besidominančius dialogu, diskusija ir paralelėmis tarp *lectio divina* bei šiuolaikinių studijų (fenomenologinių, sociologinių, psichologinių ir t. t.), nukreipiame į Raymondo Studzinski'o knygą *Reading to Live: the Evolving practice of Lectio divina*.

Grįsdamas teiginį apie *lectio divina* praktikos aktualumą mūsų laikams, Robertsonas padaro trumpą diskusijos aplink literatūrologinį „reader-response“ judėjimą apžvalgą. Daro jis tai apeliuodamas į antologijas ir apibendrinančio pobūdžio studijas. Tad pasistengsime šią jau trečio lygio

apžvalgą padaryti kiek įmanoma trumpesne ir išskirsime tik pagrindinius Robertsono aprašytos diskusijos etapus. Literatūrologinės „reader-response“ teorijos pradžia siejama su Stanley Fish'o esė „Literature in the Reader: Affective Stylistics“, kurią jis pradeda nuo teiginio, kad kalbant apie tekstą reikia klausti ne „ką šis sakinyš reiškia?“, o „ką šis sakinyš daro?“. Literatūrologai, pradėję dirbti šia kryptimi, labai greitai suprato, kad *taip* keliant klausimą, tekstas tapdavo pilnai priklausomu nuo skaitytojo, tad kiek vėliau Fishas ir kiti kritikai bandė sugrąžinti tekstui prarastą autonomiją. Buvo atkreiptas dėmesys į tai, kad kalbant apie skaitytoją visada omenyje turėtas „virtualus skaitytojas“, skaitytojas, egzistuojantis vakuume. Reaguojant į šį teorijos trūkumą, Fishas ir jo kolegos pradeda kalbėti apie „interpretive communities“ – teksto skaitytojų visuomenę – kaip būtiną jo konstitucijos sąlygą (ibid., 28–33). 1980–1990-aisiais į diskusiją įsitraukė ir feministinis judėjimas bei įvairios leftistų grupės. Skaitytojo atsakas į tekstą buvo pradėtas matyti valdžios grupuočių noro kontroliuoti visuomenę šviesoje; taip pat buvo daug kritikuojamas estetinis skaitytojo vartotojiškumas. „Ši kritika iš esmės užbaigė skaitytojo atsako judėjimą“ (ibid., 29). Tačiau, Robertsono nuomone, klausimai, iškelti skaitytojo atsako teorijos, nebuvo išspręsti, o pats judėjimas turėjo potencialą, kurio nesugebėjo išnaudoti jo apologetai. Atsiskleisti šiam potencialui padėtų atsigręžimas į *lectio divina* praktiką.

Visų pirma, kaip pastebi Robertsonas, „reader-response“ teorija apsiribodavo vien Amerikos ir Anglijos literatūra, parašyta po 1500 metų. Ji ignoruoja senesnius tekstus ir religines skaitymo praktikas (ibid., 30). Fishas, pavyzdžiui, tarsi iš naujo atranda „lėtą skaitymą“, tačiau tai seniai žinoma praktika, kurios rezultatas – teksto supratimas, ateinantis net sapne, – sakė šv. Kasianas. Fishas taip toli nebenukina, jis apskirtai ignoruoja iki-intelektualinę skaitymo stadiją. Kiti tyrinėtojai bandė padaryti keletą žingsnių šia linkme, bet toli nenuėjo. Geraldas Prince'as, pavyzdžiui, kalba apie laisvas asociacijas ir fantazijas, bet nemato jų potencialo, traktuoja jas kaip skaitymo fluktuacijas, kurios turi būti priskirtos iki-kritinei „minimalaus“ skaitymo stadijai. „Viduramžių autoriai, priešingai, aukštai vertina užsisvajojimo arba dėmesio praradimo protrūkius. Jie pataria skaitytojui visada būti atviram Šventosios Dvasios įsiterpimams bei nebijoti prarasti kontrolės skaitant knygą“ (ibid.). Viduramžių literatūroje tokios sąvokos kaip „tikėjimas“, „kantrybė“, „nuolankumas“ užduoda toną iki-interpretatyviam santykiui su knyga. Galų gale, be šių dorybių neįmanoma užmegzti pokalbio su knyga. Fishas ir Wolfgangas Iseris kalbėjo apie dialogą su tekstu, apie tai, kad skaitytojas konstituoja teksto prasmę. Viduramžiais apie tai irgi buvo nemažai kalbama, be to, buvo pabrėžiama, kad egzistuoja ne tik „skaitytojo atsakas“

tekstui, bet ir „autorius atsakas“ skaitytojui. Tekstas buvo ne metaforiškai, o tiesiogiai suprantamas kaip gyva asmenybė; Šventasis Raštas turi „veidą“, kuris keičiasi skaitymo metu (ibid., 10). Bendraujant su juo, atsispiriant nuo jo reakcijų, keičiasi ir vienuolis.

Fisho įvesta „interpretive communities“ dimensija bažnytiniame gyvenime vaidino (ir tebevaidina) labai svarbų vaidmenį. Bendruomenė ir autoritetas apsaugo skaitytoją nuo interpretacijos anarchijos, užveda jį ant pozityvaus kelio. Dažniausiai buvo skaitoma balsu ir grupėse, tačiau bendruomenė įkvepia skaitantįjį ir „virtualiai“, net tada, kai jis bendrauja su knyga „akimis“ užsidaręs celėje. Tačiau svarbiausia yra tai, kad jis jaučia ne tik bendruomenės, bet ir Dievo prezenciją, juk Bažnyčia – tai Kristaus Kūnas. Dievo prezencija akredituoja Šventojo Rašto žodį, apsaugo jį nuo virsmo istoriniu dokumentu, nuolat daro jį gyvu. Šiuolaikinė literatūros kritika, į visas kalbas apie autoriaus prezenciją tekste, žiūri kaip į ereziją, o tai užkerta kelią dialogui tarp autoriaus ir skaitytojo. Robertsonas tiki, kad ši kritika neatliepia gyvos skaitytojo patirties, uždaro mus į siaurus, iš anksto nustatytus konceptualinius rėmus (ibid., 32–33). Mums iš savo pusės norėtusi pasakyti, kad koncepcija, eliminuojanti dialogą tarp autoriaus ir skaitytojo, ne kažin ką gali pasakyti apie gilų, transformatyvų teksto poveikį žmogaus gyvenimui – tokį poveikį, apie kurį, pavyzdžiui, liudija Sorana Gurian ir Eugène'as Ionesco.

## 11.2. Praktinė *lectio divina* pusė

Atrodo, kad klausimo apie teksto atvirumą kontekste praktinė *lectio divina* pusė beveik nevaidina jokios roles. Atrodo, kad kur kas svarbiau yra aprašyti *lectio divina* praktikos poveikį skaitytojui, aptarti šio poveikio galimybės sąlygas. Tačiau *lectio divina* atveju, skaitymo praktika (kaip aš skaitau tekstą) taip tampriai buvo susijusi su teksto poveikiu skaitytojui (kaip mane veikia knyga), kad praleisti šios dalies tiesiog neįmanoma. Atkreipsime dėmesį į keletą svarbiausių praktinių *lectio divina* momentų. Pradėsime šį ekskursą nuo medievizmo klasiko citatos:

Taigi, vienuoliui reikia mokėti skaityti visų pirma tam, kad jis galėtų praktikuoti *lectio divina*. Kokia tai praktika? Tam, kad galėtumėme ją suprasti, prisiminkime, kokią reikšmę įgijo žodžiai *legere* ir *meditari* pas šv. Benediktą (ir išsaugojo ją visų Viduramžių bėgyje). Aktas, stovintis už šių žodžių, parodo mums vieną iš svarbiausių to meto vienuoliškos literatūros bruožų – kalbame apie reminiscencijos, prisiminimo

fenomeną, prie kurio mums dar reikės sugrįžti. Kalbant apie skaitymą, iš karto norėtusi pastebėti, kad Viduramžiais, lygiai taip pat kaip ir Antikoje, skaitė ne taip, kaip mes darome tai šiandien (t. y. akimis), o ištardavo tai, ką skaitė lūpomis, ir klausėsi *voces paginarum* (puslapių balsų) ausimis. Tai buvo, jeigu galima taip pasakyti, „akustinis“ skaitymas; dėl to *legere* kartu reiškė ir *audire* <...>. Tikriausiai, tylaus skaitymo praktika arba skaitymo šnibždant praktika taip pat buvo žinoma; apie ją šv. Benediktas kalba kaip apie *tacite legere* arba *legere sibi*, o Augustinas – *legere in silentio* (jos priešybė yra *clara lectio*). Tačiau dažniausiai kai kalbama apie *legere* ir *lectio* be jokių patikslinimų, šie žodžiai reiškia, kad kalbama apie veiklą, kuri, lygiai taip pat kaip ir giedojimas arba rašymas, atliekama tiek kūnu, tiek protu (Leclercq 1996, 15).

Skaitymą „visu kūnu“ praktikavo ir Antikoje, ir po Viduramžių, ir ne vien Vakarų Europoje. Kažkuria prasme tai buvo visuotinai priimta norma, tačiau toli gražu ne visada toks skaitymo būdas buvo siejamas su gilios skaitytojo transformacijos tikslu. Taip, pavyzdžiui, antikiniai filosofai ir retorikos meistrai ne itin daug dėmesio skirdavo tam faktui, kad skaitant balsu žmogus turi reguliuoti savo kvėpavimą, mokyti klausyti savęs, koncentruotis, bendrauti su tekstu visu kūnu. Viduramžių vienuoliai atskleidė šių momentų potencialą bei pavertė skaitymą tikru menu<sup>47</sup>. Trečiame savo knygos skyriuje Robertsonas kalba apie du autorius, padariusius didelę įtaką *lectio divina* praktikos formavimuisi. Šie naujo, ne antikinio, požiūrio į skaitymą šaukliai yra šv. Jeronimas ir šv. Jonas Kasianas. Šv. Jeronimas visiškai sutinka su šv. Kipriano mintimi, pagal kurią, kai žmogus meldžiasi – jis kalbasi su Dievu, kai žmogus skaito – Dievas kalbasi su juo (Robertson 2011, 63). Iš čia seka išvada, jog skaitymas – asketinė praktika, lygi maldai (ibid., 64); veikiau, asketinės praktikos dalis. Tikrai suprantančiu tekstą buvo laikomas tas, kuris kovoja su nuodėmėmis ir puoselėja dorybes. Teorinis ir praktinis žinojimai yra susiję – tik nuolat valantis savo sielą nuo nuodėmių purvo, gali tikėtis, kad ji bus apšviesta dieviško žinojimo šviesos. Aišku, ši šviesa ateina ne tuoj pat kai žmogus paima į rankas knygą. Iš pradžių

---

<sup>47</sup> Šalia *lectio divina*, be abejo, galima būtų paminėti ir kitas skaitymo praktikas. Pavyzdžiui, žydiškas skaitymo praktikas ar Tolimųjų Rytų santykį su tekstų, kurio vien forma dažnai neturi nieko bendro su traktatu ir savaime implikuoja kitą skaitymo būdą. „Aš perskaitau eilutę iš Nagardžunos ir medituoju žiūrėdamas į vandenyną“, – sakė man vienas *lama* iš Tibeto. Vargu ar tokia prieiga būtų produktyvi, jeigu jis skaitytų *Grynojo proto kritiką*.

skaitymas atlieka labai paprastą vaidmenį – jis padeda vienuoliui susikoncentruoti, apsaugo jį nuo ydingų minčių. Tik po to, kai vienuolis iškals tekstą atmintinai, kartos jį kiekvieną dieną ir mąstys apie tai, ką kartoja, „tekstas suteiks vienuolio protui savo formą“ (ibid., 65). Tada tikroji Šventojo Rašto prasmė atsivers skaitytojui kaip apreiškimas (tai gali įvykti net sapne). Kitaip jos neduota suprasti – jeigu žmogus klausosi kitų aiškinimų arba mąsto apie tekstą „išoriškai“, jis nesužinos tiesos. Tad teksto supratimas tapatinamas su metanoja, jis keičia patį skaitytojo protą ir, galiausiai, perauga į mistinę maldą (ibid., 67), kurios metu žmogus išgyveną vienybę su Dievo žodžiu.

Tam, kad šis tikslas būtų pasiektas, reikėjo nueiti ilgą kelią. *Lectio divina* technika įtraukdavo, kaip matėme, ir garsų skaitymą (kas leidžia suderinti skaitymą su kvėpavimu), ir teksto išmokimą atmintinai (prisiminkime, kokią svarbą šiam momentui teikė Steineris), ir nuolatinį jo kartojimą (Šestovas su savo nuolatiniais pasikartojimais padaro pusę darbo už tingų skaitytoją), ir teksto klausymąsi dirbant, ir skaitymo pavertimą malda, ir meditacijas. Ar tai garantuodavo Šventojo Rašto prasmės supratimą? Ne. *Lectio divina*, iš vienos pusės, yra praktikų rinkinys, o iš kitos – įsitikinimas, kad prasmės supratimas ateina kaip Dievo siunčiama dovana, kad jokios praktikos nepadės jos suprasti ir per prievarta išgauta prasmė neturi jokios prasmės.

### 11.3. Dialogas su knyga kaip Dievo dovana

Tekstas turi suteikti vienuolio protui savo formą – tai *lectio divina* tikslas. Skaitymas tokiu būdu buvo orientuotas į vidinę skaitytojo transformaciją. Ši transformacija įtraukdavo ir priklausantį nuo valios pastangų gyvenimo matmenį ir, kas svarbiausia, nuo jų nepriklausantįjį. Iš vienos pusės, į knygą buvo žiūrima kaip į gyvenimo vadovėlį (mums šis požiūris pilnai suprantamas) – skaitant apie šventųjų žmonių gyvenimą vienuolis turėjo sekti jų pavyzdžiu. Tačiau kartu vienuoliai kreipia didelį dėmesį į transcenduojantį informacinio santykio su knyga matmenį, deda visas pastangas, kad skaitymo aktas nebūtų suvestas vien į informacijos gavimą. Juk giluminė transformacija turi apimti *visą žmogų*. Skaitymas turi keisti ir kūną, ir tuos sielos lygmenis, kurie nepavaldūs mūsų kontrolei.

Raymondas Studzinskis, kalbėdamas apie totalinę skaitymo nešamą transformaciją, lygina ją su aktorius performansu. Aktorius kartoja ir atidirba įvairias vaidinamo personažo reakcijas tol, kol nepadarys jo savo antra natūra; lygiai taip pat ir nuolatinis santykis su Biblija turi kurti naują skaitytojo „aš“ (Studzinski 2009, 122). Vienuolis nori kartu su šv.. Pauliumi sušukti: „Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus“ (Gal. 2, 20). Žodis turi



pradėti keisti žmogų iš vidaus, todėl jo poveikis dažnai lyginamas su maisto poveikiu kūnui. Taip, pavyzdžiui, Robertsonas cituoja šv. Kasianą, pabrėždavusį, kad tekstas veikia skaitytoją dar iki jį suprantant, kad skaitytojas turi pajusti žodžių „skonį“ (Robertson 2011, 14). O šv. Grigalius Didysis moko mus, kad: „Dievo žodis yra mūsų proto maistas. Kai mes išgirstame jį ir neišlaikome jo savo atminties skrandyje, atsitinka tas pats, kas būna, kai maistas patenka į ligotą skrandį ir yra tuoj pat išvemiamas“ (cit. pagal Studzinski 2009, 126). Suvalgęs žodį ir išlaikęs jį savo skrandyje žmogus yra keičiamas šio logoso, pradeda gyventi pagal jį. Bet to nepakanka – be maldos žodis nepradės veikti, jo vidinė prasmė neatsiskleis skaitytojui (ibid., 129). Besimeldžiantis vienuolis atiduoda supratimą į Dievo rankas, pripažįsta savo silpnumą, nesitiki išgauti teksto prasmės per prievartą. Tai yra raktinis *lectio divina* momentas.

Nesunku nuspėti, kad *lectio divina* dažnai virsdavo mechaniška praktika ir vienuoliai buvo linkę apsiriboti iškaltų frazių pakartojimu be jokio aido širdyje (Robertson 2011, 73). Tačiau įdomu yra tai, kad ne ši problema labiausiai jaudino bažnyčios tėvus; jiems neduodavo ramybės kur kas subtilesnis klausimas. Niekas neabejojo tuo, kad Šventojo Rašto prasmės supratimas ateina kaip Dievo siunčiama dovana, todėl reikia laukti, kol ši akimirka ateis. Bet ne visi turėjo tiek nuolankumo, juk protas pareiškėdavo savo teises į žinojimą: iš čia kyla įtampa tarp *lectio divina* ir Šventojo Rašto tekstų *interpretavimo* praktikų – ši problema, – pastebi Robertsonas, – jaudins bažnyčios tėvus labai ilgai (ibid.). Iš vienos pusės, buvo tikima, kad teksto supratimas ateina kaip apreiškimas, pakeičiantis patį skaitytojo protą, iš kitos – vienuolis nuolat jautė pagundą suvesti teksto supratimą iki tam tikrų interpretavimo taisyklių: ne laukti, kol Biblija pakeis protą, o protu keisti Bibliją.

Vienuoliška kultūra, priešingai negu katedrų mokyklos (opozicija įvesta Leclercq'o), apversdavo skaitytojo atvirumo tekstui klausimą bei kalbėjo apie teksto atvirumą skaitytojui. Paimant knygą į rankas reikia būti pasiruošusiam, kad skaitymo rezultatas priklausys ne vien nuo manęs, lygiai taip pat kaip ir kito žmogaus meilė ar draugystė nėra sukuriama mano pastangų susidraugauti. Prasmės apreiškimas visada ateina netikėtai, kaip dovana. Dažnai atsitinka taip, kad dar prieš mėnesį pasažas iš Platono galėjo sukrėsti skaitytoją iki pat gelmių, o šiandien tai tiesiog filosofijos istorijos dokumentas. Tačiau po kurio laiko knyga vėl gali atsiverti ir apšviesti gyvenimą nauja prasmės šviesa. Ar tai reiškia, kad reikia atsipalaiduoti ir laukti dovanos? Vienuoliai žinojo, jog jų pastangos nesukuria jokio efekto, bet dirbo ir dirbo sunkiai. Iš čia galima padaryti išvadą, kad praktikuojantis

*lectio divina* bandė save paruošti apreiškimui (kiek tai priklauso nuo žmogaus pastangų), kad dieną, kai ateis jaunikis, vienuolio žibinte būtų pakankamai alyvos ir jis būtų įleistas į vestuves: „Budėkite, nes nežinote nei dienos, nei valandos“ (Mt. 25, 13). *Lectio divina* ir yra šis budėjimas. *Lectio divina* – tai nuolankus pripažinimas, kad nėra jokių taisyklių, priverčiančių tekstą kalbėti, ir kantrus akimirkos, kai knyga pradės su mumis bendrauti, laukimas. Visi esame patyrę šias auksines minutes, tačiau skirtumas tarp inteligento ir vienuolio yra tas, kad vienas maloniai leidžia vakarą popierinio draugo kompanijoje, o kitas yra atviras radikaliems knygos nešamiems pokyčiams.

Taip ir Šestovo skaitytojas nebūtinai turi patirti tai, ką patyrė Gurian ir Ionesco. Galbūt santykis su jo darbais apsiribos vien nesusipratimo jausmu ar maloniu vakaru, bet ne daugiau. Tačiau gali atsitikti taip, kad Šestovo knyga taps užvaldančiu skaitytoją įvykiu, kad dialogo stebuklas įvyks, kad skaitytojas bus paliestas išsipildančios tekste Šestovo asmenybės<sup>48</sup>. Tada susitikęs su Šestovu skaitytojas galės pasakyti apie laikomą rankose knygą tą patį, ką sakė Karlas Windischmannas Hegeliui, girdamas jo *Dvasios fenomenologiją* – Jūsų darbas yra „būtent darbas, o ne tekstas“ (Гегель 1971, 317). Rimtas Šestovo darbas „užkrečia“ skaitytoją, padaro jį autoriaus bendradarbiu. Ką tokiu atveju galima pasakyti apie jo knygų poveikį? Kokią formą suteikia jie skaitytojų protui? Ir kuo virsta visoje tyrimo eigoje mus kankinęs Šestovo darbų sukeliamas erzulys, kai dialogo stebuklas įvyksta?

---

<sup>48</sup> Be dialogo, bet kurio filosofinio teksto skaitymas niekuo nesiskiria nuo bulvarinės literatūros vartymo: „yra žmonės, kurie, žiūrint iš šalies, visą laiką tik ir skaito filosofinius tekstus, bet skaito juos kaip laikraštį, t. y. nematė, negirdėjo nei vieno filosofinio žodžio“ (Бибихин 2009, 13). Gal teisus buvo Goethe, kai siūlė skaityti tik tas knygas, kurios iššaukia susižavėjimą – visos kitos knygos atima mūsų laiką, bet nieko neduoda (Eckermann 1999, 354).

## 12. LEVO ŠESTOVO DARBŲ POVEIKIS UOLIAM JŲ SKAITYTOJUI

„Давящая тоска...“<sup>49</sup>, – kaip sakė Nabokovas, šių žodžių neįmanoma išversti, bet būtent juos norėtusi pavartoti prisiminus jausmą, kurį išgyveni skaitant ir, kas nemaloniausia, rašant filosofinį akademinį tekstą. Ši keistą prislėgtumo, ilgesio ir nuobodulio jausmų mišinį gimdo ne akademinio teksto turinys ir net ne tai, ką dažnai vadiname „stiliumi“. Ši jausmą gimdo sunkiai pasiduodantis racionaliai pagavai teksto tonas. Tiek, kiek skaitytojas yra *animal rationale*, jis ne tik supranta žodžių reikšmę, bet ir turi žvėries uoslę jų kvapai. Įtraukęs pirmas knygos eilutes į nosį, jis jau pagauna viso kūrinio toną. Akademinio teksto tonas yra grynas *apie*, sumaišytas su baisiomis akademiko *ego* pretenzijomis, išsipildančiomis apgailėtinoje parodijoje. Akademinis tekstas parodijuoja fenomenologinio tyrimo intonaciją, poetinės filosofijos skambesį, rimto filosofijos istoriko darbą, žymių ir nelabai žymių filosofų toną. Dažniausiai net sunku pasakyti, kodėl taip yra – rašantis tokį tekstą nenori būti kaip visi, bet galų gale supranta, kad nepaisant visų pastangų ir jis dėvi nieko nejuokinančio juokdario ir parodisto kepurę. Akademikas „parodo“, „atkreipia dėmesį“ (visi mes mėgstame vaidinti fenomenologus), „eksplikuoja“, „įrodo“ (na tikras mokslininkas!), o, vis dėlto, širdį praveria gilus jo teksto antraeilėškumas. Kalbėk iš širdies, sakyk originalias mintis, gimusias tavo sielos gelmėse, vartok pačius įdomiausius epitetus, keisk sakinių struktūrą, rašyk gražiai kaip velnias, bet kol nesurasi *savo balso* – tekstas niekuo nesiskirs nuo blogo aktoriaus vaidybos: pati drama geniali, o Stanislavskis šaukia „netikiu!“. Turėsi savo balsą ir net vien iš citatų susiūtas darbas bus tvirtas kaip medų ir persų įstatymas; ir Stanislavskis tylės.

Skaitytoją paliečia tik savo balsu pasakytas žodis. Ir Šestovas savo balsą turi. Šestovo minties toną užuodžia mūsų nosis, jis tirpsta ant liežuvio galiuko, jis akredituoja knygą, verčia mus rimtai žiūrėti į parašytus joje žodžius. Šestovo darbų zirzėjimas, jų sukliamas erzulys ir nuobodulys veikia mus kitaip, negu akademiko straipsnis, jo filosofija turi užvaldančio įvykio galią. Įsuktas į Šestovo monotonijos sūkurį, skaitytojas „praranda galvą“, pro puslapių šiugždesį pradeda skverbtis naujo matymo šviesa. Visi turime panašaus pobūdžio patirčių. Taip, ilgai žiūrint į Breugelio paveikslus, galima netyčia atsidurti *jo* pasaulyje; tada metus žvilgsnį pro langą pamatai ramiai ant medžių šakų gulintį sniegą, mašlias varnas, smulkias olandų figūrėles, tylų

---

<sup>49</sup> Slegiantis ilgesys (rus.).

kasdienybės tekėjimą ir minkštą amžino dabar šviesą. Taip mus veikia ir knygos. Tikra filosofinė knyga, kaip ir menas, kalba ne apie pasaulį, bet moko mus žiūrėti į pasaulį. Šestovo darbų poveikį, (t. y. perlokucinių jų efektą), trumpai galima būtų apibūdinti taip: Šestovo tekstas, užsukdamas skaitytojo protą, jį patį kuriam laikui priverčia kalbėti ir mąstyti be teiginių, padaro jį savotišku paprastuoliu.

Dažnai girdime: „filosofija išmoko kritiškai mąstyti“, „filosofinis išsilavinimas išlaisvina“, „filosofai – tai intelektualinis elitas“. Frazės, be abejo, skamba gražiai, tik nepamirškime, kad jas kuria patys filosofai. Nereikia būti antru Nietzsche, kad pamatytum už tokių išsireiškimų nugaros stovintį akademiųjų įstaigų norą parduoti filosofiją arba inteligentišką nevisavertiškumo kompleksą. Bet nuo seno žinoma: „Šio pasaulio vaikai apsukresni tarp panašių į save negu šviesos vaikai“ (Lk. 16, 8). Šestovo skaitytojas pasidaro atviras apsukrumo stakai kaip savo likimui, priima skurdumą kaip aukščiausią dovaną:

Šiuolaikinis žmogus pasitiki savimi, jaučiasi turtingas ir viską suprantantis ten, kur jo iš esmės nėra, autonominiame kultūrinės srities ir jos imanentinio kūrybos dėsnio pasaulyje, bet pasitikėjimas savimi dingsta, ateina neturtas ir neaiškumas tada, kai žmogus turi reikalą su savimi, kur jis yra poelgio atsiradimo centras, tikrame vienatiniame gyvenime (Бахтин 2003, 23).

Pamiršti šią skurdumo būseną, apie kurią kalba ir Bachtinas, ir Šestovas, ir Sokratas, reiškia pamiršti save. Šestovas žadina skaitytoją iš turto į neturtą, iš žinojimo į nežinojimą, į tą būseną, kurioje aš galiu tapti savimi. Tai išėjimas į apreiškimo pasaulį, kuriame niekas nėra žinoma, nes viskas yra nauja. Tai išėjimas į pasaulį, kuriame matymo lengvumas yra rimto žingsnio, už kurį aš prisiimu pilną atsakomybę, terpė. Tai *mano* gyvenimo pradžia. Taip, miela(s) fenomenologe, ἐποχή ir „neues Leben“ (HUA XXXIV, 160, 305, 462), apie kuriuos tu jau kurį laiką galvoji, yra sąvokos, kurias drąsiai galima vartoti kalbant apie Šestovo skaitymo patirtį. Nelabai suklysimė, jeigu ir patį Šestovą vadinsime fenomenologu (Sodeika, Vidauskytė 2015; Шнер 2016), o Husserlį, pradėjusį lyginti fenomenologinį sugrįžimą prie daiktų su „religiniu atsivertimu“, nešančiu „egzistencinius pokyčius“ (HUA VI, 140 ) – šestovininku. Abiejų filosofų mąstyme sugrįžimas, suprastas kaip *tešuva*, vaidina fundamentalų vaidmenį ir jeigu dialogas su Husserliu ar Šestovu įvyksta, jis įvyksta būtent šioje plotmėje.

Šestovo tekstas kaip rūgštis tirpdo saugančią mūsų ramybę sieną. Dažniausiai mūsų oda yra pernelyg suragėjusi, todėl rūgštis varvėjimas sukelia tik erzulį, bet jei atsitinka taip, kad ir skaitytojas išeina iš savęs, ir pati Šestovo knyga nusprendžia jam atsiverti – rūgštis ištirpdo sieną. Tada užsuktam Šestovo darbų skaitytojui suteikiamas atsigręžimo į tikrovę impulsas. Kad ir akimirkai jis įveikia logosą-ribą, sugrįžta prie mąstymo ištakų, į būseną, kurioje nėra jokių ribų. Tai būseną, kurioje žmogų supa neapibrėžtumas ir nežinomybė, keliantys nerimą ir baimę, bet tai baimė, kurią psalmių giedotojas vadino „išminties pradžia“ (Ps. 111, 10). Riba, priešingai, žada kontrolę, ji nužudo nerimą ir išmintį, bet riba gimdo kovą ir minties siaurumą. Žmogus tik tada yra tikras žmogus, kai jis – beribis, kai jo neįmanoma apibrėžti, kai jis yra radikalus konkretumas, taškas, kuriame sutampa individo ir Visuotinės Vienybės priešybės. Bet ribos nėra tik vienoje vietoje – ant pačios ribos, pačioje riboje. Riba, kaip ir žaibas, įsteigia šešėlius ir apibrėžtumą, bet viduje jos yra tik gryna šviesa. Liuciferis „kaip žaibas krintantis iš dangaus“ (Lk. 10, 18) suskaido pasaulį, tampa διάβολος, bet žaibo šviesa, kurią jis neša – iš Dievo. Ne pati riba yra kova ir neapykanta, bet išėjimas iš ribos į vieną ar kitą pusę gimdo kovą. Pati riba yra neapibrėžtumas, bet žiūrint į ją iš šalies – ji yra bet kokio apibrėžtumo pradžia, todėl būti ant ribos gali tik tas, kuris pats yra riba, taškas, neapibrėžtumas<sup>50</sup>. Bet kuris teiginys, griežta pozicija, savo teisių gynimas jau yra išėjimas anapus ribos, jau yra žiūrėjimas į ją iš šalies. Todėl Šestovo kova prieš ribą, bandymas ją įveikti, iš esmės yra ne kas kita, kaip pastanga sugrįžti į pačią ribą, į Dievo šviesą, prie tų ištakų, nuo kurių ir prasideda pasaulio padalijimas. Užvaldytas Šestovo įvykio skaitytojas ir pats patenka į ribinę jo filosofijos situaciją, atsidurdamas neapibrėžtumo ir paslapties pasaulyje.

„Neišgydomųjų išgydymas“, – taip pavadino Šestovo filosofiją jo draugas ir Freudo mokinys Maksas Eitingonas. Tą dieną, kai griežtų pozicijų, radikalių šūkių ir vienareikšmiškų teiginių lavina prispaus kokį nors niekuo dėtą pilietį ir padarys gyvenimą nepakeliamą, lai jis pabando atsiversti Šestovo knyga – tada jam taps aišku, apie kokį „išgydymą“ kalbėjo šis įžvalgus psichoanalitikas<sup>51</sup>. Monotonija virs sukuriu, nešančiu *la vita nuova* dovana, zirzėjimo problema išsispręs, sukaupti debesys pagimdys žaibą. Tai gali būti akimirkos trukmės šviesos apreiškimas, „dar sekundė, ir šis minimalus tarpas užsidarys, pasaulis tekės toliau“, žmogus bus išmestas iš ribos-žaibo į suskilusį pasaulį, todėl „dirbkite, kol šviesa su jumis“

---

<sup>50</sup> Šios eilutės apie ribą buvo įkvėptos Bibichino (ir *implicite* jam darančio įtaką Heideggerio) pamąstymų apie ribos paslaptį (Бибихин 2015, 252-259).

<sup>51</sup> Šestovo santykis su psichoanalizė yra atskira ir įdomi tema.

(Мамардашвили 1995, 46). Prabudimas įvyko, naujas matymas užvaldė mus, zirzėjimas virto išlaisvinančiu sūkuriu ir kreipimusi laukiančiu atsako, suprasto kaip atsakomybė už save. Kas bus toliau – niekas nežino, galų gale net darbo patosas neapsaugo nuo to, kad kartais pasaulis užsidaro ir nustoja su mumis kalbėtis, bet reikia tikėtis, kad viskas bus gerai.

## IŠVADOS

(1) Rekonstruojant Šestovo kovos su protu struktūrinius momentus buvo bandoma pagrįsti teiginį, kad Šestovas siekia dekonstruoti protą, o ne jį apriboti. Apibrėžiant mąstymo ištakas kaip tikrovę, gulinčią anapus pažintinio santykio su pasauliu, buvo eksplikuota interpretacija, anot kurios, sugrįžimą prie mąstymo ištakų Šestovas supranta kaip kovą su pažinimo nuodėme, atskiriančia mus nuo tikrovės. Grindžiant šį teiginį, buvo išanalizuota sapno metaforos vieta Šestovo filosofijoje bei eksplikuota pažinimo kaip kontrolės siekio samprata. Grindžiant teiginį, kad Šestovo filosofija negali būti suprasta kaip destrukcija, vykstanti vien vardan destrukcijos, buvo eksplikuota Šestovo tikėjimo samprata. Tai buvo padaryta išanalizuojant tikėjimo implikuojamą fakto ir galimybės opoziciją per abstrakcijos ir konkretumo sąvokų prizmę. Buvo nubrėžtos paralelės tarp tikėjimo ir fenomenologinės redukcijos, prieita prie išvados, kad tikėjimas – tai susvetimėjimo įveika ir sugrįžimas į konkretumo būseną. Sugrąžindamas žmogų į būseną anapus proto ribų, tikėjimas negali būti apibrėžtas, todėl bet kuris teiginys apie tikėjimo patirtį ją tuoj pat sunaikina. Tai verčia tematizuoti netiesioginės komunikacijos problemą Šestovo filosofijoje. Buvo prieita prie išvados, kad netiesioginė komunikacija – tai stovėjimas ant sakymo ir nutylėjimo ribos. Apsaugant patirtį nuo žodžio invazijos, netiesioginė komunikacija kartu išryškina neišsakomą šios patirties pusę. Apibendrinant gautus rezultatus, į Šestovo filosofiją buvo pabandyta pažiūrėti pro amžinojo sugrįžimo mito prizmę. Tai pat buvo apibrėžti galimi Šestovo ir Šankaros filosofijų sąlyčio taškai, kas galėtų tapti kito, išsamesnio tyrimo, tema.

(2) Apibrėžiant prieigą, leidžiančią konstruktyviai analizuoti performatyvų Šestovo darbų pobūdį, buvo tematizuota išėjimo anapus interpretacijos problema. Atsigręžiant į tokius autorius kaip Susan Sontag, George'as Steineris, Hansas Ulrichas Gumbrechtas ir Tomas Sodeika buvo išryškinta Šestovo pozicija teksto skaitymo ir rašymo atžvilgiu. Į santykį su tekstu buvo pasiūlyta žiūrėti kaip į susitikimą su *kitu*. Šis naujas žiūros į tekstą rakursas reikalavo naujo darbo su tekstu konceptualinio aparato, todėl buvo įvestos tokios sąvokos kaip prezencija (autorius asmenybės išsipildymas tekste), atsakumas (atsakymas į tekstą gyvenimu) ir metanoja (sąmonės atvirumas, kaip dialektinė susitikimo su *kitu* pasekmė ir sąlyga). Eksplikuojant disertacijoje naudojamą performatyvaus teksto sąvoką ir pasitelkiant Johno Austino, Johno Searle'o ir Kevino Vanhoozerio darbus buvo įvestos ir apibūdintos ilokucinio ir perlukucinio aktų sampratos. Buvo

pastebėta, kad šios sąvokos, iš vienos pusės, užduoda kryptį Šestovo tekstų performatyvumo analizei, o iš kitos – nepilnai atliepia skaitymo kaip susitikimo su *kitu* patirtį. Aprašant šio susitikimo galimybės sąlygas buvo atsigręžta į Michailo Bachtino filosofiją bei pasiūlyta žiūrėti į tekstą kaip į poelgį, t. y. kaip į aktą, kuriame ir tik kuriame išsipildo *kitas*. Ginant teksto *kitoniškumą*, į santykio su tekstu patirtį buvo pažiūrėta teksto atvirumo skaitytojui problemos šviesoje. Tematizuojant šią problemą buvo atsigręžta į *lectio divina* praktiką, kuri neredukavo dialogo tarp skaitytojo ir knygos problemos iki skaitytojo atvirumo tekstui momento, bet taip pat būtiną susitikimo su tekstu sąlygą laikė ir teksto atvirumą skaitytojui. Teksto atvirumo skaitytojui momento tematizavimas brėžia ribą bet kokiai skaitymo technikos pretenzijai būti universaliu tiesos išgavimo metodu. Ši pozicija nulemia ir žiūros į santykio su Šestovo tekstu rakursą: Šestovo tekstų perlokucinį efektą galima tik aprašinėti, o ne aiškinti jo genezės mechanizmą.

(3) Tematizuojant filosofinės kalbos problemą sugrįžimo prie mąstymo ištakos problemos kontekste, buvo atsigręžta į Groyso ir Badiou plėtojamą antifilosofijos sampratą. Atsižvelgiant į jų poziciją buvo grindžiamas teiginys, kad Šestovo kova su protu vyksta kalbos formų lygmeniu. Einant šiuo keliu, buvo tyrinėjama Šestovo filosofinės kalbos stilistika. Į tokius Šestovo tekstų bruožus kaip monotoniškumas, klausimų ir neapibrėžtumų lavina, nuolatiniai pasikartojimai, citatų gausa ir teiginių vengimas buvo pasiūlyta žiūrėti kaip į kovą su asertyvumu. Tokiu būdu stiliaus analizė parodė, kad Šestovo kova su protu vyksta visų pirma kalbos lygmeniu. Iš to buvo padaryta išvada, kad turinys Šestovo filosofijoje užima antrinę vietą, yra nulemiamas jos formos. Šestovas, rašydamas tekstą, nesiekė aprašyti savo pasaulio vizijos, bet kovojo su pačia kalba. Toks teksto rašymo aktas turi būti suprastas kaip buvimo forma, kaip poelgis, kaip asmeninė Šestovo kova už sugrįžimą prie mąstymo ištakų. Šis darbas su kalba ir yra užkabinantis skaitytoją netiesioginės komunikacijos aktas. Tokia išvada nulėmė Šestovo tekstų perlokucinio efekto analizės rakursą.

(4) Aprašant Šestovo darbų perlokucinį efektą, galima kalbėti apie jo „minimalų“ pasireiškimą, t. y. apie jo darbų sukeliama erzulį, ir neramumą bei apie „maksimalų“ pasireiškimą, t. y. apie metanoetinę transformaciją (poveikis, apie kurį kalba Gurian ir Ionesco). Siejant šiuos du patirtinius santykio su Šestovo darbais polius, į erzulį buvo pasiūlyta žiūrėti kaip į metanoetinės transformacijos potencialą. Aprašant šį perlokucinį efektą, dėmesys buvo skiriamas filosofinės Šestovo kalbos įtakos mąstymui, kuri gali



būti apibūdinta kaip kalbos ir mąstymo terapija. Veikdami skaitytoją savo formos lygmeniu, Šestovo darbai „paima į skliaustus“ mąstymo ir kalbėjimo formų nulemtą pasaulį bei sugrąžina prie mąstymo ištakų.

(5) Nubrėžiant tolesnio tyrimo gaires, būtina atkreipti dėmesį į tai, kad ribinė situacija, į kurią skaitytoją sugrąžina Šestovo darbas, implikuoja etinio santykio su *kitu* problemą. Tyrinėtojai, susitelkiantys ties Šestovo filosofijos turinio analize, jau seniai pastebėjo, jog Šestovo filosofijoje nėra *kito*, nėra bendruomenės. Perkėlus šią problemą į Šestovo tekstų poveikio lygmenį, reikėtų išryškinti probleminius „trečio“ ir etinės atsakomybės už *kitą* kontūrus. Šis žingsnis implikuoja tokias svetimas Šestovo filosofijai sąvokas kaip „kaltė“ ir „atsakomybė“. Iš vienos pusės, probleminiu tampa atsakymas turėti ir ginti „poziciją“, kai kalbama apie atsakomybę už trečią. Iš kitos pusės, sugrįžimas prie mąstymo ištakų yra neatsiejamas nuo kaltės vien todėl, kad bet koks mano veiksmas yra nusikaltimas prieš *kitą*. Šestovo filosofijos turinio ir jos formos daromo poveikio tematizavimas, šių problemų kontekste, viena vertus, galėtų būti suprastas kaip Šestovo filosofijos kritika (jos ribų nubrėžimo prasme), kita vertus – jos sukeliama ribinės patirties ribiškumo, t. y. neapibrėžtumo, pagilinimas.

## LITERATŪROS SĄRAŠAS

- Asmus V. 2006. Existential philosophy: its intentions and results (Lev Shestov as its adept and critic). In: *Russian Studies in Philosophy*, vol. 44, nr. 4. pp. 5-33
- Austin J. L. 1961. Performative utterances. In: *Philosophical papers*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, pp. 220-241
- Badiou A. 2011. Filiation et sexuation de la philosophie. In: *Se construire comme sujet entre filiation et sexuation (de Karl-Leo Schwering)*. Toulouse: Érès, pp. 95-104
- Badiou A. 2011. *Wittgenstein's antiphilosophy*. London/New-York: Verso
- Beaumont M. 2021. *Lev Shestov: philosopher of the sleepless night*. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic
- Bosteels B. 2008. Radical antiphilosophy. In: *Filozofski vestnik*, Vol. XXIX, Nr. 2, pp. 155-187
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. 1962. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press
- Camus A. 1993. Sizifo mitas. In: *Rinktiniai esė*. Vilnius: Baltos lankos, pp. 121-251
- Clay R. G. 2002. Tolstoy in the twentieth century. In: *The Cambridge companion to Tolstoy [ed. by Donna Tussing Orwin]*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 206-222
- Dekartas R. 1978. Metafiziniai apmąstymai. In: *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, pp. 151 – 227
- Deleuze G. 1994. *Difference and repetition*. New York: Columbia University Press
- Derrida J. 1984. No apocalypse, not now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives). In: *Diacritics*, Vol. 14, No. 2, pp. 20-31
- Eckermann J. P. 1999. *Pokalbiai su Goethe paskutiniaisiais jo gyvenimo metais*. Vilnius: Aidai
- Eco U. 1989. *The aesthetics of chaosmos: the Middle Ages of James Joyce*. Cambridge: Harvard University Press
- Fondane B. 1936. Léon Chestov, à la recherche du Judaïsme perdu. In: *La Revue Juive de Genève* (37), pp. 326–328. Prieiga internetu: <http://www.benjaminfondane.org/documents/Lon--Chestov--la-recherche-du-judasme-perdu-DEF.doc> [žiūrėta 2022-05-12]

- Fotiade R. 2020. Lev Shestov: the meaning of life and the critique of scientific knowledge. In: *The Oxford handbook of Russian religious thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 464-480
- Gadamer H.-G. 2019. *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras
- Goubergen M. 2018. *Shestov or the absolute pitch*. Prieiga internetu: <https://dj60.be/wp-content/uploads/2018/01/vangoubergen.pdf> [žiūrėta: 2021-09-07]
- Goubergen M., Sutton J. 1996. Concerning Lev Shestov's conception of ethics. In: *Studies in East European thought, Vol. 48, Nr. 2/4*, pp. 223-229
- Groys B. 2012. *Introduction to antiphilosophy*. London/New York: Verso
- Gruca G. 2009. Lev Shestov's philosophy of crisis. In: *Analecta Husserliana: The Yearbook of phenomenological research, volume CIII: Phenomenology and Existentialism, book one: new waves of philosophical inspiration*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, pp. 203-215.
- Gumbrecht H. U. 2004. *Production of presence: what meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press
- Harrison J. E. 1948. *Ancient art and ritual*. London/New York/Toronto: Oxford University Press. Prieiga internetu: <https://www.gutenberg.org/files/17087/17087-h/17087-h.htm> [žiūrėta 2022-05-13]
- Heidegger M. 1986. *Nietzsche: der Europäische Nihilismus. Gesamtausgabe, B. 48*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman
- Horowitz B. 1998. The demolition of reason in Lev Shestov's Athens and Jerusalem. In: *Poetics today, Vol 19, Nr. 2, Hellenism and Hebraism reconsidered: The poetics of cultural influence and exchange II*, pp. 221-233
- Husserl E. 1976. *Husserliana, Band VI. Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie*. Dordrecht: Springer
- Husserl E. 2002. *Husserliana, Band XXXIV. Zur Phänomenologischen Reduktion*. Dordrecht: Springer
- Husserl E. 2005. *Karteziškos meditacijos*. Vilnius: Aidai
- Jaspers K. 1948. *Philosophie*. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag
- Jaspers K. 1971. *Einführung in die Philosophie*. München/Zürich: Piper
- Kierkegaard S. 1991. *For self-examination: judge for yourself!* Princeton, New Jersey: Princeton University Press

- Kline G. L. 2011. Scepticism and faith in Shestov's early critique of rationalism. In: *Studies in East European Thought, Vol. 63, Nr. 1, Fifty Years of Studies*, pp. 15-29
- Kohler K., Schlesinger M. Repentance. In: *The Jewish encyclopedia*. Prieiga internetu: <https://jewishencyclopedia.com/articles/12005-penitence> [žiūrėta 2022-05-12]
- Leclercq J. 1982. *The love of learning and the desire for God: a study of monastic culture*. New York: Fordham University Press
- Levinas E. 1979. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers
- Levinas E. 2016. Review of Leon Chestov's Kierkegaard and the Existential philosophy [trans. by James McLachlan]. In: *Levinas Studies, vol. 11*, 239-244
- Martin B. 1966a. Lev Shestov: a Russian Jewish existentialist. In: *Theology Today*. 23(3), pp. 386-402
- Martin B. 1966b. The life and thought of Lev Shestov. In: *Lev Shestov. Athens and Jerusalem*. Athens, Ohio: Ohio University Press, pp. i-xlv
- Martin B. 1973. The Biblical existentialism of Lev Shestov. In: *Proceedings of the world congress of Jewish studies. Vol. III, Division C.*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, pp. 91-99
- Mead G. R. S. 1908. *The Hymn of the robe of glory*. London/Benares: The Theosophical Publishing Society. Prieiga internetu: <https://dokumen.tips/documents/grs-mead-the-hymn-of-the-robe-of-glory-echoes-from-the-gnosis-vol-x.html> [žiūrėta: 2022-05-08]
- Miłosz C. 1973. Shestov, or the purity of despair. In: *TriQuarterly, Nr. 28*, pp. 460-481. Prieiga internetu: <https://www.triquarterly.org> [žiūrėta: 2021-09-08]
- Murašova K. 2013. Puikybė intersubjektiniuose santykiuose. In: *Res humanitariae, XIV*, pp. 70-87
- Neto M. 1995. *The Christianization of Pyrrhonism: scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers
- Nowotny J. 2014. "The Jewish philosopher *par excellence*": Lev Shestov, Martin Buber and the Jewish reception of Sören Kierkegaard. In: *Lev Shestov Journal, vol. 13-14*, pp. 15-34
- Obolevitch T. 2019. Russian existential philosophy. In: *faith and science in Russian religious thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 119-134

- Oppo A. 2020. *Lev Shestov: the philosophy and works of a tragic thinker*. Boston: Academia Studies Press
- Picard M. 1964. *The world of silence*. Chicago: Gateway Edition / Henry Regnery Company
- Robertson D. 2001. *Lectio Divina: the medieval experience of reading*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press
- Sartre J. P. 2013. *Šleikštulys*. Vilnius: Vaga
- Searle J. R. 1969. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shein L.J. 1991. *The philosophy of Lev Shestov (1866-1938): a Russian religious existentialist*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press
- Sodeika T. 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija
- Sodeika T. 2013. Šventybės sekuliarizacijos procese. In: *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra*. Vilnius: Vilniaus universitetas, pp. 221-317
- Sodeika T., Vidauskytė L., 2015. Philosophy as rigorous science and/or as tragedy: Husserl and Shestov. In: *Faith and reason in Russian thought*. Krakow: Copernicus Center Press, pp. 183-197
- Sontag S. 1969. On style. In: *Against interpretation and other essays*. New York: Dell Publishing, pp. 24-49. Prieiga internetu: <https://archive.org/details/againstinterpret00sont/page/8/mode/2up> [žiūrėta 2022-05-13]
- Sontag S. 2020. Atsižadėjime interpretavimo. In: *Metai, Nr. 11*. Prieiga internetu: <https://www.zurnalasmetai.lt/?p=12675> [žiūrėta 2022-05-11]
- Sri Sankaracharya. 1921. *Vivekachudamani*. Mayawati: Advaita Ashrama
- Sri Sankaracharya. 1947. *Self-Knowledge (Ātma-Bodha)*. Mylapore: Sri Ramakrishna Math
- Steiner G. 1988. "The end of bookishness?". In: *Times Literary Supplement, July, pp. 8-14*
- Steiner G. 1998. *Tikrosios esatys*. Vilnius: Aidai
- Steiner G. 2019. Postface. In: *L. Shestov. La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*. Paris: Le Bruit du temps [elektroninis išteklius]
- Studzinski R. 2009. *Reading to live: the evolving practice of Lectio divina*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press

- Tabachnikova O. 2008. Anticipating modern trends: Lev Shestov – between literary criticism and existential philosophy. In: *Australian Slavonic and East European Studies Vol. 22, Nr. 1–2, pp. 105–119*
- Traherne T. 1908. *Centuries of meditations*. London: published by the editor Bertram Dobell
- Valevičius A. 1993. *Lev Shestov and his times: encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoyevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche, and Husserl*. New York/Berlin/Bern/Frankfurt am Main/Paris/Wien: Lang
- Van Goubergen M. 2018. *Shestov or the absolute pitch*. Prieiga internetu: <https://dj60.be/wp-content/uploads/2018/01/vangoubergen.pdf> [žiūrėta 2022-05-13]
- Vanhoozer K. 1998. *Is there a meaning in this text?: the Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*. Grand Rapids: Zondervan
- Аверинцев С. 2003. Комментарий к философии поступка. In: *Бахтин М. Собрание сочинений в семи томах. Том 1*. Москва: Русские словари, pp. 438-456
- Антоний, митрополит Сурожский. 2012. *Быть христианином...* Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского»
- Афанасьевский В. 2016. Образ герменевтики в философии Л. Шестова. In: *Аспирантский вестник Поволжья. Философские науки, Nr. 7-8, pp. 9-13*
- Ахутин А. 1993. Одинокий мыслитель. In: *Лев Шестов. Собрание сочинений в 2 томах. Том 1*. Москва: Наука, pp. 3-17
- Ахутин А. 2005. О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия. In: *Поворотные времена: статьи и наброски*. Москва: Наука, pp. 481-498
- Ахутин А. 2007. *Античные начала философии*. СПб: Наука
- Ахутин А. 2011. Эмигрантские годы Льва Шестова: Мышление двух измерений. In: *Русское зарубежье: история и современность (Сб. ст. Вып. 1. К 90-летию академика Е.П.Чельшева. Гл. ред. Ю.В.Мухачев; ред.-сост. Т.Г.Петрова)*. Москва: Институт научной информации по общественным наукам РАН, pp. 143-155
- Бабанов А. 2016. *Этическая проблема в философии Льва Шестова. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук*. Москва: Институт философии Российской академии наук

- Баранова-Шестова Н. 1983а. *Жизнь Льва Шестова по переписке и воспоминаниям современников. Т. I.* Paris: La Presse Libre
- Баранова-Шестова Н. 1983б. *Жизнь Льва Шестова по переписке и воспоминаниям современников. Т. II.* Paris: La Presse Libre
- Бахтин М. 2003. К философии поступка. In: *Собрание сочинений в семи томах. Том I.* Москва: Русские словари, pp. 7-69
- Бердяев Н. 1989. Философия свободы. In: *Философия свободы. Смысл творчества.* Москва: Правда
- Бердяев Н. 1990. *Истоки и смысл русского коммунизма.* Москва: Наука
- Бердяев Н. 2008. Самопознание. In: *Самопознание.* Москва: Эксмо, pp. 259 – 626
- Бердяев Н. 2016. Древо жизни и древо познания (Л. Шестов „На весах Иова. Странствование по душам“). In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 361-377
- Бердяев Н. 2016. Лев Шестов и Киркегард. In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 408-414
- Бердяев Н. 2016. Лев Шестов. Апофеоз беспочвенности. In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 126-129.
- Бердяев Н. 2016. Основная идея философии Льва Шестова. In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 427-431
- Бердяев Н. 2016. Трагедия и обыденность (Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности»). In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 80-105
- Бибихин В. 2009. *Чтение философии.* СПб: Наука
- Бибихин В. 2010. Слово и событие. In: *Слово и событие. Писатель и литература.* Москва: Русский фонд содействию образованию и науке, pp. 66-84
- Бибихин В. 2012. *Собственность. Философия своего.* СПб: Наука
- Бибихин В. 2013. Примечания переводчика. In: *Хайдеггер. Бытие и время.* Москва: Академический проект, pp. 444-448

- Бибихин В. 2014. *История современной философии (единство философской мысли)*. СПб: Владимир Даль
- Бибихин В. 2015. Язык философии. In: *Мир. Язык философии*. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, pp. 141-444
- Бибихин В. 2017. Точка. In: *Другое начало*. СПб: Наука, pp. 336-363
- Библер В. 1989. Культура. Диалог культур. In: *Вопросы философии*, Nr. 6, pp. 31-42
- Библер В. 2014. *Кант – Галилей – Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования*. Москва: DirectMedia
- Бонецкая Н. 2021. Герменевтика Льва Шестова. In: *Русский экзистенциализм*. СПб: Алетейя, pp. 49-98
- Бонецкая Н., 2014. Лев Шестов как богослов: теология «великой и последней» борьбы. In: *Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия*, nr. 2 (52), pp. 78-97
- Бродский И. 2000. Наглая проповедь идеализма (интервью). In: *Большая книга интервью [сост. Валентина Полухина]*. Москва: Захаров, pp. 505-552
- Бунин И. 2006. Освобождение Толстого. In: *Полное собрание сочинений в 13 томах. Том 8*. Москва: Воскресенье, pp. 15-154
- Визгин В. 2016. Лев Шестов и экзистенциальная мысль. In: *Лица и сюжеты русской мысли*. Москва: Фонд «Развития фундаментальных лингвистических исследований», pp. 33-52
- Ворожихина К. 2016. *Лев Шестов и его французские последователи*. Москва: ИФ РАН
- Ворожихина К. 2019. Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа. In: *История философии Т. 24, Nr. 1*, pp. 58-71
- Гегель Г. 1971. Письма. In: *Работы разных лет*. Москва: Мысль, pp. 213-530
- Гегель Г. 1975. *Энциклопедия философских наук. Том 1. Наука логики*. Москва: Мысль
- Гоготишвили Л. 2003. Комментарий к философии поступка. In: *Бахтин М. Собрание сочинений в семи томах. Том 1*. Москва: Русские словари, pp. 457-492



- Гоготишвили Л. 2003. Преамбула и приложение к философии поступка. In: *Бахтин М. Собрание сочинений в семи томах. Том 1.* Москва: Русские словари, pp. 351-348
- Голубович К. 2014. Встречи на неизвестной родине. In: *Мамардашвили М. Психологическая топология пути (2).* Москва: Фонд Мераба Мамардашвили, pp. 1145-1229
- Гофштеттер И. 2016. В плену философско-теологической путаницы (о Розанове, Гегеле и Шестове). In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 394-406
- Гройс Б. 2021. *Введение в антифилософию.* Москва: Ад Маргинем
- Достоевский Ф. 1976. Подросток. Рукописные редакции. In: *Полное собрание сочинений в тридцати томах. Том 16.* Ленинград: Наука
- Евлампиев И. 2000. *История Русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть I.* СПб: Алетея
- Ерофеев В. 1990. «Остается одно: произвол» (философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова). In: *В лабиринте проклятых вопросов.* Москва: Советский писатель, pp. 37-79
- Зеньковский В. 2001. *История русской философии.* Москва: Академический проект, Раритет
- Ильин И. 1994. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах.* СПб: Наука
- Ионеско Э. 1992. Шестов возвращает нас к главному. In: *Противоядия.* Москва: Прогресс, Литера, pp. 257-260
- Кант И. 1980. Письмо к Герцу от 21 февраля 1772 г. In: *Трактаты и письма.* Москва: Наука, pp. 526-533
- Лазарев А. 2016. Лев Шестов. In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 416-419
- Ловцкий Г. 2016. Философ библейского откровения (к 100-летию со дня рождения Льва Шестова). In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 503-523
- Лосев А. 1969. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон.* Москва: Искусство

- Лосев А. 1980. *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Москва: Мысль
- Майданская И. 2014. Экзистенциальная критика разума в русской философии. In: *Наука. Искусство. Культура*. 4, pp. 65 – 74
- Мамардашвили М. 1995. *Лекции о Прусте (психологическая топология пути)*. Москва: Ad Marginem
- Мамардашвили М. 2014. *Психологическая топология пути (2)*. Москва: Фонд Мераба Мамардашвили
- Мамардашвили М. 2018. *Очерк современной европейской философии*. СПб: Азбука
- Марголин Ю. 2016. Антифилософ. In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной*. СПб: РХГА, pp. 535-538.
- Межуев Б. 2021. Лев Шестов – по ту сторону истины и добра. [Рец. на:] Andrea Oppo. *Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*. Academic Studies Press, 2020. 420 p. In: *Соловьевские исследования, вып. 2, pp. 181-189*
- Мотрошилова Н. 1989. Парабола Жизненной судьбы Льва Шестова. In: *Вопросы философии, Nr. 1, pp. 129-144*
- Нагой Ф. 2015. Русский и западноевропейский философский нигилизм: сходства и различия. In: *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. Nr. 2 (22), pp. 40-47*
- Пономарева Л. 2008. Л. И. Шестов как предтеча постмодернизма. In: *Хора, Nr. 2, pp. 91-98*
- Порус В., 2016. О так называемом иррационализме Льва Шестова. In: *Вопросы философии, Nr. 11, pp. 131-138*
- Свасьян К. 1989. *Иоганн Вольфганг Гёте*. Москва: Мысль
- Свасьян К. 2010. *Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика*. Москва: Академический Проект; Альма Матер
- Свасьян К. 2013. О трех превращениях философии в России. Опыт биографического осмысления. In: *...Но еще ночь*. Москва: Evidentis, pp. 256-339
- Соловьев В. 2000. Кризис западной философии (против позитивистов). In: *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения в пятнадцати томах. Том первый*. Москва: Наука, pp. 38-153

- Соловьев В., 2001. Критика отвлеченных начал. In: *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения в пятнадцати томах. Том первый*. Москва: Наука, pp. 7-361
- Толстой Л. 1937. *Полное собрание сочинений. Том 46. Дневники 1847-1854*. Москва: Государственное издательство «художественная литература»
- Толстой Л. 1938. *Полное собрание сочинений. Том 83. Письма к С. А. Толстой 1862-1886*. Москва: Государственное издательство «художественная литература»
- Толстой Л. 1952. *Полное собрание сочинений. Том 57. Дневники и записные книжки 1909*. Москва: Государственное издательство художественной литературы
- Фейербах Л. 1974. Отношение к Гегелю. In: *Собрание сочинений в трех томах. Т. 3*. Москва: Мысль, pp. 371-391
- Фондан Б. 2021. Встречи со Львом Шестовым. Москва: Библиотека Михаила Гринберга
- Франк С. 2016. О Льве Шестове (по поводу его новой книги «Начала и концы»). In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной*. СПб: РХГА, pp. 168-175
- Хейзинга Й. 2018. *Осень средневековья*. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус
- Хохлов А. 2013. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю. In: *Вестник РГГУ, No. 11. М: РГГУ, pp. 81-89*
- Шестов Л. 1928. Умозрение и апокалипсис (окончание). In: *Современные записки, т. XXXIV, pp. 282-312*
- Шестов Л. 1966. *Sola fide – только верою*. Paris: YMCA-PRESS
- Шестов Л. 1990. Роковое наследие. О мистическом опыте Плотина. In: *Минувшее. Исторический Альманах. Nr. 9*. Paris: Atheneum, pp. 151-231
- Шестов Л. 1992. *Киркегард и экзистенциальная философия*. Москва: Прогресс; Гнозис
- Шестов Л. 1993. Memento mori. In: *Сочинения в 2-х томах. Том 1*. Москва: Наука, pp. 187-243
- Шестов Л. 1993а. Potestas clavium (Власть ключей). In: *Лев Шестов: Сочинения в двух томах. Т.1*. Москва: Наука, pp. 17-312.
- Шестов Л. 1993а. Афины и Иерусалим. In: *Лев Шестов: Сочинения в двух томах. Т. 1*. Москва: Наука, pp. 313-657

- Шестов Л. 1993б. На весах Иова (странствование по душам). In: *Лев Шестов: Сочинения в двух томах. Т.2.* Москва: Наука, pp. 5-402
- Шестов Л. 1996а. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь). In: *Сочинения в двух томах. Т. 1.* Томск: Водолей, pp. 213-317
- Шестов Л. 1996б. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления). In: *Сочинения в двух томах. Т. 2.* Томск: Водолей, pp. 4-181
- Шестов Л. 1996в. Начала и концы. In: *Сочинения в двух томах. Т. 2.* Томск: Водолей, pp. 181-275
- Шпет Г. 2016. Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины». In: *Л. И. Шестов: pro et contra, антология/ Сост., вступ. Статья, комментарии Т. Г. Щедриной.* СПб: РХГА, pp. 279-293
- Элиаде М. 2014. *Аспекты мифа.* Москва: Академический проект
- Ямпольская А. 2021. *Искусство феноменологии.* Москва: РИПОЛ классик

## SUMMARY

### Introduction

Lev Shestov is mostly known as an eager fighter with reason, a zealous seeker of faith, and an impeccable stylist. This portrayal is familiar to anyone who is interested in the history of existentialism and Russian thought. Such statements are never, or almost never, questioned, but this does not mean that Shestov is no longer being talked about. On the contrary, in recent years, the philosophy of Shestov has attracted the attention of many researchers. There are new studies that shed light on hitherto unknown pages of the philosopher's biography, there is research that reveals cultural and historical layers that influenced Shestov's thought, and, of course, a serious discussion is being held about the very nature of his philosophy. After all, despite the fact that, according to Berdyaev's famous statement, the positive side of Shestov's philosophy can 'fit on half a page' (Бердяев 2016, 408), it is not completely clear what exactly this 'half of a page' should look like.

Upon closer inspection, we notice that researchers are simultaneously united and divided by the very general statements that were mentioned above. And indeed, how should we understand Shestov's fight against reason? Does this mean that the author of *Athens and Jerusalem* wanted to destroy reason, or did he instead seek to limit it, as Kant did? And for what purpose is all this being done? Maybe Shestov was inspired by the very pathos of the fight? Maybe he was just a nihilist? Or was the nature of his critique positive, and Shestov denied the world of illusion in the name of the real world? Or maybe the ontological question was not even posed by him, and his whole task was only to define the boundaries of the scientific thinking of the West?

These questions inevitably arise before any reader of Shestov. The answers depend on both one's understanding of the book being read and how one understands the very nature of a question. After all, it is one thing to think that a question is just an equation that needs to be solved, another to see it as a tool of power, and a third to understand a question as a problem that one's whole life depends on solving. In this dissertation, the nature of the problems of Shestov's philosophy is interpreted in the latter sense; therefore, the very word 'problem' is understood by us not so much in a scientific way but in a simple and everyday way. The problem prosecutes us, makes our life a nightmare. Philosophy, if it is genuine philosophy, deals only with such problems. Questions, whose nature is determined only by the presence of a question mark at the end, are alien to philosophy. They are, of course, alien to

the works of Lev Shestov as well. That is why his books still excite and 'infect' the reader with the suffering and pathos of his thought.

Shestov's works delight or torment, but do not leave anyone indifferent. Someone praises the audacity of his thoughts; someone scolds his style of writing. But the fact that readers react to his books in such a way means that he was a true philosopher. That is why a purely academic approach to Shestov's philosophy cannot be adequate. Only an appeal to the personal experience of reading *Athens and Jerusalem* or the *Revelations of Death* can turn academic research into a form of meaningful dialogue with Shestov.

With all that said, the main **questions** that set the direction of the dissertation are formulated as follows. What are the motives for Shestov's distrust of reason? How does Shestov implement the project of returning to the origins of thinking?

The **aim** of the dissertation is to reveal the motives of Shestov's criticism of reason and to reveal the performative nature of his project.

#### **Objectives.**

- a) To reconstruct the main structural moments of Shestov's critique of reason, understood as a return to the origins of thinking.
- b) To determine an approach that allows constructive analysis of the performative aspect of Shestov's texts.
- c) To thematise the problem of philosophical language in the context of Shestov's critique of reason.
- d) To explicate the connection between the form of Shestov's texts and the perlocutionary effect of the reduction of knowledge (i.e., return to the origins of thinking).

#### **Theses.**

- a) Shestov's critique of reason is an attempt to return to the origins of thinking.
- b) The analysis of the performative aspect of Shestov's texts implies the overcoming of the interpretive approach to the text.
- c) Shestov's return to the origins of thinking is carried out in the sphere of the form of his works.
- d) The perlocutionary effect of Shestov's texts is a deconstruction of knowledge that takes place in the sphere of grammatical forms of the language.

The Method of Research

The performativity of Shestov's philosophy, which is the object of research, implies, on the one hand, the intentions of the author himself, and on the other hand, the effect that the text has on the reader (in other words, we are speaking about illocutionary and perlocutionary acts). Shestov's text, therefore, is interpreted not as a description of facts but as an action, namely, an action the aim of which is *to do* something. Thus, the reader of Shestov is obliged to consider his personal reading experience. Phenomenology allows this to be done in an academic way. After all, phenomenology, being descriptive eidetic, does not run away from experience but makes it an object of research. Phenomenology is a 'visionary understanding', a theory (θεωρία), in the original sense of the word. It is not a story about reality, but a way of seeing reality. Shestov's text, in this sense, is a tool that allows one to perform an act of phenomenological reduction, yet the very experience of reading this text must also go through this procedure. In other words, the reading of the text must be cleaned of biased approaches and prejudices. Thus, this dissertation can be understood as an attempt to suggest several possible viewpoints and concepts that make the conversation with Shestov's text less biased. This study, therefore, does not strive to explain the works of Shestov through the prism of modern conceptions of a text, but looks for an adequate description of the works of Shestov that would be based on those works themselves.

## Survey of Previous Research

### a) Sources

In the first part of the dissertation, attention is mainly paid to the second period of Shestov's philosophy, e.g., *Sola fide* (1911–1914), *Potestas clavium* (1915–1921), *In Job's Balances* (1920–1924), *Kierkegaard and the Existential Philosophy* (1932–1935), and *Athens and Jerusalem* (1928?–1937?). In the second part of the dissertation, which is devoted to the performativity of Shestov's text, the focus shifts to those works in which the thinker himself was dealing with similar problems, including *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche* (1900) and *Apotheosis of Groundlessness* (1905). Also, the following books were used in both parts of the dissertation: a biography of Shestov written by his daughter Natalia Baranova (*Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников*), and memoirs left by Benjamin Fondane (*Rencontres avec Léon Chestov*). In these

two works can be found memories of Shestov, a number of letters written by or to him, and recorded conversations with the philosopher.

#### b) The Problem of the Critique of Reason

The following short survey of previous research cannot be considered exhaustive; however, in only two pages it is possible to outline the general directions in which studies dedicated to the problem of critique of reason in Shestov's philosophy were moving. First, it seems reasonable to single out works that were written during Shestov's lifetime or shortly after his death. Most of the works written in Russian during this period were collected and published as a separate edition dedicated to the 150th anniversary of the thinker's birth (*Л. Шестов: pro et contra*). The positions on the issue of Shestov's approach to reason in this anthology range from seeing Shestov as an 'antiphilosopher' to statements that our philosopher was essentially a dogmatist and rationalist.

Of the most fundamental studies devoted to Shestov in the 20th century, the works of Valevičius (1993) and Shein (1991), can be distinguished. The book by Valevičius is a strictly philosophical-historical study, so it is quite difficult to extract the author's position on the nature of Shestov's critique of reason. Meanwhile, Shein emphasises that Shestov did not criticise reason itself as such, but only scientific knowledge and universal laws. The translator of Shestov's works into English, Bernard Martin, takes a similar position, stating 'it may be doubted that he [Shestov] meant categorically to reject objective knowledge, i.e. logic and science, as such' (Martin 1966a, 397). Shestov just wanted to show that they 'lead those who concentrate on them away from the ultimate reality given in revelation' (ibid.). Maia Neto adheres to a similar position in her work *The Christianisation of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*.

Along with this view on the problem of criticism of reason in Shestov's philosophy, there has always been an opposite position. Namely, a number of researchers argue that Shestov's philosophy is nothing but a radical critique of reason. For example, Shestov's contemporary Hofstetter (Гофштертер 2016) adhered to this view. A similar position was taken by Motroshilova (Мотрошилова 1989) and others. The debate on this issue continues into the 21st century. For instance, Kline (2011), Grzegorz Gruca (2009) and Anton Khokhlov (Хохлов 2013) argue that Shestov criticised reason as such and sought to destroy it. On the other hand, Vladimir Porus (Порус 2016), Tereza Obolevich (2019) and Irina Maidanskaya (Майданская 2014) emphasise that



Shestov did not fight with reason, but only tried to limit the scope of its application.

It is within the framework of this debate that the position defended in this dissertation can be defined, namely, Shestov's critique of reason is a return to the origins of thinking. In its main features, it was outlined in the works of Anatoly Akhutin (Ахутин 1993; 2005; 2011) and Andrea Oppo (2020). Researchers start from the proximity of Shestov's thought to Neoplatonism and emphasise the importance of the concept of two dimensions of thought (which can be found in works of Shestov). Shestov's critique of reason is understood by them as an attempt to stand on the border of reason and irrationality, namely, at the point where thinking only begins – at its very origins. The development of topics that have only been outlined but not developed by the mentioned researchers largely determines the course of this dissertation.

Among the latest studies that in one way or another touch upon the topic of Shestov's critique of reason, it is also necessary to mention the works of Ksenia Vorozhikhina (Ворожихина 2016, 2019), the book by Matthew Beaumont (2021), and research conducted by Ramona Fotiade (2020).

### c) The Problem of Performativity in the Works of Lev Shestov

Only a few people mention the transformative impact of Shestov's philosophy in their books. Possibly the most exhaustive description of that effect comes from Sorana Gurian (as recorded by Czesław Miłosz in the article *Shestov, or the Purity of Despair*) and from Eugene Ionesco in his short article *Chestov nous ramène à l'essentiel*. Both Gurian and Ionesco claim that Shestov brought them back to the most important thing: that his works opened up another dimension of life. This aspect of the performativity of Shestov's text has not yet deserved a separate and detailed study, but some steps in this direction have already been taken.

The author who has made the most progress in both the thematisation and the study of this issue is perhaps Boris Groys. In his work *Introduction to Antiphilosophy*, on the last three pages of an article devoted to Shestov's antiphilosophy, the researcher focuses on the problem of the form of Shestov's works and draws attention to the fact that his texts are entirely woven from quotations, repetitions, and endless questions. Groys calls this style of writing 'poor discourse' and argues that it was this style of writing that made it possible to keep philosophy alive. That is why Shestov's antiphilosophy (like any other) 'tries to activate the reader', tries to make him

responsible for his own choices (Гройс 2021, 10). Thus, Groys has already outlined the contours of a possible analysis of the performativity of Shestov's text. However, this researcher's thoughts did not undergo more detailed development in his further works.

As already mentioned, Groys' article remains the only example of an attempt to analyse the performative nature of Shestov's philosophy. However, this does not mean that researchers do not touch on this issue at all. The fact that an issue has not been properly thematised does not mean that some aspect of it has not been analysed in the light of a similar problem. For example, the problem of the form of Shestov's philosophical works is so closely related to the problem of performativity that it is necessary to say a few words about it as well.

Perhaps we should start with a work that has never reached the stage of academic publication and exists only in the form of an Internet article – a study called *Shestov or the Absolute Pitch* by Martine Van Goubergen. This article was written on the occasion of the birthday of a colleague and is not even included on the researcher's list of publications. However, it would be a big mistake to ignore this wonderful work. It pays significant attention to indirect communication; the main idea of the article is that Shestov's text stands on the borders of silence and words, and therefore opens up in a new way every time. Readers who speak French may also consider Genevieve Piron's *Léon Chestov - philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, in which Shestov's style is also not left aside. The previously mentioned Andrea Oppo also devotes a chapter to indirect communication in Shestov's philosophy in his work *Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*, and notes that the philosopher's contemporaries already observed the fact that Shestov should be read 'between the lines' (Oppo 2020, 239-241). In general, it would be a mistake to say that the performativity of Shestov's philosophy, as well as the style of his works, remains unnoticed by researchers. Many pay attention to the liveliness and sincerity of Shestov's text. The point is that these aspects of Shestov's work have not yet been subjected to detailed study.

## Novelty and Relevance of the Dissertation

### a) Novelty of the Work

The main feature that distinguishes this dissertation from other works on Shestov is the disclosure of the performativity of Shestov's text. Moving in

this direction, the features of Shestov's style, and their correlation with the content of the ideas expressed by the philosopher, were revealed in a more detailed way than before.

#### b) Research Relevance

This study of the problem of the performativity of Shestov's text moves in the context of the issue of overcoming the interpretive approach to a text. The dissertation addresses the same questions that influenced studies of Georg Steiner (1991), Hans Ulrich Gumbrecht (2004) and Tomas Sodeika (2010).

In addition to the connection with the above-mentioned direction of philosophical thought, the dissertation also attempts to thematise the problem of Shestov's language through the prism of the concept of anti-philosophy developed by Badiou (2011) and Groys (2012).

#### Stages of Implementation of the Aim of the Dissertation

a) To reconstruct the main structural moments of Shestov's critique of reason, understood as a return to the origins of thinking.

Shestov's critique of reason takes place in the context of post-Hegelian philosophy and is largely determined by the desire to overcome the intellect, understood as a temporary stage of the human spirit. After all, a rational understanding of reality primarily depends on reality itself and is rooted in it. The type of rationality that tries to create a self-existing world becomes abstract. The father of this type of rationality was Descartes, and it is precisely overcoming this stage that has become an urgent problem for the post-Hegelian philosophy. It is in the context of this issue that the term 'origins of thinking' is used. Based on the works of Anatoly Akhutin, this concept is defined as reality, which, on the one hand, gives rise to thinking, and, on the other hand, is always 'beyond it'. Hence the conclusion follows: in order to reach reality, thinking must overcome itself.

In the philosophy of Lev Shestov, this task merges with the pathos of biblical soteriology. Indeed, Shestov's return to the origins of thinking can be read through the prism of the Judaistic concept of salvation – *Teshuvah*. *Teshuvah* is the concept of repentance, which implies a return to the Creator, the resumption of the interrupted dialogue with Him. Even the word itself comes from the root *shub*, which means 'conversion' or 'return'. Repentance in Judaism is nothing but turning away from one's sins and towards God. For

Shestov, the sin (the only sin) is knowledge; that is why one needs to overcome it if s/he wants to return to lost Paradise. Thus, Shestov's philosophy is an example of the reflection of Western philosophy through the prism of the Judaistic concept of repentance, and *vice versa*.

It was in the light of this conclusion that the main structural moments of Shestov's return to the origins of thinking were revealed. The first stage of this path is to reveal why Shestov understands knowledge as a sin. The next stage is to understand why it is so difficult to overcome this sin. It seems that the most powerful tool of reason is the promise of guarantees and control over life. This is what the first man was tempted to do, and it is precisely to combat this temptation that Shestov encourages us to do. The last milestone on the way back to the origins of thinking is the striving for faith as the second dimension of thought. After all, Shestov is by no means a nihilist who fights with reason in the name of the fight itself. He looks for faith, understood as the second dimension of thought, i.e., the thought that fights with itself. This faith leads a person to reality, understood as radical freedom, i.e., reality beyond the boundaries established by reason. Only thanks to faith does one accept life as a gift beyond guarantees and control.

If we consider these ideas of Shestov in the context of Western philosophy, then it is not difficult to notice a number of structural parallels between the act of returning to the origins of thinking and the act of the phenomenological reduction of knowledge, in which consciousness returns to the world beyond the 'natural standpoint' (*die natürliche Einstellung*). If we consider Shestov's work in the context of religious thought, then we can define it as a variation of the 'myth of the eternal return', i.e., as an attempt to return to the very beginning of the world, fraught with all the possibilities of being.

b) To determine the approach that allows constructive analysis of the performative nature of Shestov's texts.

In the first part of the dissertation, the 'plan' of Shestov's philosophy was outlined. However, the mere existence of a plan does not mean that it was implemented. In order to reveal this practical part of Shestov's philosophy, it is necessary to go beyond interpretation and determine a new approach towards text as such. This task implies the disclosure of a new understanding of a text and the definition of the basic concepts, which should help in the analysis of the performative side of Shestov's philosophy.

The first step is to reconstruct the features of Shestov's hermeneutic method, which consists in moving from the text to the author himself. This approach towards text involves reading between the lines, listening to intonation and being able to recognise confession there, where another would see only an accidental slip of the tongue. In other words, Shestov understands a text not as the representation of the world, but as a presence of the author himself, hence it follows that a text should evoke a lively response and transform life. These ideas of Shestov were later independently developed by such authors as Susan Sontag, Georg Steiner, Hans Ulrich Gumbrecht, and Tomas Sodeika. Comparison of these authors' approaches with that of Shestov made it possible to define the basic concepts suitable for analysis of the performative aspect of Shestov's philosophy.

First of all, the concept of presence has been developed (it was developed in contrast to the concept of representation). This concept implies the possibility of reading as a dialogue with the author, which includes the effect that a person as such makes upon us. The opposite concept to interpretation was designated as *answerability*. This term implies the following: genuine dialogue presupposes an existential response, a response that takes place at the level of life itself. The third opposition, which defines the contours of the approach to the performativity of Shestov's text, was formulated as follows: subjectivity and metanoia. Subjective reading presupposes the isolation of the reader in himself, while the act of metanoia implies an exit from oneself, a genuine transformation and change of life.

c) To thematise the problem of philosophical language in the context of Shestov's critique of reason.

In the process of developing the ideas of Shestov and the above-mentioned concepts, it was concluded that one who wants to analyse the performative side of Shestov's philosophy should focus on the features of his style of writing. In *Apotheosis of Groundlessness*, Shestov admitted that such seemingly innocent words as 'and', 'so', and 'because' are ruthless tyrants. They turn living experience into a coherent presentation, subject to a general idea. In other words, even the most lively and original ideas expressed in the form of a consistent narrative turn into a product alienated from real life. Anyone who wants to save a life must break the classical structure of the narrative, find a new form adequate to real experience. This is exactly what Shestov was doing. His fight against reason takes place not only at the level of the ideas he expresses, but also at the level of the form of the text. This

feature of Shestov's philosophy was analysed by Boris Groys, who considered Shestov as antiphilosopher. In this dissertation, an attempt was made to develop this approach towards Shestov's philosophy.

Shestov's texts often look like an overflow of beautiful words, quotations, questions without answers, and annoying phrases that start with 'maybe', 'what if', etc. In other words, Shestov does everything to make it extremely difficult for a researcher to find a sentence in which Shestov expresses his thought in a direct and clear way. Even if such a sentence is found, after five pages it is refuted by another. What is the matter here? In the work *Vehement words: Plotinus's Ecstasies* (*Роковое наследие. О мистическом опыте Плотина*), Shestov says that the world of reason consists entirely of propositions (Шестов 1990, 179). Moreover, Shestov points to the connection between the word 'proposition' (*суждение*) and the phrase 'to judge' (*судить*). That is, the proposition is an act of judgement that implies law, good and evil. In other words, proposition is nothing but a linguistic agent of reason. That is why Shestov's texts are woven as a conscious struggle against propositions. Shestov is seriously and purposefully fighting reason at the level of language, that is, at the level that strongly determines our perception of reality.

Thus, the very process of writing a text for Shestov is nothing but a fight with reason. In other words, the process of writing for Shestov is an *act* (*ноступок*), in the sense of this word given to it by Bakhtin. By performing this act, Shestov fulfils himself as a human being. The text, in which the temptation of reason, the temptation of guarantees and representations, is overcome again and again, is nothing but an act of prayer. For a moment, the achieved state of purity is immediately defiled by another thought, which again forces the praying person to fight temptation. That is why philosophy for Shestov wasn't just a profession but a last and great fight for authentic life.

d) To explicate the connection between the form of Shestov's texts and the perlocution effect of the reduction of knowledge (return to the origins of thinking).

This conclusion allows one, on the one hand, to understand Shestov's approach to his own philosophy, and on the other hand, to determine the impact that his works can have on the reader. It seems that the same can be said about philosophy that Paul Klee once said about art: 'It does not reproduce the visible, rather, it makes visible'. There is no doubt that Shestov's text can also affect us in this way, i.e., it can change our vision of

reality. Of course, it would be a mistake to think that a 'correctly' written text affects the reader like a machine. It must be remembered that the meeting between the reader and the author happens like a miracle. There is no reading technique that could 'construct' the effect of presence and metanoia.

Taking into account the above remark about the non-guaranteed impact of the text on the reader, it can be said that *if* the dialogue between Shestov and the reader happens, there can be two consequences. If the works of Shestov touch the reader only indirectly, then they cause irritation and annoyance. If they hit to the very heart, they cause deconstruction of reason. By abolishing the linguistic level of rationality, Shestov returns us to reality itself, which is beyond language, returns us to the origins of thinking, or, in the words of Ionesco, he returns us to the most important thing.

## Conclusions

1. During the reconstruction of the main aspects of Shestov's critique of reason, the assertion was substantiated, according to which this critique is an attempt to return to the origins of thinking. The origins of thinking were defined as reality, which, on the one hand, determines thinking, and on the other hand, always stands 'beyond' it. Developing this interpretation of Shestov's thought, an analysis of the metaphor of sleep in the philosopher's work was carried out, the main points of the 'sinfulness' of reason were revealed, and structural parallels were outlined between the concept of faith and the act of phenomenological reduction. In conclusion, Shestov's philosophy was considered as the variation of the myth of the eternal return.

2. The basic concepts that allow one to analyse the performative side of Shestov's philosophy were defined. It was proposed to look at Shestov's text as an act, that is, as a form of the author's life. The relationship built with such a text implies the presence of the author, answerability, and transformation of consciousness (metanoia). All these concepts allow one to speak not only about the understanding of a text as information, but also about its existential impact.

3. The analysis of the performative aspect of Shestov's texts made it possible to conclude that Shestov's return to the origins of thinking is carried out in the sphere of grammatical forms of language. Based on the studies of Boris Groys and Alain Badiou on anti-philosophy, the style of Shestov's texts

was considered as an attempt to overcome proposition, understood as a linguistic agent of reason.

4. An analysis of the perlocutionary effect of Shestov's works showed that it is possible to speak about their minimal and maximal impact on a reader. The minimal is limited to irritation, boredom, and anxiety of the reader, while the maximal is an example of a metanoetic transformation. Thus, the minimum perlocutionary effect is the potency that contains the possibilities of the maximum impact of Shestov's text. Destroying the structure of a rational vision of the world at the level of grammatical forms of the language, Shestov thereby reveals the possibility of a different vision of the world. Thus, the performativity of Shestov's text is revealed simultaneously from the side of the illocutionary act (the intentions of the author) and from the side of the perlocutionary act (the influence of the text on the reader).

5. As noted previously, it seems that Shestov does not consider the problem of social life in his books. This raises the following questions: Did Shestov ignore the problem of responsibility? Wasn't he a moral nihilist? Or did the critics overlook the 'other' in Shestov's philosophy? Indeed, isn't God, about which Shestov writes all the time, nothing but a Radical Other? In the latter case, Shestov's philosophy appears not as an apology for egoism but precisely as an apology for the other, understood as a mystery and incomprehensible. These issues are still waiting for detailed study.



## ABOUT THE AUTHOR

### Education

2018-2022 Doctoral studies of Philosophy at Vilnius University

2014 MA in Religion Studies at Vilnius University

2011 BA in Philosophy at Vilnius University

### Teaching

2021 Lectures on Russian philosophy at *Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna* (Italy)

2020-2021 Seminars of Existentialism and philosophy of life

### Grants

2022 Research Council of Lithuania PhD Grant for Academic Achievements

### Research Interests

Existential philosophy, Russian philosophy, philosophy of religion, phenomenology

### Personal information

E-mail: [timofej.murasov@fsf.vu.lt](mailto:timofej.murasov@fsf.vu.lt)

## APIE AUTORIŲ

### Išsilavinimas

2018-2022 Filosofijos doktorantūros studijos Vilniaus Universitete  
2014 Religijos magistro kvalifikacinis laipsnis Vilniaus Universitete  
2012 Filosofijos mokslų bakalauro kvalifikacinis laipsnis Vilniaus  
Universitete

### Dėstymas

2021 rugsėjį-gruodį atlikta stažuotė *Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna* (Italija), kurios metų buvo skaitytos paskaitos apie rusų filosofija  
2020-2021 *Egzistencinės ir gyvenimo filosofijos* seminarai

### Konkursai

2022 Lietuvos mokslo tarybos stipendija doktorantams už akademinis  
pasiekimus

### Moksliniai interesai

Egzistencinė filosofija, rusų filosofija, religijos filosofija, fenomenologija

### Asmeninė informacija

El. Paštas: [timofej.murasov@fsf.vu.lt](mailto:timofej.murasov@fsf.vu.lt)

## PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

Murašov T. Correlation between the concepts of All-Unity and self-will: Vladimir Solovyov and Lev Shestov as philosophers of freedom. In: *Studies in East European Thought* Nr. 73 (2021), pp. 425-434 (<https://doi.org/10.1007/s11212-021-09429-y>)

Murašov T. Sapno metafora Levo Šestovo iracionalizmo problemos kontekste. In: *Logos*, Nr. 105 (2020), pp. 209-215 (<https://doi.org/10.24101/logos.2020.89>)

Vilniaus universiteto leidykla  
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius  
El. p. [info@leidykla.vu.lt](mailto:info@leidykla.vu.lt), [www.leidykla.vu.lt](http://www.leidykla.vu.lt)  
[bookshop.vu.lt](http://bookshop.vu.lt), [journals.vu.lt](http://journals.vu.lt)  
Tiražas 15 egz.