

**FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO
V OLMOUCI**

KATEDRA FILOZOFIE

Co je to filosofie podle Lva Šestova
(magisterská diplomová práce)

VYPRACOVALA: Bc. Monika Halabalová

VEDOUCÍ PRÁCE: Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.

2010

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně a uvedla všechny použité prameny.

V Luhačovicích, 3.5. 2010

podpis

Motto:

Zvláště usilovně přemýšlíme v těžkých chvílích života; – píšeme však jen tehdy, když už nemáme co na práci. Proto nám spisovatel něco zajímavého a významného může sdělit pouze tehdy, když rekonstruuje minulost. Potřebujeme-li přemýšlet, nemáme bohužel náladu na psaní. Proto jsou všechny knihy koneckonců jen slabým odleskem prožitého.

Lev Šestov

Děkuji Mgr. Martinu Jabůrkovi, Ph.D. za konzultace, rady a připomínky, které mi během psaní diplomové práce poskytl.

podpis

OBSAH

| | |
|--|-----------|
| Úvod..... | 6 |
| 1 Filosofie evropská versus ruská..... | 7 |
| 1.1 Evropská filosofická tradice..... | 7 |
| 1.2 Ruská filosofická tradice..... | 8 |
| 1.2.1 Ruská idea..... | 10 |
| 2 Ruský filosof Lev Šestov..... | 16 |
| 2.1 Život Lva Šestova..... | 16 |
| 2.2 Tvorba Lva Šestova..... | 19 |
| 2.2.1 Apoteóza vykořeněnosti..... | 21 |
| 2.2.2 Athény a Jeruzalém..... | 25 |
| 2.2.2.1 První část O zdroji metafyzických pravd. Spoutaný Parmenidés..... | 27 |
| 2.2.2.2 Třetí část O středověké filosofii. Cocupiscentia irresistibilis..... | 38 |
| Závěr..... | 59 |
| Resumé..... | 68 |
| Summary..... | 69 |
| Seznam použité literatury..... | 70 |

ÚVOD

Tato diplomová práce si klade za cíl seznámit českého čtenáře s ruským filosofem Lvem Šestovem, s rozdíly v pojetí filosofie v Evropě a v Rusku a s často diskutovanou „ruskou ideou“.

Lev Šestov u nás není příliš známý, neřadil se do žádné filosofické školy a nesnažil se vměstnat do žádného směru, byl jedinečným solitérem a jen těžko hledal pochopení pro svou originální filosofii. Jeho neortodoxní názory vyvolávaly nevoli u ruských emigrantských myslitelů, kteří ho nenechali ani vyučovat na Teologickém institutu a tak přednášel literaturu v institutu slovanských studií na Sorboně. Jeho filosofické názory si ale i přes počáteční nesnáze našly své příznivce, významným způsobem ovlivnil francouzskou existenciálně zaměřenou filosofii, což například připomíná Garaudy, Šestovových analýz absurdity se dovolával Camus a jeho vliv je patrný například v hrách E. Ionesca nebo S. Becketta.

V češtině existuje jen malá část Šestovova rozsáhlého literárního odkazu, se sekundární literaturou je to ještě horší. Čerpala jsem proto nejen z českých ale také ruských zdrojů, především z internetu, a pro potřeby této práce jsem pasáže citované z ruských zdrojů sama překládala. Nebylo ale možné překládat vše, a tak bych chtěla upozornit na to, že jsem používala i knihy přeložené do češtiny, které překládali sice výborní překladatelé, ale ne filosofové. Proto se například tam, kde by filosof použil „nutnost“ se setkáme s „nevyhnutelností“, se „zákonem rozporu“ místo se „zákonem sporu“ a dalšími prohřešky proti terminologii běžně používané ve filosofii.

1 FILOSOFIE EVROPSKÁ VERSUS RUSKÁ

Hned na začátku si musíme uvědomit, že v Rusku je filosofie chápána jinak než v Evropě. V dřívějších dobách byl v Rusku „filosof“ zván člověk obdivovaný pro neobyčejnou vzdělanost. Na filosofii, jak ji dnes chápeme, nebylo v despotickém Rusku dost klidu, Rusko se proto nezapojilo do západních intelektuálních směrů a nemělo na ně ani vliv.

Středověké spisy, které nebyly ve shodě s názory církevních Otců, byly pro ruské myslitele nepřijatelné. Ruská filosofie se staví do protikladu k filosofii scholastické, protože podle Rusů hledá věčnost a neosobní pojetí života. Rusové naopak usilují o myšlení, které dá vyniknout jedinečnosti osoby. „Scholastická teologie na Západě se snažila v osobě dobře rozlišovat to, co v ní je "lidské", od toho, co je "božské", to, co je "přirozené", od "nadpřirozeného". Rusové naopak asimilovali a rozvinuli pojmy "zbožštění" a "zduchovnění" člověka, které zdělili od řeckých Otců.“¹

1.1 Evropská filosofická tradice

Evropská filosofická tradice má své hluboké kořeny, které sahají až do antiky. Filosofie k evropské kultuře neodmyslitelně patří a vždy byla oblíbeným oborem hodným zájmu těch největších myslitelů. V evropské tradici existuje nespočet definic, které nám říkají, co je to filosofie přesto, že definovat filosofii není úplně snadné, někteří myslitelé se domnívají, že říci, co je to filosofie, už znamená filosofovat.

Uvedeme si teď jen některé z nich, například u Anzenbachera najdeme tu nejjednodušší definici: „Všichni už jsme filosofovali. Už jako děti. Filosofie pro nás není v podstatě ničím novým. Filosofie začíná otázkami, které vyvstávají, když důvěrně známý každodenní svět náhle ztratí svou samozřejmost a stane se problémem...“²

Sofistikovanější definici nám nabízí Blecha: „Filosofie je zvláštní myšlenkové úsilí, které si klade za cíl zkoumat jednotlivá jsoucna nikoli jako ostatní vědy v jejich dílčích projevech, ale z hlediska toho, že, jak a proč vůbec jsou, tedy z hlediska jejich bytí. Proto je první a základní filosofickou disciplínou tzv. ontologie – nauka o bytí.“³

1 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 35

2 Anzenbacher, Arno: Úvod do filosofie. Praha 1990, s. 15

3 Blecha, Ivan: Filosofie. Olomouc 2004, s. 16

V Evropě představuje filosofie pro nejrůznější speciální vědy podpůrnou nebo doplňkovou disciplínu. „Jestliže se filosofie zabývá týmiž předměty jako speciální vědy, ale přesto se od nich odlišuje, pak se jimi musí zabývat specifickým způsobem, který přísluší jenom jí... na samém vrcholu narazíme na celek bytí jako nejobsáhlejší předmět. Jemu již v jednotlivých odvětvích vědy nic neodpovídá. Celkovou souvislost bytí zkoumá pouze filosofie.“⁴ V evropské tradici má filosofie jedinečné postavení, protože hledá odpovědi na otázky, které trápí téměř každého člověka, je to „nauka či univerzální věda hledající odpovědi na nejzákladnější problémy bytí, jsoucna, člověka a světa; zabývá se pravdou, svobodou, ptá se po základních předpokladech našeho myšlení a jednání, hledá smysl všeho (svého vlastního bytí i bytí vůbec), jde jí o pravdivý vhled do věcí a dějů... při vědomí toho, že žádná odpověď není definitivní.“⁵

Jak jsme již řekli, v Evropě se filosofie těšila velké oblibě a v novověku se opět dokázala vymanit z područí středověké teologie, v Rusku to bylo s filosofií složitější, její existence byla považována za nebezpečnou a nežádoucí.

1.2 Ruská filosofická tradice

Ruský typ filosofování se zásadně odlišuje od toho, co se běžně v Evropě nazývá filosofií, tato odlišnost byla důvodem nepochopení a nezájmu Evropy o ruské myšlenky.

Najít v nějaké knize definici ruské filosofie je velice těžké, pokud bychom nějakou definici přece jen našli, stejně by nevystihovala skutečnou ruskou filosofii v její úplnosti. Ruská filosofie je totiž stejně jako ruská duše velmi komplikovaná, protože obě vznikly ve složitém a rozporuplném prostředí, kde se „střetávají a vzájemně na sebe působí dva proudy světových dějin – Východ a Západ. Ruský národ není národem ani čistě evropským, ani čistě asijským. Rusko, to je veliká část světa, obrovský Východo-Západ, spojuje v sobě dva světy. A v ruské duši vždy zápasily dva principy, východní a západní.“⁶

Ruská duše obsahuje mnoho protikladů, které umně vystihuje Dostojevskij ve svých románech, jejich hrdinové jsou zvláštní osobnosti, „najde se u nich spleť protikladů a iracionálních prvků, nemocná, rozpolcená duše, psychologické kazy, a přece tyto

4 Störig, Hans Joachim: Malé dějiny filosofie. Praha 1991, s. 25

5 Olšovský, Jiří: Slovník filosofických pojmů současnosti. Praha 2005, s. 60

6 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 8

osobnosti prožívají velké mystické vzlety a přes morální nevázanost je v nich stálá starost o poslední věci. Především však u nich pozorujeme žízeň po společenství, společenství s kýmkoli a s čímkoli, jak s démonickými silami, tak s Bohem.⁷ Neruší myslitelé se diví protikladům ruské duše, tomu, že se Rusové nesnaží protiklady řešit, ale žijí je.

Jak jsme již zmínili, postavení ruské filosofie nikdy nebylo úplně jednoduché. V carském Rusku byla filosofie neustále pronásledována, své útočiště našla na půdě duchovních akademií, pro Rusy je proto filosofie nerozlučně spjata s náboženstvím, především s náboženstvím křesťanským. „Ruskému mysliteli je nesnadné pochopit dvě "dokonalé společnosti" v jejich rozdělení a taktéž by nesnadno vytyčoval hranice mezi lidským myšlením a náboženstvím. Z toho se vyvozuje nevyhnutelný důsledek, že "filosofie se nedá oddělit od kultu a modlitby".⁸ Berďajev píše: „Filosofie, které se velice dařilo, nabývala v Rusku na počátku století náboženské povahy a vyznání víry se dokazovalo filosoficky.“⁹

V ruském chápání je úkolem filosofie vytvořit učení, které obsáhne svět jakožto celek, proto je potřeba vycházet ze všech druhů zkušeností, ta náboženská není výjimkou, podle N. Losského je dokonce nejdůležitější: „Filosofie, která vychází z tohoto stanoviska, je bezesporu skrznastrž náboženská. Protože nejvyššího a nejplnějšiho stupně dosáhla náboženská zkušenost v křesťanství, je přirozené, že filosofie, která se zabývá nejposlednějšími hloubkami bytí, má charakter křesťanského chápání světa. Nejcharakterističtějším rysem ruské filosofie je zejména fakt, že v ní mnoho lidí obětuje své síly a schopnosti pro všestranné rozpracování křesťanského pojetí světa.“¹⁰

Nejen úzké propojení ruské filosofie a náboženství ztěžovalo její přijetí v Evropě: „Nerozlučné propojení filosofie s náboženstvím a zároveň absence "vědecké" filosofie i "vědecké" teologie, nechuť k žánrové a metodologické reflexi, plné nasazení osoby myslitele do jeho úvah, všudypřítomný patos mravní a sociální, kosmologické a eschatologické vize, téměř povinný prorocký tón – to vše bylo pro západní myšlení cizí, nepochopitelné a exotické.“¹¹

7 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 69

8 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 101

9 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 213

10 Losskij, Nikolaj Onufrejevič: Dějiny ruské filosofie. Velehrad 2004, s. 636

11 Putna, Martin C., Zadražilová, Miluše: Rusko mimo Rusko. Brno 1994, s. 9

Chceme-li charakterizovat ruskou filosofii v celé její velikosti, není možné zaměřit se pouze na filosofy, na filosofii v Rusku měli vždy vliv také ruští spisovatelé. „Velkou ruskou literaturu trápila náboženská otázka. Otázka smyslu života, otázka záchrany člověka, národa a celého lidstva před zlem a utrpením převládala nad otázkou kulturní tvorby. Ruští spisovatelé se neuměli držet rámce vymezeného literaturou, vybočovali z něj a hledali proměnu života.“¹² Ruští spisovatelé 19. století netvořili svá velkolepá díla z přebytku tvůrčích sil, ale z touhy spasit lidstvo, z lítosti nad otroctvím člověka, jejich pohnutky jsou motivované křesťanstvím i u autorů, kteří se náboženství zřekli.

Evropské filosofické myšlenky začaly do Ruska pronikat až v 19. století a nejprve se rozšířily v církevních kruzích. Zajímavý je fakt, že mnoho filosofů nikde nedosáhlo takového věhlasu jako v Rusku. Berd'ajev říká: „Ruský národ... byl spíše národem intuice a inspirace, neznal míru a snadno upadal do extrémů.“¹³ Rusové se totiž skutečně umějí nadchnout pro věc, navíc jsou to dogmatici, kteří nemají smysl pro relativitu, Berd'ajev to potvrzuje: „Darwinismus, jenž byl na Západě biologickou hypotézou, získává mezi ruskou inteligencí ráz dogmatu, jako by se mluvilo o spáse pro život věčný.“¹⁴

Evropská filosofie, která do Ruska pronikla, měla velký význam pro jeho další vývoj a vedla dvěma směry: „u slavjanofilů do náboženství a víry, u západníků do revoluce a socialismu.“¹⁵ Oba směry vyjadřují snahu o spojení teorie s praxí (filosofie a života) a snahu vidět svět jako jeden celek.

1.2.1 Ruská idea

Mluvíme-li o ruské filosofii, musíme se zmínit i o ruské idei. Ruská idea je zajímavým tématem a tak toho o ní bylo napsáno mnoho, svou pozornost jí věnovali významní (nejen ruští) autoři, jmenujme alespoň Berd'ajeva, Čičevského, V. Ivanova, Rozanova, V. Solovjova a Špidlíka. Názory jednotlivých autorů na ruskou ideu se ne zcela shodují, ale velmi zjednodušeně by se dalo říci, že ruská idea znamená nějaký prvek, který, ač je neustále přítomen, je schopen se proměňovat a přitom zůstává stále stejný, tento prvek je typický pro slovanský východ a významně by mohl obohatit naši (západní) civilizaci, pokud by se jí nechala inspirovat.

12 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 77

13 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 8

14 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 29

15 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 55

Špidlík ve své knize *Ruská idea* píše: „Ruská idea! O tomto tématu se v minulém století hojně diskutovalo mezi slavjanofily a stoupenci Západu. Myslitelé, jejichž význam pro ruskou kulturu je trvalý, se snažili pod tímto názvem vyjádřit to, co nejlépe charakterizuje ruský lid, jeho dějiny, jeho světové poslání. Toto poslání je náboženské, protože jde o specifický příspěvek jednoho národa k osudu celého lidstva.“¹⁶

První důležitou charakteristikou ruské ideje je antropocentrismus. Ruská idea má zájem o člověka, jeho vývoj i osud. V ruské tradici je směřování k člověku křesťanství vlastní, vychází se přitom z faktu, že Ježíš Kristus sestoupil na zem jako člověk, což pozvedá lidskou bytost do božských výšin.

Zdůrazňování antropologického aspektu víry je také typické pro ruské filosofy přelomu 19. a 20. století, Berďajeva, Florenského, Franka, V. Solovjova a Šestova, kteří se tak staví proti západní filosofii a jejímu řeckému racionalismu. Berďajevovy spisy jsou prochnuty myšlenkou, že celý svět není ničím vedle lidské osoby, vedle toho, co je jedinečné v lidské tváři. Hlavní Solovjovovou teologickou myšlenkou je tzv. boholidství (bogočelovečestvo), která říká, že není důležitá pouze víra v Boha, ale také víra v možnost uskutečnění Božského v člověku. Bůh a člověk mají něco společného a jen díky tomu je možné zjevení Boha v člověku.

V ruské tradici pochází poznání Boha z člověka, ale také naopak, poznání člověka vychází od Boha, člověk není nic známého, je tajemstvím. Bůh a člověk neustále spolupracují, důkazem je například umění. Frank ve své knize *Realnost' i čelovek* píše: „Říká se, že umělci chtějí "vyjádřit sami sebe", "vtělit" svou představu. Proti tomuto názoru však stojí jejich vlastní svědectví. Hovoří spíše o inspiraci kterou jim přináší jakási múza, mimo lidský duch, který působí zevnitř...“¹⁷ Tuto inspiraci chápe Frank jako hlas Boha, který osvobozuje lidské schopnosti a dává tak vzniknout něčemu novému, originálnímu a neopakovatelnému. Od nepaměti byly v Rusku na ikonopisce vznášeny vysoké morální nároky, jen díky jejich splnění se mohl malíř spojit s Bohem a malovat ikony. V ruském chápání Bůh takto poskytuje člověku příležitost pokračovat ve svém stvořitelském díle, umělecké dílo je omezenou nápodobou Božského stvoření světa. Umění s náboženstvím bylo v Rus-

16 Špidlík, Tomáš: *Ruská idea jiný pohled na člověka*. Velehrad 1996, s. 5

17 Cit. podle Špidlík, Tomáš: *Ruská idea jiný pohled na člověka*. Velehrad 1996, s. 31

ku často spojováno, skrze krásu docházíme k poznání, pro lid byla краса ikon a kostelů důkazem pravé víry.

Typickým ruským výrazem vyjadřujícím spojení Boha a člověka, který, jak jsme už řekli, používá i Solovjov, je bogočelovečestvo, které je chápáno i jako synonymum zduchovnění. Bogočelovečestvo i zduchovnění v tomto smyslu vyjadřují to, že Bůh nás tvoří skrze Syna a v Duchu posvěcuje a my v Duchu skrze Syna vystupujeme k Otci. Tradičně je smysl duchovního života chápán jako získávání Ducha svatého, duši i tělo člověka je nutné uvést do sféry Ducha. Typicky ruské přesvědčení je, že Duch sídlí v lidském srdci, je duší lidské duše, toto pojetí ukazuje, jak silné je pouto mezi člověkem a Duchem, zároveň ale vyjadřuje dialogický aspekt tohoto spojení, na který se často zapomíná. Toto spojení Ducha a člověka ovšem neznamena zánik Boží transcendence Ducha.

Osobu v ruském pojetí vytvářejí svobodné vztahy, poznání je základním lidským vztahem, správným vztahem je pravda, nesprávným lež. Rusky se pravda řekne *istina*, toto slovo zároveň vyjadřuje „to, co je“ a „to, co dýchá“, poznat pravdu (*istinu*) tedy znamená poznat živou skutečnost. Tato pravda „je živá a konkrétní, zařazuje se do dějin spásy a do jejich vývoje. Mnozí myslitelé jsou z tohoto důvodu skeptičtí vůči "tzv. pravdám absolutním a věčným".“¹⁸

Přirozenost člověka je boholidská, jeho poznání tedy také, proto je ruskými mysliteli víra chápána jako skutečné poznání, je pro ně nepochopitelné odlišování rozumu a víry, „přirozeného“ a „nadpřirozeného“ poznání. Principem pravého poznání je láska, láska „umožňuje poznání pravdy. Láska je zdrojem a zárukou náboženské pravdy. Společenství v lásce, *sobornost*¹⁹, je kritériem poznání.“²⁰ Rusové neuznávají rozumové důkazy Boží existence, o Bohu uvažují pouze ve smyslu křesťanského zjevení, podle nich „abstraktní vědy a lidská filosofie budou nabízet jen iluzi pravdy, pokud člověk nepřekoná "falešnou hrůzu před neomezenou vůlí Stvořitele".“²¹

Se zájmem o člověka a jeho božskou podstatou také souvisí to, že ruští myslitelé jako například Tolstoj, Dostojevskij, Turgeněv, V. Solovjov a další často pochybují o oprávně-

18 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 67

19 Pojem *sobornost* vypracoval Chomjakov a znamená spojení jednoty a svobody mnoha osob na základě společné lásky k Bohu a všem absolutním hodnotám.

20 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 148

21 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 93

nosti trestů. Dostojevskij je připouštěl jen proto, že ulevovaly zločincovu svědomí. Berd'ajev je přesvědčen, že je odmítání trestu smrti součástí ruské ideje, ve svém životopise píše, jak intenzivně prožíval spory o trest smrti: „Nikdy jsem nemohl snášet kruté tresty. Odmítání trestu smrti celou mou podstatou bylo tak veliké, že jsem měl sklony dělit lidi na obhajující trest smrti a na odmítající trest smrti... Nejodpornější ze všeho byla pro mne pomsta a nejvíce odporná byla organizovaná pomsta státu.“²² Svůj vztah k trestům považuje Berd'ajev za nejtypičtější ruský rys své osobnosti.

Ruská idea souvisí se svobodou osoby, podle Berd'ajevova názoru „v hloubi pravoslaví spočívá velká svoboda, větší než v katolicismu. Nesmírnost svobody je jedním z rozporných principů ruského národa.“²³ O svobodě originálně pojednává Dostojevskij ve svých románech. Když shrneme jeho myšlenky, zjistíme tyto charakteristiky svobody: *neomezenost* – každé omezení svobody je chápáno jako urážka svobody; *iracionalita* – svoboda nesnese žádné omezení, ani logické, svobodný člověk je podle Dostojevského šílený; svoboda je *démonická* – cesta neomezené svobody přesahuje míru smrtelných lidí, kteří se stávají spíše „démony“ a končí tragicky; proto musí být svoboda *kristologická* – kdo chce být svobodný, musí překročit lidské meze a stát se „božským“, to znamená odmítnout démonickou posedlost a ztotožnit se s Kristem; poslední charakteristikou svobody je *eschatologičnost* – úplná svoboda nastane až s druhým příchodem Krista. Svoboda je božským prvkem osoby, tím, že je to prvek duchovní, uvolňuje člověka z bludného kruhu tragických rozhodnutí, která musí učinit.

Ruská idea neuznává nadřazenost společnosti nad člověkem, každý jednotlivý člověk je její nenahraditelnou součástí. Špidlík zdůrazňuje, že „zvláštní charakteristikou ruských mystiků je, že neuvažují pouze o jednotlivých lidech, nýbrž také o společnosti "osobním způsobem" jako o živém organismu...“²⁴ Člověka si ruští myslitelé cení natolik, že „Západní kult chladné spravedlnosti je jim cizí. Člověk u nich stojí výše než princip vlastnictví a právě to určuje ruskou sociální morálku. Soucit s hříšníky, uraženými a poníženými, milosrdnost – to jsou příznačné ruské vlastnosti.“²⁵ Berd'ajev zdůrazňuje, že lidskost je důležitou charakteristikou ruské ideje: „Lidskost zůstává jednou z příznačných ruských

22 Berd'ajev, Nikolaj: Vlastní životopis. Olomouc 2005, s. 80

23 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 46

24 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 105

25 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 84

vlastností, provází ruskou ideu až k jejímu vrcholu.²⁶ Podobně Bělinický v jednom ze svých dopisů přijímá zodpovědnost za celé lidstvo: „I kdyby se mi podařilo vylézt na nejvyšší stupínek vývoje, i tam bych vás poprosil, abyste se mi zodpovídal za všechny oběti životních a historických podmínek, za všechny oběti náhod, pověr, inkvizice Filipa II. atd. atp., jinak z tohoto nejvyššího stupínku skočím po hlavě dolů. Já nechci štěstí ani zadarmo, pokud nebudu mít klid ohledně každého z mých pokrevních bratří...“²⁷ Bělinický se nechce podříditi všeobecně platnému zákonu a požaduje od kohosi pro všechny tvory ochranu před historickým procesem, který bezohledně drtí živé lidi jako by to byly neživé předměty. Toto Bělinického vyznání silně zapůsobilo na Šestova a odrazilo se v jeho filosofii.

Ruská idea nás učí, že s lidmi nelze zacházet jako s věcmi a to v žádném ohledu. „K osobě nemůžeme přistupovat stejným způsobem, na který jsme si zvykli při poznání věcí, totiž pomocí věd, předmětem jejichž studia je přirozenost, přirozenosti. Podle Berd'ajeva prvotním hříchem naší civilizace je, že bohužel zacházíme s živými a osobními zkušenostmi jako s "věcmi".“²⁸ Rozlišení mezi filosofií věci a filosofií osoby je základem Florentského úvah. Toto rozlišení tvoří podle Špidlíka hlavní rozdíl mezi filosofií západu a Ruska a s jeho pomocí bychom měli vytvořit nový způsob myšlení, v němž člověk najde místo, které mu skutečně náleží.

Ruské myšlení 19. století má sociální charakter, „věřilo se, že ruský národ je povolán uskutečnit sociální spravedlnost a bratrství mezi lidmi.“²⁹ Berd'ajev zdůrazňuje, že „idea bratrství lidí a národů. To je ruská idea.“³⁰ Ruští myslitelé chtěli sjednotit celý svět, to ale není možné s pomocí systémů a idejí, které používá Západ. Jako sjednocující prvek je v Rusku tradičně chápána matka – živá osoba, žádný abstraktní a všeobecný systém, Rusové chtěli rozšířit tuto svou zkušenost na celou společnost. „Komu se však podaří sjednotit lidské rozptýlené národy a učinit z nich jedinou rodinu, totiž jedinou církev? Ne systémy ani organizace, nýbrž jedna osoba, živá osoba Kristova.“³¹ Druhý příchod Krista znamená sjednocení světa.

26 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 84

27 Z dopisu P. M. Botkinovi z 1. března 1841 in: Полное собрание сочинений, XII, Moskva 1956, s. 22 – 23

28 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 24

29 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 114

30 Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 119

31 Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996, s. 48

Ruská idea vyjadřuje víru, že Rusko očekává nějaké výjimečné poslání, že přinese světu bratrství a svobodu ducha. Ruská idea se ale ve svém dějinném vývoji dostala do konfliktu s ruským dějinným vývojem. Ruská idea proto nemůže být „ideou kvetoucí kultury a mocného státu, ruská idea je eschatologickou ideou Božího království. Není to humanistická idea v evropském slova smyslu.“³² Eschatologické zaměření v ruském pojetí znamená touhu po všeobecném spasení. Rusové chtějí spasit všechny bez rozdílu, bratrství a láska mezi lidmi pro ně ční vysoko nad spravedlností.

32 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 131

2 RUSKÝ FILOSOF LEV ŠESTOV

Přestože ve filosofii Lva Šestova nacházíme typicky ruské rysy jako například zdůrazňování lidského aspektu víry, kritiku tradiční filosofie za nedostatek pozornosti věnované lidské osobě, snahu osvobodit člověka ze spárů obecných zákonů, nedůvěru ke všeobecným pravdám, „je obtížně přijímaný ruskou ortodoxií – jak domácí, tak emigrační – coby osobnost komplikovaná pro plnější a konturovanější hodnocení.“³³

To, co se Šestovovi zdá být související, propojené a nezapomenutelné se ostatním zdá nahodilé, nesouvisející a snadno zapomenutelné. Nejpálčivější otázka, která Šestova trápila zní: je to, co vidíme, skutečnost nebo přízrak? Je to, co považujeme za pravdu skutečně pravda? Odpovědi na tyto otázky hledá Šestov v bibli, ve víře, u samotného Boha, obrací se také k Dostojevskému, Kierkegaardovi, Nietzschemu a Pascalovi.

Jak už jsme řekli, beze sporu jsou Šestovovy úvahy ovlivněny ruským prostředím, ze kterého pochází, jako filosof ale nenašel v Rusku mnoho pochopení. Šestovovy knihy nikdy nevyvolaly bouřlivý ohlas, proto měl celý život pocit nepochopení. V Rusku ho, díky jeho vynikajícím literárním rozborům významných ruských děl, vždy považovali spíše za literárního kritika než za filosofa.

2.1 Život Lva Šestova

Lev Šestov se narodil 31.1. 1866 v Kyjevě jako Lev Isaakovič Švarcman v rodině bohatého obchodníka. Na Moskevské univerzitě studoval nejprve matematiku a fyziku, kvůli sporům se školním inspektorem však musel tuto univerzitu opustit, vrátil se proto do Kyjeva, kde vystudoval práva. Jeho disertační práci *O postavení pracujících tříd v Rusku (O položenii rabočevo klassa v Rossii)* na Kyjevské univerzitě přijali, když ji však chtěl Šestov publikovat, musel práci odeslat do Moskvy cenzorům, ti nejen že její vydání zakázali, ale ještě ji zabavili s komentářem: „Kdyby tato kniha uviděla světlo světa, vypukla by v Rusku revoluce.“³⁴ Proto se Šestov nikdy nestal doktorem práv.

Po studiích zůstal Šestov v Kyjevě, kde pomáhal otci s obchodem. Chtěl být profesionálním pěvcem, učitelka hudby jej ale připravila o hlas, a tak se začal plně věnovat filo-

33 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 10

34 Lovckij, German Leopoldovič: Лев Шестов по моим воспоминаниям, <http://www.krotov.info/history/20/tsypin/lovzki.html>; staženo 4.12.2009. Překlad M.H.

sofii a literatuře. Starosti s rodinným podnikem, které se stupňovaly kvůli otcově lehkomyšlnosti, se podepsaly na Šestovově zdraví, roku 1895 se u něj poprvé objevily deprese, odjel se proto léčit za hranice. Deprese však už navždy zůstaly jedním ze zdrojů jeho tvorby. Šestov nejprve zamířil do Říma, kde se seznámil s mladou medicímkou z pravoslavné rodiny, se kterou se záhy oženil, byl však nucen tento svazek dlouhé roky tajit před svým ortodoxně smýšlejícím otcem. Z Říma přesídlili manželé i s první dcerou do Bernu, kde se narodila Šestovova druhá dcera.

V roce 1898 se Lev Šestov vrací do Ruska se dvěma hotovými knihami – *Shakespeare a jeho kritik Brandes (Šekspir i jevo kritik Brandes)* a *Dobro v nauce Tolstého a Nietzscheho (Dobro v učenii gr. Tolstovo i Nicše)*, nabízí je tzv. tlustým žurnálům³⁵, ty ale nemají zájem – Šestovův styl je jim příliš cizí. Oba rukopisy si však přečetl Vladimír Solovjov a pomohl jejich knižní publikaci. Po vydání těchto děl se z neznámého literáta stává známý a uznávaný filosof, který přednáší v Kyjevě, Petrohradě i Moskvě. Ďagilev mu dokonce nabízí spolupráci se svým časopisem *Svět umění (Mir Iskusstva)*, Šestov v něm postupně publikoval svou třetí knihu *Dostojevskij a Nietzsche. Filosofie tragédie (Dostojevskij i Nicše, filosofija tragedii)*, která v roce 1903 vyšla jako samostatná kniha.

Po revoluci odchází rodina opět za hranice, v letech 1908 – 1909 žijí ve Freiburgu, 1910 – 1914 v Ženevě, pak se znovu vrátili do Moskvy, kde je zdržela válka. V Moskvě Šestov navštěvoval Špeta, Vj. Ivanova, Berďajeva i V. Solovjova, u kterého probíhala pravidelná setkání filosofů a literátů. Šestovou reakcí na tato setkání byl například článek *Vjačeslav Velkolepý (Vjačeslav Velikolepnyj)* uveřejněný v *Ruské mysli*, ve kterém Šestov polemizoval s Vjačeslavem Ivanovem. V *Ruské mysli* byl také publikován článek *Memento Mori*, což byla Šestovova kritika Husserlovy filosofie.

Válka Šestova velice zasáhla i proto, že roku 1915 zemřel v boji jeho nemanželský syn Sergej Listopadov. Jakmile se naskytla příležitost, rodina Šestovových Rusko opustila, roku 1920 emigrovali k příbuzným do Ženevy, kde Šestovovi švagr German Lovckij vrátil rukopis knihy *Sola fide*, která však nakonec stejně vyšla až mnoho let po Šestovově smrti.

Ze Ženevy zanedlouho všichni přesídlili do Paříže. Paříž byla v té době pro ruské uprchlíky významným emigrantským centrem, centrem pravoslaví i náboženských myslitelů, u pravoslavného chrámu *Sergijův dvůr* byl založen *Pravoslavný teologický institut*, kte-

35 Časopisy typické pro ruské prostředí, mívaly i několik set stran a běžně v nich vycházely celé knihy.

rý započal svou činnost roku 1926. Tento institut má za úkol nejen vychovávat kněze, ale také poskytnout působiště náboženským filosofům. „Institut je první pravoslavnou školou, která se nebojí vědeckých metod a tvrdě rozbíjí veškeré lehkověrné legendověří a zbožné podvrhy, jimiž ruské pravoslaví tak oplývalo.“³⁶

Do Paříže směřovala i většina z dvou set nejvýznamnějších vědců a filosofů vyhoštěných sovětskou vládou, například Berďajev, S. Bulgakov, Frank, Stěpun, N. Losskij, Iljin, Vyšeslavcev...

Ovšem Lev Šestov byl ve Francii úplně neznámý, ani jedna jeho kniha totiž zatím ve francouzštině nevyšla. V roce 1921 Šestov publikoval ve Francii svůj první článek, byl to článek o Dostojevském v časopise *Nouvelle Revue Française*, který vyšel ku příležitosti stého výročí Dostojevského narození. Šestovova originalita a smysl pro paradoxy silně zapůsobily na francouzské publikum a už v roce 1923 vychází francouzsky kniha *Odhalení smrti (Otkrovenie směrti)*. Několik měsíců poté publikuje Šestov ku příležitosti výročí narození Blaise Pascala rusky i francouzsky *Noc v Getsemanech (Gefsimanskaja noč)*. Pak začal Šestov spolupracovat s francouzským časopisem *Revue Philosophique*.

Šestova často zvali do Německa, Holandska, pobýval v Praze i v Krakově. V Amsterdamu, kde přednesl svou nejlepší práci o Spinozovi, která byla publikována v knize *Na vážkách Jóba (Na věsach Jova)*, se seznámil s Husserlem. Stali se z nich přátelé, o čemž svědčí i článek *Památce velkého filosofa – Edmunda Husserla (Pamjati velikovo filosofa – Edmunda Gusserlja)*, který vyšel po Husserlově smrti. Šestov v něm mimo jiné vzpomíná na to, jak Husserlovi vyprávěl o svém záměru zpochybnit Aristotelské „donucování samotnou pravdou“ v zamýšlené knize *Athény a Jeruzalém*. Jako vždy očekával Husserlův zuřivý nesouhlas. Kupodivu se ale shodli na tom, že Aristotelovo přesvědčení stojí na vratkých nohách. Záslouhou Husserla je, že společně s Heideggerem přivedli Šestova k četbě Kierkegaarda.

Za zmínku stojí fakt, že Šestov dosáhl většího uznání u evropských filosofů než u svých krajanů, ačkoliv neúnavně publikoval v *Současných zápiscích (Sovremennyje zapisky)* i v Berďajevově časopise *Cesta (Put')*. Jeho názory však byly považovány za příliš svérázné i na tolerantní půdě *Teologického institutu*. Což vedlo k tomu, že „byl stálým spolupracovníkem předních francouzských časopisů, zvláště Lévy-Bruhlovy *Revue Philo-*

36 Putna, Martin C.: *Rusko mimo Rusko*. Brno 1993, s. 34

sophique. Některé stati vycházejí francouzsky dříve než rusky (téměř všechny knihy z emigračního období jsou sestaveny z větší či menší části z časopiseckých statí). K Šestovovi se hlásili Camus a Ionesco a ještě 60. léta, doba existencialismu, přinesla novou vlnu zájmu o ruského filosofa.³⁷

K Šestovovým sedmdesátým narozeninám vyšla kniha *Kierkegaard a existenciální filosofie* (*Kirkegard i ekzistencijalnaja filosofija*). V roce 1936 se splnil jeho dávný sen, společně se švagrem navštívil zemi svých prapředků – Izrael. Šestov přednáší v Jeruzalémě i Tel Avivu, slaví úspěchy a následujícího roku má opět přijet, ze země však musejí uprchnout pod ochranou anglických vojáků a další cesta už se nekoná. V roce 1938 se na Šestova obrátilo rakouské nakladatelství s prosbou, zda by mohlo vydat nějakou jeho dosud nepublikovanou knihu, nabídl jim *Athény a Jeruzalém* (*Afiny i Ierusalim*), v tomtéž roce kniha vychází i francouzsky, rusky až v roce 1951.

V roce 1936 se Šestov začal zajímat o indickou filosofii, na toto téma však už nic nepublikoval ani nenapsal, po jeho smrti se našlo jen několik poznámek. Ve filosofii Indů Šestova zaujala jejich síla, která je stále žene dál, je by nevyhnutelnost nezastavila. I když ho indická filosofie fascinovala, našel i její chyby, například stejně jako v řecké filosofii je Bůh omezován – v řecké filosofii materiálně, v indické duchovně, protipólem obou filosofii je proto opět filosofie Jeruzaléma a Bible. Šestov toužil své myšlenky sepsat, zároveň věděl, že už to nedokáže. V roce 1938 ho tuberkulóza připravila o hlas, na jaře se objevily zdravotní komplikace, na podzim byl hospitalizován na klinice, kde po několika dnech 20.11. 1938 zemřel.

2.2 Tvorba Lva Šestova

Ačkoliv byl Šestov talentovaným spisovatelem, psaní pro něho bylo velice obtížné, dlouho totiž nemohl najít způsob, jak vyjádřit své myšlenky. Neustále ho pronásledoval pocit, že jakákoli myšlenka, kterou zformuluje a vysloví nebo napíše něco podstatného ztrácí. Na začátku své kariéry publikoval Šestov především knihy a články zabývající se filosofickými otázkami v dílech ruských spisovatelů například Dostojevského, Tolstého, Čechova, Merežkovského nebo Sologuba.

37 Putna, Martin C., Zadražilová, Miluše.: Rusko mimo Rusko. Brno 1994, s. 29

V roce 1905 vychází *Apoteóza vykořeněnosti*, která znamená zlom a nový směr nejen Šestovovy tvorby. Tato kniha je jako první v Rusku psána formou aforismů a je základem nového žánru filosofické prózy. V aforismu Šestov konečně nachází adekvátnější vyjádření svých myšlenek. Aforismus totiž osvobozuje od jakýchkoliv posloupností, důslednosti a neočekávají se od něj žádné konkrétní závěry. Šestov sám ale často zdůrazňoval, že vnější forma jeho děl není vůbec důležitá, důležitý je obsah.

Práce Šestova jsou plné citací, vždy cituje v původním jazyce, latinském, řeckém, francouzském i německém, protože nechce, aby ho obviňovali z „šestovizace“ citovaných textů. Přesto se výčítkám nedokázal vyhnout – vyčítali mu, že cituje texty, které nikdo jiný necituje. Šestov se hájil tím, že nemá filosofické vzdělání, kdyby ho měl, jistě by citoval to, co ostatní.

Šestovova filosofie prošla svým osobitým vývojem, který ovlivnili především Nietzsche a Dostojevskij, N. Losskij tento vývoj komentuje takto: „Na počátku Šestovovy filosofické působnosti vidíme extrémní skepticismus. Způsobil ho jeho ideál neuskutečnitelného metalogického absolutního poznání. V knize *Apoteóza vykořeněnosti* Šestov odmítá všechny vzájemně rozporuplné vědecké a filosofické teorie. Nechává čtenáře napospas prázdnotě. V knize *Athény a Jerusalém* srovnává racionální myšlení, jehož zdrojem je řecká filosofie, s metaracionálním biblickým chápáním světa, které popírá antinomický zákon. Vychází z ideje Boží všemohoucnosti.“³⁸

Častým komentátorem a kritikem Šestova byl jeho nejlepší přítel Nikolaj Berd'ajev. Jejich přátelství bylo už od prvního setkání velmi bouřlivé, Šestov napsal: „Bylo mi 34 let, když jsem se seznámil s Berd'ajevem. Jemu tenkrát bylo 26. Společně jsme slavili Nový rok 1900. Když jsem se v té době trochu napil, stal se ze mě provokatér. Moji přátelé tuto mou slabost znali a vždycky si našli způsob, jak mě dostat do nálady. Ten večer seděl Berd'ajev vedle mě. Neuvěřitelně jsem ho škádlil a vyvolával tak výbuchy smíchu. Když jsem ale trochu vystřízlivěl, zjistil jsem, že se Berd'ajev skutečně urazil. Omluvil jsem se mu a nabídl, že se napijeme na „brudršaft“. Také jsem ho žádal, aby na důkaz toho, že mi odpustil, přišel zítra ke mně. Přišel. Tak začalo naše přátelství. Nikdy jsme spolu nesouhlasili. Vždy jsme spolu bojovali, křičeli jsme, vždycky mě obviňoval z toho, že autory, o kterých mluvím, „šestovizuji“. Tvrdil, že ani Dostojevskij, ani Tolstoj, ani Kierkegaard nikdy ne-

38 Losskij, Nikolaj Onufrejevič: *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad 2004, s. 504

říkali to, co je nutím prohlašovat. Já jsem mu pokaždé odpovídal, že mi prokazuje příliš velkou čest a, pokud jsem skutečně objevil to, co tvrdím, musím se dmout pýchou.“³⁹

Berďajevovy kritiky jsou ostré a nekompromisní, například ve svém článku *Lev Šestov a Kierkegaard (Lev Šestov i Kirkegor)* píše: „Abychom se osvobodili z moci Sókrata a řecké filosofie, z nadvlády rozumu a morálky, z područí všeobecně platných pravd, směřuje nás Šestov k upřímnosti a Bibli. Z Bible si však vybírá jen to, co se hodí pro jeho téma. Ve skutečnosti to není člověk Bible, ale člověk konce 19. a začátku 20. století. Bližší než Bible je mu Nietzsche, který zásadně ovlivnil jeho život. S pomocí Bible vykládá nietzschovské téma, boj Nietzscheho se Sókratem, s rozumem a s morálkou ve jménu "života".“⁴⁰

Jak vidíme bylo přátelství dvou geniálních ruských myslitelů opravdu bouřlivé, ale upřímné, ve svém životopise Berďajev o Šestovovi napsal: „Tehdy, před vyhnáním, jsem se seznámil s člověkem, který zůstal mým přítelem na celý život, a možná jediným přítelem, a kterého považuji za jednoho z nejpozoruhodnějších a nejlepších lidí, které se mi poštěstilo v životě potkat. Mluvím o Lvovi Šestovovi, který byl také Kyjevan. V tu dobu se objevily jeho první knihy, a mě zvláště zaujala jeho kniha o Nietzsche a Dostojevském. Vždy jsme se přeli, měli jsme různé názory na svět, ale v šestovovské problematice bylo pro mne něco blízkého. Bylo to nejen zajímavé duševní setkávání se, ale i setkávání se existenciální, hledání smyslu života. Setkávání se bylo intenzivní i v Paříži do jeho smrti.“⁴¹

2.2.1 Apoteóza vykořeněnosti

Roku 1905 v Rusku vychází *Apoteóza vykořeněnosti* s podtitulem *Pokus o nedogmatické myšlení*, vykořeněnost není v Rusku nijak neobvyklým pocitem, jak potvrzuje i Berďajev: „Inteligence jakožto ruský fenomén měla specificky ruské rysy, avšak sama se cítila jako vykořeněná. Vykořeněnost lze pokládat za ruský národní rys.“⁴² Ani podtitul této knihy není náhodný, už tehdy si totiž Šestov uvědomil, že jistoty všeho druhu jsou dogmata, proti kterým je nutné bojovat. Tyto jistoty jsou nerozlučně spjaty s rozumem, proto Šestov

39 Lovckij, G. L.: Лев Шестов по моим воспоминаниям, <http://www.krotov.info/history/20/tsyypin/lovzki.html>; staženo 4.12.2009. Překlad M.H.

40 Berďajev, Nikolaj: Лев Шестов и Киркегорр. Paříž 1989, s. 401. Překlad M.H.

41 Berďajev, Nikolaj: Vlastní životopis. Olomouc 2005, s. 151

42 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003. s. 29

bojuje proti představě neomylného a všemocného rozumu. Upozorňuje na to, že rozum nemůže poskytnout člověku jistotu a také na to, že filosofie nemá lidi ukolébávat a uklidňovat, ale právě naopak znepokojovat. A právě o to se Šestov ve svých knihách snaží – znepokojovat, *Apoteóza* není výjimkou, toto její poslání je ještě umocněno aforistickou formou, kterou Šestov ospravedlňuje takto: „Ale co když člověk se vzrůstající nedůvěrou v jakoukoli důslednost a vzrůstajícími se pochybnostmi o všech obecných idejích náhle pocítí odpor i k formě výkladu... Protože jsem byl už do jisté míry navyklý na postupný a systematický výklad, psal jsem ji od začátku až do poloviny podle obdobného plánu jako svá předchozí díla. Čím více však práce postupovala, tím větší odpor a trýzeň jsem pocíťoval.“⁴³ Navíc Šestov cítil, že ucelený systém není člověku blízký a je tudíž nežádoucí: „Ale nejsou snad nezavršené, neuspořádané, chaotické, jako sám život rozporuplné úvahy, jež nevedou k cíli předem vytčenému rozumem, naší duši bližší než systémy, třeba i nepochybně veliké, jejichž tvůrci se starali více o to, aby skutečnost "pochopili", než aby ji poznali.“⁴⁴

Aforismus znamená pro Šestova osvobození od začátků a konců: „A nikde žádná idea, žádné ideje, žádná posloupnost, jen samé rozpory. Ale právě o to jsem usiloval, jak už se čtenář z názvu vykořeněnost, ba dokonce apoteóza vykořeněnosti možná sám dovítí. Cožpak může být řeč o nějaké vnější ucelenosti, považují-li za svůj jediný úkol zbavit se jednou provždy všech začátků a konců...?“⁴⁵ Je to také osvobození od sáhodlouhých výkladů a rozborů, myšlenky neztrácejí nic ze své síly a působivosti, obšírné analýzy by jim jen uškodily. Aforismus je osvobozením od důsledné návaznosti myšlenek, od nutnosti spojit všechny roztržité úvahy v ucelený systém. Obecná idea je Šestovovi na obtíž.

Říci stručně o čem *Apoteóza* pojednává není snad ani možné, ale především to není žádoucí. Samozřejmě, že by bylo možné najít několik stále se opakujících témat a o těch krátce pojednat, ale k čemu by to bylo? Spokojme se s konstatováním, že v už *Apoteóze* nacházíme zárodky témat, kterými se bude Šestov zabývat celý život a budou podrobněji rozpracována v jeho dalších dílech (i v knize *Athény a Jeruzalém*). Co je však nejdůležitější, v této knize se vytvářejí dvě protichůdné, dialekticky však související tendence: na jedné

43 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 9

44 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 11

45 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 10

straně stojí beznaděj jakožto nejcennější a nejlepší chvíle lidského života, na druhé straně snaha o překonání beznaděje, motivovaná touhou po spáse.

Jedno mají ale všechny úvahy v *Apoteóze* společné – jsou nečekané, nekonvenční a paradoxní. Jako vždy se i v nich Šestov snaží ukázat jiný úhel pohledu, kterým se máme na věci podívat, snaží se nás vytrhnout ze všednosti našeho myšlení. „Slehlé a udusané pole dnešního myšlení volá po zkyprění. Měli bychom proto všude, na každém kroku, pod jakoukoli záminkou i bez ní vystavovat posměchu nejzavedenější pravdy a chrlit paradoxy. Co z toho vyjde, to se uvidí.“⁴⁶

V *Apoteóze* se také objevuje i později často opakovaná myšlenka, že „úkolem filosofie není lidi uklidňovat, nýbrž znepokojovat.“⁴⁷ Proto Šestov dělá své čtenáře nejraději vodí na nevšední místa, která se zdají neútluná a někdy i děsivá. „Odlehle ulice života nenabízejí takové pohodlí, na jaké si zvykli obyvatelé městských center. Nejsou opatřeny elektrickým a plynovým osvětlením, dokonce ani petrolejovými lucernami, ani dlážděním – poutník jimi musí kráčet poslepu a tápavě hledat cestu temnotou.“⁴⁸

Zvláště naléhavě zní, když Šestov mluví o zákonech, pravidlech a nejrůznějších omezeních, která jsme si, my lidé, sami vymysleli a vytvořili a teď se jimi necháváme omezovat jen proto, že jsme v jejich moci tak dlouho, že nám to připadá nutné a samozřejmé, toto je také ústřední téma *Athén a Jeruzaléma*. Šestov doufá, že ve své době nalezne pochopení, že už nastala doba, která bude schopná překonat dědictví minulosti: „Není hlavním úkolem naší doby naučit se obcházet (nebo dokonce překonávat) všechny ty nesčetné závory, jež za starých časů pod různými záminkami budovali feudálové ducha a které díky věčnému konzervatismu zbabělé a krátkozraké lidské povahy jsou i nadále považovány za nezdolatelné, ba dokonce "přirozené" překážky v pohybu myšlení?“⁴⁹

Mezi omezení, která si člověk vymyslel, patří i obecná pravidla, která podle Šestova vznikla jen proto, že lidé od filosofů vyžadovali obecná pravidla a ti jim vyhověli. Vystává tak otázka, k čemu obecná pravidla jsou a následuje jasná odpověď – k ničemu. Filosofové – domnělí mudrcové, neví víc než jiní, mají jen dost odvahy předstírat, že ano.

46 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 34

47 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 33

48 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 27

49 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 11

V knize *Athény a Jeruzalém* se problému obecných a všeobecně závazných pravd věnuje Šestov zevrubněji, v *Apoteóze* na ně však také útočí: „Nejspolehlivějším prostředkem, jak se osvobodit od obecných pravd, které se člověku už začaly přejídat, je přestat jim odvádět obvyklou daň úcty a zbožného obdivu a začít s nimi nakládat bez servítků, dokonce s nádechem jisté familiárnosti a přezíravosti.“⁵⁰

Podle Šestova máme vždy na výběr: „člověk buď žije, tj. zkoumá život, nebo se *osvobozuje* od závěrů, které mu vnutila jeho omezená zkušenost.“⁵¹ Nejsme tedy vydáni na milost a nemilost ani své zkušenosti, ani žádným jiným omezením, která jsme si vybudovali. Je možné se oprostít od nejrůznějších předsudků a zvyklostí. Šestov neustále ukazuje, že nic není definitivní, že by vše mohlo být i jinak, že ani kategorie, ve kterých přemýšlíme, nejsou nutně správné: „Kdo se chce vymanit z moci současných idejí, měl by se seznámit s dějinami: život jiných národů, v jiných zemích a v jiných časech, nás učí chápat, že ideje, které my považujeme za věčné, nejsou ničím jiným než našimi omyly. Pokročíme však ještě dál: představme si, že lidstvo nežije na Zemi, a všechny pozemské věčné ideje ztratí své kouzlo.“⁵²

V *Apoteóze* najdeme i zcela jedinečné úvahy například o Rusku, jeho kulturní vyspělosti a historii: „U nás v Rusku uhodila civilizace náhle jako blesk, když jsme byli ještě divochy, a rázem zaujala místo krotitelky, která se uchyluje zprvu k lákadlům a pak, jakmile si uvědomí svou moc, i k hrozbám. A my jsme jí rychle podlehli a v krátké době po velkých dávkách spolykali to, co Evropané krok za krokem vstřebávali po celá staletí, takže si pomalu zvykli na nejrůznější jedy.“⁵³

Ani *Apoteóza vykořeněnosti* se nedokázala vyhnout kritice, Berďajev ve své knize *Tragédie a všednost (Tragedija i obydennost)* píše: „Je mi líto, že "vykořeněnost" začala psát svou "apoteózu", tím se totiž stala dogmatickou, nehledě na podtitul "pokus o nedogmatické myšlení". Vykořeněnost, která ztratila veškerou naději, se mění na svérázný uklidňující systém. Vždyť absolutní skepticismus může zničit neklidné hledání stejně jako absolutní dogmatismus. Vykořeněnost, tragická vykořeněnost nemůže mít jinou "apoteózu"

50 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 126

51 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 138

52 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 31

53 Šestov, Lev: *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha 1995, s. 42

než náboženskou a tím pádem pozitivní. Tragický motiv se v *Apoteóze* oslabil a v tom je cosi tragicky fatálního.“⁵⁴

Myslím si, že Berďajev nemá pravdu, Šestov nevyhlašuje žádná dogmata, ani nebuduje žádný systém, právě naopak usiluje o pluralitu rovnoprávných názorů, hledá nejrůznější alternativy k zaběhnutým míněním. Vzdává hold vykořeněnosti, která je pro něj jediným základem, na kterém se dá stavět nová filosofie, která nebude svazována žádnou tradicí, smyšlenými pravidly, omezována uměle vytvořenými zdmi, za něž se ani neodvažujeme podívat, protože si nechceme připustit, že za těmito zdmi by mohlo být něco důležitého, zajímavého, něco, co by bylo hodno naší pozornosti. Tyto zdi kdosi kdysi postavil a my se bojíme je bořit jen proto, že představují dědictví, které nám zanechali naši předkové. Považujeme je za vzácné stavby, které musíme chránit za každou cenu. Šestov se snaží ukázat, že tyto zdi nás odřízly od volného prostoru, ve kterém je tolik místa a existuje tolik možností, že si to už ani nedovedeme představit. Šestov ukazuje, že to nejlepší, co můžeme udělat, je rozdrtit tyto zdi na prach.

Šestov před nás ale nestaví žádný systém, neukazuje, jak dosáhnout kýženého vykořenění, naznačuje, co by se dalo udělat, abychom se osvobodili z pout konvence, záleží jen na nás, jak si tyto náznaky vyložíme a co s nimi uděláme. Buď se osvobodíme, nebo ne, buď chceme, nebo nechceme. Možná jednoho dne dostaneme chuť něco změnit a uvědomíme si, že jsme ve stejné situaci jako zakuklená housenka motýla, která najednou dostala chuť zničit svou útulnou a bezpečnou kuklu, která pro ni dosud byla tím nejlepším a jediným možným světem... Záleží pak jen na našem odhodlání, zničíme-li svou „kuklu“ a podíváme-li se do světa. Toto je ta pravá cesta pro filosofa. Filosof by měl být průkopníkem nového, měl by prozkoumat neznámé možnosti a jeho hlavním úkolem je co nejzvěrubněji popsat každému, kdo je ochoten poslouchat, to, co na neznámých místech objevil. Filosofie má totiž především znepokojovat. Nesmí poskytovat žádné falešné naděje, musí otřásat vším zaběhlým a důvěrně známým.

2.2.2 Athény a Jeruzalém

Co je to filosofie podle Lva Šestova, už jsme částečně viděli na jeho díle *Apoteóza vykořeněnosti*, podrobněji se na některé aspekty jeho filosofie podíváme v knize *Athény a*

54 Berďajev, Nikolaj: Трагедия и обыденность. Paříž 1989, s. 367. Překlad M.H.

Jeruzalém, z této knihy se dozvíme, jaká filosofie je a jaká by být neměla. Jaká by filosofie podle Šestova být měla, příliš podrobně nezjistíme, protože Šestovova síla tkví v „negativní“ filosofii, za to ho kritizoval i Berďajev: „Bohatá a zevrubná je jen jeho negativní filosofie, pozitivní je ubohá a krátká – vešla by se na půl stránky. Ale jinak to ani být nemůže, to, co chce říct, nejde vyjádřit slovy...“⁵⁵

Na díle *Athény a Jeruzalém* pracoval Šestov od roku 1923 do roku 1935. Sdělení této knihy je velmi hutné, dotýká se mnoha témat, Šestov často z ničeho nic narušuje plynulý postup vpřed a zabíhá stranou, přesto ho vždy vede jedna myšlenka, vyjádřená v mottu kapitoly. Celá kniha je pak propojena jedinou hlavní myšlenkou – bojem za jednotlivce ve jménu Jeruzalémské (judaisticko-křesťanské) filosofie, snahou zbavit ho moci bezduchých a indiferentních pravd.

Athény a Jeruzalém představují svérázný průřez dějinami filosofie, v nichž nacházíme neustále se opakující opozici filosofie Athén a filosofie Jeruzaléma, racionalismu a náboženství, rozumu a víry.

Typickým představitelem filosofie Athén je Aristotelés, metoda této filosofie je podle Šestova příliš násilná a „vědecká“. V Athénách rozpitvávají slovo na nejmenší částičky, ty pak zase skládají dohromady a jsou přesvědčeni, že takto poznali pravdu. Athény poučují, jak správně slovo použít a omezují tak svobodu člověka. Taková filosofie je.

Jak by měla filosofie vypadat nám ukazuje Jeruzalém. Filosofie Jeruzaléma je totiž jiná, dokáže odhalit krásu slova jako takového. Neničí toto slovo svými filologickými analýzami, ponechává ho v celku, slovo díky tomu neztrácí ani svou krásu, ani schopnost oslovit. Jeruzalém představuje především filosofii života, nemluví jen o slovu. Pokud o slovu člověk něco říká, projevuje se jeho svoboda v tom, jak o slovu mluví, každý si totiž sám může vybrat svá kritéria a kategorie, které použije. Absolutní svoboda – to je moudrost Jeruzaléma.

Pro Jeruzalém není důležité slovo, ale člověk, každý jedinec. Člověka je třeba chránit a opečovávat jej, Athénám nezáleží na člověku, soustřeďují se jen na ochranu slova a hledání pravdy, o níž mají předem svou jasnou představu.

⁵⁵ Berďajev, Nikolaj: Лев Шестов и Киркегорр. Paříž 1989, s. 397. Překlad M.H.

Pouze filosofie Jeruzaléma je schopná přivést nás k původnímu Božskému Slovu, ke svobodě ducha, ona nás dokáže uzdravit z dlouhodobého působení řecké moudrosti. Jeruzalém poskytuje dostatek prostoru každému filosofujícímu jedinci a nebude ho omezovat žádnými hranicemi myšlení.

Historie ukazuje, že není správné říkat Athény a Jeruzalém, ale Athény *nebo* Jeruzalém. Historie je také důkazem, že Athény a jejich rozumová filosofie vítězí nad Jeruzalémem a jeho náboženstvím. To ale neznamená, že by to tak mělo být, historie je totiž nespravedlivý soudce. Člověk by neměl být otrokem rozumu, neměl by lačně hledat odpověď na vše, na co se rozum zeptá, to rozum by měl sloužit člověku. Vědění není jediným zdrojem pravdy, proč se mu tedy podřizovat? Donucující pravdy vždy vítězily nad svobodnou pravdou zjevení. S tím je nutné něco udělat. Musíme jednou provždy postavit Boha nad tyto věčné pravdy, které jej údajně ovládají. Bůh a víra jsou to jediné, co může dát lidské existenci smysl a dovést ji k pravé filosofii. Jediným zdrojem Boha je víra, nikoli poznání. V této knize není proto poznání hlavním cílem, podle Šestova je jejím úkolem „protřít nároky lidského rozumu čili spekulativní filosofie na pravdu.“⁵⁶

Lidé jsou přesvědčeni o svobodě své vůle, věří ve vědu, kterou budují celá staletí a jsou přesvědčeni, že mohou poznat vše. Ve skutečnosti je to podle Šestova úplně jinak. Žádná svoboda neexistuje, je to jen sebeklam, neexistuje ani žádné dokonalé neomezené poznání, jsou věci, na které nikdy nedosáhneme a je jich víc, než si dokážeme vůbec přiznat. Jak vidí skutečnost Šestov, popisujeme v následujících kapitolách.

2.2.2.1 První část O zdroji metafyzických pravd. Spoutaný Parmenidés

Motto první části knihy *Athény a Jeruzalém* zní: και δοκει ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι – Nevyhnutelnost se nenechá přesvědčovat. Tato kapitola pojednává o moci, kterou nad námi má Nevyhnutelnost, o kultu, který jsme jí zbudovali a o ochraně, kterou jí poskytujeme, ale pojednává také o vzpouře proti této Nevyhnutelnosti.

Tato kapitola je reakcí na Aristotelovo tvrzení, že Parmenidés byl *nucen* řídit se zjevy⁵⁷, totéž Aristotelés tvrdí i o jiných filosofech, podle Aristotela byl však Parmenidés

⁵⁶ Šestov, Lev: *Athény a Jeruzalém*. Olomouc 2006, s. 49

⁵⁷ Aristotelés: *Metafyzika*. Praha 2003, s. 49

prvním člověkem, kterého Nevyhnutelnost přinutila uznat svou nadvládu nad ním. Znamená to tedy, že Parmenidés je původcem okovů, které spoutávají lidstvo dodnes.

Šestov však s Aristotelem nemůže souhlasit, protože Aristotelés všechny podřizuje pravdě, myslí si, že nad pravdou nemá nikdo moc, že jen ona vládne světu, to je podle Aristotela nevyhnutelné. Sklonit se před nevyhnutelností pro Aristotela sice není příjemné, protože tato Ἀνάγκη se vnucuje násilně, nutí a diskriminuje, zároveň si však Aristotelés uvědomuje, že nevyhnutelnost neslyší přesvědčování, nelze jí odporovat.

Šestov proto považuje Aristotela „za velekněze (a praotce) viditelné i neviditelné církve "zdravě uvažujících" lidí. Od nás se nežádá jen to, abychom se sklonili, ale dokonce to, abychom padli před Nevyhnutelností přímo na tvář.“⁵⁸ Podle Aristotela se musíme podřídít, nemáme na vybranou, vzdor je marný, přesto se najdou i tací, kteří vzdorují. Podle Šestova je to například žalmista, který křičí: „Jestli, Jeruzaléme, na tebe zapomenu, ať mi má pravice sloužit zapomene.“⁵⁹ Žalmista nedbá moci nevyhnutelnosti a bojuje s ní v posledním strašlivém boji.

Platón podle Šestova prohlašuje, že se máme pokusit o vše, tedy i být nestoudní. Tuto nestoudnost si Šestov vysvětluje tak, že proti Ἀνάγκη může člověk bojovat je tehdy, „když se v něm probudí připravenost k bezbřehé a před ničím se nezastavující opovážlivosti. A taková bezbřehá opovážlivost nemůže být ničím obhájena. Proto je extrémní výraz nestoudnosti.“⁶⁰

Celá Aristotelova etika je podle Šestova oslavou každého, kdo se podřídí Nevyhnutelnosti, oslavuje i samotnou Ἀνάγκη. Z toho podle Šestova vyplývá, že „úloha filosofie potom tkví v tom, abychom lidi naučili radostně se podřizovat nic neslyšící a ke všemu indiferentní Nevyhnutelnosti.“⁶¹

Jak ale Aristotelés přišel na to, že Nevyhnutelnost neposlouchá? Nemůže to být z žádné empirické zkušenosti. Zkušeností nepoznáváme věčné pravdy. Ze zkušenosti máme jen empirické pravdy, ty však zřejmě Nevyhnutelnost povyšuje tím, že k těmto pravdám připojuje status věčných pravd a takto podle Šestova paralyzuje badatelovu vůli. Jako příklad uvádí Šestov věčnou pravdu o Sókratově smrti v roce 399 př. Kr., vždyť tato prav-

58 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 64

59 Žl 137, 5

60 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 61

61 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 63

da před rokem 399 pravdou nebyla, pak se ale stala pravdou věčnou. Jak může být věčnou pravdou pravda, která vznikla právě v roce 399? To sama Nevyhnutelnost nás nutí přijmout tuto pravdu jako věčnou a definitivní. Moc dobře to věděl i Platón a proto bojoval proti této nevyhnutelnosti, proti Sókratově smrti jako věčné pravdě, z toho podle Šestova plyne Platónův dualismus a všechna jeho rozporuplnost.

Když mluví Šestov o Aristotelovi jako o veleknězi Nevyhnutelnosti, nemyslí si, že by přeháněl, podle něj totiž Aristotelés připisuje Nevyhnutelnosti stejné vlastnosti jako nejvyšší bytosti. Pro Šestova je však Bůh protikladem této Nevyhnutelnosti, Bůh totiž naslouchá a cokoli, co se zdá nemožné, je díky Němu možné, šílené se stává rozumným, nepravděpodobné jistým. Je ovšem složitější přijmout všemohoucnost Boha než Nevyhnutelnost. Představa, že svět ovládá čísi svévole je hrozná. Je možné v něco takového věřit? Pravděpodobnější se nám jeví nevyhnutelnost, neměnnost, taková je naše přirozenost.

Proto je všeobecně přijímán názor, že dokonce i samotný Bůh je podřízen Nevyhnutelnosti, kterou sám kdysi dávno stvořil. Nebyl v tom samozřejmě žádný záměr, Bůh nechtěl být ovládán a Nevyhnutelnost ho nechtěla ovládnout, prostě se to stalo. Seneka to formuloval takto: „*Iipse omnium conditor et rector... semper paret, semel jussit*“⁶². Lidé si *parere* podle Šestova dokáží představit, v něm je vše jasné a srozumitelné, *s jubere* je to horší, nemá totiž žádný řád – je svévolné, a tedy nepřijatelné, přestože se jedná o svévoli nejvyšší bytosti, které údajně záleží na našem dobru.

Bůh tedy podléhá moci Nevyhnutelnosti, nikdo opravdu nevěří ve všemocnost Boha, protože by ohrožovala naše vědění, poznání. Spoutáme-li Boha pravidly, bude naše poznání v bezpečí, pravdy budou věčnými pravdami. Díky Nevyhnutelnosti je poznání možné, ale „není snad připravenost odmítnout poznání jediný způsob anebo alespoň první krok k tomu, jak se odpoutat od nenáviděné Ἀνάγκη?“⁶³

Otevírá se nám tak šance vejít do nového světa, vstup je však možný pouze bez našeho dosavadního poznání, pokud se totiž osvobodíme z moci vědění, osvobodíme tím i Boha a do světa se vrátí jeho tvůrčí moc. V novém světě sice bude poznání možné, ale nebude potřebné, pak ani bohové nebudou vševědoucí, žádné věčné pravdy nebudou. Bude-

62 Seneca: L. ANNAEI SENECAE DIALOGORVM LIBER I AD LVCILIVM QVARE ALIQUA INCOMMODA BONIS VIRIS ACCIDANT, CVM PROVIDENTIA SIT DE PROVIDENTIA, část V.

<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.prov.shtml>, staženo 30.3.2010

63 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 86

me-li úspěšní, ovládneme i zákon kontradikce. Máme ale dost odvahy? Do cesty se nám jistě postaví nejen Aristotelés spolu s Epiktétem, kteří jsou rozhodnuti bránit moc Nevyhnutelnosti i násilím (Šestov neustále připomíná pasáže z Epiktéta, ve kterých se mluví o řezání nosů a uší).

Úkolem filosofie v Aristotelově pojetí je přece ochraňovat Nevyhnutelnost, chránit ji argumenty a důkazy nebo i silou, ukázat, že jakýkoliv vzdor je marný a že jelikož má moc nad samotným Bohem, je ještě božštější než on a tudíž je bezbožné stavět se proti ní. Aristotelés se chce stejně jako všichni ostatní jen podřídít, je mu jedno komu nebo čemu, jen toto „něco“ musí mít řád, nemůže to být omnipotentní Bůh. Aristotelés požaduje, aby vše mělo řád a jasná pravidla, která nesmí mít výjimky.

Podle Šestova filosofie „vždy byla a chtěla být reflexe, *Besinnung*, pohled. Nyní je k tomu nutné dodat, že pohled už samou svou podstatou vylučuje možnost či dokonce myšlenku na boj. Pohled člověka paralyzuje. Kdo se dívá, kdo nahlíží, musí spatřit to, co už existuje, tedy hlavu Medúzy. Ale kdo spatří hlavu Medúzy, nevyhnutelně se změnil v kámen.“⁶⁴ Měli bychom se opovážit všeho, proč se tedy pořádně nerozhlédnout? Otázkou je, jestli můžeme vůbec vidět něco skutečného. Možná bychom si spíš měli zakrýt oči, nemyslet na pravidla, zákony... Třeba je to jediná možnost, jak se vymanit z moci Nevyhnutelnosti. Šestov radí, abychom místo našich materiálních očí použili jiné, duševní, o kterých píše Platón v *Symposiu*. Jsou to oči, které nám může darovat anděl smrti. Ty, co používají tělesné oči, je možné nutit násilím, ovšem ty, co se dívají očima duchovníma, už nic nepřinutí uznat jakoukoli moc Nevyhnutelnosti. Na prahu smrti nebo pod vlivem jiných otřesů vidíme vše jinak. Náš nový duchovní pohled nebude už jen pasivním pohledem na hotové pravdy, nic se nebude vnučovat samo, nebudeme muset uznat Sókratovu smrt, ocet se stane nejlepším vínem, břitva nás neřízne... vše bude možné.

Podle Šestova to, co obvykle nazýváme zákony myšlení, jsou zákony kamenů obdařených vědomím: „každý z nás se podle všeho častokrát v průběhu svého kratičkého života mění na kámen obdařený vědomím. A mění se v něj jmenovitě v případě, když začíná nahlížet, ptát se, když začíná "uvažovat".“⁶⁵ Kameny snáze přijímají pravdy, nechají se o nich přesvědčovat. Dokonce i Nevyhnutelnost se prý nakazila lidským poznáním. Podle

64 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 76

65 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 92

Šestova se „na kameny obdařené vědomím nemění jen mnozí lidé, ale sama Ἀνάγκη si zachovává svou kamennou a vůči všemu lhostejnou přirozenost, a jako taková získala vědomí.“⁶⁶

Pokud je Ἀνάγκη netečná ke všemu, nemůže jí vadit ani náš vzdor. Jak jsme již řekli, Nevyhnutelnost neposlouchá, jenomže mnohem lepší by bylo, kdyby poslouchala. Jen si to představme: Sókratés by změnil bolehlav v posilňující nápoj, protože to tak chtěl, Epiktétův ocet by se změnil na víno... „Ἀνάγκη naslouchá a slyší přesvědčování a nemůže vzdorovat Sókratovi. Nemůže celkově vzdorovat člověku, který pochopil tajemství její moci a je dostatečně odvážný k tomu, aby se na ni nedíval (aby ji nezkoumal), ale poroučel jí...“⁶⁷

Takové úvahy jsou ale nepřijatelné, nesmí existovat žádná svévole, je jen pevný řád, který neumožňuje, aby byl porušován. Aristotelés, Seneca a Epiktétos by jistě neváhali Šestova násilím přinutit, aby odvolal svá kacířská slova, filosofové přece musejí chránit nevyhnutelnost za každou cenu a jakýmikoliv prostředky.

Až Hume si podle Šestova všiml, že nevyhnutelnost ve světě nevládne, nedokázal však svůj objev patřičně využít. Hume nebyl jediný, kdo se svého objevu zalekl, jeho zásluhou ale je, že probudil Kanta. „Podnět, který dal Kantovi Hume, probudil velikého filosofa z Královce ze spánku. Nicméně Kant pochopil své poslání a své určení v tom smyslu, že je za každou cenu třeba uchránit sebe i ostatní před možností zopakování náhlých a hrubých podnětů, které narušují klid našeho spavého bdění.“⁶⁸ Nevyhnutelnost totiž jen pro snícího představuje reálné jsoucno. Podobá se mu ale není skutečným jsoucnem.

Platón naproti tomu podle Šestova vyhlašuje, že pokud se probudíme z tohoto snění, vše bude možné. Nic nás nebude svazovat a světu budou vládnout probuzení, kteří ví, že žádná nevyhnutelnost neexistuje. Jenže spící Ἀνάγκη ochraňují a probuzení jsou pro ně šíenci, kteří jsou v menšině. „Nevyhnutelnost byla obhájena, i když to ani nepotřebovala. Blahořečení vědci, stejně jako ti řadoví vědečtí pěšáci oslavují Nevyhnutelnost, ačkoli ta je zcela lhostejná jak k blasfémii, tak k poctám. Pochybovat o jejích královských právech mohou jedině hlupáci nebo šíenci. Ptejme se ale: stala se Nevyhnutelnost díky lidské ochraně pevnější a silnější? Nebo bychom se možná spíše měli zeptat: není snad její síla

66 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 117

67 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 78

68 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 67

v tom, že ji lidé vzali pod svou ochranu a obklopili ji nepřístupnou hradbou, vybudovanou ze zaklínacích formulí, které byly vytříbeny v peci dlouhých staletí?⁶⁹

Jak je možné, že se nikdo nevymanil z moci nevyhnutelnosti a neovládá svět? Možná je to síla Aristotelova odkazu, nebo síla tradice. Možná sami dobrovolně přizívujeme tento kult Nevyhnutelnosti a přinášíme mu nadále své oběti. Nevyhnutelnost nás totiž svým způsobem osvobozuje od našeho samostatného rozhodování, od naší svobodné vůle. Nevyhnutelnost totiž nedává možnost volby, přijímáme-li ji, zřekáme se svobodného rozhodování, musíme přijímat pravdy, které ona určí. Chceme-li mít možnost volby, musíme se odvrátit a „nezastavovat se před žádnými nemožnostmi.“⁷⁰ Nesmíme se nechat spoutávat žádnými zákony, které omezují naše myšlení. Musíme vzdorovat a proti Nevyhnutelnosti postavit sílu své vůle. Jistě, že to není jednoduché, „je třeba vypálit, vytrhat, vyhubit ze sebe vše, co je v nás těžkého, zkamenělého, co nás sklání a přitahuje k viditelnému světu. To tedy v případě, chceš-li se zachránit před strašlivým nebezpečím (*damnatio aeterna*). Tedy nejen tělesný zrak, ale vůbec celá tělesnost, skrze níž se k nám dostávají „diskriminační“ pravdy, musí být z člověka svlečena, aby se také ve skutečnosti stal ocet vínem a na místě vypíchnutého oka vzniklo oko nové.“⁷¹

Tady přichází na řadu filosofie, o které mluví Platón ve *Faidónu*, filosofie, která bude „cvičením se ve smrti“, s její pomocí u člověka vznikne duševní zrak, možná je to jediný způsob, jak najít ztracené všemocné *jubere* a zbavit se *parere*, do kterého jsme zabředli. Musíme překonat sami sebe, strach ze smrti, jedině tak můžeme osvobodit svět z otroctví a stát se pány nad Nevyhnutelností. Filosofie je pro filosofy, oni by se tedy měli cvičit ve smrti a zachránit náš svět. „Ve "filosofovi", který se pohyboval na okrajích života, který prošel školou smrti, pro něhož se *ἀποθνήσκειν* stalo realitou přítomnosti a *τεθνάναι* stejnou realitou budoucnosti, nebudí podobné úzkosti bázeň. Neznepokojují jej. Takový smrt přijal a spřátelil se s ní. Umírání a smrt přece oslabují tělesný zrak a v základu podřívají moc ničemu nenaslouchající *Ἀνάγκη* a všech těch samozřejmých pravd, které se *Ἀνάγκη* drží.“⁷²

69 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 69

70 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 103

71 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 93

72 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 106

Snad u smrti najdeme sílu, která dokáže změnit realitu a přinutí rozum, aby tuto změnu reality přijal. Protože ačkoliv má rozum nad Nevyhnutelností navrch, stále z nějakého důvodu uznává práva Nevyhnutelnosti, ustupuje jí a dovoluje, aby spory mezi pravdami řešila síla, a tak je pravda pravdou, jen když má sílu diskriminovat.

K umírajícímu Sókratovi přišli jeho žáci, aby se dozvěděli diskriminační pravdu, která donucuje s pomocí duchovního zraku. Lidé chtějí důkaz a ani Sókratovi žáci nejsou výjimkou. Všichni chtějí znát pravdu. Platón se pro pravdu vydal ke smrti, nenašel tam ale to, co hledal, nebo to možná našel, ale nepodařilo se mu „předat lidem to, co našel za hranicemi možného poznání. Když se pokoušel kázat lidem o tom, co našel, v jeho očích se to záhadným způsobem změnilo ve svůj opak.“⁷³

Pro Šestova to znamená, že poznání totiž není možné, že možná je jediné kontemplance, která je podle Platóna tou největší slastí, zároveň je ale každá slast hřeb, kterým je člověk přibíjen ke své tělesnosti⁷⁴. Podle Šestova i Platón tušil, že úplně se vyrvat ze spárů Nevyhnutelnosti není možné, bez slasti se totiž žít nedá, věřil ale, že se před ní můžeme občas schovat. Pokud však toužíme po slasti, musíme si pro ni jít k Ἀνάγκη.

Opusťme teď ale Platóna a vůbec celou antiku a pokročme o něco dále. Jak už jsme řekli: nejsme schopni ani ochotni připustit, že ve světě může vládnout svévole, i kdyby to měla být svévole nejvyšší bytosti, naše přirozenost hledá řád a jasná pravidla, která nemůže nikdo porušit. Ani velcí myslitelé jako Tomáš Akvinský, Duns Scotus nebo Mikuláš Kusánský nepřipouštěli absolutní svobodu Boha a hledali něco, co je nad ním, co ho dokáže omezit a co spoutá jeho tvůrčí moc. Myslitelé často docházejí k závěru, že ani Bůh nemůže to, co jednou začalo existovat, učinit neexistujícím, nemůže jednat proti zákonu sporu. Z „může“ a „nemůže“ byla vytvořena celá věda – logika, která by měla předcházet jakémukoliv poznání, všichni by ji měli studovat a brát ji na vědomí. Ale právě z této vědy na nás opět vykukuje Ἀνάγκη.

Hegel je považován za křesťanského myslitele, podle Šestova je to chyba, Hegel totiž biblické zázraky považuje za násilí nad přirozeností, spoléhá na vědu a poznání, které jsou ztělesněním ducha, zázrak je tedy násilí vůči duchu, jenže věda a poznání, jež jsou plody Nevyhnutelnosti, jsou násilím vůči člověku. Podle Hegela zázraky porušují přiro-

73 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 109

74 Srv. Platón: Spisy I Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Faidón, Kratylos, Theaitétos, Sofisté, Politikos.. Praha 2003, s.117

zenost věcí, zatímco Sókratova vražda ji neporušuje. A přitom podle Šestova se zdá, „že přirozená kontinuita věcí je nejvyšší z možných násilí vůči duchu.“⁷⁵

Podívejme se teď na podobnost filosofie Hegela a Kanta: Hegel totiž (navzdory všeobecně přijímanému názoru) dokončil Kantovo dílo – zničení metafyziky. Metafyzika podle Kanta má řešit tři základní oblasti: Boha, nesmrtelnost duše a svobodu vůle. Podle teoretického rozumu bychom měli říci: Bůh není, duše je smrtelná a svoboda vůle neexistuje. Podle praktického rozumu je to jinak: Bůh existuje, duše je nesmrtelná a vůle svobodná. Šestov upozorňuje na to, že, ačkoliv se to zdá paradoxní, „Hegelovská metafyzika se svou podstatou nijak neodlišuje od kantovského praktického rozumu.“⁷⁶ Jen tento praktický rozum Hegel nazývá duchem. Oba – Kant i Hegel, vycházejí z předpokladu, že existuje jediný zdroj pravdy a že tato pravda má sílu donucovat. To, co je v teoretickém rozumu, který je podřízen Nevyhnutelnosti, je věčné. Vlastně ani nepotřebujeme, aby se to, co se stalo, změnilo ve svůj opak. Podle Hegela by to bylo jen násilí na duchu, zato praktický rozum dokáže bytí změnit na nebytí pokáním, tedy vnitřně.

Nevyhnutelnost neposlouchá, zato si umí podřizovat lidi. A podřídila si i velikého Kanta, podle Šestova si Kant myslel, že *Deus ex machina* je ta nejhloupejší ze všech možných hloupostí a že idea nejvyšší bytosti, která by mohla zasahovat do lidských skutků, znamená konec každé filosofie. Ale proč je to tak? Proč je *Deus ex machina* tím nejhloupejším, co může být a proč by měla být nejvyšší bytost nepřítelem filosofie? *Deus ex machina* má stejná práva jako jakýkoli jiný syntetický soud a nelze ho apriori považovat za největší hloupost. Jeho práva mu musí být přiznána, celá „kritika“ se ale pak zhroutí. To Ἀνάγκη podle Šestova nejen Kantovi ale i jeho následovníkům napověděla, že *Deus ex machina* je ta největší hloupost. Naše omezené myšlení díky Nevyhnutelnosti spatřuje ty nejhloupejší věci ve všem, co je neočekávané, svobodné, v každém, kdo není jen pasivním kamenem obdařeným vědomím.

Nejen Kant se stejně jako Aristotelés za každou cenu snažil zalíbit Nevyhnutelnosti, proto je *Deus ex machina* pro něho hloupost, Bůh nezasahuje do našeho světa a člověk může důvěřovat jedině apriornímu poznání. „Z hlediska teoretického rozumu je zdrojem

75 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 129

76 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 134

pravdy Nevyhnutelnost. Z hlediska praktického rozumu je potom ctnost poslouchat *Ανάγκη*.⁷⁷

Šestov říká, že z Hegelovy metafyziky vyplývá, že Bůh, ani nesmrtelnost duše, ani svoboda neexistují, jsou to jen sny lidí, kteří se nepovznegli nad jednotlivosti a nahodilosti, tito lidé se nechtějí klanět pravdě. Hegelova filosofie se snaží vyléčit tyto nešťastníky, zbavit je jejich přeludů a snů.

Kant i s Hegelem tedy podle Šestova odsoudili metafyziku k záhubě, Kant vynaložil veškerou dialektickou sílu k tomu, aby očistil lidi od smyslovosti, ukázalo se však, že pouhá dialektika nestačí. Vše, co filosofové nazývají „důkazy“ v určitých chvílích ztrácí moc přinucovat a přesvědčovat: „jak člověku "dokázat" to, že i kdyby se naň provalilo samo nebe, bude přesto klidně, jak se to předpokládá, ležet polomrtev pod jeho ruinami? Něco takového dokázat nelze. Lze to jedině vsugerovat, stejně jako nelze dokázat, ale lze jedině vsugerovat sobě a jiným, že *Deus ex machina* je nejhloupější ze všech možných hloupostí a že nevyhnutelnosti je dáno suverénní právo smýkat velkým Parmenidem, kam se jí zamane.“⁷⁸

Sugesce, která zajišťuje to nejdůležitější – všeobecnost a nezbytnost, byla, ve shodě s duchem doby, platným způsobem hledání pravdy, tak se Kant podle Šestova modlil před povinností a považoval to za dostatečné důkazy. „K tomu, aby Kant mohl odůvodnit svůj kategorický imperativ, nenašel žádný jiný prostředek mimo sugesce a zaklínání. Dlouho a horečně se modlil před ikonou povinnosti, až v sobě pocítil potřebné síly, anebo přesněji, když pocítil, že žádné síly nemá, že on sám už neexistuje, že skrze něj působí jiná moc, takže tehdy, když se stal jejím nedobrovolným, bezděčným a slepým nástrojem, napsal knihu *Kritika praktického rozumu*.“⁷⁹

Úlohou filosofie je vsugerovat lidem, že jim není dáno přikazovat, že se mohou jedi- ně podřizovat, odmítnutí poslušnosti znamená smrtelný hřích. Můžeme si tedy sice vybrat mezi *jubere a parere*, nemůžeme si ale vybrat, aby ti, co si zvolili *jubere*, byli spaseni. To je celá svoboda, kterou nám poskytuje Kantova filosofie.

77 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 147

78 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 150

79 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 151

Podle Šestova Kant nenávidí svobodu ještě víc než *Deus ex machina*, a tak proti ní bojuje všemi dostupnými prostředky, uchyluje se klidně i k výhrůžkám šibenicí a chce věšet „zhýralce“. Epiktétos by řezal nosy a uši, Kant má šibenici, zřejmě je tedy legitimním nástrojem filosofů fyzické zastrašování. Je to ale přirozené, neboť jak jinak by mohly čisté ideje zvítězit? Kant byl zhypnotizován Ἀνάγκη a neuvědomoval si, že vše je složitější. Pod Kantovým „zhýralcem“ si Šestov klidně představuje třeba Puškina písíciho Egyptské noci, Dona Juana, který podává ruku oživé soše, Orfea sestupujícího do pekla nebo Pygmaliona prosíciho bohy o zázrak...

Svoboda je možná nikoli díky *parere*, ale jedině díky *jubere*, ve kterém ochránci Nevyhnutelnosti vidí zdroj všech problémů. Pygmalion ani Orfeus se nikoho neprosili o povolení, udělali, co jim našeptávalo jejich srdce, bohy jejich opovážlivost potěšila, stejně jako nás těší poslouchat jejich příběhy. Kdybychom měli odvahu chtít, jako chtěl Pygmalion, nemožné by bylo možným, lživé pravdivým... Kant už by nám nevsugerovával, že se musíme sklánět před povinností a že správný lidský život je povznesený nad pomíjivé a prchavé.

Metafyzika před Kantem chodila na jakési (pro něj) nepochopitelné místo a nosila odtud své pravdy, chodila ale na špatné místo a nosila tak lži, proto ji Kant svou kritikou navedl tam, kam po celou dobu chodit měla, z tohoto místa však nepřinesla metafyzika vůbec nic, protože na tomto místě pro metafyziku ani nikdy nic nebylo. Kant nasměroval metafyziku na vědu, jak ale přišel na to, že by měla být metafyzika považována za vědu? Jak je možné, že tak odhodlaně přijímáme to, co je nám vsugerovááno? Ptáme se po Bohu a už předem jsme hotovi přijmout jakoukoli odpověď, kterou dostaneme. Kdo nám vlastně tuto odpověď dává? To už se neptáme. Nejen že se podřizujeme, ale už jako za Aristotela, padáme přímo na tvář. „Všichni rozumbradové, ať teoretického či praktického, lidského či nadlidského rozumu, nám během mnohatisíciletého vývoje filosofického myšlení neotřesitelně tvrdili: je třeba poslouchat, je třeba se podřizovat. Musí tak učinit každý člověk zvláště i všichni lidé jako celek.“⁸⁰

Metafyzika směřující k *jubere* podle Šestova leká a odpuzuje, proto ani u Kanta, Hegela, Spinozi a dalších nenacházíme nic z *jubere*, to totiž napříč věky symbolizuje své-

80 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 157

voli, raději si dobrovolně vybereme Ἀνάγκη a podřídíme se, naším zdrojem pravdy a filosofie může být jedině *parere*.

Filosofie podle Šestova už celé věky nedělá nic jiného, než že se stará o chrám bohyně Ἀνάγκη, zastrašuje její odpůrce a vychovává její uctívače, nutí všechny modlit se jedině k *parere*, podřizovat se. Filosofie bije na poplach proti Pygmalionům a Puškinům, klidně jim uřeže nosy nebo je pověsí na šibenici, jen aby zachránila tu ohromnou stavbu, která je budována už celá staletí, protože filosofie ví, že ochranu potřebuje, ví, že by se velice snadno mohla zřítit jako domeček z karet. Ideálem filosofie jsou kameny obdařené vědomím, jejich zkamenělost je totiž udržuje ve správných mezích. Všichni, kteří se ohlížejí uvidí Medúzu a zkamení, Aristotelés i Kant se ohlíželi a všichni jejich následovníci také, tak získávala Ἀνάγκη další a další přívržence. Taková je filosofie už od Aristotela. Nutí nás vzhlízet k Nevyhnutelnosti a díváme-li se jinam, následuje trest.

Chceme-li se osvobodit, vzepřít se nejen této filosofii ale i Ἀνάγκη, musíme se odvážit všeho. Nesmíme se ohlížet, zakryjme si oči, abychom se neohlédli a nezkameněli, pokud zkameníme nedojdeme ke zdroji bytí. Spřátelme se s andělem smrti a požádejme ho o jiný zrak, který nám může darovat. „Před tváří smrti tají jak lidské "důkazy", tak lidské "samozřejmosti". Rozpadají se v prach a mění se na iluze a přeludy.“⁸¹

Budeme-li přáteli se smrtí, nic nás nevyděsí a nepřesvědčí o nepravdě, nevyděsí nás Epiktétovo zastrašování, nepřesvědčí nás Kantova sugesce ani Hegelova přirozená kontinuita věcí, zřekneme-li se potěšení, nebudeme už mít důvod chodit k Ἀνάγκη. Smrt stejně jako Nevyhnutelnost nezná slitování, nezastaví se před ničím, pokud ji ovládneme, můžeme ji obrátit proti Nevyhnutelnosti, spolu s ní zničíme i pravdy, které existovaly jen díky ní. Osvobodíme nejen spoutaného Parmenida, který už nikdy nebude donucován pravdou ani ničím jiným, osvobodíme i Boha a vůbec každého jednotlivého člověka.

81 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 160

2.2.2.2 Třetí část O středověké filosofii. *Cocupiscentia irresistibilis*

Třetí část knihy *Athény a Jeruzalém* nese název *O středověké filosofii* a představuje ostrou kritikou nejen středověké, ale také antické a novověké filosofie. V celé této třetí části se Šestov významně opírá o práci francouzského novotomisty Etienna Gilsona *L'esprit de la philosophie médiévale*, která je pro něj významná proto, že je v ní řešena jedna ze zásadních a nejobtížnějších filosofických otázek: jakým způsobem byla umožněna judaisticko-křesťanská filosofie, jaká vůbec byla a co nového přinesla.

Pojem judaisticko-křesťanská filosofie může představovat určitý vnitřní rozpor – jejím zdrojem je totiž zjevení, které opovrhne důkazy a rozumem, ovšem pokud chce být filosofie filosofii, měla by být racionální a vést k dokazatelným a samozřejmým pravdám. Tomuto rozporu, který se stává základem celé kapitoly o středověké filosofii, se Šestov věnuje velmi podrobně.

Judaisticko-křesťanská filosofie byla citelně zasažena řeckou moudrostí, která ji znehodnotila a poznamenala celou její existenci, Šestov proto řeckou moudrost kritizuje. Iritují ho slova Klementa Alexandrijského, který prohlásil, že pro rané křesťanské myšlení existovaly dva Staré Zákony – biblický a řecká filosofie. Šestov přiznává, že antická filosofie měla význam i pro další vývoj filosofie: „Bez starověké filosofie, která vychází ze samozřejmých pravd, jež získává přirozený rozum, by nebyla ani středověká filosofie. A bez středověké filosofie, která přijala a vstřebala do sebe zjevení Písma, by neexistovala ani filosofie novověká a moderní.“⁸²

Otázkou je, zda řecká filosofie skutečně položila dobrý základ pro filosofie následující. V tomto ohledu je Šestov velmi skeptický. Jediné, co nám podle něj antické myšlení zanechalo, je rozum a morálka. Celý odkaz této filosofie najdeme ve dvou Platónových dialogích: ve *Faidonovi* a *Eutyfronovi*. „Ve *Faidonovi* se dočítáme, že pro člověka neexistuje žádné větší neštěstí, než se stát *μισολογος*. Zbožné není zbožné proto, že je milují bohové, ale z toho důvodu, že bohové milují zbožné, protože je zbožné, říká zase Sókratés v *Eutyfronovi*.“⁸³ Tyto dialogy měly tak velký vliv, že podle Šestova zásadně ovlivnily to, jak středověk četl v Písmu.

82 Šestov, Lev: *Athény a Jeruzalém*. Olomouc 2006, s. 320

83 Šestov, Lev: *Athény a Jeruzalém*. Olomouc 2006, s. 344

Scholastikové používali metody a principy řeckých filosofů, nepovedlo se jim vymanit se z antického vlivu, nedokázal to však ani Descartes a jeho pokračovatelé. „Nejen Descartes, ale také všichni významní představitelé novověké a moderní filosofie setrvali se scholastiky v nejtěsnějším spojení: Leibniz, Spinoza, Kant a všichni němečtí idealisté. Ti všichni kráčeli směrem, který vytyčilo scholastické myšlení. Také z jejich hlediska byla řecká filosofie druhý Starý Zákon. Ale bez scholastiky, která dokázala spojit bibli a biblí zjevené pravdy se samozřejmými pravdami, které objevili Řekové, by novověká filosofie nikdy nedokázala uskutečnit to, co uskutečnila.“⁸⁴

Pro bibli ale nejsou řecké metody vhodné, vždyť bibli světu nepřinesli vzdělaní lidé, ale lidé obyčejní, kteří neměli vzdělání a nedokázali by biblické pravdy obhajovat metodami, kterými byly od vzdělců zpochybňovány. Tito lidé nepotřebovali nikoho přesvědčovat, jen šířili pravdy Písma. Jak by je ale osvícení lidé mohli bez vysvětlení a bez důkazů a argumentů přijmout? Museli tedy přijít vzdělanci, aby biblické pravdy obhájili, nemohli je přece nechat v horším postavení než jakékoli jiné pravdy. Nemohli dovolit žádné pochyby. Tak nastala éra překrucování slov bible.

Existence stvořených pravd, které přináší bible nebyla uznána a byly vytvořeny pravdy věčné, nezávislé na Bohu: „prostřednictvím metody analogie, toho nejriskantnějšího, co si jen lze vymyslet, přešla středověká filosofie od empirických pravd, které se obvyklému chápání projevují ve zkušenosti, k věčným a neotřesitelným pravdám, které pojmenovala "metafyzické". Při pozornějším pohledu se však ukáže, že metoda analogie se opravdu jen málo odlišuje od sókratovské metody hledání pravdy a obsahuje latentní špatnost...“⁸⁵

Pravdy biblické byly postaveny na roveň všem ostatním pravdám: „řecky je pravda *alétheia*, což theologové odvozovali od slovesa *a-lanthanó* (po-odhaluji)... veškerá pravda, právě proto, že je pravdou, odhaluje cosi, co bylo do té doby zakryto. Biblická pravda v tomto smyslu nepředstavuje žádnou výjimku a nemá žádná privilegia...“⁸⁶

Spojení judaisticko-křesťanské a řecké filosofie vyústilo ve středověké heslo *credo ut intelligam*. Řecké principy se omotaly kolem Písma a snažily se ho ve svém sevření zadusit. Je ale vůbec možné pěstovat filosofii bez opory řecké filosofie? Gilson je v tomto ohledu neoblomný – podle něj filosofie, která by nesouvisela s řeckou existovat nemůže. Ta-

84 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 316

85 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 420

86 Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997, s. 13

kové tvrzení se dá ovšem předpokládat, pokud necháme řeckou filosofii, aby vytyčila hranice možného a nemožného. Biblické zjevení ale stojí daleko za hranicemi řeckého možného. Šestov s Gilsonem nesouhlasí a snaží se dokázat, že skutečná judaisticko-křesťanská filosofie možná je. „Jen ji není možné hledat na široké cestě rozvoje evropské filosofie.“⁸⁷

Celá tato kapitola je založena na tom, že bible neusiluje o zdůvodnění toho, co je v ní psáno, nesnaží se dokázat existenci Boha. „Neznějí tu žádné argumenty. To znamená, že Bůh Své pravdy zdaleka nevede stejnými cestami, jakými je vede metafyzika.“⁸⁸ Šestov zdůrazňuje, že náboženské pravdy nejsou racionální, protože byly dány ve zjevení. V bibli je proto víra vždy upřednostňována před rozumem a poznáním. Bibli je třeba věřit, ne jí rozumět. Tato podstata bible a křesťanské víry byla kritizována a setkávala se s nepochopením, Helény rozčilovalo právě to, že nová nauka stále mluví o víře, kterou nelze obhájit rozumem, ale co je nejhorší, ani o žádnou obhajobu nestojí. Jenomže racionální člověk potřebuje předtím, než uvěří, jasné zdůvodnění toho, čemu věří. Něco takového bylo pro první křesťany a židy nemyslitelné.

Důkazem toho, jak hluboce byla bible nepochopena, je fakt, že středověcí filosofové v biblickém *Exodu* hledali metafyziku a racionalitu. Jak může existovat metafyzika tam, kde jsou všechny důkazy už od začátku vyvráceny? Šestov charakterizuje metafyziku *Exodu* takto: „Bůh Písma svatého je nad pravdou i nad dobrem,“⁸⁹ uvádí intelekt do závislosti na Bohu a přináší pojem stvořené pravdy, neznámý starověkým myslitelům. Stvořená pravda je bezprostředně zaměřena na Bytí, je stvořená Bohem, stejně jako vše ostatní, proto je neustále v jeho moci a právě v tom vidí Šestov její výhodu vůči pravdám nestvořeným.

Osvícený člověk se opět dostává do problému, nemůže přijmout metafyziku, která staví pravdu do závislosti na neomezené vůli, jak už jsme řekli několikrát, je mu úplně jedno, že se jedná o vůli Boha Stvořitele.

Jak vidíme, je složité vnutit biblické filosofii racionální principy řecké filosofie. A přesto došlo k propojení řecké a křesťanské filosofie, Písmo je studováno optikou řeckých metod a to je chyba. Písmu nejvíce ublížil alegorický výklad, jež poprvé použil Filón Alexandrijský. Alegorický výklad byl pro přesvědčení osvícených Řeků nezbytný. Poznání

87 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 457

88 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 314

89 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 322

pro ně má přednost před čímkoli, například Klement Alexandrijský prohlásil, že kdyby si měl vybrat mezi věčnou spásou a poznáním, vybral by si poznání. Heléni nemohli správně pochopit biblické příběhy, nemohli si správně vyložit vyprávění knihy *Genesis* o hříšném pádu. Necháпали slova „z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“⁹⁰ To není jen zákaz, ale i vysvětlení, je jasně určen vztah mezi ovocem ze stromu poznání a smrtí. Bůh nehrozí trestem za neuposlechnutí, říká, že v poznání se skrývá smrt. Had ale lidi zlákal slovy „otevrou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré a zlé.“⁹¹ Když si měli první lidé vybrat mezi Bohem a hadem, mezi smrtí a poznáním, volili stejně jako volíme i my. Poznání je od těch dob považováno za to nejlepší, co máme, nevidíme v něm nic špatného. Jsme zmámeni poznáním, neumíme se ho vzdát, jenže první člověk poznáním nedisponoval, původně věděl pouze „jak“ věci jsou, nevěděl ale „proč“. Toto „jak“ mu ale přestalo stačit, chtěl vědět „proč“. „Poznání“, kterým se nechal první člověk pokoušet od hada, k sobě lidi i nadále svou nepřekonatelnou silou přitahuje. "Zkušenost" je neuspokojuje, ale stejně jako Kanta je naopak irituje: lidé chtějí vědět. Tedy přesvědčit se, že to, co existuje, nejen existuje, ale že to nemůže být jiné a nevyhnutelně musí být takové, jaké je.“⁹²

Středověcí myslitelé se snažili změnit víru v poznání, přitom je nenapadlo, že se dopouštějí toho, co spáchal Adam, že hřích spočívá v tom, že nechceme věřit, ale vědět. Nejsme schopni prostě věřit slovům Písma, vystavuje je zkouškám zákonů, které jsou netřesitelné a samozřejmé, pokud pravdy Písma těmito zkouškami neprojdou, nejsou hodny naší víry.

Žádný ze středověkých myslitelů nepochopil, že prvotní hřích spočíval v tom, že člověk okusil ovoce ze stromu poznání. Tento hřích si vysvětlovali různě, například „neznámý autor slavného spisu *Theologia Deutsch* tvrdil, že Adam by mohl sníst třeba dvacet jablek a vůbec by to nevadilo. Hřích nevzešel z plodů stromu poznání: z poznání nemůže vzejít nic špatného.“⁹³ Problém byl podle něj v tom, že Adam neuposlechl Boha, stejný názor nacházíme u Augustina i Dunse Scota. Podle Šestova si všichni prvotní hřích vykládali takto proto, že je Řekové naučili, že poslušnost je nade všemi ctnostmi. Vždyť podle většiny myslitelů se i Bůh musí podřídit, jak bylo řečeno už v první části *Athén a Jeruzaléma*.

90 Gn 2,16–17

91 Gn 3,4–5

92 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 330-331

93 Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997, s. 10

Podle Gilsona si středověk vykládal Boží zákaz takto: „Tento lehký a abychom tak řekli neopodstatněný zákaz... byl pouze viditelným výrazem radikální závislosti stvoření. Poslechnout tento zákaz znamenalo tuto závislost uzнат, zatímco porušit jej se rovnalo popření této závislosti a prohlášení, že to, co je pro stvoření dobré, je lepší než samo božské dobro.“⁹⁴

Všichni, kdo vykládají příběh o prvním pádu jako Adamovu touhu po svobodě, se mýlí. Ve skutečnosti dosáhl pravého opaku a o veškerou svobodu přišel. „Proto se stal poddaným a otrokem "věčných pravd". A dokonce ho ani nenapadlo, že k "pádu" ho přivedl slogan *eritis scientes*, kterým jeho duši začaroval první pokušitel.“⁹⁵ Had nás má ve své moci a tak spojujeme poznání se spásou, středověk nebyl připraven spojit ovoce ze stromu poznání s lidským pádem. Stejně jako nebyl připraven zanevřít na rozumové poznání. Proto byla středověká filosofie „nucena v zásadním filosofickém problému, tj. v problému metafyziky poznání, ignorovat Písmo svaté.“⁹⁶

Nesprávně nebyl chápán jen příběh o hříšném pádu, ale i slova proroků a apoštolů. Myslitelé je samozřejmě interpretovali pomocí alegorie a nacházeli tak argumenty proti křesťanské filosofii. To ale opět plyne z nesprávného pochopení bible, proroci i apoštolové vidí v evangeliu cestu ke spáse a ne k poznání, rozhodně ale nepopírají možnost existence judaisticko-křesťanské filosofie.

Mezi odpůrce judaisticko-křesťanské filosofie bývá řazen i Tertullián, s čímž Šestov nesouhlasí. Šestov s nadšením přijímá Tertulliánovo postavení Athén a Jeruzaléma do protikladu, skutečné Tertulliánovy zásluhy však podle něj spočívají v tom, že se snažil judaisticko-křesťanské filosofii zajistit nezávislost na řeckých principech. Pochopil, že pokud bude zjevená pravda hledat ochranu pomocí řeckých metod, nemůže ji nikdy najít a pokud by ji našla, musela by se zřít sama sebe. Známá Tertulliánova slova *credo quia absurdum* pokračují takto: „*Crucifixus est Dei filius: non pudet quia pudendum est; et mortuus est Dei filius – prorsus credibile quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile.*“⁹⁷ Tato slova Šestov chápe jako výchozí bod judaisticko-křesťanského bádání. Apoštol Pavel říká: „zanikne moudrost moudrých a rozumnost rozumných bude zakryta... Copak Bůh neučinil moudrost tohoto světa bláznovstvím? Neboť jelikož svět nedokázal

94 Cit. podle Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 333

95 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 368

96 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 335

97 Srv. Tertullián: De carne Christi, http://www.tertullian.org/works/de_carne_christi.htm; staženo 30.4.2010

moudrostí poznat Boha v moudrosti Boží, zalíbilo se Bohu, aby zachránil ty, kteří jako blázni věří v hlásání evangelia...“⁹⁸

Apoštol Pavel i Tertullián vyhlašují vládu nové moudrosti, kterou je Kristova osoba. Naše myšlení není poslední instancí a nikdy jí ani nebylo. Musíme se odpoutat od řeckého myšlení, zbavit se všech našich obvykle používaných kategorií a vykročit úplně opačným směrem. Vše řecké ze sebe musíme vyrvat i s kořeny a pak „tam, kde osvícený Řek přichází se svým mocným *pudet*, čili hanba, my řekneme: právě proto to není hanba. Tam, kde rozum řekne, že je to "pitomost", řekneme, že právě toto si zvláště zaslouží důvěru. A nakonec tam, kde rozum vyvyšuje své "nemožné", my mu postavíme do protikladu naše "nesporné".“⁹⁹

Významným odpůrcem řecké filosofie je podle Šestova také Plotínos, který ztratil důvěru k tradičnímu myšlení, protože ho přestalo uspokojovat. Plotínos se z počátku držel helénských principů, ty ho ale začaly tížit a on pochopil, že poznání je v moci donucující nevyhnutelnosti, cítil z něho okovy a zotročení. Začal tedy hledat pomoc mimo poznání, pochopil, že smysl filosofie spočívá v nezávislosti na poznání, člověk se musí nad poznání povznést.¹⁰⁰

Jednota, o níž Plotínos mluvil, stojí mimo rozum a poznání, nepotřebuje žádný výchozí bod, nepodléhá omezením. Člověk je na tom stejně jako tato jednota, nepotřebuje ani poznání ani omezení, musí si to jen uvědomit. Pak ze sebe dokáže setřást všechny nevyhnutelnosti, všechna donucování, bude svým pánem a povznese se nad poznání, které ho nemůže uspokojit. Osvobodit se ale podle Plotína ale není snadné, byli jsme příliš dlouho vězněni v okovech diskriminačních pravd, proto nám teď svoboda připadá jako zničující.

Pro Šestova započal Plotínos proces rozkladu řecké filosofie, myslí si, že právě proto na Plotína dějiny zanevřely, zpřetrhal totiž svazky s antickým myšlením. To, co říkal, bylo příliš odvážné. O tom, že Plotínos ztratil důvěru v myšlení, se nemluví. I svatý Augustin, pro kterého byl Plotínos velkou inspirací, od něj přebírá jen to, co neodporuje řecké tradici.

Ani u Dunse Scota už není rozum považován za poslední instanci, Duns Scotus ani Ockham nechtějí rozumem obhajovat zjevené pravdy, chtějí „přehodnotit Sókratem vyhlášenou autonomii a sebezákonnost morálky.“¹⁰¹ Podle Dunse Scota je vše, co je, dobré, pro-

98 Iz 29,14

99 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 338 – 339

100 Srv. Plotínos: Enneady, VI,9,4

101 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 348

tože to tak vyhlásil Bůh. Pokud by Bůh chtěl, mohl by cokoli změnit a bylo by to stejně dobré, protože by to vycházelo z Boží vůle. Vše, co vyhlásí Bůh, je spravedlivé, protože jeho vůle je nejvyšší spravedlností. Jeho vůli ale především nelze nijak zdůvodnit. Ockham prohlašuje, že Bůh není ničím omezen, proto je spravedlivé vše, co chce. Z těchto slov středověku tuhne krev v žilách, otevřeně totiž mluví o neomezené Boží vůli, proti které tak zaníceně bojovali teologové i filosofové. Šestov s Dunsem Scotem a Ockhamem souhlasí, Bůh není nijak omezen, on je jediným zdrojem zákonů.

Je jasné, že to je pro člověka řídicího se rozumem nepřijatelné, nelze se svěřit do rukou absolutně svobodného Boha. Kde jsou v této svévoli zaručeny racionální a etické principy? Celou dobu naznačujeme, že spojení řecké a judaisticko-křesťanské filosofie není možné. Naopak je nezbytné úplné rozdělení. Současně tak podle Šestova nastane konec středověké filosofie, pokud nenajde odvahu vydat se na novou cestu. Víme, ale že středověká filosofie nebyla připravená zřít se řeckého dědictví.

Duns Scotus a Ockham znamenali konec středověké filosofie, která se nemohla smířit s neomezenou a chaotickou svévolí Boha. Nebyla připravena přijmout pojem stvořené pravdy, která je zaměřena na bytí. Když si měli pokračovatelé Dunse Scota vybrat mezi pravdami zjevenými a samozřejmými, neochvějně sáhli k těm druhým, znovu tak zopakovali odvěkou chybu a natáhli svou ruku ke stromu poznání. To byl konec středověké filosofie. „Jaký bude konec novověké filosofie, je těžké říci. Ale pokud bude také ona v souladu s Hegelovým učením i nadále v ovoci ze stromu poznání spatřovat jediný zdroj připojení k pravdě... je třeba předpokládat, že ani ona se nevyhne údělu starověké a středověké filosofie.“¹⁰²

Řeckou a judaisticko-křesťanskou moudrost nelze sjednotit, jejich spojení vedlo k boji mezi řeckou idejí věčné pravdy a judaisticko-křesťanskou idejí Boha – stvořitele veškerenstva. Tento boj se soustřeďoval na otázku vztahu víry a rozumu. Už svatý Augustin řekl, že víra podléhá rozumu a že by evangelium nevěřil, kdyby ho k tomu nedonutila autorita církve. Vidíme stejný motiv jako u Plotína a Dunse Scota – ti také viděli, že jsou nuceni věřit, pro ně to ale byl na rozdíl od Augustina důvod ke vzpouře.

Anselm prohlašuje, že víra je jen náhražkou vědění a všude, kde je to možné by jí víra měla být nahrazena. Tomáš Akvinský si myslí, že víra je něco mezi domněnkou a věděním. Je evidentní, že víra nemůže nahradit vědění, vědění je pro středověké myslitele

102 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 352

cennější než víra. Vše svědčí pro takovéto uspořádání, proti němu stojí jedině Písmo, to je ale vždy možné vykládat různě. Už jsme se zmínili o tom, že k výkladu Písma byla používána metoda vytvořená Řeky, a tak „bylo snadné uhádnout, že takto vyložené Písmo postaví víru na místo jí určené (zažene ji do kouta).“¹⁰³ Nezměnily to snahy Dunse Scota ani Ockhama. Zjevená pravda byla přepracována na pravdu samozřejmou a v tom byl spatřován největší triumf judaisticko-křesťanského myšlení.

Správným výchozím bodem pro určení vztahu víry a rozumu je podle Gilsona pasáž z Písma (*Ex 7,9*), jak byla přeložena do Septuaginty: *Si non credideritis, non intelligetis*. Tomáš Akvinský tato slova opakuje, ví, že se jedná o text z Izajáše, který je podle něj špatně přeložený, překládá jej tedy po svém: „*Si non credideritis, non permanebitis*. Ale protože rozum lačně hledá samozřejmosti, protože se vášnivě dere ke všeobecným a nezbytným soudům, tento helénizovaný, tedy ve svůj opak změněný verš proroka Izajáše, říká duši scholastického filosofa více než originál.“¹⁰⁴

Středověcí myslitelé prahli po racionalitě, apoštol se může spokojit s kázáním, filosof ne. Apoštolovi stačí víra, filosof chce důkaz, je si jist, že dokázaná pravda je cennější. Víra je jen směšnou náhražkou poznání. Samozřejmě, že opět vidíme stín Řeků, kteří požadovali, aby byly všechny pravdy ověřeny, ani ty zjevené nejsou žádnou výjimkou.

Pro středověké myslitele byl rozum na prvním místě a rozhodně se nechtěli vzbouřit proti zákonu rozporu, naopak ho uctívali jako nejvyššího boha. Tomáš Akvinský v *Sumě Theologické*¹⁰⁵ říká, že ani Bůh nedokáže to, aby něco zároveň existovalo a neexistovalo a aby se to, co existuje, stalo nebytím. Odvolává se přitom na Augustina a Aristotela. I Duns Scotus, který obhajuje Boží všemohoucnost píše, že pro Boha je možné vše, kromě toho, co je očividně nemožné a toho, z čeho vyplývá rozpor. Dokonce Ockham se obrací k zákonu rozporu a ověřuje jím své nejprovokativnější soudy.

Odkud se ale bere přesvědčení o potřebě zákona rozporu? Je jasné, že tato potřeba nemůže vycházet z Písma, tam najdeme celou řadu tvrzení, která rozhodně nejsou v souladu s tímto zákonem. Písmo je jediným zdrojem zákonů, o zákonu sporu tam však nenajdeme ani zmínku, ovšem s pomocí alegorie byly bible a řecká filosofie opět smířeny.

Například stvoření světa bylo podle Augustina dílem okamžiku. Šest dní stvoření je pouhá alegorie a to také znamená, že od té chvíle je stvoření dokončeno. Šest dní stvoření

103 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 381

104 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 355

105 Srv. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského*, I, 25,4

je alegorie – to je podle Šestova most vybudovaný Filónem Alexandrijským, který překlenuje propast mezi Athénami a Jeruzalémem. Z této zdánlivě nevinné myšlenky se však vyklubal had, jehož jed otrávil zjevenou pravdu. „Konkrétně to znamenalo: vše, co se neshoduje s řeckým myšlením, vše, co nesnese ověření učiněné podle kritérií, které řecké myšlení ustanovilo, musí být odděleno a odmítnuto jako falešné.“¹⁰⁶

Podle Šestova nás měl zákon rozporu a další „zákony myšlení“ připravit k přijetí ideálního Boha, kterého podle scholastiků představuje *intellectus separatus*. V bibli je popisován Bůh, který se raduje, hněvá, mstí atd., Bohu není ale možné připisovat lidské vlastnosti, jak si ho tedy představit? Scholastici zpočátku bojovali proti aristotelskému *intellectus separatus*, čím víc proti němu ale bojovali, tím víc se v něm shlíželi. Je to ideál odpoutaného, nevášnivého Boha, po kterém středověk tak prahl, proto „povznáší“ Boha do stavu *intellectus separatus*. „Na všech úvahách scholastiků leží pečeť nejhlubšího přesvědčení, že Božské se ve stavbě světa a v člověku plně vztahuje na "rozum, který je ode všeho oddělen, který je nevášnivý, a ani se s ničím nesměšuje". Nikde se o tom explicitně nemluví, ale implicitně je to nepozorovatelně přítomno ve všech filosofických konstrukcích.“¹⁰⁷

Boží vůle byla omezena a oddělena od tohoto světa ve jménu jistot a nevyhnutelností. Díky tomu se alegorie a řecké principy staly neomezenými vládci a dokonaly své dílo zkázy. Byly vyhlášeny za nejvyšší soudce, následováníhodné učitele, mírou všeho, každá moc, která by se nad nimi chtěla vyvyšovat, musela být zničena. Moc je v jejich ruce, proto se dá věřit jen tomu, co tyto principy schválí, to, co neschválí, nemá právo existovat.

Anselm z Canterbury chtěl dokázat existenci Boha jen s pomocí zákona rozporu, v tom vidí Šestov další nepochybný důkaz posedlosti středověkých filosofů dokázanou pravdou, „principy helénské filosofie a technika helénského myšlení je pevně svíraly ve své moci a uhranuly všechny jejich myšlenky.“¹⁰⁸ Vše začalo už u Aristotela, protože pro něj byl zákon rozporu nejneotřesitelnějším principem, po něm středověk opakuje, že to, co jednou existuje, nemůže se stát nebytím, tak Aristotelés omezil všemohoucnost bohů.

Podle Šestova bylo Aristotelovým cílem hledat pravdy nezávislé na Boží vůli. Mohlo by se zdát, že právě v otázce věčných pravd se nábožensky laděný středověk vzepře proti Aristotelovi a bude se snažit obhájit *Jeruzalém* proti *Athénám*. Ovšem jediný, kdo si podle Šestova na varování knihy *Genesis* vzpomněl, byl Petr Damiani, když tvrdil, že touha po

106 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 361

107 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 405

108 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 364

poznání vede jen ke špatnosti. Nikdo ho ale neposlouchal, proto byla stvořená pravda poražena, přesto se její idea ve scholastice udržela a dokonce ovlivnila novověkou filosofii.

Vzhledem k Písmu jsou všechny věčné pravdy nezávislé na Bohu pouhým podvodem, vnučováním. To, že nejsme schopní se z jejich moci osvobodit, nám nedává právo považovat je za něco důležitého nebo dokonce uklidňujícího. Naopak jsou zdrojem neko-
nečného neklidu. „Přitom je nesporné, že v lidských duších takový neklid žije a vždy žil. Vždyť středověk jej znal až velmi dobře. Nesporné je také to, že člověk se ze všeho nejvíce bojí neklidu.“¹⁰⁹ Snaží se ho zbavit za každou cenu a je schopen čehokoli, jen aby dosáhl svého klidu. Bez váhání přijme nevyhnutelnost, která mu tento klid zaručuje. Zároveň mu však zaručuje i věčné otroctví.

Otázkou je, proč nejsme schopni odvrátit se od stromu poznání, spoléháme na zákon rozporu a usilujeme o věčné pravdy. Proč nejsme schopni odhalit, že nás tyto pravdy odsuzují k otroctví? Věčné pravdy nejsou schopny se měnit, mohou přinášet cokoli, vždy jsou to ale jen strnulé, mrtvolné pravdy. Copak je možné splést si je s Bohem? Scholastikové se samozřejmě odvolávali k Písmu, například: Já Hospodin jsem se nezměnil¹¹⁰, jenže my víme, že Bůh nemá nic společného s věčnými pravdami. Jeho neměnnost nemůže být srovnávána s jejich. Věčné pravdy se nemění proto, že se měnit nemohou, něco takového není v jejich moci. Bůh se nemění proto, že nechce. Neměnnost je podřízena Bohu, nemůže mu nic přikazovat. Slouží mu stejně jako vše, co je stvořené.

Věčné pravdy nemají vůli, touhy, vše je jim lhostejné, nemají se světem žádný záměr, jsou to jen naprogramované automaty. Věčné pravdy stejně jako Nevyhnutelnost nepodleh-
nou přesvědčování. Věčné pravdy nelze na rozdíl od Boha uprosit, nemůžeme s nimi roz-
mlouvat, můžeme se jim jedině poddat. Přesto (nebo právě proto) si je lidé zamilovali stejně jako nevyhnutelnost.

Že by věřit v Boha bylo výhodnější než ve věčné pravdy, ukazuje Šestov na srovnání osudu Boëthia a Jóba. Jejich příběhy demonstrují rozdíl mezi racionálním filosofem a skutečně věřícím člověkem. Filosofie přistoupila k nemocnému Boëthiovi a vyhnala múzy, které prý jeho nemoc neléčí, ale ještě přizívají. K Jóbovu loži přistoupili přátelé a chtěli ho, stejně jako filosofie Boëthia, utěšit moudrostí. Boëthia filosofie přesvědčila, Jób ale vyhnal přátele a zůstal raději ve společnosti múz.

109 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 430
110 Mal 3,6

Jediné, co může udělat filosofie pro Boëthia je vysvětlit mu, že to, co se stalo, se jinak stát nemohlo. To ale Jób nepotřeboval, žádal Boha, aby se to, co se stalo, změnilo, aby děti byly živé, majetek v pořádku, zdraví zpět, žádal tedy to, co podle „velkých mudrců“ není ani v Boží moci, protože i ji prý ovládá zákon rozporu. Navzdory všem racionálním zákonům nám bible vypráví, že Bůh Jóbovi vrátil děti, stáda i ztracené zdraví. „Od osvětleného člověka ale nelze žádat, aby těmto pohádkám věřil, stejně jako od něj nelze požadovat, aby akceptoval biblického Boha...“¹¹¹

Vidíme, že Bůh se na rozdíl od věčných pravd dá uprosit, je milosrdný. Bylo by tedy rozumnější modlit se k němu, než k lhostejné neměnnosti. Jenže principy antické moudrosti dávají svůj souhlas Boëthiovi, protože dokud bude světu vládnout zákon sporu, není možné vyprávěním bible věřit.

Zastáncem neomezené Boží moci je i Descartes, alespoň v dopise Arnauldovi píše: „...nelze vůbec říci, že Bůh nemůže učinit, aby byla hora bez svahu nebo součet jednoho a dvou, který by nebyl tři atd., takže říkám jen, že mi dal takovou mysl, že nemohu pojímat horu bez svahu nebo součet jednoho a dvou, který by nebyl tři...“¹¹² Když toto Descartes vyslovil, vzdálil se tak podle Šestova filosofii středověké i řecké. Mluvili jsme už o tom, že Tomáš Akvinský, Duns Scotus i Ockham prohlašovali, že to, co obsahuje rozpor nepatří do Boží všemohoucnosti, když ale Descartes říká, že Bůh klidně může stvořit horu bez údolí a zařídit, aby jedna a dva nebyly tři, znamená to, že zákon rozporu tedy Boha nespoutává.

Pokud by Descartes svá slova myslel vážně, znamenalo by to, že se největší racionalista novověku odpoutal od antiky i středověku a byl spíše pokračovatelem Tertulliana a Petra Damianiho, který napsal: „Ten, kdo totiž dal přirozenosti počátek, může snadno, chce-li, odstranit tuto nutnost přirozenosti. A kdo stojí v čele stvořených věcí, nepodléhá zákonům tvorů. A kdo stvořil přirozenost, může podle své vůle přirozený řád změnit.“¹¹³

Jak vidíme, Damiani i Descartes mluví podobně: vše je v Boží moci, Bůh může cokoli, oživit Jóbovy děti i stvořit horu bez svahu. O tom nám vypráví bible, my to ale nechceme slyšet, jsme přece vzdělaní lidé, a tak si na obranu před biblickými slovy bereme na pomoc alegorii a metaforu a máme se na pozoru.

Šestov upozorňuje ještě na jednu věc: Descartes tvrdí, že v hoře bez údolí vidíme rozpor proto, že nás Bůh obdařil takovou myslí, jakou nás obdařil. Ale Descartes ve své

111 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 371

112 Descartes, René: Meditace o první filosofii, Praha 2003, s. 526

113 Cit. podle Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 374

meditaci připouští existenci zlého nepřátelského ducha, který nás schválně uvádí v omyl skrze samozřejmosti. Podle Šestova tuto myšlenku Descartes ale nemyslel vážně, velmi rychle na ni zapomněl, protože se za každou cenu snaží uchránit rozum a samozřejmost, proto musel dát věčné pravdy do souvislosti s Bohem, který nás nikdy neoklame a ne se zlým duchem, který by nás záměrně šálil.

Damiani se ale jen tak nevyleká a jeho myšlenky se ubírají jinou cestou, ten, kdo se chce dostat do neštěstí následuje rozum, ten, kdo chce dojít spásy se spoléhá na víru. Descartes i Damiani mluví podobně, zásadní rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že Descartes se bojí urazit rozum. Damiani je připraven postavit se každému, kdo by chtěl omezovat Boží omnipotenci. Damiani má bibli neustále na mysli a nebojí se dovolávat její pomoci.

Z filosofického hlediska nám ale oba podle Šestova říkají to samé: řecké principy jsou od základu chybné, protože tento svět stvořil Bůh, proto nemůže existovat nic, co by na něm bylo nezávislé. V našem přesvědčení, že hora bez údolí být nemůže, máme vidět jen prchavou sugesci, která může být užitečná, pokud pochází od Boha. Pokud by ale pocházela od nepřátelského ducha, vede nás do záhuby. V každém případě je ale tato sugesce relativní a podmíněná, proto nemůže mít nárok na věčnost a je jen otázkou času, kdy zmizí. „A pak metafyzika poznání, která se shoduje s judaisticko-křesťanským "zjevením", odhalí, že rozum, který lačně usiluje o všeobecné a nezbytné soudy, si vlastně ani nezaslouží, abychom mu stavěli oltáře.“¹¹⁴ Konečně pak pochopíme slova proroka Izajáše a apoštola Pavla. Vytvoříme prostor pro víru, která nemá své místo v povrchním racionálním chápání a přestaneme ji měnit v poznání. Smyslem víry je totiž osvobodit člověka z moci poznání. Otroctví související s ovocem ze stromu poznání je možné překonat pouze vírou. Pokud tedy pravdu víry překrucujeme, znamená to, že ji ztrácíme tak jako svobodu. Bůh, který obstojí před zákonem sporu není Bůh Abraháma, Bůh Izáka a Bůh Jákoba. Je to Bůh, kterého stvořila řecká filosofie. Biblický Bůh ani pravda nestojí o důkazy, jediné, co očekávají, je víra.

Prorok Abakuk (2,4) říká: „Spravedlivý žije z víry.“ Je jasné, že je to něco úplně jiného, než středověké „věřím, abych poznal“ nebo „nevěříte-li, nepoznáte“. Apoštolové i proroci mohou žít z víry, ale pro filosofy to možné není, ti přece potřebují důkaz, než uvěří. „Když šel Abrahám do země zaslíbené, praví Apoštol, "vydal se na cestu, ačkoli nevěděl, kam jde" (*Žid 11,8*). On nepotřeboval vědět, on žil zaslíbením: kam přijde, tam – právě

114 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 378

tím, že tam přijde, – bude zaslíbená země.“¹¹⁵ Abrahám se na nic neptal, věřil a prostě šel, podle řecké filosofie nezáleží na tom, jestli Abrahám někam dojde, nebo ne. Jeho čin je trestuhodný, protože neuznává nadvládu rozumu a nároky poznání a bez ptaní jde. To, co je z hlediska Písma na Abrahámově jednání to nejlepší, je z hlediska Řeků ta největší pošetilost. V Platonových dialozích je opovrhováno veškerou filosofií bez rozumu, básníky, proroky a všemi, kteří se neřídí rozumem a následují přírodu (*Apologie, Timaios, Faidon*). Pro řeckou moudrost jsou Abrahám, apoštol Pavel i všichni proroci nepřijatelní. Jsou to jen ubozí nenávistníci rozumu, kteří nemohou dojít spásy, protože se neočistili filosofií a nemilovali poznání (*Faidon*).

Ovšem apoštol Pavel si navzdory řecké moudrosti i nadále vykřikuje své „vše, co není z víry, je hřích“¹¹⁶ a také „žijeme přece z víry, ne z toho, co vidíme“¹¹⁷. Staví se tak proti řeckému poznání a upozorňuje, že poznání nikoho k věčné spáse dovést nemůže, vede jedině do záhuby. Jasně vidíme souvislost apoštolových slov s vyprávěním knihy *Genesis*. Spásu může očekávat pouze ten, kdo skutečně věří. Není tedy možné uznat, že vztah rozumu a víry, který zavedla středověká filosofie, byl převzat z Písma. Víra v biblickém pojetí není jen „horším poznáním“, ale skutečná víra poznání vyvrací. „Otec víry šel, aniž by věděl kam. Poznání k tomu nepotřeboval. Nestaral se o to, kam jde. Kam proto přišel, tam na něj čekala země zaslíbená.“¹¹⁸

Je ještě možné pochybovat o moci víry? Jak se Tomáš Akvinský může ptát, zda je víra užitečná? Copak vyprávění o Jóbovi a dalších lidech, které Bůh uzdravil díky jejich víře není dostatečně přesvědčivé? Písmo je plné příběhů, ve kterých lidé skrze víru získávají cosi výjimečného, záhadného. Ježíš to vyjadřuje takto: „Amen, pravím vám: Budete-li mít víru jako hořčičné zrnko, můžete říci této hoře: "Přesuň se odtud tam!" a přesuň se; a nic vám nebude nemožné.“¹¹⁹ Čteme-li tato Ježíšova slova, zdá se, že víra je tím nejmocnějším, co si jen dovedeme představit.

Je důležité mít na paměti, že biblická víra není víra, jak ji chápeme dnes. Není to důvěra k rodičům, vědcům, lékařům, tato víra je skutečně jen náhražkou poznání. Šestova inspiruje Kierkegaardovo pojetí víry: „Pouze víra, která nehledá a nemůže najít ospravedlnění u rozumu, je podle Kierkegaarda víra Písma svatého. Jedině ona dává člověku naději

115 Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997, s. 16

116 Řím 14,23

117 2Kor 5,7

118 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 387

119 Mt 17,20 a tomu odpovídající Mt 11,23 a Lk 17,6

přemoci tu nutnost, která skrze rozum přišla do světa a začala v něm panovat.“¹²⁰ Víra Písma je neobyčejná, díky ní se nemocný vyléčí, slepec znovu uvidí a dokonce i hora se dá do pohybu, „pak nebude žádných pochyb o tom, že víra Písma svatého definuje a formuje bytí, a tím také ustanovuje konec poznání s jeho "možným" i "nemožným".“¹²¹

Písmo jasně ukazuje, že Bůh je všemohoucí, sám například říká Mojžíšovi, že svou přízeň bude projevovat, komu bude chtít a také se slituje, nad kým bude sám chtít. To je jen další důvod k nenávisti vůči svévoli Boha. Není přijatelné, aby všechny snahy byly marné. Všichni víme, jak si Heléni vážili ctnosti a bojovali proti všem nectnostem. Ctnost musí být odměněna, není možné, aby se Bůh zjevoval těm, kdo ho nehledají, odpovídal těm, kteří se jej na nic neptají a odpouštěl těm, kdo se o to svými činy nezaslouží.

Jenže podle bible jsou všechny snahy skutečně marné, jediné, co můžeme udělat, je odehnat od sebe rozum, jeho argumenty a vůbec vše, co s ním souvisí a oddat se víře. Přestat se podřizovat a na pokušitelské „To všecko ti dám, jestliže padneš a budeš se mi klanět“, odpovědět: „Odejdi, satane! Neboť je psáno: Pánu, svému Bohu, se budeš klanět a jen jemu sloužit.“¹²²

Významným kritikem věčných pravd je podle Šestova Dostojevskij, ačkoli neměl teologické ani filosofické vzdělání píše: „Nemožnost tedy – kamenná stěna! Jaká kamenná stěna? Nu ovšem, přírodní zákony, vývody přírodních věd, matematika. Jakmile ti, na příklad, dokáži, že jsi vznikl z opice, pak již ani mračit se není třeba, bež věc tak, jak jest... "Buďte tak laskavi," křiknou na vás, "vzpouzet se nemožno: to jsou dvakrát dvě čtyři" ...“¹²³

Léta strávená ve vězení měl Dostojevskij k dispozici jedinou knihu – bibli, díky její intenzivní četbě v něm vyklíčila nenávist vůči racionálním argumentům, v samozřejmosti našeho myšlení vidí zlé uhranutí. Přečteme-li si, co napsal, musíme uznat, že se jedná o jedinečný odpor vůči všeobecným a nezbytným soudům, Dostojevskij se vrhl proti věčným pravdám ze strany, která se zdála být přirozeně chráněná a nedostupná, dotkl se dokazatelné moci důkazů, otázky zdroje moci samozřejmých pravd. Odkud se vzalo donucování? Určitě ne z Písma, v tom Dostojevskij nachází to, co podle Gilsona i středověcí filosofové:

120 Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997, s. 19

121 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 390

122 Dt 6,13; Mt 4,9-10

123 Dostojevskij, Fjodor Michajlovič: Zápisky z podzemí. Praha 1917, s. 17-18

„Božský zákon v žádné míře nepřinucuje lidskou vůli...; je ustaveno, že svoboda je absolutní absence donucování, což platí také o božském zákonu.“¹²⁴

Víme, jak se k tomuto postavili středověcí vzdělanci: Bůh sice nepřinucuje, je ale v moci samozřejmých pravd, které přinucují k podřízenosti všechny bez výjimky. V diskriminující nevyhnutelnosti bylo spatřeno cosi uspokojivějšího, protože je hluchá vůči přesvědčování, nezná výjimky. Když Aristotelés píše svou metafyziku, když Kant přemýšlí o rozumu, oba předem přijímají donucování, které vychází z poznání. Jak už jsme řekli v první části, Epiktétos používal k přesvědčování hrozby, byl na tom tedy podobně jako Tomáš Akvinský, protože „také on se musel uchýlit k vulgárnímu a smyslovému donucování: kdyby se pravdy hájily jedině důkazy ideální povahy a kdyby jim nebylo dovoleno realizovat svá práva násilně, z našeho trvalého (stabilního, neotřesitelného) poznání by mnoho nezůstalo.“¹²⁵

Bůh nikoho nedonucuje, racionální pravdy, se kterými byl slučován, se mu nepodobají ani v nejmenším. Právě tyto pravdy donucují. Z toho je možné vysvětlit, jak mohl nábožensky laděný středověk zplodit inkvizici. „Jestliže lze a je opravdu nutné zjevenou pravdu hájit způsoby, jakými se hájí pravdy, které nachází přirozený rozum, pak se ani tady neobejdeme bez mučení. To proto, že samozřejmé pravdy v konečném důsledku (vždy) vycházejí z donucování.“¹²⁶

Před donucováním se zastavila nejen řecká filosofie, ale také Kant. Dostojevskij však cítí, že právě tady je třeba začít. Dvakrát dvě jsou čtyři ho sice z počátku děsilo stejně jako všechny ostatní, pak v nich ale ale uviděl provokaci: „Dvakrát dvě čtyři vyhlížejí hejskovsky, stojí vám v cestě s rukama v boku a odplivují si.“¹²⁷ Dostojevskij se v tu chvíli rozhoduje, že nechce žít podle pravdy racionální, ale podle své, ať je jakkoli hloupá.

Dostojevskij byl jedním z prostých a nevzdělaných lidí bible, strávil příliš mnoho času rozmluvami se stejně prostými lidmi, nicméně právě on v kontemplaci, která byla od dob Platóna ideálem, spatřil pouhé klanění se před hradbou nevyhnutelnosti. S nikým se ale nepřel, nevykřikoval své pravdy do světa a nikomu je nenutil, „s trýznivým vypětím v sobě překonával padlého člověka, onu *cupiditas scientiae*, kterou náš praotec, když zakusil ovoce ze zakázaného stromu, předal nám všem.“¹²⁸ Snažil se sám bránit před strachem, který

124 Cit. podle Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 396

125 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 397

126 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 397 – 398

127 Dostojevskij, Fjodor Michajlovič: Zápisky z podzemí. Praha 1917, s. 35

128 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 400

vzniká z vědomí ničím nespoutané vůle Boha, před strachem, který zřejmě pokušitel našep-
tal prvnímu člověku.

Dostojevskij se vyjadřuje velice expresivně, což je zřejmě výraz toho, jak hluboce cí-
til souvislost mezi poznáním a zlem, které panuje ve světě. Tu souvislost, o které se mluví
už v knize *Genesis* a na kterou většina myslitelů tak ráda zapomíná. Středověká filosofie
odstranila samu možnost problematičnosti knihy *Genesis*, kvůli tomu byla nucena smířit se
se zlem ve světě a kvůli svému racionálnímu založení zlo zdůvodnit a jeho existenci obhá-
jit. „Apokalypsa s jejími hromy a Jóbova kniha s jejími nářky toho středověkým filosofům,
kteří přece chtěli vědět a chápat, říkaly stejně tak málo, jako vyprávění bible o pádu první-
ho člověka. Copak lze hromy a nářky stavět do protikladu vůči rozumu?“¹²⁹ Kdepak, rozum
je utiší, křesťan najde víc v Boëthiově *De consolatione* než v Písmu. Nebo alespoň stejně
jako Boëthius s pomocí moudrosti utiší svůj neklid, který vyvolaly hromy, nářky a Zjevení
svatého Jana.

Podle Kierkegaarda tkví hlavní rozdíl mezi řeckou a křesťanskou filosofií v tom, že
řecká je zaměřena na údiv, ze kterého i vychází, zatímco křesťanská je zaměřena na zoufal-
ství. První vede k rozumu a poznání, ta druhá začíná tam, kde první končí a svá očekávání
spojuje s absurdností. Ví, že poznání nic nezmůže, nebude se mu klanět, odvrhne ho.
„Víra, pouze víra osvobozuje člověka od hříchu; víra, pouze víra může vyrvat člověka z
nadvlády nutných pravd, které ovládly jeho vědomí, poté co okusil plodů ze zakázaného
stromu. A pouze víra dává člověku odvahu a sílu hledět do očí smrti...“¹³⁰

Už jsme řekli, že středověk zlo přijal a obhájil, nevyřešil ale otázku, odkud zlo po-
chází. Zlo nemůže mít božský původ, proč by Bůh tvořil zlo? Vyprávění knihy *Genesis*
nenese ani náznak toho, že by v aktu stvoření byla nějaká špatnost nebo nedostatek, které
by umožňovaly vznik zla ve světě. Písmo naopak ve stvoření spatřuje příslib dobrého.
Vzpomeňme na slova opakující se každý den stvoření: „A Bůh viděl, že je to dobré.“ Šes-
tého dne dokonce zaznívá „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“

Argumenty pro existenci zla tedy středověká filosofie nemohla najít a ani nenašla v
Písmu, ale opět u Řeků. Vezměme si třeba Platónova *Timaiá*: demiurgos stvořil svět, který
není ani zdaleka dokonalý, snaží se ho tedy aspoň částečně vylepšit a vkládá do člověka
část božského. Epiktétos píše o Diovi, který se svěřuje Chrysippovi s tím, že jeho moc není

129 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 402

130 Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997, s. 20

neomezená. Nedokáže dát lidem mír ani jejich vlastní těla, může jim je pouze propůjčit, dočasně svěřit k udržování, protože vše, co má počátek, musí mít i konec. Zeus lidem jejich nedokonalost vynahrazuje tím, že jim dává podíl na božském rozumu (*intellectus separatus*).

V představách Řeků je stvořené vždy nedokonalé a tak s sebou nutně vnáší do světa i zlo. Podle bible naopak vše, co je stvořené, je dokonalé, protože to stvořil Bůh. V Písmu nenajdeme ani nevyhnutelnosti, ani nepřekonatelné zákony, zato v něm najdeme pojem stvořené pravdy, jejímž jediným pánem je Stvořitel a ona slouží jen jemu. Bůh nic nedělá proto, že je to dobré, naopak cokoli se stává dobrým, protože to dělá Bůh. Protikladnost dobra a zla nemůže být kladena přímo do souvislosti s aktem stvoření, proto byla spojena s pádem prvního člověka.

Jak tedy mohlo dojít k tomu, že byla pravda stvořená Bohem změněna právě na nepřekonatelný zákon a začala poroučet dokonce i samotnému Bohu? Je jasné, jak se to stalo. Způsobila to středověká filosofie, která pod vlivem té řecké překroutila akt stvoření. Středověk byl totiž odhodlán raději zpochybnit Boží všemohoucnost, než přiznat nedostatečnost rozumu. Proto věčné pravdy nebyly stvořeny Bohem, Bůh i lidé je čerpají z *intellectus separatus*, zákon rozporu je vládcem nad vším, dělá, co se mu zlíbí a ani Bůh mu nemůže vzdorovat.

Úplně bezstarostně odebral středověk Bohu část jeho moci a z antiky přejal, že zlo je jen absencí dobra, vzniklo zcela přirozeně a nevyhnutelně. Zasluhou filosofie je, že si této nevyhnutelnosti všimla a podala dokonalé vysvětlení, neboli ukázala, že se zlem to nemůže být jinak.

Samozřejmě, že judaisticko-křesťanská filosofie nemůže přijmout ani existenci zla, ani nevyhnutelnost, ani věčné pravdy nezávislé na Bohu. Objasněné zlo je stejně hrůzné a odporné jako to neobjasněné. Není potřeba zlo vysvětlit, je nutné jej zničit. Judaisticko-křesťanská filosofie má na paměti, že to, co Bůh stvořil je „velmi dobré“, není zde místo pro zlo. Bible také ukazuje, že v přítomnosti Boha se zlo mění na nicotu. Pokud bychom tedy skutečně věřili a odehnali od sebe rozum, zlo by neexistovalo.

Kromě jiných se otázkou zla velmi zevrubně zabýval Leibniz, můžeme se u něj mimo jiné dočíst: „Staří myslitelé připisovali příčinu zla hmotě, kterou pokládali za nestvořenou a nezávislou na Bohu. My však odvozujeme veškeré bytí od Boha. Kde potom najdeme pramen zla? Odpověď zní, že ho musíme hledat v ideální přirozenosti tvora,

pokud je tato přirozenost obsažena ve věčných pravdách, jež jsou v Božím rozumu nezávisle na jeho vůli.“¹³¹

Leibniz klidně prohlašuje, že pravdy, které ovládly Boha nezávisle na Jeho vůli, se staly zdrojem zla a vůbec mu to nepřipadá znepokojující, nebojuje proti nim. „Leibnizova teodicea se týká tohoto: Leibniz vychází z věčných, nestvořených a ideálních principů a dokazuje, že dokud existují, musí ve světě nevyhnutelně panovat zlo.“¹³² Jeho teodicea představuje spíše apologii zla než Boha. Leibniz našel vysvětlení zla ve světě, pochopil, že jeho existence je nevyhnutelná a tím se nechal ukolébat, přitom právě zjištění, že věčné pravdy jsou zdrojem zla, ho mělo z dřímoty probudit. Zdrojem zla není hmota, je to nevyhnutelnost! Nevyhnutelnost, která nás ovládá svými věčnými diskriminujícími pravdami. Ať vyhlásí cokoli, budeme se jim klanět. Na nic jiného se nezmůžeme, když hlásají zlo, ani nehlesneme, jsou přece hluché, pokud by hlásaly více zla než dobra, nic se nezmění. Víme přece, že nás jen nenutí, ale i přesvědčují.

S řeckým pojetím zla úzce souvisí i pojetí svobody jako možnosti volby mezi dobrem a zlem, toto je ale „svoboda“ padlého člověka. „Je to svoboda zotročená hříchem, která vpustila do světa zlo a není schopna jej z lidského života vyhnat.“¹³³ Čím více se zatvrzujeme v tom, že spása souvisí s poznáním, tím víc zapouští zlo kořeny. Jedinou duchovní hodnotou se tak pro člověka stává chvála za dobré činy, proto si myslitelé kladou otázku, zda je vůbec záslužné věřit.

Pokud je svoboda jen možnost volby mezi dobrem a zlem, pokud je víra důsledkem takové volby, pak je jasné, že musíme mluvit o lidských zásluhách. Soud, na kterém tyto zásluhy budou posouzeny a odměněny, nebo potrestány, však není Poslední Soud Písma, ale soud lidský převzatý z řecké morálky. „V Písmu je jednomu kajícímu hříšníkovu dávana přednost před desítkami spravedlivých. Z bludného syna se radují více než z věrného. Celník (do Království nebeského) předchází zbožného farizeje. V Písmu slunce vychází stejně tak nad hříšníky i spravedlivými.“¹³⁴

Pro lidi se však ovoce ze stromu poznání stalo jedinou duchovní hodnotou, nelze se ho vzdát, Platón vkládá do úst Sókratovi, že největším dobrem pro člověka je každý den vést hovory o ctnosti. Sókratés je pro nás vzorem, ovšem Nietzsche „v Sókratovi vycítil de-

131 Leibniz, Gottfried Wilhelm: Theodicea. Praha 2004, s. 92

132 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 457

133 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 414

134 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 416

kadenta, tedy padlého člověka... v jeho odhodlanosti vydat nejen život, ale také duši pro poznání, Nietzsche spatřil jeho pád.¹³⁵ Sókratés si cenil jedině pochval dobra a bál se výčitek tohoto dobra. Ovšem ani Nietzsche, který odhalil pravou Sókratovu tvář, Nietzsche, který hlásal mimo dobro a zlo a mluvil o morálce pánů, ani tento Nietzsche se nakonec neubráníl a zakončuje svou práci hymny na *amor fati*: „Má formule pro lidskou velikost je *amor fati*: Nechtít nic jinak, do budoucna, do minula, ani na věky věků. Nutné nikoli jen snášet, tím méně zatajovat – veškerý idealismus přelhávání nutného –, nýbrž *milovat*...“¹³⁶

Šestov poukazuje na to, že středověká ani antická filosofie nebyly pro judaisticko-křesťanskou filosofii přínosem, ale naopak překážkou. Ovládly ji svými pravidly a zákony a přinutily klanět se jim. Ovšem jednu zásluhu středověká filosofie má – díky ní se objevil podle Šestova jeden z nejvýznamnějších judaisticko-křesťanských myslitelů – Luther.

Luther obvykle nebývá považován za filosofa, protože jeho myšlení není racionální, pro Šestova je to jeden z mála skutečných filosofů, kteří neusilovali o racionální ideál, ale o pravou judaisticko-křesťanskou filosofii. Lutherovi snahy jsou reakcí na systematické snahy scholastiků podřídit zjevenou pravdu pravdě rozumové. Luther se vyhýbá *Athénám* a tíhne k *Jeruzalému*. Píše: „*Qua homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestia ista; opinio justitiae, occidatur, qua non occisa non potest homo vivere.*“¹³⁷ Podle Šestova je „*homo non potest vivere*“ námitkou proti samozřejmým pravdám. Námitkou, která se nemůže vejít do povrchnosti řeckého myšlení. Aby bylo možné poznat pravdu, je nutné zabít samozřejmost. „Toto je výchozí bod toho, co Kierkegaard později nazve existenciální filosofie. Staví ji do protikladu vůči filosofii spekulativní, kterou nám odkázali Řekové. Zde má svůj původ Lutherova nesmiřitelná nenávisť vůči Aristotelovi.“¹³⁸

Tím, že ochutnal ze stromu poznání, ztratil člověk nejen svobodu, ale také víru. Jeho vůle byla zotročena, jeho duch byl navěky ukolébán. I kdyby se ukázalo, že poznání není totéž co spása, a kdyby bylo možné volit mezi nimi, vybral by člověk poznání. Luther si uvědomoval, že celý středověk, včetně něj, je v moci pokušitele. Uvědomoval si, že nemá dost sil zřít se hříchu a v samozřejmostech spatřoval cosi uklidňujícího. „Zde mají

135 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 346

136 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Praha 1993, s. 113

137 Luther, Martin: *In Epistulam S. Pauli ad Galatas Commentarius* 3,23

138 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 436

svůj původ běsnivé Lutherovi ataky proti rozumu i s jeho poznáním a proti lidské moudrosti s jejími (domnělými) ctnostmi.¹³⁹

Luther mluvil jako první o zotročené vůli, protože v poznání spatřil prvotní hřích. Středověká filosofie se nesnažila zotročenou vůli osvobodit, ale slepě následovala Řeky, všechny síly vynakládala na to, aby nebylo možné vrátit se k počáteční svobodě. V tom Luther spatřoval důkaz toho, že už si ani nedokážeme vzpomenout na to, jaká svoboda je. Z naší strnulosti nás může vymanit jedině víra, která se neptá a nehledá odpovědi.

Luther dokonce nutí zákon rozporu klanět se Boží všemohoucnosti, mluví o milosti, která člověka zachraňuje, neničí ho, ale obnovuje. „A nespočívá snad v tomto také definitivní *restitutio in integrum* padlého člověka, to, že mu bude takto navracena svobodná nezávislost na "věčných pravdách", že hřích nebude zničen jen v současné době, ale také v minulosti? Dokud totiž hřích existuje v minulosti, i nadále bude existovat také v přítomnosti.“¹⁴⁰

Luther se pokusil o skutečnou judaisticko-křesťanskou filosofii, historie se postarala o to, aby ho nebylo slyšet tak jako ostatní jemu podobné. *Athény* vždy vítězí nad *Jeruzalémem* a historie je nespravedlivý soudce.

Řeční myslitelé spatřovali ideál v inteligibilním světě, v něm se totiž skrývali před nevyhnutelností, bylo to jejich jediné útočiště před silou, proti které nechtěli (nemohli?) bojovat. Inteligibilní svět je skrýší před krutostí světa, který zcela ovládá *Ἀνάγκη* a její věčné pravdy a zákony. Inteligibilní svět je přístupný pouze rozumu, s rozumem jsou proto spojovány veškeré naděje. Nemění na tom nic ani poselství Písma, které říká, že lidský rozum je při poznávání Boha a Bohem stvořeného světa k ničemu. Lidé se nemohou vzdát své jediné domnělé naděje – poznání.

S poznáním můžeme polemizovat, ale pouze tehdy vzdáme-li se jeho principů a zákonů. Zbavíme-li se poznání, získáme zpět dávno ztracenou svobodu. Šestov však nevěřil, že by to někdo dokázal: „Obávám se, že mé dílo zůstane v souvislosti s cílem, který jsem si stanovil, nepochopené. Dilema Poznání nebo Víra bude možná akceptováno s tím, že poznání je kruté. Ale ani toto nikoho nepřinutí hledat útočiště ve víře. Člověk raději přijme

139 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 438

140 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 442

kruté poznání i kdyby zabíjelo. Lidé si řeknou: proč se o tom vůbec bavít, když člověk stejně musí nějak žít?“¹⁴¹

Při čtení této knihy si nelze nevšimnout jedné věci, ačkoliv Šestov neustále prohlašuje, že Bůh je absolutně svobodný a všemohoucí, předpokládá, že nejzákladnější vlastností Boha je dobrota. Bůh oživuje Jóbovy děti, uzdravuje nemocné, proč by však Bůh nemohl například vyslechnout modlitby závistivého Dostojevského konkurenta a učinit z existujícího Dostojevského neexistujícího nebo mu vzít jeho talent? Něco takového Šestov nechce dopustit, není to ale stejné omezování všemohoucnosti Boha, proti jakému sám bojuje?

Šestov však nemůže jinak, velmi intenzivně totiž prožíval tragiku lidského života, fakt, že každý individuální život je vystaven kvůli náhod a smrti. Této kvůli proto staví do cesty svou svévůli – Boha, která musí vyrovnat neblahé působení náhody. Boží síla musí působit v opačném směru, musí být dobrá. Jedině tak je možné získat pro člověka naději, dát lidskému životu smysl.

141 Fondan, Benjamin: Разговоры с Львом Шестовым In: Новый Журнал 1956, № 45, s. 196-206, <http://soglasie.ioso.ru/library/works/117/>; staženo 28.4.2010. Překlad M.H.

ZÁVĚR

Šestov nikdy nedával na odiv svá stanoviska, už jsme řekli, že jeho síla spočívala v negaci. I ve společnosti byl zamlklý, sporů svých spolubesedníků se neúčastnil, pokud ano, neprezentoval své názory, ale ironizoval názory svého oponenta. „Šestovovy odpovědi jsou spíše "explicitní v implicitním", třebaže se chvěje nefalšovaným rozrušením.“¹⁴² Šestov se vždy držel svého paradoxního nedogmatického myšlení, neměl proto své místo ani mezi mystiky, ani mezi symbolisty, ani mezi náboženskými mysliteli. On o své nezařaditelnosti věděl a hýčkal si ji. Vysloužil si za to obdiv svého přítele Berďajeva: „Uchvacující je nezávislost jeho myšlení – nikdy nenáležel k žádným hnutím, nebyl pod vlivem dobové atmosféry. Stál stranou od hlavního proudu ruského myšlení.“¹⁴³ Přesto Šestov navazoval na základní ruské problémy, především prostřednictvím Dostojevského.

Šestovova nezařaditelnost je však podle mého i jedním z důvodů jeho relativní neznámosti. Dalším důvodem může být podle mého styl, jakým píše. Často nechává své čtenáře tápat, pro Šestova jsou typické skoky ve výkladu, logická návaznost myšlenek je často nevysvětlená a pro čtenáře nepochopitelná, plynulost výkladu bývá z ničeho nic narušena, spojky považuje za své nepřátele, „Šestov dokonce přestupuje i celé úseky myšlenkového postupu. Vynechané nahrazuje vnitřním sepětím mezi zavnutými intuicemi. Aby je vyvedl na svět, opakuje tytéž myšlenky, ale pokaždé je precizuje.“¹⁴⁴ Podle V. Jerofejeva¹⁴⁵ Šestovův význam neodpovídá jeho známosti vinou metodologie, jak přiznal i Zeňkovskij, je u Šestova těžké najít to nejdůležitější, což je způsobeno tím, že Šestovův pohled na svět je neustále v pohybu, není statický, obsahuje svůj vlastní vnitřní pohyb. Právě tento pohyb je pro Šestova důležitý, sám v *Apoteóze* píše: „Člověk má právo měnit svůj "světový názor" stejně často jako boty nebo rukavice a stálost názorů je třeba zachovávat pouze při styku s jinými lidmi...“¹⁴⁶

Lvu Šestovovi přesto bezesporu patří mezi filosofy začátku 20. století zvláštní místo, je článkem spojujícím ruskou a západní filosofickou tradici. Mezi ním a evropskými mysliteli byl veden svérázný dialog, Šestov se stýkal nejen s ruskou emigrační inteligencí, ale

142 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 10

143 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 212

144 Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006, s. 20

145 Srv. Jerofejev, Viktor: В лабиринте проклятых вопросов, Moskva 1990, <http://www.aptechka.agava.ru/statyi/knigi/vlpv/vlpv2a.html>

146 Šestov, Lev: Apoteóza vykořeněnosti. Praha 1995, s. 32

také s významnými evropskými filosofy, například s E. Husserlem, M. Heideggerem, M. Buberem, L. Lévy-Bruhlem, A. Gidem, G. Marcelem a dalšími. Podle ruského myslitele A. V. Achutina¹⁴⁷ to byl právě Šestov, kdo přivedl Heideggera k úvahám o Ničem, které čteme v jeho práci *Co je to metafyzika?*¹⁴⁸

Lev Šestov a Nikolaj Berďajev jsou považováni za zakladatele ruské existenciální filosofie, oba svými úvahami významným způsobem ovlivnili vývoj francouzské filosofie, v Rusku i ve světě je sice známější Berďajev, ani on ale nebývá běžně řazen mezi existencialisty, o kterých se mluví. „Berďajevův osobní filosofický přínos není žádný, avšak jeho historický význam při zrodu a vývoji francouzského existencialismu je nepopíratelný, neboť spolu s Šestovem svými parafrázemi Dostojevského přivábil pozornost k Dostojevského dílu, které dotud bylo známo jen po stránce románové...¹⁴⁹ Za Šestovova života zůstaly jejich filosofické snahy nepochopeny, existencialismus se stal oblíbeným až později. Berďajev ve svých vzpomínkách píše: „Od té doby, kdy se objevily knihy Heideggera a Jaspersa, a zvláště Sartra ve Francii, se existenciální filosofie stala módní. Její původ staví na Kierkegaardovi, který byl oceněn poválečnou generací, jež prožila ohroženost člověka, strach, hrůzu, zoufalství. Byl jsem vždy existenciálním filosofem, a za to mě napadali. Také si myslím, že ruská filosofie ve svých nejvíce osobitých proudech měla vždy sklon k existenciálnímu typu filosofování. Je to samozřejmě nejvíce přesné ve vztahu k Dostojevskému jako filosofovi, a také k L. Šestovovi.“¹⁵⁰

Berďajev a Šestov přišli se svými myšlenkami příliš brzy, svět ještě nebyl připraven je náležitě ocenit, ještě si musel vytrpět hrůzu obou světových válek a následný chaos, které vrhly na svět nové, hrůzné světlo, až následně vyvstaly otázky, do té doby neaktuální, jimiž se však Šestov i jiní ruští myslitelé již dávno zabývali, například „katoličtí filosofové museli odpovídat na otázky kladené ruským existencialismem Šestovovým a Berďajevovým...“¹⁵¹ Šestovovo dílo organicky zapadá do poválečného filosofického kontextu, filosofie existence najednou klade lidstvu otázku významu a hodnoty lidské existence, chce zjistit, zda má cenu v ní pokračovat. Děsivým se stává fakt, že věda v lidských rukou došla tak daleko, že o naší existenci či neexistenci rozhodujeme my sami. Nemá smysl rozjímat

147 Srv. Achutin, A.V.: Одинокий мыслитель Лев Шестов, http://www.pravmir.ru/article_2681.

148 Srv. Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997

149 Garaudy, Roger: Perspektivy člověka. Praha 1965, s. 55

150 Berďajev, Nikolaj: Vlastní životopis. Olomouc 2005, s. 126

151 Garaudy, Roger: Perspektivy člověka. Praha 1965, s. 17

nad vlastní sebevraždou, teď je třeba myslet na osud celého lidstva. „Ve vědě a technice není možný kvietismus. Lidský život potřebuje ospravedlnění. Lidská moc klade základní problémy, problém volby, svobody, cílů.“¹⁵²

Šestov je jistě náboženským myslitelem, jak jsme vysvětlili již na začátku této práce, Šestovova náboženská filosofie je však ojedinělá kvůli svému existenciálnímu charakteru, fideistickým motivům, které jsou podmíněny problémy vyplývajícími z existence člověka, kvůli pluralistickému chápání náboženských jistot, kritickému postoji k bohosloveckým a sakrálním textům, které interpretuje svým osobitým způsobem. Úkolem filosofie je podle Šestova naučit člověka žít v nejistotě, zároveň však také ukázat, že existují nejrůznější varianty, že lidský život díky všemohoucnosti Boží má svůj smysl a nemá žádná omezení.

Někteří myslitelé se domnívají, že Šestovova filosofie vychází z filosofie Kierkegaardovy, to ale není pravda. Kierkegaard začal Šestov číst až vlivem Husserla a Heideggera a byl velmi překvapen podobností jejich názorů a problémů, kterými se zabývali. V knize *Kierkegaard a existenciální filosofie* Šestov píše: „Kierkegaard minul Rusko. Ani ve filosofických, ani v literárních kruzích jsem se nikdy nesetkal byť jen s jeho jménem. Stydím se to přiznat, ale bylo by hříchem to zatajovat: ještě před několika lety jsem o Kierkegaardovi vůbec nevěděl.“¹⁵³

Na Kierkegaardově filosofii Šestov nejvíce ocenil ideu opakování, jež je pro Šestova rozvinutím myšlenky o všemohoucnosti Boha. Podmínkou opakování je skutečná víra a skutečně věřícím byl biblický Jób. Význam myšlenky opakování je pro Šestova podle V. Jerofejeva zásadní: „Idea "opakování" osvobodila Šestova ze strašlivého útlaku. Nakonec se objevila možnost jak se vyvázat z hrůzného kruhu. Oběti inkvizice Filipa II. nejsou mrtvé nadobro. Teď už nemusíme skákat z nejvyššího stupínku po hlavě dolů.“¹⁵⁴ Idea opakování a Jobův příběh měly pro Šestova zvláštní smysl poté, co ztratil ve válce jediného syna. Tato tragédie na něj velmi silně zapůsobila a jako ozvěna stále zaznívá v Šestovových dílech.

Šestovovy a Kierkegaardovy úvahy jsou si podobné, dokonce se zdá, jako by na sebe navazovaly, podobnost těchto autorů podle mého vyplývá ze shodných pilířů jejich úvah:

152 Garaudy, Roger: *Perspektivy člověka*. Praha 1965, s. 11–12

153 Šestov, Lev: *Kierkegaard a existenciální filosofie*. Praha 1997, s. 26

154 Jerofejev, Viktor: *В лабиринте проклятых вопросов*, Moskva 1990 <http://www.aptechka.agava.ru/statyi/knigi/vlpv/vlpv2a.html>, staženo 26.4.2010. Překlad M.H.

Boha a víry. Ačkoliv se Šestov narodil až po Kierkegaardově smrti, jsou oba myslitelé s kořeny v 19. století, filosofie 19. století znamená vzpouru proti racionalismu, nejen proti tomu soudobému, bojovné výpady se zaměřují také na tradici zabezpečující rozumu vládnoucí postavení, tato kritika je reakcí na pozitivismus a německé myslitele, především na Hegela jako završitele německého klasického idealismu. „Racionalismus, tento smrtelný hřích Západu, je přítomen již v katolicismu, už v katolické scholastice se můžeme setkat se stejným racionalismem a stejnou vládou nutnosti jako v evropském novověkém racionalismu, v Hegelově filosofii a v materialismu. Rusko, Rusko vysílené despotismem mikulášovského režimu, musí Západu sdělit tajemství svobody, je vysvobozeno z hříchu racionalismu, jenž spoutává nutností.“¹⁵⁵

V roce 1997 vyšel v Rusku sborník věnovaný těmto kritickým tendencím 19. století nazvaný *Dviženie „protiv“ (Hnutí „proti“)*, ve kterém byl publikován i příspěvek B.G. Sokolova věnovaný Kierkegaardovi a Šestovovi¹⁵⁶. V něm Sokolov píše, že ani Kierkegaard, ani Šestov nebyli vždy považováni stoupence tohoto „hnutí proti“, jejich jména jsou spíše spojována s náboženskou filosofií a bohohledačstvím. Přemýšlet však o Kierkegaardovi pouze jako o protestantském a o Šestovovi jako o pravoslavném mysliteli by bylo chybou. Podle Sokolova se Šestov a Kierkegaard vzácně doplňují, zdá se mu, že to, o čem Kierkegaard přemýšlel, Šestov dováděl do konce. Směr jejich myšlenek je v něčem odlišný, v jiném velmi podobný, například ani jeden neaspiruje na konečné osvojení si víry. Víra je v jejich chápání cestou, život je neustálou snahou přiblížit se víře, dosažení víry má v sobě cosi uklidňujícího, proto není možné jí dosáhnout. Člověk musí žít v neustálém strachu a nejistotě. Víra je skokem rozbíjejícím všednost a jistoty vytvořené rozumem. Oba se staví proti Hegelovi, Hegelův systém chápou jako zosobnění triumfujícího rozumu, u Hegela totiž pro Boha ani pro víru nezbylo místo, v jeho systému opět zvítězily Athény.

Šestov i Kierkegaard rozrývají půdu, ze které vyrůstá nepochybnost a z ní pramenící klid. Kierkegaard se vymezuje především proti Hegelovi, Šestovova kritika se zaměřuje téměř na celou evropskou tradici, ve které vidí neustávající snahu rozumu o ovládnutí světa. Bůh a jím stvořený svět však přesahují lidský rozum. Božské Dobro není možné zvát dobrem, jeho Dobro se nedá měřit naším rozumem. Šestov oponuje Platónovu dialogu *Eu-*

155 Berďajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003, s. 46

156 Srč. Sokolov, B.G.: Серен Кьеркегор и Лев Шестов, <http://www.kierkegaard.newmail.ru/biblio/Sokolov.html>

tyfron: bohové nemilují dobro, protože je dobré, ale dobru se dostává jeho „dobrostiti“ právě od bohů.

Šestov bojuje s dogmatismem náboženských doktrín, spekulativní metafyzikou a etickým idealismem. Jeho snaha vyrůstá z nedůvěry k neustále se rozvíjející vědě, z nedůvěry k jejím počátkům a základům. Nepochybuje ale o vědeckém poznání jako takovém, pochybuje jen o jeho snaze podřídit člověka diktátu rozumu. „Šestov se ve skutečnosti nestaví proti vědeckému poznání... Co mu vadilo byl fakt, že si věda a rozum dělají nároky na řešení otázek týkajících se Boha a osvobození člověka z tragických hrůz lidského osudu. Rozum a rozumové poznání chtějí omezit Boží všemohoucnost. Bůh je však neomezená možnost – to je základní vlastnost Boha.“¹⁵⁷ Šestovovy snahy směřují ke zpochybnění racionality, místo ní vyhlašuje návrat k bibli a nabízí nové metody a postupy hledání Boha a víry. Šestov odmítá středověké snahy o postižení Boha, nespokojuje se se středověkými definicemi a důkazy, které podle něj Boha jen ponižují, protože jej omezují zákony racionálního uvažování a tím mu odnímají bytostné Božské atributy.

Šestov vyzývá k víře, zdá se mi, že víra se na nás dívá z každého řádku Šestovova textu, jakmile se však na ni chceme zaměřit, vynořují se nové problémy, které nám stojí v cestě. Jak už jsme řekli, víry není možné s konečnou platností dosáhnout, znamenalo by to nežádoucí jistotu našeho života. Víru nám může jediné darovat Bůh, „člověk sám o sobě může víru získat stejně málo, jako může získat bytí.“¹⁵⁸ Ale Boha, který je schopen nám darovat svobodu a skutečnou víru, musíme teprve najít. Berďajev o Šestovově víře napsal: „Když čteme Šestova, zůstane v nás pocit, že víra není možná, že nikdy nikdo nevěřil, že jedinou výjimkou je Abrahám, který pozvedl zbraň proti vlastnímu milovanému synovi... Víra nezávisí na člověku, je seslána od Boha. Jenže Bůh víru nikomu nesesílá...“¹⁵⁹

Myslím, že se nám Šestov snaží sdělit, že si za to mohou lidé sami, oni totiž nechtějí Boha, ale vyžadují jistoty, ten, kdo jim je poskytne se pro ně stane Bohem. Stejný názor vyjadřuje i Dostojevskij v *Legendě o Velkém inkvizitorovi*; tato domněnka je důvodem Lutherova boje proti papeži. Pro Šestova je jejím důkazem pád prvního člověka.

Šestov proto stále znovu a z různých úhlů ukazuje jak smrt, otroctví člověka, nejrůznější tragédie, katastrofy a zoufalství vrhají světlo na dávný existenciální klam člověka, na

157 Berďajev, Nikolaj: *Основная идея философии Льва Шестова*, *Путь* №58/ 1938, s.408. Překlad M.H.

158 Šestov, Lev: *Athény a Jeruzalém*. Olomouc 2006, s. 127

159 Berďajev, Nikolaj: *Лев Шестов и Киркегор*. Paříž 1989, s. 400. Překlad M.H.

prvopočáteční omyl spojený se stromem poznání dobra a zla. Šestovova víra neznamena slepou víru, ale spíše další rozměr myšlení, víra znamená nový pohled na svět, je to další pár očí, který nám daruje anděl smrti. Sám Šestov byl přesvědčen, že jeho deprese jsou právě darem od tohoto anděla, darem vyvolených.

Šestov i Kierkegaard se zaměřili na omezenost rozumu, k jeho překonání je třeba vhodná metoda, tou zcela jistě není Hegelova dialektika, základem této metody je zevrubná znalost filosofické tradice. Šestov i Kierkegaard dobře vědí o požadavcích rozumu, vědí však ještě něco navíc, toto „něco“ je vede za hranice ukolébávajícího rozumu, daleko od konečného řešení nezodpovězených otázek.

Z podobnosti úvah Šestova a Kierkegaarda je jasné, že jestliže je Kierkegaard považován za zakladatele existencialismu, měl by za něj být považován i Šestov, bohužel tomu tak není a je velmi nepravděpodobné, že by se na tom cokoli změnilo. Přesto není možné Šestovovi upřít vliv, který měl na francouzskou filosofii. „Existencialismus se dostal do Francie zvláštním způsobem: ruskými emigranty sem byl dovezen existencialismus německý. Propagoval jej tu aktivně od svého příchodu do Paříže v r. 1924 Nikolaj Berdjajev. Ještě více se rozvinul... když byla po studiích jiného ruského emigranta Šestova ve Francii přeložena a vydána díla Kierkegaardova.“¹⁶⁰

Šestov neustále zdůrazňuje, že se nesmíme nechat ukolébat každodenností a racionalitou. Musíme být neustále ve střehu a v pohybu, vždy hledat alternativy a neustávat v beznadějném hledání víry. Filosofie existence zdůrazňuje, že člověk je vždy neúplným jsoucnem, proto na sobě musí neustále pracovat, musí se o sebe starat a toto obstarávání nikdy nekončí. Existencialismus stejně jako Šestov pochybuje o dokonalém a konečném poznání, znamenalo by totiž konec lidského úsilí.

Šestova si všiml francouzský existencialistický myslitel A. Camus, podle knihy *Istorijska filozofija: Zapad – Rossija - Vostok*¹⁶¹ (*Historie filosofie: Západ – Rusko – Východ*) Camus splatil ruské filosofii a kultuře dluh, protože zařazuje Šestova spolu s Kierkegaardem, Heideggerem, Jaspersem, Schelerem a fenomenology mezi kritiky racionalismu. Navíc jako první podrobně analyzuje ruské počátky evropského existencialismu. Zabývá se Šestovem a srovnává jeho filosofii s Kierkegaardovou. Jeho hodnocení Šestova je ale roz-

160 Garaudy, Roger: *Perspektivy člověka*. Praha 1965, s. 51–52

161 Srv. Motrošilova, M.V: *История философии: Запад-Россия-Восток*,

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st000.shtml>; staženo 25.4.2010. Překlad M.H.

porné: „Šestov dochází oprávněně k závěru o marnosti rozumu... Zákony přírody jsou významné v určitých mezích, za nimi se obracejí samy proti sobě a dávají vzniknout absurditě. Používáme je, nezávisle na jejich odhadované pravdivosti, jako vysvětlení a to zcela legitimně. Šestov ale toto vše obětuje iracionalitě. Vyškrtnutí požadavku jasnosti vede k zániku absurdnosti... Absurdní člověk ale neběží k takovému druhu urovnání. On uznává boj, neopovrhne rozumem a připouští iracionalitu. Jeho hledisko obsahuje veškerou zkušenost a nemá sklony hloubat nad krokem, jehož směr dopředu nezná. Ví jen jedno: v jeho vědomí už není místo pro naději.“¹⁶²

Šestovův vliv bychom mohli odhalit za Camusovou revoltou, jakožto neustálým bojem s absurditou, za chvílemi kdy v Sarterových dílech selhávají všechny dosavadní normy a racionální úvahy, v existencialistickém chápání člověka jako přísně individuální a neopakovatelné existence, která má svou minulost; u Jasperse nacházíme motivy smrti a utrpení, chápané jako výchozí body jiného pohledu na svět, mezní situace ukazují, že svět není takový, jakým se zdál. Jak jsme v této práci řekli, jsou právě tyto motivy, které se neustále opakují v Šestovových dílech.

Šestov nemá žádné přímé pokračovatele, jeho jediný žák Benjamin Fondan zemřel v roce 1944 v koncentračním táboře Auschwitz. Pokud byl Šestov přijímán, většinou byl špatně chápán, téměř nikdo se k němu nehlásí, měl však například vliv na dílo G. Marcela z roku 1935 *Být a mít*. Ve Fondanových zápiscích rozhovorů s Šestovem se nám dochovalo, že G. Marcel své šestovovské motivy okomentoval takto: „Tu knihu jsem napsal docela dávno. Šestovovy myšlenky na mne tehdy silně působily. V pravou chvíli jsem si však uvědomil, že klepal na nesprávné dveře. Ještě později jsem přišel na to, že tam, kde klepal vůbec žádné dveře nejsou... Šestov: Marcelův postřeh je správný. Kdyby ale chtěl, všiml by si, že přesně toto zjištění v mých textech přímo najde. Všechno, co jsem kdy říkal, bylo neustálé opakování toho, že tady žádné dveře nejsou, ale člověk musí klepat na dveře, které neexistují. Evangelium říká: "klepejte a bude vám otevřeno". Neříká: "klepejte tady, na tomto konkrétním místě"..."¹⁶³

162 Cit. podle Motrošilova, M.V: История философии: Запад-Россия-Восток, <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st000.shtml>; staženo 25.4.2010. Překlad M.H.

163 Fondan, Benjamin: Разговоры с Львом Шестовым In: Новый Журнал 1956, № 45, s. 196-206; <http://soglasie.ioso.ru/library/works/117/>, staženo 28.4.2010. Překlad M.H.

V Americe objevil Šestova spisovatel a novinář B. Casseres, některý ze Šestovových známých mu zřejmě poslal knihu *Dobro v nauce Tolstého a Nietzscheho*, k jedné ze svých knih pak napsal Casseres úvod s názvem *Samson v chrámu Nevyhnutelnosti*. „Podle názvu jsem usoudil, že pochopil podstatu. Ale z toho, čemu jsem rozuměl (je to v angličtině), jsem pochopil, že hodnotil můj styl. Hned mi bylo jasné, že to nebude dobré...“¹⁶⁴

Šestov také předpověděl budoucnost existencialistického dramatu: „V dramatu budoucnosti bude vše úplně jinak. Především bude odstraněna veškerá složitost zápletky. Hrdina má svou minulost, ale žádnou budoucnost: nemá ženu, snoubenku, přátele, ani co na práci. Je sám a rozhovory vede jen sám se sebou nebo s imaginárními postavami. Žije daleko od lidí. Takže scéna bude znázorňovat buď opuštěný ostrov, nebo pokoj v přelidněném městě, kde je možné mezi miliony obyvatel žít jako na opuštěném ostrově. Vrátit se zpět mezi lidi a ke společenským ideálům hrdina nemůže.“¹⁶⁵ Této představě odpovídá například Sarterův román *Nevolnost* (česky také *Hnus*), Ionescovy hry, například *Židle*, i hry S. Becketta.

Šestov ovšem nezapůsobil jen na vývoj francouzského existencialismu, ale může být také považován za předchůdce postmodernismu. Osobně se znal s G. Bataillem, jenž je jedním z raných představitelů postmoderny. Bataille pomáhal s překladem knihy *Dobro v nauce Tolstého a Nietzscheho* a pod vlivem Šestova se seznámil s díly Dostojevského, Nietzscheho, Pascala a dalších, ve svých vzpomínkách píše: „Začal jsem studovat čínštinu a ruštinu, studia jsme sice rychle opustil, ale podařilo se mi seznámit se s ruským filosofem Lvem Šestovem. Zaujalo mne, že jeho filosofie vycházela z Dostojevského a Nietzscheho... Především jemu vděčím za svou znalost filosofických základů, ovšem jiných než je obvyklé...“¹⁶⁶ Pro Šestova je základem víra, pro Batailleho je to vnitřní zkušenost, která pro něj znamená „to, co se obvykle nazývá mystickou zkušeností: stavy extáze, vytržení, nebo alespoň stavy meditované emoce. Nemám na mysli ani tak konfesní zkušenost, která byla až dosud určující, jako zkušenost obnaženou...“¹⁶⁷

164 Fondan, Benjamin: Разговоры с Львом Шестовым In: Новый Журнал 1956, № 45, s. 196-206; <http://soglasie.ioso.ru/library/works/117/>, staženo 28.4.2010. Překlad M.H.

165 Cit. podle Jerofejev, Viktor: В лабиринте проклятых вопросов, Moskva 1990 <http://www.aptechka.agava.ru/statyi/knigi/vlpv/vlpv2a.html>, staženo 26.4.2010. Překlad M.H.

166 Cit. podle Ponomareva, M.O.: Л.И. Шестов как предтеча постмодернизма, <http://narod.yandex.ru/100.xhtml?www.jkhora.narod.ru/2008-2-07.pdf>; staženo 22.4.2010. Překlad M.H.

167 Bataille, George: Vnitřní zkušenost. Metoda meditace. Praha 2003, s.15

Postmodernismus se inspiroval existencialistickou absurditou a tím, že život je způsob jejího překonávání. Téma absurdity prostupuje i Šestovovými díly, absurdita nám v tomto případě dává možnost jiného pohledu na skutečnost. V knize *Athény a Jeruzalém* Šestov vlastně předpověděl, že rozum bude svržen ze svých pozic. My dnes už víme, že jej sesadila sama věda, která přišla na to, že stejně důležité jako pravidla jsou i výjimky a svou roli hraje i náhoda.

Pluralita názorů je pro postmodernismus typická, odmítá koncepci jediné pravdy a jediného cíle a usiluje o alternativní přístup ke světu. O pluralitu názorů se snažil také Šestov, vždy se domníval, že existuje tolik pravd, kolik existuje lidí, a každá z těchto pravd má stejná práva jako jakákoli jiná. Postmoderna pochybuje o nadřazenosti racionality v procesu poznání. Stejně jako u Šestova tento fakt vede k nedůvěře vůči obecným pravdám a teoriím. V postmodernismu stejně jako u Šestova není možné dosáhnout konsensu, znamenalo by to konec všech filosofických snah. Filosofie je neustávajícím a nikdy nekončícím hledáním.

RESUMÉ

Tato diplomová práce pojednává o filosofickém myšlení Lva Šestova (1866 – 1938) a snaží se o jeho přiblížení a interpretaci.

Šestov bývá považován za náboženského myslitele, méně už je známý jako jeden ze zakladatelů evropské existenciální filosofie. Šestovův existencialismus je ovlivněn historickými událostmi konce 19. a začátku 20. století a je charakteristický zájmem o člověka v jeho konkrétním vývoji i v kontextu dějin. Klíčovým je pro Šestovovu existenciální filosofii boj proti nutnosti, všeobecně platným pravdám a zákonům ve jménu osvobození člověka, kterého je možné dosáhnout skrze Boha a biblickou víru.

První kapitola této práce chce čtenáře krátce upozornit na rozdílnost evropské a ruské filosofie zapříčiněnou rozdílným historickým vývojem, snaží se také vyzdvihnout důležité aspekty ruské filosofie, především osvětlit pojem „ruská idea“.

Druhá kapitola už se konkrétně věnuje Šestovovi. První její část je biografická a pojednává o myslitelově životě a díle. Druhá část se věnuje konkrétnímu literárnímu odkazu, tato práce se zaměřila pouze na dvě Šestovova díla *Apoteózu vykořeněnosti* a *Athény a Jeruzalém*. *Apoteóza vykořeněnosti* totiž znamená svou aforistickou formou přelom v Šestovově tvorbě. Aforismus se stává osvobozením od začátků a konců, nevyžaduje posloupnost a dává vyniknout všem rozporům. *Athény a Jeruzalém* jsou zase obšírným zpracováním Šestovových stále se opakujících témat.

V závěrečném shrnutí jsem se pokusila začlenit Šestovovu filosofii do širšího kontextu evropské existenciální filosofie. Ale i nabídnout jiný pohled na Šestova jako na předchůdce postmodernismu.

SUMMARY

The diploma thesis deals with the philosophical thoughts of Lev Shestov (1866 – 1938). The thesis seeks to provide an approach and an interpretation.

Shestov is less known for being one of the founders of European existential philosophy than for being considered a religious thinker. Shestov's existentialism is influenced by historical events and is characteristic by its interest in human beings – in their particular developments as well as perceived from a historical point of view. The crucial points of Shestov's existential philosophy lie in its rejection of necessity, as well as universally accepted truths and laws, for the sake of liberating a human being, which can be achieved only through God and biblical faith.

The first chapter of the thesis presents a brief distinction between European and Russian philosophy – due to the different historical background – and attempts to emphasise important aspects of Russian philosophy, especially the concept of the Russian idea.

The second chapter focuses on Shestov in particular. The first part is biographical and deals with Shestov's life and work. The second part focuses on his literary legacy – the thesis deals only with two works - *Apotheosis of Groundlessness* and *Athens and Jerusalem*. *Apotheosis of Groundlessness*, with its aphoristic form, marks a turn in Shestov's work. Aphorism serves as a liberation from beginnings and ends; it does not require linearity and enables the manifestation of all the contradictions. *Athens and Jerusalem* is an extended elaboration of Shestov's recurring themes.

In the final conclusion of the thesis, I attempted to integrate Shestov's philosophy into the larger context of the European existential philosophy and also to offer a different point of view on Shestov as a precursor for postmodernism.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Achutin, A.V.: Одинокий мыслитель Лев Шестов, http://www.pravmir.ru/article_2681
- Akvinský, Tomáš: Theologické summy svatého Tomáše Akvinského. Olomouc 1937
- Anzenbacher, Arno: Úvod do filosofie. Praha 1990
- Aristotelés: Metafyzika. Praha 2003
- Bataille, George: Vnitřní zkušenost. Metoda meditace. Praha 2003
- Bělinický: Полное собрание сочинений, XII, Moskva 1956
- Berd'ajev, Nikolaj: Лев Шестов и Киркегорр. Paříž 1989
- Berd'ajev, Nikolaj: Основная идея философии Льва Шестова, In: Путь №58/ 1938
- Berd'ajev, Nikolaj: Ruská idea. Praha 2003
- Berd'ajev, Nikolaj: Трагедия и обыденность. Paříž 1989
- Berd'ajev, Nikolaj: Vlastní životopis. Olomouc 2005
- Bible podle ekumenického vydání 1985
- Blecha, Ivan: Filosofie. Olomouc 2004
- Descartes, René: Meditace o první filosofii. Praha 2003
- Dostojevskij, Fjodor Michajlovič: Zápisky z podzemí. Praha 1917
- Fondan, Benjamin: Разговоры с Львом Шестовым In: Новый Журнал № 45/ 1956,
<http://soglasie.ioso.ru/library/works/117/>
- Garaudy, Roger: Perspektivy člověka. Praha 1965
- Jerofejev, V.: В лабиринте проклятых вопросов, Moskva 1990, <http://www.aptechka.agava.ru/statyi/knigi/vlpv/vlpv2a.html>
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Theodicea. Praha 2004
- Losskij, Nikolaj Onufrejevič: Dějiny ruské filosofie. Velehrad 2004
- Lovckij, German Leopoldovič: Лев Шестов по моим воспоминаниям
<http://www.krotov.info/history/20/tsypin/lovzki.html>
- Luther, Martin: In Epistulam S. Pauli ad Galatas Commentarius
- Motrošilova, M.V.: История философии: Запад-Россия-Восток,
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st000.shtml>
- Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Praha 1993
- Olšovský, Jiří: Slovník filosofických pojmů současnosti. Praha 2005

- Platón: Spisy I Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Faidón, Kratylós, Theaitétos, Sofistéš, Politikos. Praha 2003
- Ponomareva, M.O.: Л.И. Шестов как предтеча постмодернизма,
<http://narod.yandex.ru/100.xhtml?www.jkhora.narod.ru/2008-2-07.pdf>
- Putna, Martin C.: Rusko mimo Rusko. Brno 1993
- Putna, Martin C., Zdražilová, Miluše: Rusko mimo Rusko. Brno 1994
- Seneca: L. ANNAEI SENECAE DIALOGORVM LIBER I AD LVCILIVM QVARE
ALIQVA INCOMMODA BONIS VIRIS ACCIDANT, CVM PROVIDENTIA SIT DE
PROVIDENTIA, <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.prov.shtml>
- Sokolov, B.G.: Серен Къркегор и Лев Шестов, <http://www.kierkegaard.newmail.ru/biblio/Sokolov.html>
- Störig, Hans Joachim: Malé dějiny filosofie. Praha 1991
- Šestov, Lev: Athény a Jeruzalém. Olomouc 2006
- Šestov, Lev: Apoteóza vykořeněnosti. Praha 1995
- Šestov, Lev: Kierkegaard a existenciální filosofie. Praha 1997
- Špidlík, Tomáš: Ruská idea jiný pohled na člověka. Velehrad 1996
- Tertullian: De carne Christi, http://www.tertullian.org/works/de_carne_christi.htm