

Dawid Misztal

Dlaczego Zaratustra?

Nowa Krytyka 15, 117-128

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dawid Misztal
Uniwersytet Łódzki

Dlaczego Zaratustra?

Nie pytano mnie, a trzeba mnie było pytać, co właśnie w moich ustach, w ustach pierwszego immoralisty, znaczy imię Zaratustra: to bowiem, co czyni owego Persa niesłychanie wyjątkowym w dziejach, jest właśnie tego przeciwieństwem. Zaratustra spostrzegł pierwszy w walce dobra i zła właściwą sprężynę w kołowrocie rzeczy, – przetłumaczenie moralności na metafizykę, jako siły, przyczyny, celu samego w sobie, jego jest dziełem. Lecz pytanie to byłoby w gruncie już odpowiedzią. Zaratustra s t w o r z y ł tę najbardziej złowieszczą pomyłkę, moralność: przeto też musi być pierwszym, który ją p o z n a j e. Nie tylko dlatego, że ma w tym względzie doświadczenie dłuższe i większe, niż inny myśliciel – całe dzieje są przecież doświadczalnym obalaniem twierdzenia o tak zwanym „porządku moralnym świata” – : ważniejsze to, że Zaratustra jest prawdziwszy niż jakikolwiek inny myśliciel¹.

Wydawać by się mogło, że wraz z przytoczeniem powyższego fragmentu szkic niniejszy mógłby się właściwie zakończyć. Wszakże wobec tak wyczerpującej odpowiedzi uporczywe pytanie o powód, dla którego Nietzsche właśnie Zaraturę czyni nauczycielem nadczłowieka i wiecznego powrotu, w najlepszym razie musi być uznane za przewrotność. Jednakże tak, jak w przypadku wielu innych – jeśli nie wszystkich – pism Nietzschego, tak i ten fragment w tej samej mierze, w jakiej coś wyjaśnia, otwiera też przestrzeń dla kolejnych wątpliwości i pytań. O ile bowiem w pewnym stopniu oświecla on istotę pierwszeństwa perskiego proroka, o tyle nie wyjaśnia sensu stwierdzenia, zgodnie

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Warszawa 1989, s. 116.

z którym miałby on być prawdziwszy niż jakikolwiek inny myśliciel. Ponadto, niezwykle interesujący (czyli prowokujący do postawienia kolejnych pytań) wydaje się szczególnie sposób, w jaki ukazana jest w przytoczonym fragmencie postać Zaratustry. W pierwszym zdaniu dokonuje się bowiem zdecydowanego rozróżnienia między osobą perskiego proroka a Zaratustrą Nietzschego, co za Wohlfartem można wyrazić w postaci tezy, że Zaratustra Nietzschego jest anty-Zaratustrą². Istotę tego zabiegu, choć z pewnością nie w pełni, oświetla Jaspers, gdy rozpatrując funkcję Dionizosa w myśli Nietzschego, pisze: „Chodzi tu raczej o świadomy wybór symbolu, który wydaje mu się [Nietzschemu – przyp. D.M.] przydatny do jego własnego filozofowania. Dlatego Dionizos jest u niego czymś całkowicie innym niż dawny mit...”³.

To samo, można by, jak się wydaje, powiedzieć o sposobie, w jaki Nietzsche wykorzystuje wielkiego Persa. Potwierdza to zresztą pośrednio sam filozof, gdy pisząc o tym, co zawdzięcza starożytnym, wymienia co prawda Zaratustrę, lecz jedynie jako próbę dorównania stylistycznemu kunsztowi Rzymian, nie zaś odziedziczoną spuściznę⁴. Jednakże dalsza część tekstu zacytowanego na wstępie przynosi zniesienie owego radykalnego rozróżnienia obu postaci. Nietzsche niejako przerzuca pomost pomiędzy swoim Zaratustrą a użyczającą mu imienia osobą perskiego proroka, nakazując temu pierwszemu naprawienie „swojej” „najbardziej złowieszczej pomyłki”, której wszakże dopuścił się ten ostatni. Innymi słowy, Zaratustra Nietzschego i jego pierwowzór, po początkowym rozróżnieniu, przeciwstawieniu, ponownie zlewają się w jedną postać.

Poza tym oryginalnym zabiegiem zastanawiający musi się wydać chociażby ten fakt, że to właśnie Zaratustra ma naprawić swój błąd, polegający na stworzeniu moralności, czyli wpisaniu ludzkiej egzystencji w przestrzeń pomiędzy dobrem a złem. Nasuwa się bowiem pytanie o powód, dla którego nadczłowieka (a więc istoty wyzwolonej z ram narzuconych przez moralność) nie miałby wieścić ktoś, kto takiego błędu nie popełnił. W odpowiedzi można naturalnie raz jeszcze zacytować Nietzschego, stwierdzając, iż perski prorok jest prawdziwszy niż jakikolwiek inny myśliciel, a także, że jest pierwszym metafizykiem. Jak jednak określenia te należy rozumieć? Przypisanie Zaratustrze

² G. Wohlfart, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, przeł. A. Przybysławski, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 109.

³ K. Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 295.

⁴ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, Kraków 2000, s. 117.

miana pierwszego metafizyka wyjaśnia sam Nietzsche („przetłumaczenie moralności na metafizykę [...] jego jest dziełem”), zwracając uwagę na fakt, iż pozycja ta nie opiera się jedynie na chronologicznym pierwszeństwie względem wszystkich znaczących myślicieli i proroków, którzy obecni są w europejskiej tradycji kulturowej. Ujmując rzecz inaczej, Zaratustra nie jest pierwszy jako myśliciel czy prorok. Przede wszystkim jest pierwszy pod względem merytorycznej zawartości propagowanego przez siebie systemu wierzeń, którego założenia w dużej mierze odpowiadają zasadom wyznaczającym perspektywę, w jakiej na obszarze kultury Zachodu realizowana będzie (od Platona począwszy, a na Heglu skończywszy) praktyka myślenia. Właśnie za jego sprawą do stałego repertuaru dogmatów powtarzanych w różnych formach przez rozmaite religie, doktryny czy filozofie po raz pierwszy wchodzi idee jedyne, najwyższego Boga, nadejścia zbawiciela (saoszjanta), sądu indywidualnego, nieba i piekła, przyszłego zmartwychwstania ciał, powszechnego Sądu Ostatecznego i wiecznego życia ponownie połączonych duszy i ciała⁵. Innymi słowy, Zaratustra jako pierwszy zmierza do oswojenia rzeczywistości empirycznej (zapanowania nad nią), poprzez uznanie jej za niesamodzielną, zależną od rzeczywistości nadrzędnej, absolutnej, jedynej prawdziwej (tożsamej ze sobą) rzeczywistości (w tej perspektywie religia perskiego proroka musiała jawić się Nietzschemu jako pre- czy też proto-platonizm). Tym samym wszystkie działania podejmowane w sferze empirii muszą posiadać swe uzasadnienie w rzeczywistości pozaempirycznej, absolutnej. Wydaje się jednak, iż powyższa charakterystyka wskazuje raczej na to, co, zdaniem Nietzschego, jest błędem Zaratustry, nie zaś na to, co mogłoby wyjaśnić, dlaczego to właśnie on ma być zdolny do naprawienia tegoż błędu. Ujmując rzecz inaczej, o tym, że Nietzsche obarcza perskiego proroka zadaniem odwrócenia swej pomyłki nie jest fakt (w każdym razie nie przede wszystkim), iż dostrzega w nim pierwszego metafizyka. Pozostaje zatem rozważyć, czy jest nim drugie z przypisanych Persowi określeń. Problem polega jednak na tym, iż stwierdzenie, zgodnie z którym Zaratustra jest prawdziwszy niż jakikolwiek inny myśliciel, nie zostało, jak już wiadomo, opatrzone żadnym wyjaśnieniem czy komentarzem.

⁵ M. Boyce, *Zaratusztranie*, Łódź 1988, s. 47. Życie i działalność Zaratustry przypada na okres między 628 a 551 rokiem przed Chrystusem, a zatem ok. 100 lat przed pojawieniem się Buddy (558–478 p.n.e. lub 567–487 p.n.e.) oraz ponad 1000 lat przed Mahometem (571–632 n.e.). Podaję za: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1997, t. 1, s. 198, t. 2, s. 52, t. 3, s. 46, 55.

W tej sytuacji jedynym możliwym wyjściem wydaje się rozważenie powodów, dla których Nietzsche nie zdecydował się na wykorzystanie alternatywnej wobec Zaratustry postaci historycznej. Oznacza to przyjęcie perspektywy prowokującej do powtórzenia postawionego już pytania: dlaczego nadczołowieka nie miały wieścić ktoś, kto nie popełnił błędu wielkiego Persa? Przy takim ujęciu problemu pierwsze skojarzenia prowadzić mogą chociażby w stronę buddyzmu, w świetle którego pojmowanie świata i własnej egzystencji w kategoriach dobra i zła jest nieuprawnioną i niczym nie uzasadnioną interpretacją, jakiej nieoświecona jednostka poddaje całość swego doświadczenia⁶. Nietzsche dobrze znał to stanowisko, dostrzegając w nim przejaw wyższości buddyzmu nad chrześcijaństwem:

Buddyzm – co głęboko odróżnia go od chrześcijaństwa – ma już za sobą samooszustwo pojęć moralnych – stoi, mówiąc moim językiem, *poza* dobrem i złem⁷.

Dlaczego więc – by jaśniej ująć pytanie – tytuł głównego dzieła Nietzschego nie brzmi „Tako rzecze Budda”?

Powodów jest co najmniej kilka. Otóż, pomimo raczej życzliwego stanowiska, jakie filozof zajmuje względem buddyzmu, religia ta jest jego zdaniem wciąż dekadenccka (*resp.* nihilistyczna), albowiem choć bliższa rzeczywistości niż chrześcijaństwo, za swój cel obiera „*walkę z cierpieniem*”. To, co dla buddyzmu charakterystyczne, to pogodna bierność wobec jakichkolwiek doznań czy doświadczeń, także wobec śmierci: „Jako najwyższego celu łaknie się pogody, ciszy, braku pragnień – i *osiąga* się swój cel”⁸. Nie należy jednak zapominać, że ta pogodna bierność jest bronią buddyzmu w jego walce i jako taka posiada dwa oblicza. O ile bowiem cierpienie nie staje się tutaj zarzutem kierowanym pod adresem życia (życie nie jest negowane poprzez postrzeganie i wyjaśnianie fenomenu cierpienia w kategoriach winy i kary), to jednak zyskuje ono status czegoś, co winno być zniesione. W konsekwencji, choć cierpienie nie staje się narzędziem ani pretekstem negacji, nie służy również afirmacji życia. Najlepszym sposobem jego zniesienia okazuje się bowiem osiągnięcie wewnętrznego spokoju, zminimalizowanie własnych potrzeb oraz reakcji na bodźce świata zewnętrznego. Tym samym, w świetle prezentowanej przez Nietzschego

⁶ *Nauka Buddy*, przeł. W. Kurpiewski, Kraków 2000, s. 65.

⁷ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 52.

⁸ *Ibidem*, s. 53.

charakterystyki, doktryna Buddy jawi się jako swego rodzaju synteza wątków epikurejskich oraz stoickich. Połączenie to jest jednak o tyle niebezpieczne, iż niezwykle prawdopodobną jego konsekwencją wydaje się całkowita pasywność lub – by ująć rzecz wprost – kwietyzm. W ten sposób buddyzm staje się wyrazem bezsilności, niemocy, pozostając w sprzeczności z myślą stanowiącą jeden z zasadniczych wątków filozofii Nietzschego, który obecny jest już w *Narodzinach tragedii*, a którego filozof nigdy nie zarzucił, pozwalając mu w następnych latach swej aktywności ewoluować. Zgodnie z tą myślą tragizm i bezsens życia mogą być właściwie pojmowane, usprawiedliwiane jedynie jako fenomen estetyczny, czyli poprzez estetyzujący doświadczenie wysiłek jednostki. Tym samym na tę ostatnią nałożony zostaje obowiązek twórczości, obowiązek z którego oczywiście nie może się ona wywiązać na gruncie buddyzmu, skoro jest on rozpoznaniem własnej niemocy, akceptacją niemożliwości twórczenia. Pozwala to Nietzschemu – mimo wyraźnie odmiennego stosunku do obu religii – umieścić buddyzm obok chrześcijaństwa w ramach ruchu nihilistycznego⁹. Na „niekorzyść” Buddy przemawia także względnie słaby oddźwięk, z jakim spotkała się początkowo jego nauka w Europie i na Bliskim Wschodzie. Specyficznym łagodnym charakterem tej religii uczynił ją o wiele mniej wpływową w kręgu kultury europejskiej niżli alternatywne wierzenia. W konfrontacji z wojującymi chrześcijaństwem i islamem – jasno identyfikującymi to, co dobre, i walczącymi w imię tego dobra ze złem – pacyfistycznie nastawiony i rezygnujący z takich rozróżnień buddyzm miał niewielkie szanse. Znacznie silniejsze było naturalnie oddziaływanie Zaratustry: wszystkie zasadnicze elementy religii zaratusztriańskiej, o których mowa była wcześniej, weszły na drodze zapożyczenia do wielu innych systemów wierzeń w mniej lub bardziej zmodyfikowanej postaci. Ich asymilacji dokonał zarówno islam, jak i judaizm, od którego z kolei przejęło je chrześcijaństwo. W ten sposób religia Zaratustry zyskała sobie miano wzorca dla trzech największych religii monoteistycznych, czego oczywiście nie da się powiedzieć o buddyzmie. Fakt ten nie tylko do pewnego stopnia tłumaczy, dlaczego to nie Budda wieści nadszłowieka, lecz także – uprzedzając kolejne pytania – wyjaśnia, dlaczego nie mogą to być Mojżesz, Mahomet czy też Jezus (aczkolwiek pewne dalsze wyjaśnienia są tutaj możliwe, a nawet konieczne).

⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 105.

Mojżesza dyskwalifikuje to, że wraz z prezentacją tablic, konserwuje on czy też utrwała błąd Zaratustry w tym sensie, iż podporządkowuje rzeczywistość instancji absolutnej. Czyni to, wykorzystując pochodzącą także od perskiego proroka ideę Boga jako bytu pozaświatowego¹⁰. Wykorzystanie tej idei pociąga za sobą dodatnią waloryzację rzeczywistości, w której rzekomo przebywa Bóg, czego naturalną konsekwencją jest deprecjacja rzeczywistości, w której egzystuje człowiek. Nadrzędny charakter bóstwa wynika przy tym początkowo przede wszystkim z jego wszechmocy. Innymi słowy, boskie nakazy ujęte w dekalogu mają być urzeczywistniane raczej ze względu na to, iż są wyrazem woli wszechmocnego Boga, nie zaś dlatego, że są dobre. Ta ostatnia cecha zostanie bowiem przypisana Bogu dopiero w efekcie długotrwałego procesu ewolucji wierzeń plemion hebrajskich¹¹ (stąd też Nietzsche stosunkowo rzadko wymienia samego Mojżesza, posługując się na ogół terminem judaizm). Tym samym prawdziwe dobro zostaje umiejscowione poza przestrzenią, w której żyje człowiek. Staje się ono ideałem, o którego niedostępności przesądza ostatecznie dogmat grzechu pierworodnego. Dlatego też Nietzsche twierdzi, iż judaizm dokonał niebezpiecznego odwrócenia pojęć konstytuujących odziedziczoną po perskim proroku opozycję między dobrem a złem, nadając im wrogie życiu znaczenie. Okazuje się więc, iż w ramach dążeń mających zapewnić religii żydowskiej samozachowanie (tzn. ustanowienie i utrzymanie władzy kapłańskiej), odwraca ona naturalny porządek, dając tym samym wyraz swojej nienawiści do życia jako takiego, co z kolei oznacza lansowanie „ideału ascetycznego”, będącego wyrazem pozytywnego stosunku do życia chorego, nie-udatnego. Doktryna Mojżesza jest zatem świadomym nihilizmem, jako że stanowi narzędzie służące osiągnięciu określonego celu (dominacji kapłańskiej), realizacji pewnego ideału. Zmierzając do ustanowienia dominacji, panowania, judaizm afirmuje siebie, jednakże jest to afirmacja fałszywa czy też niewłaściwa, gdyż potrzebuje ona stałego odniesienia do tego, nad czym usiłuje zapanować. Tym samym posiada ona charakter niewolniczy. Kapłan, aby panować,

¹⁰ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, op.cit., s. 58. Zagadnienie wykorzystania (i jego konsekwencji) idei Boga na gruncie judaizmu rozważa także Deleuze: „Idea Boga wyraża wolę nicości, deprecjację życia; [...]. Ale deprecjacja, nienawiść do życia w całości pociąga za sobą gloryfikację życia reaktywnego w jego poszczególnych przejawach: oni, niegodziwi, grzesznicy... my, dobrzy”. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998, s. 162.

¹¹ W. Tychel, *Judaizm religia Żydów*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, Warszawa 1988, s. 541.

potrzebuje bowiem obiektu podlegającego jego władzy, od którego jest w konsekwencji uzależniony, wchodząc w ten sposób w relację nadającą mu status niewolnika.

Wypaczenia judaizmu przejmuje i pogłębia chrześcijaństwo, będące „ostateczną żydowską konsekwencją”¹². Obie religie oparte są bowiem na wspólnym podłożu, które Nietzsche określa mianem instynktu teologicznego. To właśnie ten instynkt odpowiedzialny jest za fatalne przekłamanie właściwe judaizmowi i chrześcijaństwu:

Wszędzie dokąd sięga wpływ teologów, *sąd wartościujący* jest postawiony na głowie, a pojęcia „prawdziwy” i „fałszywy” są z konieczności odwrócone: co dla życia jest najszkodliwsze, to nazywa się tu „prawdziwym”, co zaś je podnosi, wzmacnia, afirmuje, usprawiedliwia i czyni zwycięskim, to zwie się „fałszywym”...¹³

Fakt ten nie może naturalnie przemawiać na korzyść Jezusa, którego postaci poświęca Nietzsche wiele uwagi, poddając między innymi wnikliwej analizie jego typ psychologiczny. Rysem charakterystycznym tego typu okazuje się w rozważaniach filozofa nienawiść do rzeczywistości ugruntowana tak głęboko, iż uzyskuje ona rangę instynktu, korzeniami tkwiącego w nadmiernej wrażliwości na bodźce, która to wrażliwość czyni życie nieznośnym. Stąd też – wywodzi Nietzsche – wieszcząc ewangelię, Chrystus neguje życie doczesne, którego nie może znieść, i głosi wiarę w życie lepsze, prawdziwe, wieczne, co jest naturalnie oznaką słabości¹⁴. Jest zatem dekadentem i dekadentkie jest też chrześcijaństwo wyrosłe na fatalnej pomyłce perskiego proroka i postulujące – wobec obecności w życiu fenomenu cierpienia – wiarę w życie od tego cierpienia wolne (tymczasem, jak wiadomo, dla Nietzschego ból, cierpienie nie mogą być zarzutem przeciw życiu¹⁵).

W sposób nieodparty nasuwa się jednak w tym miejscu pytanie, dlaczego Nietzsche rezygnuje w przypadku trzech wymienionych wyżej postaci z zabiegu, jaki zastosował względem Zaratustry: dlaczego Budda (względnie Mojżesz czy Chrystus) nie stał się w jego ustach przeciwieństwem tego, z czego zasłynął w dziejach? Innymi słowy, skoro Zaratustra Nietzschego jest anty-Zaratustra,

¹² F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, op.cit., s. 57.

¹³ Ibidem, s. 43.

¹⁴ Ibidem, s. 64.

¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, op.cit., s. 86.

dłaczego Budda Nietzschego nie stał się anti-Buddą, Mojżesz anti-Mojżeszem, Chrystus zaś anti-Chrystem wieszczącym śmierć swego Ojca? Zabieg taki musi wszak – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wydawać się interesujący. Szczególnie obiecująca w tym kontekście wydaje się osoba Chrystusa, a to ze względu na radykalną opozycję „Ukrzyżowanego” względem Dionizosa. Gdyby bowiem filozof stworzył figurę anti-Chrysta w sposób podobny do tego, w jaki stworzył figurę anti-Zaratustry, to postać ta, z uwagi na ową opozycję, musiałaby być tożsama z Dionizosem. Nietzsche jednakże rezygnuje z tej możliwości, co pozwala przypuszczać, że sposób, w jaki wykorzystuje perskiego proroka, czyli stworzenie postaci fikcyjnej poprzez odwrócenie poglądów postaci autentycznej, nie w pełni pozwala odkryć tajemnicę Zaratustry. Niewątpliwie rację ma Wohlfart, gdy – powołując się na cytowany na wstępie fragment – oświetla ów zabieg filozofa, twierdząc, że Zaratustra Nietzschego jest anti-Zaratustrą. Myli się on jednak, ignorując związek obu postaci (a właściwie ich utożsamienie), jaki sugerowany jest w dalszej części tegoż fragmentu. Zaratustra i anti-Zaratustra – początkowo rozdzieleni – łączą się ponownie, by naprawić popełniony błąd. Aby jednak zlikwidowanie owej pomyłki (którą, jak wiadomo, jest stworzenie moralności) było w ogóle możliwe, musi ona zostać właściwie – to jest jako pomyłka właśnie – zidentyfikowana. Do tego natomiast niezbędna wydaje się określona perspektywa, która, co prawda, początkowo wyprowadziła perskiego proroka na manowce, z drugiej jednak strony nie zamknęła przed nim możliwości powrotu, a tym samym naprawienia swego błędu. Innymi słowy, być może powód, dla którego Nietzsche wybrał Zaratustrę tkwi w tym, iż pomimo błędu proroka, niektóre z jego intuicji były filozofowi bliskie, i być może właśnie wśród nich należy szukać owego pomostu, jaki Nietzsche przerzuca między fikcyjną postacią a jej pierwowzorem, otrzymując w ten sposób łącznik pozwalający mu na ich utożsamienie. Weryfikacja powyższej hipotezy konieczną czyni rekonstrukcję optyki, w jakiej historyczną postać Zaratustry ujmował Nietzsche.

To, że znał on autentyczną historię perskiego proroka, nie może budzić wątpliwości. Problemów może jedynie przysporzyć próba ustalenia, kiedy i jak natknął się na informację o Zaratustrze, aczkolwiek zawód filologa każe głównych źródeł wiedzy Nietzschego na temat wielkiego Persa upatrywać wśród dzieł autorów starożytnych. Zgodnie ze świadectwem Jaspersa, zdaniem którego Nietzsche w młodości dla pogłębienia wiedzy historyczno-filozoficznej studiował Diogenesa Laertiosa, można przypuszczać, że już wówczas natrafił on

na informacje o Zaratustrze¹⁶. Naturalnie wiadomości te nie mogły okazać się wystarczające. Pogłębianiu wiedzy na ten temat mógł jednak sprzyjać fakt, że w kręgu osób skupionych wokół osoby Ryszarda Wagnera – a więc w środowisku, z którym filozofa łączyły w pewnym okresie jego życia ożywione kontakty – znajdował się też orientalista badający historię Persji z okresu panowania dynastii Achemenidów¹⁷. Ponadto zaryzykować można tezę, że fakt oskarżenia Zaratustry o autorstwo największego błędu w dziejach interpretowany być może jako sugestia, iż Nietzsche gorączkowo poszukiwał winnego tego błędu. Do pewnego stopnia potwierdza ją fakt, iż zasadniczy zamysł refleksji Nietzschego, a więc zamysł krytyczny, realizowany jest za pomocą filozoficznego narzędzia określanego mianem *genealogii*. Bez względu jednak na zasadność owego przypuszczenia, zastanawiające jest, że po natrafieniu na ślad owego winowajcy Nietzsche nie poprzestaje na wskazaniu go jako winnego – przeciwnie, daje mu szansę naprawy swojej pomyłki. Zupełnie tak, jakby spodziewał się odnaleźć największego wroga, gdy tymczasem odnalazł coś, co do pewnego stopnia wydało mu się bliskie i urzekające. Naturalnym w tym miejscu będzie pytanie o to, co w doktrynie autora „najbardziej złowieszczęj pomyłki” wydało się niemieckiemu filozofowi inspirujące i znajome? Odpowiedzi może udzielić jedynie wielki Pers:

Tak więc na początku były dwa duchy bliźniacze. Każdy z nich niezależnie stworzył pierwiastek dobra i zła w sferze myśli, słów i czynów. I między tymi dwoma mądry wybiera dobro, [a] głupiec nie; Awesta (Jasna, XXX, 3).

Mógłby ktoś powiedzieć, że fragment powyższy jest najlepszym dowodem pomyłki Zaratustry, o którą oskarża go Nietzsche. Oto w sferze myśli, słów oraz czynów człowieka wyróżnić można te dobre i te złe. Dobro w zaratusztriańskiej religii pochodzi od Ahura Mazdy, zło natomiast identyfikowane jest z Arymanem¹⁸. Człowiek winien wybierać to pierwsze, unikać zaś tego drugiego. Innymi

¹⁶ K. Jaspers, *Nietzsche*, op.cit., s. 31. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 5, 10.

¹⁷ B. Majewska, *Nadgoplański lud awestyjski*, [w:] M. Boyce, *Zaratusztranie*, op.cit., s. 326.

¹⁸ Ahura Mazda („Pan Mądry” lub „Pan Mądrość”), najwyższe bóstwo zaratusztrianizmu, nazywany też Ormuzem, Ormuzdem, Ohrmazdem, Ohrmizdem. Aryman lub Angra Mainju, nazywany też Ahrimanem lub Anra Mainju, przeciwnik Ahura Mazdy, odpowiednik chrześcijańskiego szatana. Podaję za: A.M. di Nola, *Diabeł*, Kraków 2000, s. 41–49. Zob. też M. Boyce, *Zaratusztranie*, op.cit., s. 335, 364.

słowy, właściwym (moralnym) jest dobrze myśleć, dobrze mówić, dobrze czynić (co oznacza także czcić Ahura Mazdę – jedyne Boga). Ta myśl pierwszemu immoralistom z pewnością bliska wydawać się nie mogła. Jednakże na gruncie doktryny Zaratustry twierdzi się też, iż jakkolwiek człowiek powołany jest, by wybierać dobro, to w wyborze między dobrem a złem pozostaje wolny¹⁹. Co to znaczy?

Próbie odpowiedzi rozpocząć należy od uwagi, iż nakreślony obraz zaratusztrianizmu zdaje się sugerować, iż religia perskiego proroka posiada dualistyczny charakter. Jednak prezentowana już teza, zgodnie z którą doktryna Zaratustry stanowi pierwowzór trzech największych religii monoteistycznych, nakazuje przypuszczać, iż jest to sugestia myląca. W rzeczywistości bowiem zaratusztrianizm uznaje jedno najwyższe bóstwo – Ahura Mazdę. Jest ono ojcem szeregu bytów, między innymi wspomnianych w przytoczonym powyżej fragmencie Awesty dwóch duchów bliźniaczych: złego Arymana (Ducha Niszczyciela) oraz dobrego Spenta Mainju (Ducha Życziwego). Innymi słowy, Ahura Mazda nie jest konfrontowany z jakimkolwiek „antybogiem”, przeciwieństwo zachodzi jedynie między dwoma pochodzącymi od niego duchami. Niemniej jednak Pana Mądrego nie obarcza się odpowiedzialnością za pojawienie się zła, przypisując mu, jak już wiadomo, jedynie dobro. Sytuacja jest zatem dwuznaczna: z jednej strony zarówno dobro, jak i zło wywodzą się z Ahura Mazdy, z drugiej jednak nie jest on winnym pojawienia się zła. Eliade zauważa, iż dwuznaczność tę tłumaczyć można za pomocą stwierdzenia, iż Bóg jest transcendentny względem wszelkich opozycji (a zatem także względem sprzeczności) bądź też za pomocą hipotezy, według której istnienie zła stanowi warunek ludzkiej wolności²⁰. Tak czy inaczej, najistotniejszym, ze względu na tok tych rozważań, wydaje się fakt, iż opozycja dobra i zła pierwotnie została ustanowiona przez Ahura Mazdę²¹. Jak twierdzi Eliade, istotą zaratusztriańskiej reformy wierzeń starożytnych ludów irańskich jest *imitatio dei*²². Wydaje się jednak, iż jeśli naśladownictwo to ma być rzeczywiste, całkowite, nie zaś pozorne, wybór człowieka posiadać musi (podobnie jak wybór Boga) charakter ustanawiający czy też pewien kreatywny aspekt. Tym samym specyfikę

¹⁹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, op.cit., t. 1, s. 201.

²⁰ Ibidem, t. 1, s. 202.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, t. 1, s. 201.

sytuacji, w jakiej pierwotnie znajduje się Zaratustra, można bodaj postrzegać jako zbieżną z charakterem wyboru absolutnego (względnie etycznego), o którym pisze Kierkegaard. Ujmując rzecz inaczej, w momencie wyboru (jeśli ma on być wolny i podobny boskiemu), dokonująca go jednostka nie może być ograniczona żadnym z góry ustalonym, obiektywnym kryterium (jak wszechmoc czy miłosierdzie Boga bądź powszechne prawo, religia czy obyczaj), gdyż fundamentalne kryterium ma być dopiero ustanowione właśnie mocą tego pierwotnego aktu. Jak bowiem zauważa Duńczyk, istotą sytuacji wyboru absolutnego jest to, iż znajdujący się w tej sytuacji człowiek nie wybiera między dobrem a złem, lecz decyduje, by każdego wyboru dokonywać w oparciu o kryterium dobra i zła²³. W konsekwencji jednostka wybiera owo kryterium, ustanawiając dobro jako wartość. Okazuje się zatem, iż decyzja Zaratury wprowadzająca opozycję między dobrem a złem ujawnia zasadniczy rys ludzkiej egzystencji. Rysem tym jest fakt, że człowiek, stając wobec konieczności dokonania wyboru określonego kryterium działania i dokonując jakiegokolwiek rozstrzygnięcia w tej materii, kreuje wartości. Jest to naturalnie myśl zbieżna z intuicjami Nietzschego, który przez cały okres swojej filozoficznej aktywności prezentował w różnych formach pogląd, zgodny z którym fundamentalnym aktem afirmacji życia jednostki winno być jej twórcze odniesienie się do sfery wartości. O takim twórczym odniesieniu nie można, naturalnie, mówić w przypadku buddyzmu, skoro, jak już wiadomo, jest on świadomą akceptacją niemożności twórczenia, a zatem rezygnacją z prób przewyciężenia tej niemocy. Judaizm z kolei wyznacza ramy dla prób twórczego określenia się wobec sfery wartości (neutralizując je tym samym) poprzez podporządkowanie tych wysiłków powszechnemu, obiektywnemu prawu ujętemu w formie dziesięciu podstawowych reguł, których prawomocność zagwarantowana jest poprzez uznanie ich za wyraz woli wszechmocnego Boga. W konsekwencji dopuszczalna forma ustosunkowania się do tych reguł oznacza ich bezrefleksyjną akceptację. W istocie nie jest więc ona twórcza, lecz co najwyżej odtwórcza. Na gruncie chrześcijaństwa sytuacja ta ulega zmianie tylko o tyle, iż jako argument nakazujący jednostce podporządkowanie temu, co ogólne, nie występuje boska omnipotencja, lecz przede wszystkim boskie miłosierdzie.

Okazuje się zatem, iż pasywność czy bierność jest zasadniczą konsekwencją nie tylko buddyzmu, lecz także judaizmu i chrześcijaństwa. W interpretacji

²³ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982, t. II, s. 295.

Nietzschego, nauka Buddy rozpoznaje zaistniałą w rezultacie rozmaitych warunkowań niemoc tworzenia wartości jako nieusuwalną cechę doświadczenia ludzkiego, postulując w konsekwencji konieczność jej zaakceptowania. Judaizm i chrześcijaństwo natomiast (a wraz z nimi islam oparty na podobnym schemacie) odmawiają człowiekowi możliwości kreacji wartości, gdyż te pochodzić mogą jedynie od Boga (dlatego też Nietzsche twierdzi, iż na gruncie tych religii „*sąd wartościujący postawiony jest na głowie*”). W tym być może upatrywać należy powodu, dla którego Nietzsche nie decyduje się w przypadku Buddy, Mojżesza, Chrystusa czy Mahometa na zabieg, jakim posłużył się wobec Zaratury. Wydaje się bowiem, iż jedynie na gruncie doktryny tego ostatniego możliwa jest taka interpretacja, która dopuszcza twórcze ustosunkowanie się do sfery wartości, ujmując to ustosunkowanie (kreację) jako zasadniczą cechę egzystencji ludzkiej, stanowiącej właściwe narzędzie samookreślenia jednostki, jej autokreację, jej rzeczywistą afirmację. Być może to właśnie przesądza, iż w oczach Nietzschego Zaratury jest prawdziwszy niż jakikolwiek inny myśliciel.

Ujmując rzecz inaczej, błąd Zaratury polegał na tym, że dobrowolnie powtarza on wybór Boga, przyjmując opozycję między dobrem a złem za kryterium działania i sytuując się tym samym w przestrzeni wyznaczonej przez te dwie kategorie (pomiędzy dobrem a złem). W ten sposób dobro zostaje ustanowione jako wartość. Specyficzny charakter wyboru Zaratury zostaje przez niego zapoznany, niemniej jednak wybór ten ujawnia, iż człowiek posiada możliwość tworzenia wartości. Niewykluczone więc, iż zaakceptowane obecnie kryterium zostanie kiedyś zastąpione innym, a ustanowiona wartość ustąpi miejsca wartości nowej. Innymi słowy, Zaratury dzięki kolejnemu twórczemu aktowi przedzierzgnąć się może w swoje przeciwieństwo. Tę właśnie możliwość dostrzega Nietzsche, nakazując Persowi odwrócenie swojej największej pomyłki. Aby ją naprawić, należy znieść opozycję między dobrem a złem, a ponieważ ustanowił ją wybór Ahura Mazdy, jedynym sposobem, w jaki Zaratury może swój cel osiągnąć, jest ogłoszenie „śmierci Boga”. W konsekwencji Zaratury Nietzschego nie tyle znajduje się – jak twierdzi Wohlfart – poza zasadami dobra i zła²⁴, ile (ponieważ anty-Zaratury i Zaratury są jednym) p o w r a c a poza dobro i zło.

²⁴ G. Wohlfart, *Kim jest Zaratury Nietzschego?*, op.cit., s. 109.