

Janusz Dobieszewski: Kilka uwag w kwestii „Nietzsche a religia”

Rozrachunek Nietzschego z chrześcijaństwem był ostry, bezwzględny, zdecydowany, wręcz zjadły, co wynikało z przypisania chrześcijaństwu głównej winy za doprowadzenie ludzkości do głębokiego, katastroficznego kryzysu, przypisania odpowiedzialności za historyczne skorumpowanie ludzkości, za wydanie jej na pastwę najprymitywniejszych odruchów i najbardziej schematycznego, biernego, odtwórczego postrzegania świata – pisze Janusz Dobieszewski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Potrzeba Nietzschego?”

Fryderyk Nietzsche sytuowany jest obok Karola Marksa i Zygmunta Freuda w szczególnie elitarnym i wąskim – mającym też swych oponentów, a nawet wrogów – gronie tzw. „mistrzów podejrzeń”. Odegrali oni ogromną rolę we współczesnej humanistyce czy wręcz kulturze, rozświetlając powierzchownie wydarzenia intelektualnych, społecznych, kulturowych, i przenikając do ich dna, źródła, podstawy, drugiej strony – zakamuflowanych w owym żywiole powierzchni oraz skrywających owego żywiołu rzeczywisty charakter, istotę czy wręcz prawdę. Podziwowi dla hermeneutycznej energii, wnikliwości, odkrywczości teorii Nietzschego, Marksa, Freuda towarzyszyła zarazem, co już zasygnalizowaliśmy, filozoficzna (a i polityczna) podejrzliwość, oskarżenie o intelektualne mistyfikatorstwo, o niewywrotny, niefalsyfikowalny, i dlatego chybiony, styl myślenia. O tym, że i ów podziw nie jest tylko głośną, ale chwilową modą, i że owa

podejrzliwość nie jest tylko hasłem do szybkiego rozliczenia się z doraźnym zjawiskiem, świadczy ciągła obecność całej trójki myślicieli na mapie intelektualnej XX i XXI wieku, żywotność ich koncepcji, stale napływające – po chwilowych cofnięciach, sprawiających wrażenie, że oto nastąpiło ostateczne ich przejście do przeszłości – fale neomarksizmu, neopsychoanalizy i neonietzscheizmu.

Dziedziną, wobec której moc interpretacyjna poszukiwań „mistrzów podejrzeń”, ich dyspozycja problematyzowania zwłaszcza wszelkich oczywistych oczywistości oraz umiejętność stawiania fundamentalnych pytań, które pod ożywcze, choć i niebezpiecznie destrukcyjne znaki zapytania stawiają same fundamenty badanej problematyki, była religia. Oczywiście nieprzypadkowo – mamy tu przecież do czynienia ze zjawiskiem szczególnie wielowarstwowym, wielostronnym, permanentnie „niedokończonym”, budzącym obiekcje i krytyki, a zarazem „ponadczasowym”, nieusuwalnym z przestrzeni ludzkiej egzystencji; zjawiskiem szczególnie podatnym na hermeneutyczną podejrzliwość, na „szukanie dziury w całym”, ale też otwartym na „głębsze wsparcie”, poszukującym uzasadnienia w najdalszych zdobyczach wolności ludzkiego myślenia.

Właściwie niemożliwy jest podręcznik religioznawstwa czy dzieło typu *Wstęp do filozofii religii*, w którym nie znaleźliby się nasi bohaterowie – zwłaszcza Marks i Freud. Pierwszy jako klasyk w rozdziale *Socjologia religii*, drugi jako klasyk w rozdziale *Psychologia religii*. Również Nietzsche nie jest możliwy do usunięcia, najprędzej może w rozdziale czy w omówieniu kwestii ateizmu. W odniesieniu do Marksa i Freuda bez trudu zidentyfikować możemy pewien schemat interpretacyjny, wcale przy tym niekoniecznie fałszywy, a i możliwy do atrakcyjnego podręcznikowego ujęcia. Obydwaj ujmują religię jako wyraz

Fryderyk Nietzsche sytuowany jest obok Karola Marksa i Zygmunta Freuda w szczególnie elitarnym i wąskim – mającym też swych oponentów, a nawet wrogów – gronie tzw. „mistrzów podejrzeń”

niedojrzałości (psychologicznej lub społecznej) człowieka, jako zafałszowanie rzeczywistego charakteru jego bytu, zafałszowanie tymczasowo konieczne, a nawet pożyteczne (wobec potęgi popędów lub potęgi społecznego

zniewolenia), ale szybko przekształcające się w przesąd, stający się głównym warunkiem utrzymywania się religii przy życiu, ale także wyrazem infantylności i zniewolenia człowieka. Tak więc we względnie analogicznych projektach Freuda i Marksa mamy do czynienia z psychologizującą i socjologizującą wersją dysfunkcyjności religii, z rozbudowanym wszakże w obydwu przypadkach motywem względnej i tymczasowej funkcjonalności religii wobec udręki, absurdalności, zafałszowania (alienacji) ludzkiego istnienia, co nadaje krytycyzmowi Freuda i Marksa głębię, a w każdym razie nie pozwala, jak sądzę, sprowadzić ich koncepcji do wyłącznie prymitywizowania i wulgaryzowania problematyki religijnej i religii jako takiej. Ich analizy i poszukiwania są rzeczywiście hermeneutyczne, a nie jedynie ateistycznie zwalczające analizowane zjawisko.

Z Nietzschem i jego odniesieniem do religii rzecz ma się nieco inaczej, w punkcie wyjścia nawet „gorzej” (dla religii) ze względu na radykalny, walczący charakter Nietzschego krytyki religii, skierowany przy tym wprost, właśnie ateistycznie, w stronę religii (a nie pośrednio – jak u

*W odniesieniu do Marksa i
Freuda bez trudu
zidentyfikować możemy
pewien schemat
interpretacyjny, wcale przy
tym niekoniecznie fałszywy, a
i możliwy do atrakcyjnego
podręcznikowego ujęcia.
Obydwaj ujmują religię jako
wyraz niedojrzałości
człowieka*

Marksa i Freuda,
którym chodziło o
stan życia
ekonomiczno-
społecznego i o
dojrzałość
osobowości, wobec
których religia jest
epifenomenem,
zjawiskiem wtórnym,
tylko ostatecznie –
choć niezbędnie –
wymagającym
przewyciężenia).

W ujęciu Nietzschego – jak wiadomo – religia, zwłaszcza chrześcijaństwo i zwłaszcza Bóg chrześcijański, preferuje, uświęca to wszystko w człowieku i w jego relacji do świata, co jest człowieka słabością, marnością, zepsuciem, co w człowieku niskie, upadłe, nieudane[1], co wymaga litościwego, ratunkowego Boskiego wsparcia; wsparcia również uspokajającego, zakorzeniającego, dającego poczucie bezpieczeństwa za sprawą stałych praw rządzących światem oraz obowiązkowych wymagań i prawideł ludzkiego życia i postępowania, gdzie owe prawa i prawidła są w omnipotentnej mocy Boga, udostępnionej „administracyjnie” i „pedagogicznie” funkcjonariuszom kościoła. Skutkiem tej misji kapłanów jest organizacyjny i moralny rygorizm wobec wyznawców, myślowy dogmatyzm, wymóg karnej jedności i nienawiści do inności[2], wymuszone i narzucone poczucie nieprzewycięzalnej grzeszności człowieka, skazanie go na wieczną niedojrzałość i infantylizm, ubierane w cnoty pokory, uległości, posłuszeństwa, oraz na niewiedzę „trzymaną w szachu” przez wyższe,

sięgające Boga samego wglądy poznawcze depozytariuszy właściwiej wiary. Chrześcijaństwo stało się głównym w dziejach ludzkości wrogiem i niszczycielem wolności, samodzielności, oryginalności, twórczości, nowości, natchnienia, ruchu, rozwoju, mocy, indywidualności, wybitności – sumując to: życia (a w świetnej formule Dostojewskiego, znakomicie tu pasującej: żywego życia); temu wszystkiemu chrześcijaństwo przeciwstawiło stałość, schemat, pewność, typowość, obiektywność, spokój, ogólność, bezpieczeństwo, równość, posłuszeństwo, konieczność, przeciętność. Używało też najróżniejszych wybiegów semantycznych, by kompromitować przeciwne, a poetyzować własne wartości: indywidualność przedstawiano jako egoizm, samodzielność jako pychę i pogardliwość, a z drugiej strony: słabość stawała się łagodnością, a typowość i przeciętność – równością.

Rozrachunek Nietzschego z chrześcijaństwem był ostry, bezwzględny, zdecydowany, wręcz zajadły, co wynikało z przypisania chrześcijaństwu głównej winy za doprowadzenie ludzkości do głębokiego, katastroficznego kryzysu, przypisania odpowiedzialności za historyczne skorumpowanie ludzkości, za wydanie jej na pastwę najprymitywniejszych odruchów i najbardziej schematycznego, biernego, odtwórczego postrzegania świata. Nietzsche nie wahał się rzucać na chrześcijaństwo najgorszych oskarżeń i panicznie bić na alarm: „chrześcijaństwo to forma śmiertelnej nieprzyjaźni względem rzeczywistości, forma dotąd nie przewyższona”[3]; „Kościół to forma śmiertelnej wrogości względem wszelkiej uczciwości, wszelkiej wyżyny duszy”[4]; „teolog, kapłan, papież każdym zdaniem, które wypowiada, nie tylko błądzi, lecz łże”[5]. To oczywiście nie jedyne, a i nie najbardziej obrazoburcze tyrady Nietzschego przeciw chrześcijaństwu.

Badacze dość powszechnie uznają w odniesieniu do filozofii Nietzschego immanentystyczny w niej charakter świata oraz nieuchronną względność postrzegania świata[6]. Odrzucają jakikolwiek zewnętrzny, ale i wewnętrzny wzór, prawa i reguły świata, i jeśli ten wzór nazwać Bogiem, to – jak głosi najsłynniejszy aforyzm Nietzschego – „Bóg umarł”[7].

Ale jednocześnie spotykamy – i to raczej bez trudu – zwolenników niejednoznaczności ateistycznej wymowy poglądów Nietzschego, a nawet obrońców tezy o właściwie religijnej intencji i inspiracji jego antyreligijnych wywodów.

Krzysztof Michalski stwierdza na początku swej głośnej książki, że „myśl Nietzschego (...) zorganizowana jest w jedną spójną całość (...) przez pojęcie wieczności”, że „twórczość Nietzschego można (...) nie bez racji nazwać «zmaganiem się z Bogiem»”, że filozof „otwiera drogę do rozumienia religii, które może być przekonujące”, i chodzi tu wyraźnie o afirmatywne rozumienie religii[8]. Zaczynem tej religijności jest Nietzscheańska wizja świata jako „przepaści”[9], jako nieskończonej różnorodności, ciągle przynoszącej coś niespodziewanego i niepojętego, czyli przenikniętej nieciągłością, przypadkowością, pociągającą za sobą „grozę życia”[10]. To sytuuje nas następnie w obliczu sytuacji, by „żyć w obliczu końca świata, czuwać”, co Michalski zestawia ze słynną sytuacją Pascalowską: „Jezus leży w agonii aż do końca świata. Nie można spać do tego czasu”[11]. Rozpaczliwość otaczającego człowieka świata sprawia, że mimo iż świat ten jest jedyny i wyłączny, to „stwarza zarazem dystans wobec tego, co jest, daje wolność od każdej sytuacji, (...) każdego zakorzenienia” oraz tęsknotę do czegoś „nie z tego świata”, czegoś „nadludzkiego”,

„boskiego”, bez czego „ludzkie życie nie da się zrozumieć”[12]. To zaś – objaśnia Michalski – musi oznaczać, że jeśli ludzka wola ma być rzeczywiście wolna i mocna, to jest ona nieograniczona, że potrafi „przetworzyć wszystko, co było”, wyzwolić przeszłość, „przewyciężyć śmierć”[13]. Zaś kluczem do tego, i tym samym najważniejszym uchYLENIEM WRÓT wieczności i religijności, jest u Nietzschego – zdaniem Michalskiego – idea wiecznego powrotu; to ona uwalnia od niszczącej siły czasu, ruchu, żywiołowej zmienności świata[14]; to ona pozwala na brawurowe, rozliczeniowe, boskie (choć i beztroskie) wobec świata: „Czy to było życie? Naprzód! Jeszcze raz”[15]. Przemiana, jaka dokonuje się tu w duchowości człowieka, to – według Michalskiego – „przemiana pod dotykiem Boga”, ale formuła ta wydaje się mocno przeczyć przenikającej całe dzieło Nietzschego negacji transcendencji; a próba jej wyinterpretowania z tekstów filozofa nie jest przekonująca – religijny zamysł, a zwłaszcza religijny wniosek Michalskiego wobec Nietzschego budzi mocną wątpliwość, jest pochopny i raczej naciągany. Wszystko, co najważniejsze dzieje się bowiem u Nietzschego nie „pod dotykiem Boga”, tylko w natchnionej ludzkiej kreatywności, której nie sposób wpisać w jakąkolwiek ramę, normę, prawidło – która jest nieskończona, bezkresna i w tym sensie boska, „naprawdę” boska, bosko zmagającą się ze swą boskością. Boskość to najdalszy wymiar człowieczeństwa, człowieczej wolności, natchnienia, energii sprawczej, przekraczania granic, własnej aspiracji do piękna i wzniosłości – trudno nie przyznać, że jeśli mamy tu do czynienia z religijnością, to mocno antropocentryczną, czemu musi natychmiast towarzyszyć pytanie o religijną kwalifikację takiej religijności. Pytanie moim zdaniem otwarte, ale dla wielu obserwatorów sprawy retoryczne (w swej błędności).

*Wszystko, co najważniejsze
dzieje się u Nietzschego nie
„pod dotykem Boga”, tylko w
natchnionej ludzkiej
kreatywności, której nie
sposób wpisać w jakąkolwiek
ramę, normę, prawidło – która
jest nieskończona, bezkresna i
w tym sensie boska,
„naprawdę” boska, bosko
zmagającą się ze swą
boskością*

Jednak właściwe dla książki Michalskiego problematyzowanie (oswajanie), a nawet obrona religijnego wymiaru filozofii Nietzschego miały znakomitego poprzednika. Chodzi o Karla Jaspersa. Wprawdzie – pisał Jaspers – „Nietzsche demaskuje chrześcijaństwo językiem oburzenia i pogardy”[16], ale

zarazem „jego myślenie wyrosło z chrześcijaństwa” i pozostaje w „więzi z chrześcijaństwem”[17]. Co więcej, ów wątek chrześcijański ujawnia się wręcz spektakularnie – w interpretacji postaci Jezusa, którą zresztą Nietzsche „wyłącza z historii chrześcijaństwa”[18]. Otóż Jezus w przeciwieństwie do całej dogmatyki, teologii, doktryny chrześcijańskiej, dogłądanych przez instytucję kościoła, był całkowicie skoncentrowany – jak pisał Nietzsche w *Antychryście* i do czego odwołuje się Jaspers – na nowej „praktyce życiowej”, „praktyce ewangelicznej”. Owa praktyka nie tylko „wiedzie do Boga”, ona „właśnie jest Bogiem”[19]. Polega na całkowitym zadomowieniu się w świecie, na znajdowaniu się „tu”, ale źródłem takiego stosunku do świata jest świat wewnętrzny, prawdziwy i wieczny, świat życia, prawdy i światła – świat, jak to ujmie Nietzsche, „najwewnętrzniejszy”[20], wobec którego wszystko pozostałe ma wartość znaku, przenośni, symbolu („Królestwo Boże jest w was”). To

„najwewnętrzniejsze” oparcie pozwala człowiekowi na zupełnie nowe, inne działanie wobec świata zewnętrznego – niestawianie oporu, nawet zła, niewyróżnianie „swojego” wobec „obcego” („nie masz już Greka, ani Żyda”), na całkowitą i radosną afirmację świata, pozwalającą i nakazującą „nie bronić się, nie gniewać, nie czynić odpowiedzialnym”[21], za to obdarzać miłością, także złych i zło. W gruncie rzeczy – pisał Nietzsche – „istniał tylko jeden chrześcijanin i ten umarł na krzyżu”[22], po czym rozpoczęło się „wulgaryzowanie i barbaryzowanie chrześcijaństwa”[23]. Jaspers cytuje w tym miejscu określenie Jezusa przez Nietzschego jako nie tyle bohatera czy geniusza, ale jako „idioty”[24] – idioty w tym sensie, w jakim Dostojewski określał księcia Myszkina. To odwołanie do Myszkina nie jest oczywiście tylko erudycyjnym spostrzeżeniem; wiąże się ono z dwuznacznością postaci Myszkina jako postaci chrystologicznej i z podobną w ostatecznym rachunku dwuznacznością (a nie jedynie pochwałą) postaci Jezusa u Nietzschego. Chrystus nie jest bynajmniej „wyjściem z sytuacji” kryzysu kultury i historii, i otwarciem wrót dla zbawczego odrodzenia religijności. Pozycja Chrystusa ma charakter „zainfekowany” kulturą i religijnością epoki, charakter dekadencji; wprawdzie – pisze Jaspers – „jest to decadence pozbawiona zakłamania, jednak z wszystkimi zasadniczymi cechami decadence jako formy życia, które chyli się ku upadkowi”[25]. Kościół chrześcijański i przeciwstawny mu Jezus to ostatecznie dwa symptomy życia gnębiącego zdrowe, silne, dostojne, „żywe” życie. A ostateczne rezultaty badań Nietzschego nad sprawą człowieka są i antropocentryczne (na podobieństwo do Jezusa), i twórczo-aktywistyczne (w opozycji do dekadentckiej bierności Jezusa): „Nietzsche czyni człowieka zależnym tylko od samego siebie”, „w miejsce Boga Stwórcy, który kieruje historią, pojawi się stwórczy człowiek, który bierze historię w swoje ręce, planując ją jako całość”[26]. Ostatecznie więc odrzucone zostaje zarówno to, co w

chrześcijaństwie kompromitujące (kościół, kapłani), jak i to, co w chrześcijaństwie najlepsze (Jezus), a co w pierwszej chwili zdawało się zawierać trwałą energię odradzającą[27].

*„Nietzsche czyni człowieka
zależnym tylko od samego
siebie”, „w miejsce Boga
Stwórcy, który kieruje historią,
pojawi się stwórczy człowiek,
który bierze historię w swoje
ręce, planując ją jako całość”*

Możliwe jest jednak również inne i alternatywne (co niekoniecznie znaczy: korzystniejsze) dla kwestii religijności ujęcie sprawy Jezusa u Nietzschego.

Znajdujemy je w

tekstach współczesnego filozofa rosyjskiego Igora Jewłampijewa. Po odróżnieniu chrześcijaństwa kościelnego i chrześcijaństwa prawdziwego[28], czyli chrześcijaństwa Jezusa, Jewłampijew stwierdza, że „prawdziwe chrześcijaństwo, związane z nauczaniem samego Jezusa Chrystusa, Nietzsche traktuje (...) jako bliskie swoim własnym poglądom dotyczącym sensu i celów ludzkiego życia, jako zmierzające w stronę «wyniesienia» człowieka, a nie w stronę «rozkładu i choroby» (jak uważał wcześniej)”[29]. Nie ma tu już mowy o dekadentyzmie i zupełnie warunkowej, choć istotnej pochwalie nauczania, a raczej praktyki życiowej Jezusa. Świadek Jezusa, oczyszczone z kościelnego fałszerstwa, staje się „ostatnim słowem” Nietzschego (dosłownie i w przenośni) na temat i człowieka, i religii. To u Lwa Tołstoja miał odnaleźć Nietzsche inspirującą możliwość chrześcijaństwa negującego transcendencję, drugi świat i odrzucającego wszystkie fałszywe i „korumpujące” konsekwencje owej zgubnej, a jakoby kluczowej dla chrześcijaństwa nauki o poza- i ponadświatowej rzeczywistości; tymi fatalnymi konsekwencjami były

zaś nauczania o nieśmiertelności duszy, o zmartwychwstaniu, o grzechu pierworodnym, o łasce. Wynika zaś z tego wszystkiego – zdaniem Jewłampijewa – że „Nietzsche może być w pełni nazwany myślicielem chrześcijańskim”[30]. Świat wewnętrzny Jezusa to nie spsychologizowana i uheroizowana wzniosłość szlachetnego dekadentyzmu (jak w prezentacji Jaspersa), ale to boskość sama, boskość człowieka, właściwa boskość głoszona przez Jezusa, przez autentyczne chrześcijaństwo. „Bóg w ujęciu Nietzschego – objaśnia Jewłampijew – podobnie jak w ujęciu Dostojewskiego, to nie «zewnątrzny», transcendentny byt, ale pewna tajemnicza wewnętrzna głębia człowieka; odnajdując tę głębię w sobie Chrystus odkrywa swą absolutność, swą boskość. I właśnie ta praktyka ujawnienia w sobie życia absolutnego jest głównym i jedynym postulatem nauczania Jezusa Chrystusa. Ta właśnie praktyka i tylko ona jest prawdziwym chrześcijaństwem”[31].

Tak więc filozofia Nietzschego jest tu widziana jako radykalny rozrachunek z chrześcijaństwem, dokonany w imię autentycznego chrześcijaństwa, powrotu do niego, odwagi jego reinterpretacji; reinterpretacji antropocentrycznej, mistycznej (otwierającej głębie życia wewnętrznego) i gnostycznej (sytuującej Absolut w samodzielnej dyspozycji człowieka, czyniącej Absolut człowiekiem czy też człowieka Absolutem). „Prawdziwa wiara w Chrystusa – podsumowuje Jewłampijew – to zdolność, by w każdej chwili życia (nawet będąc ukrzyżowanym) poczuć swoją doskonałość, poczuć się Bogiem, a tym samym mistycznie przewyciężyć wady życia na ziemi, wraz z całym jego cierpieniem”. I tylko szaleńcza, nieustraszona, filozoficzna, nieobawiająca się żadnych konsekwencji odwaga Nietzschego – aczkolwiek wsparta i „zdyscyplinowana” podobnie zuchwałymi poszukiwaniami Tołstoja i Dostojewskiego – mogła ponownie otworzyć

i wybronić przed degradacją i degeneracją prawdę chrześcijaństwa; takie byłyby wnioski – oryginalne i niekonwencjonalne – wynikające z badania rosyjskiego badacza.

Doszliśmy właściwie ponownie w poszukiwaniu warunków możliwości pozytywnego odnalezienia religii i religijności w filozofii Nietzschego do ich zsubiektywizowania i zantropocentryzowania – jak wcześniej w przypadku analiz Michalskiego i Jaspersa. Jednak tutaj zarzut antropomorfizacji religii (boskości) przybiera postać teandryzacji człowieka – i nie jest to sytuacja symetryczna; niewykluczone nawet, że ta druga sytuacja może przestać mieć charakter zarzutu (o pozorowanie religijności).

U Lwa Szestowa znajdujemy uwagę, która może być potraktowana jako najdalsze zapewne podsumowanie naszych ostatnich analiz i maksymalne „nasylenie” kwestii „Nietzsche a religia”; uwagę tym bardziej twórczą, że sam Nietzsche nisko sobie cenił postać, z którą został tu zestawiony, aczkolwiek w oczach religijnie nadwrażliwego Szestowa było to właśnie usytuowanie na rzadko osiąganym szczytach wiary i (wierze towarzyszącej) rozpaczy: „Czyż Nietzscheańskie *Wille zu Macht* nie jest tylko inną formułą Lutrańskiej *sola fide*?” [32]. To zaś pozwala nam powrócić do początku naszych rozważań i przypomnieć, że pełnia wolności woli mocy polegałaby także na „przetworzeniu wszystkiego, co było”, na „uczynieniu byłego niebyłym”, co było dla Szestowa właściwą pełnią wiary religijnej, przed którą jednak – jak dość powszechnie wiadomo i co Krzysztof Michalski bezskutecznie próbował podnieść do rangi religijności – skapitulował Nietzsche na rzecz wiecznych powrotów. Skapitulował, choć Szestow rzucił tu Nietzschemu jeszcze jedną deskę ratunku: Nietzsche zagubił się, a krzyżującym

znakiem tego zagubienia jest jego zwrócenie się – właściwie iście samobójcze dla etosu jego filozofii i mające w sobie jakąś iście heroiczną autoprowokacyjność – ku *amor fati*[33].

Janusz Dobieszewski

Przypisy:

[1] F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 8-9.

[2] Tamże, s. 28.

[3] Tamże, s. 38.

[4] Tamże, s. 52.

[5] Tamże, s. 53.

[6] Por. np. K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 30, 60 (autor określa stanowisko epistemologiczne Nietzschego jako perspektywizm – zawsze postrzegamy świat „z perspektywy sytuacji, w jakiej się znajdujemy”, a więc subiektywnie).

[7] Por. tamże, s 75.

[8] K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, op. cit., s. 7, 13.

[9] Tamże, s. 89.

[10] Tamże, s. 93, 97.

[11] Tamże, s. 103.

[12] Tamże, s. 234-235.

[13] Tamże, s. 255.

[14] Tamże, s. 257.

[15] Tamże, s. 281.

[16] K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, [w:] K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 173.

[17] Tamże, s. 177.

[18] Tamże, s. 186.

[19] F. Nietzsche, *Antychryst*, op. cit., s. 48.

[20] Tamże, s. 46

[21] Tamże, s. 50.

[22] Tamże, s. 55.

[23] Tamże, s. 52.

[24] K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, op. cit., s. 190.

[25] Tamże.

[26] Tamże, s. 222, 215.

[27] Por. tamże, s. 240.

[28] Co – zdaniem Jewłampijewa – dokonało się za sprawą zapoznania się Nietzschego z traktatami moralno-religijnymi Lwa Tołstoja oraz z *Biesami* Fiodora Dostojewskiego. Przedtem – przed związaniem z tymi

lekturami późnym traktatem *Antychryst* – ocena chrześcijaństwa u Nietzschego była jednorodnie krytyczna, utożsamiająca całe chrześcijaństwo z chrześcijaństwem kościelnym.

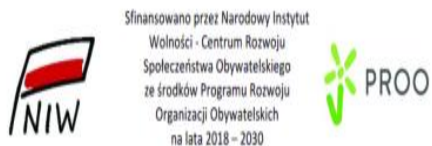
[29] I. Jewłampijew, *O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego (Hercen, Dostojewski, Tołstoj)*, przeł. A. Olszewski „Slavia Orientalis”, t. LXV, nr 4, 2016, s. 658-659.

[30] Tamże, s. 662.

[31] Tamże, s. 664-665.

[32] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 231.

[33] Tamże, s. 245.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego