



„Bolszewizm starożytności”, czyli chrześcijaństwo jako „rewolucja”. Perspektywa Nowej Prawicy Alaina de Benoista – wybrane aspekty

Paweł Bielawski  <https://orcid.org/0000-0003-3649-5247>

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: pj.bielawski@gmail.com

Abstract

“The Bolshevism of Antiquity” – Christianity as “Revolution”. The Perspective of Alain de Benoist’s New Right: Selected Aspects

The topic of the article is the interpretation of Christianity by Alain de Benoist, thinker of the New Right. He believes that Christianity has brought about a revolution in the world-view of European peoples. Stating that it is ‘Paganism’ that was the original and authentic basis of European spirituality, mentality, and axiology, Benoist calls Christianity the “Bolshevism of Antiquity”. The article outlines the concepts of Christian desacralisation of the world, the inaugural dissociation, and the theory of progress. The analysis showed that the foremost revolutionary trait of Christianity is the radical dualism of the created and uncreated being, which is in direct contradiction with the pre-Christian / European ontological monism.

Keywords: New Right, Christianity, desacralisation, disenchantment, secularisation

Słowa kluczowe: Nowa Prawica, chrześcijaństwo, desakralizacja, odczarowanie, sekularyzacja

Dwa zespoły wierzeń religijnych, dwa sposoby życia indywidualnego i społecznego, dwa typy kultury: konflikt między chrześcijaństwem a pogaństwem, zrazu marginesowy i lekceważony przez elity Cesarstwa, od II wieku wysuwa się na plan pierwszy. [...] [Chrześcijaństwo] z trudem współżyje [...] z kulturą pogańską, której duch jest mu głęboko obcy, ale bez której jego adepci nie umieliby się obejść, zwłaszcza jeśli wywodzą się ze środowisk wykształconych¹.

Europejska Nowa Prawica (ENP) jest nieortodoksyjnym nurtem ideowym, istniejącym od drugiej połowy lat 60. w Europie. Jego współzałożycielem i główną

¹ K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, s. 11.

postacią jest Francuz – Alain de Benoist (ur. 1943), autor wielu książek, m.in. *L'idées à l'endroit* (1978), *Comment peut-on être païen?* (1981) czy *Éclipse du sacré* (1986). Stoi on na stanowisku, że chrześcijaństwo jest największą katastrofą, jaka dotknęła Europę w ciągu całej jej historii². Spowodować ono miało bowiem wyobcowanie Europejczyków z ich rdzennej, „pogańskiej” duchowości – którą to de Benoist uważa za wartość kardynalną. Chrześcijaństwo natomiast uznaje on za zarzewie nietolerancji, kolonializmu, totalitaryzmu i masowego ludobójstwa; jednym słowem – za zło. Określił go nawet mianem „bolszewizmu starożytności”³. Dla ENP monoteizm biblijny ma charakter totalitarny z powodu jednoczesnego egalitaryzmu i uniwersalizmu, który – po zlaicyzowaniu – miał w efekcie ukształtować totalitaryzm polityczny *per se*⁴.

Celem artykułu jest pokazanie, jak – zdaniem francuskiego autora – owa chrześcijańska „rewolucja” przebiegała, jakie były jej poszczególne stadia oraz konsekwencje, i dlaczego ową „rewolucję” ocenia on negatywnie.

Nurt ENP jest zjawiskiem w Polsce dość mało znanym i relatywnie słabo zbadanym. Doczekał się kilku opracowań, takich jak: Jarosława Tomaszewicza *Przeciwko równości i demokracji* („Myśl Polska”, 1993), Marka Konopki *Nowa Prawica, Nowa Kultura, Nowe Pogaństwo* („Frona”, 1997), Ryszarda Mozgola *Wybieramy „trzecią drogę”. Alain de Benoist o „dekolonizacji” Europy* („Templum Novum”, 2012), Alaksieja Dziermanta *Europejska Nowa Prawica i perspektywa białoruska* („Presje”, 2010), wywiad na temat z Adamem Wielomskim („Odmrocze”, nr 8/91). Z artykułów *stricto* naukowych wymienić można: Jakuba Stobieckiego *Alain de Benoist i Francuska Nowa Prawica – twórcy prawicowej strategii metapolitycznej* („Przeгляд Politologiczny”, 2003), Pawła Bielawskiego *Od tradycjonalizmu do futuryzmu. Archeofuturizm Guillaume’a Faye’a* („Athenaeum”, 2018). Dotychczas nie pojawiło się natomiast żadne syntetyczne opracowanie ENP.

Poza Polską sytuacja przedstawia się nieco lepiej. Z francuskojęzycznych tekstów najbardziej wyczerpujący jest *Sur la Nouvelle Droite* autorstwa Pierre’a André Taguieffa (1994). Oprócz tego warte wspomnienia są *Les intellectuels de la Nouvelle Droite et la religion. Histoire et idéologie d’un antichristianisme de droite (1968–2001)* Oliviera Moosa oraz *Les paganismes de la Nouvelle Droite (1980–2004)* Stéphane’a François (2005). Z literatury anglojęzycznej można wymienić m.in.: *Where have all the fascists gone?* i *Rethinking the French New Right. Alternatives to modernity* Tamira Bar-Ona, *Against Democracy and Equality* (1990) Tomislava Sunicia, *New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe* (2013) Michaela O’Meary. Aspekt religijny nurtu ENP jest zaś obszarem zbadanym w stopniu niesatysfakcjonującym – zwłaszcza w porównaniu z koncepcjami politycznymi.

² A. de Benoist, *La religion de l’Europe*, „Éléments pour la civilisation européenne” 1980, nr 36, s. 5.

³ *Idem*, *L'idées a l'endroit*, Paris 1979, s. 167.

⁴ „[...] dla Nowej Prawicy, świeckim efektem judeochrześcijaństwa były: egalitaryzm, ekonomizm i indywidualizm, które, łącznie, przeobraziły się w «miękkie» totalitaryzm liberalny, jak również totalitaryzm komunistyczny”, T. Sunić, *Against Democracy and Equality – The European New Right*, London 2011, s. 180.

Za początek istnienia nurtu ENP można uznać założenie think-tanku GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*) w roku 1968. Ruch ten pozostawił niezwykle bogatą spuściznę ideową, będącą próbą stworzenia podstaw nowego paradygmatu cywilizacyjnego, odwołującego się w sferze aksjologicznej do antycznego świata „pogańskiego”. Nie jest to ruch polityczny *sensu stricto*, ale swego rodzaju skarbnica idei. Określenie go mianem „prawicowego” nie było wyborem samych reprezentantów ruchu, ale łatką nadaną przez przeciwników politycznych. Nie ma on bowiem nic wspólnego z prawicą liberalną, konserwatywną czy chrześcijańską. Jeżeli jednak w ogóle zastosować termin „prawicowy”, trzeba najpierw wyjaśnić, co oznacza on w ujęciu samych przedstawicieli ENP.

Minimum minimorum byłoby z pewnością zdefiniowanie jako prawicowe wszystkie nurty, które *explicito* odrzucają lewicę. [...] „Prawicą” nazywam czysto „konwencjonalnie” postawę uznającą „różnorodność” świata, a tym samym wynikające z niej w sposób konieczny względne nierówności – za dobro, a postępującą homogenizację świata, głoszoną i realizowaną od dwóch tysięcy lat przez ideologię egalitarną – za zło. [...] w moich oczach wrogiem nie jest „lewica” czy „komunizm”, czy nawet „wywrotowość”, ale w rzeczywistości owa „ideologia egalitarna”, której to formy, religijne czy świeckie, metafizyczne czy te pretendujące do „naukowości”, kwitną nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat, których to „idee 1789 r.” były tylko jednym z etapów, i której nieuchronnym skutkiem jest obecna wywrotowość i komunizm⁵.

„Prawicowe” jest więc przede wszystkim doktrynalne odrzucenie egalitaryzmu, z wszystkimi tego konsekwencjami. Z tego też względu wartości oświecenia nie są uważane za zaprzeczenie ideałów chrześcijańskich, gdyż w równym stopniu opierać się mają na doktrynalnym egalitaryzmie jak religia chrystusowa. „Prawicowość” powiązana jest w tym przypadku ze swego rodzaju elitaryzmem, jak również z pochwałą różnorodności. W ramach cywilizacji europejskiej za matecznik egalitaryzmu uznawane jest chrześcijaństwo. Jeżeli klasyczni konserwatyści w sferze symboliczno-ideowej odwołują się do przedrewolucyjnego (chrześcijańskiego) *ancien régime* 'u, to „rzeczywistością przedrewolucyjną” dla ENP jest świat przedchrześcijański, gdy świat przepełniony był *sacrum*, a człowiek widziany był jako jego integralna część. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa to wszystko ulec miało całkowitej zmianie. Jak ujmuje to P.A. Taguieff, radykalna krytyka „judeochrześcijaństwa” i towarzysząca mu specyficzna redefinicja pogaństwa jest tym, co wyróżnia nurt ENP na tle innych prawicowych ugrupowań antyliberalnych⁶.

Za fundamentalne idee ENP O. Moos uważa: 1) odrzucenie wartości judeochrześcijańskich, zwłaszcza monoteizmu i egalitaryzmu, 2) nawiązanie do tradycji Europy przedchrześcijańskiej i 3) uznanie zróżnicowania (*différence*) za wartość kardynalną (w rozumieniu pluralizmu narodów i kultur)⁷. Przywołać należy ponadto tezę ENP, którą uznać można za konstytutywną dla nurtu, a mianowicie tę o „zderzeniu

⁵ A. de Benoist, *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 2001, s. 16.

⁶ P.A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, Paris 1994, s. 186.

⁷ O. Moos, *Les intellectuels de la Nouvelle Droite et la religion. Histoire et idéologie d'un antichristianisme de droite (1968–201)*, Freiburg 2005, s. 4.

mentalności”, tzn. o głębokiej sprzeczności i niemożliwości pogodzenia mentalności indoeuropejskiej i judeochrześcijańskiej⁸.

W opisywaniu obu zjawisk, tj. „pogaństwa” i chrześcijaństwa, A. de Benoist odwołuje się do kategorii typu idealnego Maxa Webera. Jest to oczywiście rodzaj uogólniającej konwencji, a każde uogólnienie niesie za sobą ryzyko zniekształcenia, z czego francuski autor zdaje sobie sprawę. Jednakże – jak sam podkreśla – potrzeba analizy wymusza niejako pewien schematyzm, umożliwiający analizę krytyczną: „Zdaję sobie doskonale sprawę z tego, że w historii religii, tak jak i w historii idei, mamy do czynienia przede wszystkim ze zjawiskami mieszanymi, zjawiskami synkretycznymi, a nie z czystymi, zrealizowanymi koncepcjami. Odwołanie się do typu idealnego pozostaje jednak w mocy, pod warunkiem zdania sobie sprawy z jego ograniczeń”⁹.

Oczywiste jest, iż nigdy nie istniało jednolite „pogaństwo”. To, co de Benoist ma na myśli, mówiąc „pogaństwo”, to przedchrześcijańskie religie indoeuropejskie. Dlaczego właśnie te? Dlatego, że miały mieć one największy wpływ na uformowanie się kultury europejskiej¹⁰. Nawiązanie do przedchrześcijańskiego dziedzictwa nie ma jednak na celu dosłownej restauracji dawnej obrzędowości. „Pogaństwo” ENP polega na odzyskaniu dawnego „wyposażenia mentalnego” Europejczyków, ich koncepcji kosmosu, etyki, pojęć czasu i historii itd.¹¹ Samego de Benoista, w kontekście niniejszego artykułu, określić by można jako reprezentanta, czy też stronnika, „pogańskiej”, „antyczno-europejskiej” wizji świata, inspirowanej m.in. myślą Martina Heideggera, Mircei Eliadego, Oswalda Spenglera czy Georges’a Dumézila¹².

Chrześcijańska geneza desakralizacji świata

Teza, jaką stawia de Benoist, jest następująca: religia chrześcijańska spowodowała zniknięcie *sacrum* ze świata (desakralizacja świata) poprzez utożsamienie bycia¹³ z Bogiem, jak również rozdzielenie bycia i świata, czego dalszym pokłosiem miała być późniejsza, postkartezjańska absolutyzacja rozumu. Procesy te spowodować miały całkowite przeobrażenie europejskiej mentalności – z politeistycznej, a więc pluralistycznej, „ekologicznej” i tolerancyjnej, w monoteistyczną, a tym samym – wykluczającą, wrogą wobec różnorodności i środowiska, „totalitarną”.

Banalne stało się powiedzenie, że „cywilizacja zachodnia” posiada jednocześnie źródło greckie i biblijne. Te dwa źródła długo ze sobą współistniały i nie brakowało wysiłków naukowych, by stworzyć z nich syntezę [...]. Problem polega na tym, czy syntezę takową uznać za całkowicie

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ A. de Benoist, *Sacré païen et désacralisation judéo-chrétienne du monde*, [w:] *Quelle religion pour l'Europe?*, D. Thériaios (red.), Genève 1990, s. 29.

¹⁰ *Idem*, *Jésus et ses frères et autres écrits sur le christianisme, le paganisme et la religion*, Paris 2006, s. 204.

¹¹ M. O'Meara, *New Culture, New Right – Anti-Liberalism in Postmodern Europe*, London 2013, s. 129.

¹² T. Sunić, *op. cit.*, s. 82; A. de Benoist, *Jésus et ses frères...*, *op. cit.*, s. 267.

¹³ W znaczeniu, jakie nadaje mu Martin Heidegger.

udaną, czy może za kardynalne nieporozumienie. Przychyłam się do drugiej hipotezy. Zachód, w moich oczach, zrodził się z napięcia istniejącego pomiędzy dwoma przeciwstawnymi sobie źródłami¹⁴.

Najprościej rzecz ujmując, konflikt pogaństwa i chrześcijaństwa, według de Benoista, to sprzeczność między (kosmocentrycznym) monistycznym politeizmem a (teocentrycznym) dualistycznym monoteizmem. Mają to być światopoglądy całkowicie ze sobą sprzeczne, a więc – niemożliwe do pogodzenia.

Wbrew powszechnym opiniom najistotniejszą cechą religii biblijnej ma być nie monoteizm, ale radykalny dualizm, głoszący całkowitą odrębność świata i Boga¹⁵ – ową „nieodwracalną separację ontologiczną”¹⁶. Umiejscowienie bóstwa u początków istnienia świata nie jest czymś w religiach niespotykanym. Chodzi właśnie o tę radykalną odrębność ontologiczną, która w chrześcijaństwie zasadza się na rozróżnieniu między bytem stworzonym a niestworzonym¹⁷. Doskonałość bytu niestworzonego (Bóg) przeciwstawiana jest niedoskonałości bytu stworzonego (świat). Bóg nie jest emanacją świata, a stworzenie świata nie dodaje nic do jego doskonałości. Bóg jest wszechwładny, wszechmocny, jednocześnie transcendentny i immanentny, wieczny i nieskończony. Świat jest od niego zależny i – co ważniejsze – całkowicie od niego odrębny. „W Biblii Jahwe nie jest bogiem jedynym wyłącznie w sensie bycia jedynym dzierżycielem władzy. Jest również jedynym w sensie całkowitej inności. Jest «jeden w swoim rodzaju», to znaczy Całkowicie Inny wobec świata”¹⁸. Tę właśnie „rewolucyjną”, radykalną separację ontologiczną świata i boskości francuski autor nazwał „dysocjacją inauguralną”¹⁹ – uprzedmiotowieniem świata poprzez zerwanie bezpośredniej jego łączności z pierwiastkiem boskim. Zdaniem de Benoista owa dysocjacja inauguralna stanowi pierwszy, i najbardziej decydujący, krok rewolucji światopoglądowo-mentalnej Europejczyków na przestrzeni dziejów²⁰. „Początkiem desakralizacji jest afirmacja, że kosmos jest czymś odrębnym od Boga”²¹. By dokładnie zrozumieć skalę „rewolucyjności” owej „dysocjacji”, należy cofnąć się do czasów przedchrześcijańskich.

Z perspektywy pogańskiej niemożliwe jest całkowite odcięcie Boga od świata. Jego łączność ze światem nie opiera się na byciu absolutną, pierwszą przyczyną, a ludzie nie są przygodnymi wytworami, które zostały stworzone *ex nihilo*. Pogaństwo odrzuca ideę absolutnej, pierwszej kreacji, która to jest podstawowym komponentem monoteizmu judeochrześcijańskiego²².

Zacząć należy od tego, że starożytni Grecy kompletnie inaczej pojmowali świat, naturę, kosmos niż chrześcijanie. M. Heidegger, na którego powołuje się de Benoist,

¹⁴ A. de Benoist, Th. Molnar, *Éclipse du sacré*, Paris 1986, s. 216.

¹⁵ A. de Benoist, *On Being a Pagan*, Atlanta 2004, s. 29.

¹⁶ *Idem*, *Sacré païen...*, *op. cit.*, s. 30.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Idem*, *Éclipse du...*, *op. cit.*, s. 131.

²⁰ *Idem*, *Sacré païen...*, *op. cit.*, s. 31.

²¹ *Idem*, *Éclipse du...*, *op. cit.*, s. 130.

²² *Idem*, *On Being...*, *op. cit.*, s. 27–28.

we *Wprowadzeniu do metafizyki* dokładnie omawia tę kwestię. Współczesne pojęcie „natura” wywodzi się z łaciny (interpretowanej przez pryzmat chrześcijaństwa, a potem pozytywizmu), a oznaczać ma „to, co się rodzi”. Innymi słowy, oznacza ono zbiór rzeczy materialnych, na przykład drzewo, skałę, zwierzę – ujmowane jako przedmioty. Podstawowym, antyczo-greckim pojęciem określającym naturę było *physis*²³, mające oznaczać „całość tego, co bytuje, byt jako taki w całości”²⁴. Na czym polega różnica? W przeciwieństwie do *natura physis* nie jest ujęciem redukcjonistycznym i materialistycznym, ale holistycznym i upodmiotawiającym. *Physis* określa świat-przyrodę jako coś ożywionego, dynamicznego, a jednocześnie zawierającego w sobie „boski” potencjał, który może się w danych okolicznościach „przejawić”. *Natura* (od epoki chrześcijaństwa) przedstawiać ma świat-przyrodę w sposób statyczny, mechaniczny, uprzedmiotowiony, zdesakralizowany, jako zbiór rzeczy, które ktoś kiedyś stworzył w określonym celu. Innymi słowy, *natura* nie stanowi wartości samej w sobie – jest czymś do „opanowania”, a nie do „podziwiania”. Nie jest już czymś, co budzi grozę i fascynację, tylko czymś, co należy „czynić sobie poddanym”²⁵.

Dla pogańskiego Greka drzewo, rzeka, strumyk nie były po prostu przedmiotami fizycznymi. Były częścią ożywionego świata, pełnego mocy, tajemniczości i boskości. *Physis* to coś, co „samo z siebie powstaje”, „odslaniające się rozwinięcie, które wprowadza siebie w bezosłonność, w jawność, stając się zjawiskiem”²⁶. Heidegger określił go jako „wzrastająco-trwające spełnienie”²⁷. Słowami samego Heideggera: „Φύσις [physis] jest byciem samym, na mocy którego byt staje się obserwowalny i taki pozostaje”²⁸. I to właśnie przez pojęcie *physis* idea „natury” winna być – zdaniem de Benoista – zreinterpretowana²⁹. „[Pogaństwo] tworzy fundamentalnie «religijny» związek między człowiekiem a światem. [...] Miast desakralizować świat,

²³ „Φύσις [physis] jako wschodzenie może być doświadczana wszędzie, np. przy okazji zjawisk astronomicznych (wschód słońca) falowania morza, wzrostu roślin, opuszczania przez zwierzę lub człowieka matczynej łona. Lecz φύσις [physis], wschodzące władanie, nie jest równoznaczna z owymi procesami, które dziś jeszcze zaliczamy do «natury», «przyrody». Owego wschodzenia i przewyższania-w-siebie-w-sobie nie należy brać za proces, który obserwujemy wśród innych procesów w obrębie bytu. [...] o nie procesy przyrodnicze pozwoliły Grekom doświadczyć, czym jest φύσις [physis], lecz odwrotnie: na podstawie poetycko-mysłowego zasadniczego doświadczenia bycia otwarło im się to, co musieli nazwać φύσις [physis]”, M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 7.

²⁴ B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 18.

²⁵ „W naszym metafizycznym podejściu do świata wyraziła się i została utrwalona wola uprzedmiotowienia wszystkiego, pragnienie zawładnięcia rzeczywistością i manipulowania nią. Metafizyczne i naukowe poznanie bytu ma w gruncie rzeczy jeden cel: zapanować nad bytem, uczynić siebie panem wszechświata. Cała rzeczywistość jest – jak uważamy – w naszym władaniu i dla nas. [...] nie ma żadnej świętości, niczego, co domaga się czci i uwielbienia”, J. Galarewicz, *Martin Heidegger – genialny myśliciel czy szaman*, Kraków 2014, s. 108.

²⁶ B. Dembiński, *op. cit.*, s. 18.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 19.

²⁹ A. de Benoist, *Jésus et...*, *op. cit.*, s. 291.

ono go sakralizuje w sensie dosłownym; uważa świat za «sacrum» – i to właśnie [...] stanowi rdzeń pogaństwa³⁰.

Chrześcijańska dysocjacja inauguralna spowodowała „wyrzucenie” fundamentu rzeczywistości „na zewnątrz”, „poza” świat³¹. W konsekwencji świat nie jest już miejscem prawdy, gdyż prawda zaczyna być rozumiana jako zgodność z prawdami boskimi, które leżą „poza” światem – który to świat nie ma już – sam w sobie – nic sakralnego. *Physis* uległo dezintegracji, stało się zwykłym przedmiotem.

[M]onoteizm biblijny z miejsca stawia się w kontrze do wszystkich religii „kosmicznych”, które to integrują porządek ludzki i boski w jedną, harmonijną całość, którą rytuał i ofiara mają za zadanie okresowo „odtworzyć”. [...] Każda forma religijności „naturalnej” lub kosmicznej, która pozytywnie wartościuje i utwierdza współistnienie Boga i człowieka w jednym bycie, cześć oddawana „bogom mitycznym” zostaje potępiona jako „bałwochwalstwo”. A „bałwochwalstwo” to przede wszystkim poczucie *sacrum*, które potwierdza związek między człowiekiem a światem³².

Świat, w chrześcijaństwie, nie jest ontologicznie samowystarczalny³³, gdyż ontologicznie samowystarczalny jest jedynie Bóg. Kreacja *ex nihilo* oznacza, że świat ma swój absolutny początek i co za tym idzie – absolutny koniec. Religie pogańskie to religie „kosmiczne”³⁴, religie biblijne to religie „historyczne”³⁵. Podczas rytuałów – w religiach pogańskich – uczestnicy przenoszą się do *illud tempus*, czasu mitycznego – który nie jest tożsamy z czasem świeckim, historycznym. Wszelka, mityczna „«prapoczątkowa sytuacja» nie należy do porządku historycznego, wymyka się chronologicznym ustaleniom; chodzi o mityczne «wcześniej», czas «źródła», o to, co się zdarzyło «na początku» [...]. «Na początku» zaś oznacza: wtedy gdy bogowie i półbogowie działali na ziemi»³⁶.

Pogaństwo i chrześcijaństwo zupełnie inaczej pojmują czas, dzieje. Pogaństwo rozumie go cyklicznie, czy też sferycznie, chrześcijaństwo zaś – linearnie. W pierwszym możliwy jest „wieczny powrót” tego samego, w drugim – nie. Podczas gdy w pogaństwie wszechświat jest odwieczny (nie dotyczy bogów wraz z ludźmi), w chrześcijaństwie – już nie. Według monoteizmu biblijnego Bóg jest wieczny – to on zaczął świat i to on go zakończy. W chrześcijaństwie nie ma rozdziału na „czas historyczny” i „czas mityczny”. W społecznościach chrześcijańskich czas liczy się

³⁰ *Idem, On Being...*, *op. cit.*, s. 16.

³¹ *Idem, Sacré païen...*, *op. cit.*, s. 31.

³² *Ibidem*.

³³ *Idem, La religion...*, *op. cit.*, s. 9.

³⁴ Religijność kosmiczna „to znaczy manifestowanie się «sacrum» przez rzeczy lub rytmy kosmiczne: drzewo, źródło, wiosnę. Ta religia [...] była tą [...], którą zwalczali prorocy «Starego Testamentu»; [...] Izrael miał przyjąć objawienie religijne zupełnie innego rodzaju. Mozaistyczny monoteizm zakłada osobiste spotkanie z Bogiem, który wkracza w Historię i który nie przejawia swojej siły, tak jak bogowie politeistyczni, wyłącznie przez rytmy natury i przez kosmos”, M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Warszawa 1992, s. 64.

³⁵ A. de Benoist, *Jésus et...*, *op. cit.*, s. 295.

³⁶ M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 95–99.

bowiem przed urodzeniem i po urodzeniu Chrystusa. Ponadto, czas jest wektorowy – historia nie może „zawrócić”, gdyż ma określony „kierunek”. I ma swój „koniec”.

Człowiek – w chrześcijaństwie – oderwany został od wiecznego cyklu kosmicznego. Miejsce czasu cyklicznego zajął czas linearny, mający swój absolutny początek i absolutny koniec. W ten sposób chrześcijaństwo zerwało więź łączącą bezpośrednio człowieka ze światem. W konsekwencji Objawienia biblijnego przynależność człowieka (do świata) zostaje zamieniona na służbę (Bogu). Staje się on podmiotem świata oraz przedmiotem Boga.

Z perspektywy ludzkości przedchrześcijańskiej – funkcjonującej w ramach wiecznie powtarzanych archetypów – jest to stanowisko iście rewolucyjne³⁷. Dla człowieka archaicznego bowiem życie prawdziwe, tj. mające autentyczne znaczenie, to „życie według modeli pozaludzkich, zgodnie z archetypami, tym samym zaś życie w sercu rzeczywistości, ponieważ [...] naprawdę rzeczywiste są tylko archetypy”³⁸. Archetyp nie pojawia się w jakimś momencie czasu empirycznego, on ‘jest’ ontologicznie, a więc jest ‘poza czasem’ – i stąd jego znaczenie. Jak zauważa M. Eliade, zasadnicza różnica między człowiekiem archaicznym a człowiekiem nowoczesnym polega na tym, że ten drugi przypisuje coraz większe znaczenie wydarzeniom historycznym, czyli wydarzeniom ‘nowym’. W naturze zaś „nigdy nie dzieje się nic nowego”³⁹. Archetyp odtąd traci na rzecz *novum*; nowość zastępuje miejsce wieczności.

Kolejnym etapem desakralizacji świata ma być jego racjonalistyczne „odczarowanie” (Weberowskie *Entzauberung*⁴⁰). De Benoist uważa – za Marcellem Gauchetem – że pojawienie się i rozwój monoteizmu i myśli racjonalistycznej należy widzieć jako dwa paralelne czynniki powodujące „odczarowanie świata”⁴¹.

Racjonalizacja powoduje widzenie świata w kategoriach użyteczności. Desakralizacja ma miejsce wtedy, gdy daną rzecz lub zjawisko zaczyna się widzieć wyłącznie w wymiarze utylitarno-racjonalnym, tj. w widzeniu czegoś jedynie jako przedmiot⁴². Zaczątek tego zjawiska widać już w judaizmie, gdzie „racjonalizacja” pojawić się miała wraz z Przymierzem – „racjonalnym kontraktem” – między Jahwe a ludem żydowskim⁴³. Później ową „racjonalizację” przejął chrześcijaństwo, gdy zaczęło upatrywać w Bogu „pierwszą przyczynę”⁴⁴. Świat musi mieć swoją przyczynę – *nil est sine ratione*. „Lecz mówiąc, że nic się nie dzieje bez przyczyny [*raison*], to również podporządkować bycie zasadzie rozumu, stwierdzić, że «bycie jest elementem rozumu»”⁴⁵. Chrześcijaństwo utożsamiało najpierw bycie z Bogiem. Następnie zaczęło upatrywać w nim pierwszą przyczynę. Skoro Bóg jest pierwszą przyczyną, to „bycie” staje się synonimiczne z „rozumem”. „Od Arystotelesa scholastyka przejęła

³⁷ Por. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 161, *passim*.

³⁸ *Ibidem*, s. 107.

³⁹ *Ibidem*, s. 167.

⁴⁰ Zob. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Poznań 2004.

⁴¹ A. de Benoist, *Sacré païen...*, *op. cit.*, s. 35.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

ideę pierwszej przyczyny jako najwyższego bytu, uznanego za Boga, podczas gdy rozróżnienie na zmysłowe i inteligibilne [...] jest odtąd interpretowane jako dystynkcja realna świata i boskiego intelektu⁴⁶. I to właśnie na myśli miał Bierdiajew, gdy powiedział: „Św. Tomasz zdesakralizował kosmos”⁴⁷.

Kolejnym etapem był kartezjanizm, który to de Benoist uważa za „najpełniejszy wyraz metafizyki zachodniej”⁴⁸. „U Tomasza rozumowanie powiązane było jeszcze z wiarą, stanowiąc nić łączącą egzystencję ludzką z bogiem-stworzycielem. U Kartezjusza rozum przekracza siebie i anektuje wiarę jako prosty modus sądzenia”⁴⁹. Mówiąc: „myślę, więc jestem”, Kartezjusz stawia ego jako warunek bycia i w ten sposób staje się potencjalnie autonomiczny. Subiektywność staje się więc źródłem myśli nowoczesnej. Kartezjusz nieraz powołuje się na Boga, lecz sam Bóg stał się właściwie hipotezą, niekonieczną dla nowoczesnego racjonalizmu.

Oświecenie poczynić miało kolejne kroki – chrześcijańska teodycea „zeszła na ziemię”. „Stan natury” zajął miejsce raju utraconego, wejście w społeczeństwo zajęło miejsce grzechu pierworodnego, „Niewidzialna ręka” Adama Smitha zajęła miejsce Opatrzności, a miejsce Boga zajął Wielki Architekt lub „prawa przyrody”. Historia zachowała swój kierunek i celowość dzięki „mitowi postępu” – dążyć ma ona do coraz większej racjonalności, coraz większej obiektywności, jak również stanowić ma zaczątek postępującej konwergencji kulturowej, opartej na kategorii abstrakcyjnej ludzkości⁵⁰.

Rozróżnienie na byt stworzony i byt niestworzony zostaje zastąpione przez widzenie świata jako „przedmiot”, z którym człowiek wchodzi w interakcję czysto „racjonalną”, tj. uprzedmiotawiającą. Desakralizacja świata przez naukę jest tożsama z widzeniem świata jako obiekt. Nauka nowoczesna to zaś „aktywność racjonalistyczna *par excellence*”⁵¹. Dąży ona nie tyle do prawdy (*aletheia*), ile do dokładności. Sakralne widzenie świata zostaje ostatecznie zniszczone. A jeśli „nic na świecie nie jest sacrum, [...] to wszystko jest dozwolone”⁵². Desakralizacja została dopełniona.

Teoria postępu, czyli sekularyzacja chrześcijańskiego mezjanizmu

Skoro świat stał się obiektem, a Bóg (w formie osobowej) zniknął z horyzontu, to gdzie leżeć ma znaczenie? Miejsce mesjasza zajęła idea postępu. W chrześcijaństwie wyrażona została pierwszy raz *explicite* u św. Augustyna, u którego cykliczna wizja historii ustępuje miejsca czasowości wektorowej – od stworzenia do paruzji, od absolutnego początku do koniecznego końca.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 39.

⁵¹ A. de Benoist, *Éclipse du...*, *op. cit.*, s. 164.

⁵² *Ibidem*.

„Postęp” jest kategorią zawierającą element zarówno deskryptywny, jak i aksjologiczny. De Benoist definiuje go jako „kumulatywny proces, w którym każdy kolejny etap uważany jest za doskonalszy, tj. lepszy jakościowo od poprzedniego”⁵³. Postęp ma charakter wektorowy, konwergentny, nieodwracalny i konieczny. Jego kluczowymi tezami są: 1) linearna koncepcja czasu i przekonanie, iż historia ma znaczenie i jest silnie zorientowana na przyszłość; 2) przekonanie o fundamentalnej jedności całej ludzkości, która rozwijać się ma, cała, w dokładnie takim samym kierunku; 3) przekonanie, że świat może i musi być przekształcany, jednocześnie utwierdzając człowieka jako suwerena natury⁵⁴. Genezy wszystkich trzech idei de Benoist upatruje w religii chrześcijańskiej. Od XVII wieku, wraz z rozwojem nauki i technologii, ulec miały one laicyzacji, kładąc podwaliny pod nowożytną teorię postępu.

Idea ta sekularyzuje, odziedziczoną po chrześcijaństwie, linearną, wektorową koncepcję czasu, z tą tylko różnicą, że w miejsce życia wiecznego stawia się przyszłość, a zamiast dążyć do zbawienia, dąży się do „szczęścia”⁵⁵. To, co eschatologiczne w chrześcijaństwie, staje się historyczne w ramach teorii postępu. Innymi słowy, „postęp” daje nadzieję na przyszłe zbawienie na tym świecie, które niegdyś umiejscawiane było w następnym świecie przez teologów chrześcijańskich⁵⁶.

Formę laicką teoria postępu zaczyna przybierać w okresie renesansu, a ostateczną postać przyjmuje na przełomie XVII i XVIII wieku, w epoce oświecenia. Tak jak w chrześcijaństwie świat widziany jest jako fundamentalnie niedoskonały – należy go więc go sobie podporządkować i przekształcać. Rozwój nauki i technologii, jak również odkrycie Nowego Świata napawały optymizmem, jako że dawały – jak się wydawało – możliwość niemal bezkresnego rozwoju cywilizacji zachodniej⁵⁷. Z kolei myśliciele tacy jak Francis Bacon, Kartezjusz, Galileusz – głosząc swoje poglądy – podjęli dzieło chrześcijaństwa poprzez uprzedmiotowienie, a wręcz „oniemienie” natury – widzianej teraz jako obiekt analizy przez „szkiełko i oko”. Kosmos został – zdaniem de Benoista – całkowicie odarty nie tylko z *sacrum*, ale z jakiegokolwiek znaczenia (samego w sobie). „Stał się niczym więcej jak mechanizmem, który ma być rozebrany na części, by go poznać i zinstrumentalizować”⁵⁸. Świat to przedmiot, człowiek to podmiot, który dzięki swemu rozumowi stał się panem samego siebie.

Powyższa mentalność stoi w całkowitej sprzeczności z dawną, „pogańską”, mentalnością starożytnych. Można rzec, że dokonała się rewolucja światopoglądowa. Od kosmocentryzmu (desakralizacja), przez teocentryzm (racjonalizacja), aż do

⁵³ A. de Benoist, *Idne brève histoire de l'idée de progrès*, [w:] *idem, Critiques – Théoriques*, Lausanne 2002, s. 55.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 56

⁵⁶ A. de Benoist, *Ideologie I*, [w:] *idem, Critiques...*, *op. cit.*, s. 332.

⁵⁷ W XVIII w. klasyczni teoretycy ekonomiści, tacy jak Adam Smith, Bernard Mandeville czy David Hume, zrehabilitować mieli – zdaniem de Benoista – nienasyconą żądzę, stwierdzając, że nie ma nic złego w chciwości – człowiek jest bowiem chciwy z natury i zawsze chce więcej. De Benoist zwraca uwagę, iż ten wątek teorii postępu co najmniej relatywizuje ideę grzechu pierworodnego – natura człowieka oceniana jest nieco bardziej pozytywnie.

⁵⁸ A. de Benoist, *Une brève...*, [w:] *idem, Critiques...*, *op. cit.*, s. 56.

antropocentryzmu (sekularyzacja). Od świata żywego, sakralnego, do świata sprofanowanego – zredukowanego do przedmiotu lub surowca. Od czasu cyklicznego do liniowego, od wiecznego powrotu do historii jednokierunkowej. Od człowieka będącego integralną częścią kosmosu do człowieka czyniącego sobie ziemię poddaną.

U Greków tylko wieczność jest rzeczywista. Autentyczne bycie jest niezmiennie: ruch cykliczny, który zapewnia wieczny powrót tego samego w serię postępujących po sobie cykli, jest najdoskonalszym wyrazem boskości. Jeśli pojawiają się wzloty i upadki, postęp i regres, to dzieje się to w ramach cyklu, po którym zawsze następuje kolejny [...]. Kosmos starożytnych ustępuje miejsca światu nowemu, geometrycznemu, homogenicznemu i (prawdopodobnie) nieskończonemu, rządzonemu przez prawa przyczyny i skutku. Modelem tego świata jest maszyna, a konkretnie – zegar. Czas sam staje się homogeniczny, policzalny: „czas handlarzy” zastępuje „czas chłopów”⁵⁹.

Zakończenie

Intencją de Benoista jest pokazanie, w jaki sposób chrześcijaństwo dokonało, stopniowo, rewolucji w umysłach Europejczyków – co francuski myśliciel ocenia jednoznacznie negatywnie. Uważa on bowiem, że przedchrześcijańska duchowość Europejczyków w niczym nie ustępowała duchowości chrześcijańskiej, wręcz przeciwnie: „to, co dobre w chrześcijaństwie, nie jest nowe, a to, co jest – nie jest dobre”⁶⁰. Jego zdaniem monoteistyczny sposób myślenia dokonał spustoszenia w umysłowości Europejczyków. Świat przestał być traktowany jako dobro samo w sobie, a zaczął być traktowany jak surowiec – konsekwencją tego ma być m.in. obecna katastrofa ekologiczna.

Gdy chrześcijaństwo rozprzestrzeniało się w Europie, musiało obalić stary porządek – tzn. pogaństwo. De Benoist wspomina, że chrześcijaństwo – wbrew głoszonej przez siebie miłości – zwalczało przeciwników ideowych ogniem i mieczem. Miejsca święte, świątynia i posągi bogów były niszczone, prace literackie i filozoficzne – palone, duchowni – mordowani. Przez ukształtowanie w umysłach Europejczyków myślenia czarno-białego („Kto nie jest ze mną, ten jest przeciwko mnie”) – chrześcijaństwo miało przygotować grunt pod powstanie totalitaryzmu. Wprowadziło bowiem koncepcję zła absolutnego – wróg nie był traktowany jako przygodny przeciwnik, ale właśnie jako reprezentant zła; nie wystarczyło go pokonać, ale wyeliminować – za przykład niech posłuży ludobójstwo „pogańskich” Sasów w 782 roku dokonane przez Karola Wielkiego⁶¹. To ma być właśnie konsekwencja, konstytutywnego dla chrześcijaństwa, radykalnego dualizmu.

Późniejsze, zlaicyzowane, koncepcje chrześcijańskie w żaden sposób nie zdechrystianizowały europejskiej mentalności. Zdaniem francuskiego autora człowiek

⁵⁹ *Ibidem*, s. 55–56.

⁶⁰ A. de Benoist, *Interview with Alain de Benoist*, rozm. przepr. B. Sylvain, [w:] *North American New Right*, G. Johnson (red.), San Francisco 2012, s. 74.

⁶¹ Zob. A. de Benoist, *Le massacre des Saxons païens de Verden*, „Krisis” 2017, nr 47, s. 70.

nowoczesny ciągle posługuje się chrześcijańskimi kliszami myślowymi. Teoria postępu miała być ideologicznym uzasadnieniem kolonizacji, nieraz paralelnie z chrześcijaństwem – jak to było chociażby w przypadku masowego mordowania Azteków przez konkwistadorów hiszpańskich czy Indian Ameryki Północnej przez Amerykanów. „Postęp” utożsamiany był bowiem z „cywilizacją”, a każda cywilizacja ma swoje etapy – od stadium „prymitywnego” do „zaawansowanego”. „Wraz ze scjentyistycznym pozytywizmem, który całkowicie przeniknął do antropologii i stworzył złudzenie, że można ocenić precyzyjnie wartość kultur, teoria ta dała początek rasizmowi, który uznawał cywilizacje tradycyjne za trwale lub chwilowo podrzędne wobec Zachodu”⁶². Przekonanie owo miało napędzać „misję cywilizacyjną” potęg kolonialnych, które chciały „pomóc” kulturom „prymitywnym” Zachód nadgonić. Istotne jest to, zdaniem de Benoista, że perspektywa ta zakłada jeden jedyny, uniwersalny paradygmat, według którego ocenić można wszystkie kultury na świecie. Nowożytny rasizm ma być więc wynikiem uniwersalistycznej teorii postępu – mającej korzenie w monoteistycznej religii biblijnej.

Opinia de Benoista o chrześcijaństwie z pewnością odbiega od ortodoksji. Nie jest on jednak pierwszym ani jedynym intelektualistą, mającym sceptyczny stosunek do monoteizmu biblijnego. By nie sięgać daleko – istnieje pewna analogia między francuskim myślicielem a znanym, współczesnym, niemieckim egiptologiem – Janem Assmannem. Przypomnieć można jego koncepcje kontrreligii i możeszowego rozróżnienia⁶³. Patrząc z perspektywy assmannowskiej, można by się pokusić o stwierdzenie, że judaizm był tym dla egipskiego politeizmu, czym chrześcijaństwo dla europejskiego „pogaństwa” – rewolucją, „kontrreligią”. Ponadto, obaj myśliciele zasadniczo zgodziliby się co do nietolerancji jako inherentnej cechy monoteizmu biblijnego. W opinii zarówno jednego, jak i drugiego biblijny monoteizm nie tylko określa wszystkie inne religie jako fałszywe, ale domaga się wręcz otwartej wrogości wobec innych religii, ich prześladowania i – ostatecznie – eliminacji. Obu można by nazwać przeciwnikami „możeszowego rozróżnienia”.

Jeżeli więc monoteizm nie jest pozytywnym wzorcem, jaką alternatywę daje francuski autor? Wierzy on w możliwość, a wręcz konieczność „ponownego wsłuchania się w duch antycznego pogaństwa”⁶⁴. Nie musi to wcale oznaczać składania ofiar ze zwierząt, czy też dosłownego kopiowania wszystkich praktyk kultowych z dalekiej przeszłości. Nie to jest – jego zdaniem – najważniejsze. Wszystkie praktyki kultowe z antyku były bowiem wyrazem pewnego typu mentalności, wrażliwości, określonej relacji człowieka ze światem – umożliwiły powstanie takich, a nie innych instytucji „pogańskiego” świata. Chodzi przede wszystkim o „duch pogaństwa”, a nie o „literę pogaństwa”.

Nowa Prawica nigdy nie głosiła „powrotu” do pogaństwa, „powrotu” do korzeni czy powrotu do czegokolwiek. Chcemy za to wykroczyć poza współczesne społeczeństwo, chcemy ujrzeć przyszłość przez pryzmat jasnej świadomości przeszłości. To są dwa różne podejścia:

⁶² *Idem, Une brève..., op. cit.*, s. 60.

⁶³ Zob. J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, London 1997.

⁶⁴ A. de Benoist, *Jésus et..., op. cit.*, s. 202.

nawiązanie to nie to samo co powrót! Powiedzmy, że można „sfuturyzować” terażniejszość jedynie przez „zhistoryzowanie” przeszłości⁶⁵.

Jeżeli wydaje się to absurdalne dla współczesnego człowieka, to tylko potwierdzałoby tezę samego de Benoista, który – przypomnijmy – twierdzi, że człowiek współczesny nadal myśli chrześcijańskimi, monoteistycznymi kliszami myślowymi, ergo – nadal funkcjonuje w ramach linearnej koncepcji czasu (gdzie „powrót” do przeszłości wydaje się absurdem). Przeszłość dla de Benoista (podobnie jak dla Heideggera) to pewien wymiar, perspektywa mająca fundamentalne znaczenie dla terażniejszości. Historyczność człowieka brać się ma z połączenia przeszłości, terażniejszości i przyszłości w „bezpośrednią terażniejszość”, tzn. wszystkie trzy istnieją niejako równocześnie, wzajemnie na siebie wpływając, razem konstytuując ludzką egzystencję. Patrząc z takiej perspektywy, judeochrześcijańska wzgarda dla dalekiej przeszłości całkowicie pozbawiona jest znaczenia⁶⁶.

Nowy początek możliwy jest wtedy, gdy odzyska się „połączenie” z przeszłością. Nie chodzi jednak o powrót do przeszłości, ale o ponowne do niej nawiązanie – w świetle cyklicznego pojmowania czasu. To umożliwiłoby „wyplątanie się z tyranii logosu, ohydnej tyranii Prawa, i ponowne założenie szkoły «mythosu» i życia”⁶⁷.

Bibliografia

- Assmann J., *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, London 1997.
- Benoist A. de, Molnar Th., *Éclipse du sacré*, Paris 1986.
- Benoist A. de, *Écologie I*, [w:] *idem, Critiques – Théoriques*, Losanne 2002.
- Benoist A. de, *Interview with Alain de Benoist*, rozm. przepr. B. Sylvain, [w:] *North American New Right*, G. Johnson (red.), San Francisco 2012.
- Benoist A. de, *Jésus et ses frères et autres écrits sur le christianisme, le paganisme et la religion*, Paris 2006.
- Benoist A. de, *La religion de l'Europe*, „Éléments pour la civilisation euopéenne” 1980, nr 36.
- Benoist A. de, *Le massacre des Saxons païens de Verden*, „Krisis” 2017, nr 47.
- Benoist A. de, *L'idées a l'endroit*, Paris 1979.
- Benoist A. de, *On Being a Pagan*, Atlanta 2004.
- Benoist A. de, *Sacré païen et désacralisation judéo-chrétienne du monde*, [w:] *Quelle religion pour l'Europe?*, D. Théraios (red.), Genève 1990.
- Benoist A. de, *Une brève histoire de l'idée de progrès*, [w:] *idem, Critiques – Théoriques*, Losanne 2002.
- Benoist A. de, *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 2001.
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
- Galarewicz J., *Martin Heidegger – genialny myśliciel czy szaman*, Kraków 2014.

⁶⁵ *Idem, Interview with...*, *op. cit.*, s. 76.

⁶⁶ *Idem, On Being...*, *op. cit.*, s. 12.

⁶⁷ *Ibidem*.

- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- O'Meara M., *New Culture, New Right – Anti-Liberalism in Postmodern Europe*, London 2013.
- Moos O., *Les intellectuels de la Nouvelle Droite et la religion. Histoire et idéologie d'un antichristianisme de droite (1968–2001)*, Freiburg 2005.
- Pomian K., *Europa i jej narody*, Warszawa 1992.
- Sunić T., *Against Democracy and Equality – The European New Right*, London 2011.
- Taguieff P.A., *Sur la Nouvelle droite*, Paris 1994.
- Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Poznań 2004.