

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Etnolingwistyki

e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8934-1167>

DOI: 10.34813/ptr4.2024.5

Gnostyczne pokuszenie/wsparcie chrześcijaństwa – wybrane przykłady

Gnostic temptation/support of Christianity. Selected cases

Abstract. The scholarly controversy has shifted from a focus on the specific susceptibility of early Christianity and certain Christian mystics to the seductive power of Gnostic knowledge. The present inquiry focuses on the question of whether this kind of temptation is also present in contemporary European culture. In order to address this question, it is worthwhile to examine and reflect upon the perspectives of two philosophers, Nikolai Berdyaev and Jerzy Prokopiuk, who share a desire to gnostically interpret Christianity.

Keywords: gnosticism, neo-gnosis, Christian gnosis, mysticism, demonosophy

I

Poszukując drogi do przybliżenia fenomenu Boga, Klemens Aleksandryjski (ok. 150 – ok. 215) pozostawił w swoich *Kobiercach* następujące słowa:

Jeśliby więc, załóżmy tylko, zaproponował ktoś gnostykowi, czy wolałby wybrać poznanie Boga czy zbawienie wieczne i gdyby to było rozdzielone (aczkolwiek ponad wszelką wątpliwość jest to bytowa tożsamość), to bez jednej chwili zwłoki gnostyk wybrałby poznanie Boga w tym głębokim przeświadczeniu, że godna jest wyboru

ze względu na samą siebie szczególną odrębność drogi gnostycznej, wiodącej ponad wiarą poprzez miłość do poznania (Klemens Aleksandryjski, 1994, t. 1, s. 373).

Formułując swoje przemyślenia, Aleksandryczyk próbuje wprowadzić do głównego nurtu wczesnego chrześcijaństwa możliwość pogłębionego poznania Boga, które przewyższa ograniczenia płynące z aktu wiary. Nie boi się odwołać do swoistej aporii, z której wynika, że prawdziwy chrześcijanin gotów jest poświęcić indywidualne i wieczne zbawienie, ponieważ zdobycie pełnej wiedzy o Bogu jest zdecydowanie cenniejsze. W ten sposób hiperbolizuje znaczenie Boga w życiu człowieka, który dla tej absolutnej wartości powinien być zdolny do każdego poświęcenia, a zatem nawet sprzecznego z naturą chrześcijaństwa. Oczywiście zaraz osłabia ostrość swojej wypowiedzi i stwierdza, że w rzeczywistości nie można wyobrazić sobie rozdzielenia zbawienia i poznania Boga, ale zasygnalizowany przez niego gnoseologiczny paradoks staje się elementem dziedziczonym w fundamentach kultury europejskiej. Świadczą o tym m.in. badania Leszka Kołakowskiego (1927–2009), który w swoich rozważaniach na temat chrześcijaństwa bezwyznaniowego XVII wieku mówi o obecnym w nim dziedzictwie „chrześcijańskiej gnozy” (Kołakowski, 1965, s. 264). Uwydatniając ten rodzaj postawy niektórych mistyków chrześcijańskich, Kołakowski stwierdza:

Pragnienie Boga dla niego samego ma dojść do stopnia tej czystości i takiego natężenia, żeby zobojętnić doszczętnie mistyka na dobra własne, w tym również na łaski, jakich od Boga doświadcza (Kołakowski, 1965, s. 364).

Jednakże największym paradoksem duchowych poszukiwań Klemensa Aleksandryjskiego jest włączenie do budowanej doktryny gnozy chrześcijańskiej elementów zaczerpniętych z gnostycyzmu (Hutin, 1987, s. 17; Myszor, 1971, s. 367–424; Prokopiuk, 1987, s. 3–11; 1988; Quispel, 1988; Rousseau, 1988; Jonas, 1994; Jocz, 1995; 2016a; Sienkiewicz, Dobkowski, Jocz, 2012; Drzewiecka, 2016), z którym polemizował, a jego wyznawców nazywał heretykami (Klemens Aleksandryjski, 1994, t. 1, s. 229–242). Chodzi oczywiście o jego przemyślenia na temat ciała Jezusa Chrystusa:

Natomiast twierdzić, że Ciało Zbawiciela, jako ciało, wymagało usług niezbędnych dla utrzymania się przy życiu, byłoby wręcz śmieszne. Jadł On nie ze względu na potrzeby ciała, bo Jego Ciało utrzymywało się przy życiu dzięki świętej mocy, lecz aby Jego otoczeniu nie przyszło do głowy inaczej o Nim mniemać, jak oto później niektórzy utrzymywali, że On się objawił tylko pozornie (Klemens Aleksandryjski, 1994, t. 2, s. 153).

Wczytując się w przywołane rozważania, nie sposób nie zauważyć, że myśliciel z Aleksandrii przypisuje cielesności Jezusa Chrystusa jakieś szczegól-

ne, nieludzkie moce. W ten sposób zwyczajnie maskuje niechęć do ludzkiej fizjologii, która charakteryzowała właśnie gnostyków, i podobnie jak jego polemiści uważa, że materialna cielesność urągałaby godności wcielonego Boga. Z drugiej strony zdecydowanie przeciwstawia się doketyzmowi, o którym nauczali gnostycy. Odrzuca zatem skrajności gnostycznego przekazu o wcieleniu, a jednocześnie ma kłopot z zaakceptowaniem ludzkiego, czyli naturalistycznie pojmowanego, charakteru zmysłowej egzystencji Chrystusa. Po raz kolejny wypada przywołać Kołakowskiego, który sugerował, że nawet w mistyce św. Jana od Krzyża (1542–1591) można dostrzec tendencję do deprecjacji świata fizycznego, czyli rzeczywistości stworzonej przez Boga (Kołakowski, 1965, s. 263–264; Jocz, 1995, s. 157–160). Hiszpański mistyk pisze m.in.:

Przejście przez ciemną noc umartwienia pożądań i wyzbycia się upodobań we wszystkich rzeczach jest niezbędne dla duszy, by mogła dojść do zjednoczenia z Bogiem. Przywiązania bowiem, jakie dusza żywi do stworzeń, są wobec Boga jak gęste mgły, które duszę tak spowijają, że dopóki się z nich nie uwolni, nie będzie zdolną, by ją mogło oświecić i ogarnąć rzeczywiste światło Boże (św. Jan od Krzyża, 1986, s. 137).

Okazuje się zatem, że świat materialny jest wprawdzie dziełem Boga, ale jednocześnie ma potencję do odgradzania człowieka od tegoż Boga. Dzieje się tak dlatego, że człowiek ulega powabowi rzeczywistości zmysłowej. Gnostycy utożsamiali tę uległość ze snem lub upojeniem alkoholowym (Jocz, 2001b, s. 78–80). Budując swoją koncepcję gnozy prawdziwej, Klemens Aleksandryjski nie zdołał jej jednak w pełni schrystianizować. Wchodząc w spór z gnostycyzmem, myśliciel nie tylko prawowiernego chrześcijanina nazywał gnostykiem, ale przede wszystkim maksymalizował znaczenie Boga i co za tym idzie – deprecjonował materialny wymiar ludzkiej egzystencji. Uległ zatem gnostycznemu pokuszeniu.

Czy ta swoista podatność wczesnego chrześcijaństwa oraz niektórych mistyków na uwodzicielską moc gnostycznej wiedzy jest aktualna również we współczesnej kulturze europejskiej? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, warto przywołać wybrane fragmenty rozważań dwóch myślicieli, których łączy pragnienie ugnostycznienia chrześcijaństwa – Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948) i Jerzego Prokopiuka (1931–2021).

II

Dążąc do rozwiązania sygnalizowanego powyżej problemu, wypada rozpocząć od przemyślenia fragmentu oficjalnego dokumentu przygotowanego przez dwie dykasterie Kościoła rzymskokatolickiego:

Trafna chrześcijańska ocena myśli i praktyk New Age nie może przeoczyć, że – jak gnostycyzm drugiego i trzeciego wieku – stanowią one coś na kształt kompendium pozycji, które Kościół zidentyfikował jako heterogeniczne. Jan Paweł II ostrzega wyraźnie przed „odradzaniem się starych poglądów gnostycznych w postaci tak zwanego New Age. Nie można się łudzić, że prowadzi on do odnowy religii. Jest to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka. Gnoza nigdy nie wycofała się z terenu chrześcijaństwa, zawsze z nim jakoś współistniała, także pod postacią pewnych kierunków filozoficznych. Nade wszystko jednak pod postacią pewnych ukrytych praktyk parareligijnych, które bardzo często zrywają z tym, co jest istotowo chrześcijańskie, nie mówiąc tego w sposób jasny” (Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, 2003, s. 17).

Formułując cytowane przesłanie, autorzy dokumentu *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age* jednoznacznie wskazują na ewolucję wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu, którego gnostyczny fundament dotrwał do współczesności. Podkreślają też, że istotą gnostycznych poszukiwań jest ludzkie pragnienie bezpośredniego poznania Boga, które nie odwołuje się do wiary. Warto więc raz jeszcze przypomnieć słowa Klemensa Aleksandryjskiego, który także twierdził, że droga gnostyczna biegnie „ponad wiarą”. Jednocześnie zawarty w przywołanym dokumencie obszerny fragment z książki *Przekroczyć próg nadziei* Jana Pawła II (1994, s. 80–81) świadczy o tym, że również papież Kościoła rzymskiego nie negował realnej obecności gnozy w obszarze chrześcijańskiej tradycji i współczesności. Z drugiej strony podważał jej wartość dla rozwoju myśli i duchowości chrześcijańskiej. Czynił również zarzut wobec jej ezoterycznego charakteru. Jednak autorzy omawianej „refleksji” dostrzegli w owej gnostycznej infiltracji New Age’u rzeczywiste pragnienie pogłębienia własnej duchowości, która charakteryzuje wielu przedstawicieli współczesnego chrześcijaństwa (Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, 2003, s. 18–19).

Czy wspomniane gnostyczne pragnienie wiedzy jest ciągle jedynie pokuszeniem chrześcijaństwa, a może – jak chciał Klemens z Aleksandrii – jego prawdziwym wsparciem?

Mikołaj Bierdiajew opowiedziałby się oczywiście po stronie Aleksandryjczyka, ponieważ sam próbował ugnostyczyć chrześcijaństwo. W swojej *Filozofii wolności* wyjaśniał sens podjętej pracy poprzez krytyczne odniesienie się do współczesnych mu manifestacji gnostycznej religijności (Jocz, 2005, s. 43–56):

Współczesna teozofia jest jedną z form gnostycyzmu, a cała bezpłodność gnostycznych pretensji uwidacznia się w niej jeszcze silniej niż w starym, klasycznym gnostycyzmie. Dla teozofii religia jest uniwersalna gnozą, przekazywaną kolejno

drogą inicjacji, drogą uczenia się u mądrych nauczycieli. Religijne dogmaty i sakramenty nabierają w teozofii wyłącznie gnostycznego charakteru. Dla mędrca, dla wtajemniczonego, prawdy religijnego życia, prawdy wiary okazują się wiedzą. Wszystko jest interpretowane w duchu subtelного ewolucyjnego naturalizmu. Tylko dla wulgusa istnieje cud, cud jest pojęciem egzoterycznym. Nie ma cudu dla prawdziwego gnostyka i teozofa, dla wtajemniczonego w wiedzę ezoteryczną. Dla niego również zmartwychwstanie Chrystusa – to fakt przyrody, pojmowalny, na przykład, jeśli dopuści się istnienie etericznego ciała (Bierdiajew, 1995, s. 12).

A zatem rosyjski filozof ma pełną świadomość ewolucji wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu, czyli jego ciągłej, pomimo upływu wieków, żywotności. Dostrzega również nieustającą kulturową aktualność inicjacyjnego, to znaczy gnostycznego przekazywania wiedzy o naturze Absolutu. Nie chce jednak uznać duchowych podstaw tego procesu. Utożsamia go natomiast z odwieczną, grzeszną uzurpacją rozumu, który pragnie przeniknąć wszelkie tajemnice Boga. Pewnie dlatego we wcześniejszym fragmencie swoich rozważań odcinał się od gnozy Walentyna, w którego nauczaniu Eon Sophia ulega własnej pysze i pragnie uzyskać pełną wiedzę o istocie swego Stwórcy. Podważał także wartość współczesnej mu neognozy i jej teozoficznej reprezentacji, którą utożsamiał z działalnością Rudolfa Steinera (1861–1925) (Hausnerowa, 1918, s. 105; Jocz, 1999, s. 103–114; 2000a, s. 97–112; 2000b, s. 69–79; 2001a, s. 337–350; 2002, s. 85–99; 2003, s. 55–65; Prokopiuk, 1999, s. 89–237; 2000, s. 80–92). Bierdiajew jest więc przekonany, że gnostycka i neognostyczna gnoza odbiera przeżyciom religijnym ich nadprzyrodzony aspekt. Akt poznawania Boga staje się niezależny od łaski jego samoobjawienia się człowiekowi. Poznanie Absolutu dzięki gnostycznemu przygotowaniu człowieka przestaje więc być wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju aktem, a staje się quasi-doświadczeniem, które w założeniu prawie że powinno spełniać pozytywistyczne kryteria intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności. Dlatego rosyjski myśliciel reinterpretuje utrwaloną w kulturze opozycję ezoteryczny – egzoteryczny, którą dotychczas wiązano z praktykami duchowymi. Przed Bierdiajewem mistyka chrześcijańska była drogą duchowego rozwoju, która *ex definitione* wyrastała ponad religijną przeciętność i była przeznaczona dla wybranych. Parafrazując w swoisty sposób Tertuliana, Bierdiajew dochodzi tymczasem do wniosku, że w neognostycznym odczytaniu nawet zmartwychwstanie Chrystusa traci swój nadprzyrodzony wymiar, a jego naturalistyczne tłumaczenie staje się ezoteryczne dla chrześcijańskiej większości. To właśnie owa ortodoksyjna większość ciągle wierzy – zdaniem rosyjskiego filozofa – w cud zmartwychwstania, a opowieść o nim nabiera charakteru przekazu egzoterycznego. Rozważania Bierdiajewa są oczywiście nie tylko intelektualnym echem braku jednoznacznego odrzucenia przez neognostyków (np. Steinera) doketyzmu,

ale także obecnej wśród nich pewnego rodzaju nieufności wobec materialnego ciała, która rozpowszechniona była wśród wczesnochrześcijańskich gnostyków. Wydaje się, że dobrą ilustracją prezentowanych przemyśleń będzie nauczanie Steinera na temat ewolucji ludzkiego ciała. Antropozof pisał:

W przyszłości człowiek sam będzie twórcą swej postaci. Ta droga rozwojowa polega na coraz większym wysubtelnieniu materii stanowiącej nasze ciało, na stopniowym usuwaniu z organizmu najbardziej stałych, skryzalizowanych, najtwardszych części. [...] Człowiek nie będzie już mieszkał w swym ciele, nie będzie go nosił na sobie niby szaty, lecz będzie się nad nim unosił. Ciało stanie się subtelniejsze i lżejsze. Dzisiaj wydaje się to fantastycznym pomysłem, ale znając prawa rządzące w świecie ducha, można to przewidzieć z taką samą ścisłością, z jaką oblicza się przyszłe zaćmienia Słońca i Księżyca na podstawie znajomości prawa astronomicznych (Steiner, 1996, s. 123).

Uważny czytelnik bez trudu zauważy, że prezentowana wypowiedź zawiera elementy tego, co rosyjski myśliciel nazywał ewolucyjnym naturalizmem. Chodzi oczywiście o sugestię Steinera na temat możliwości zdobycia takiego rodzaju wiedzy na temat praw rządzących rzeczywistością duchową, której intersubiektywna sprawdzalność będzie porównywalna z astronomią. Kolejną manifestacją owego ewolucyjnego naturalizmu jest dokonanie przez Steinera swoistej spirytualizacji teorii ewolucji. Inspiracja do przemian w biologicznej strukturze ludzkiego ciała będzie jego zdaniem usytuowana w sferze człowieczej duchowości. Jednocześnie kierunek tych duchowo-materialnych przemian ludzkiej cielesności wydaje się zaprzeczeniem głoszonych w antropozofii tez na temat monistycznej tożsamości świata duchowego i materialnego. Chodzi tu o wielokrotnie przywoływany przez Steinera przykład, który ilustruje substancjalną tożsamość wody i kostki lodu. Różnica pomiędzy nimi wynika wówczas tylko z ich stanu skupienia. Zdaniem twórcy antropozofii podobnie jest w przypadku rzeczywistości materialnej, która stanowi jedynie zgęszczoną formę rzeczywistości duchowej (Steiner, 2002, s. 109). Tymczasem w cytowanych rozważaniach Steinera można dostrzec jego zbliżanie się do wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu. Omawiana przez niego powolna dematerializacja ciała człowieka, posłużenie się zakorzenioną w gnostycyzmie metaforą ciała jako szaty jest wystarczającym dowodem na głęboko dualistyczne, a nie monistyczne postrzeganie relacji między duchowością i fizycznością.

Chcąc przezwyciężyć duchowe niedoskonałości gnostycyzmu oraz neognostycznej antropozofii, Bierdiajew buduje podstawy własnej gnozy. Przede wszystkim wychodzi od następującego opisu świata stworzonego:

Stworzenie z powodu przysługującej mu wolności, wolności wyboru drogi, odpadło od Stwórcy, od absolutnego źródła bytu i poszło drogą przyrodniczą, naturalną;

rozpadło się na części i wszystkie części znalazły się w niewoli u siebie nawzajem, podporządkowały się prawu rozkładu, ponieważ źródło wiecznego życia oddaliło się i zagubiło. [...] Świat się zatemizował, stał materialnie ociężały, zapanowała w nim konieczność i zewnętrzna prawidłowość. Materialna konieczność to choroba bytu, rezultat wewnętrznego rozpadu i zewnętrznego spętania całej hierarchii żywych istot (Bierdiajew, 1995, 107–108).

Rozważania Bierdiajewa przypominają przemyślenia Orygenesesa (ok. 186 – ok. 253), który nauczał, że grzech stworzonych przez Boga bytów duchowych był aktualizacją jednej z potencji wolnej woli, czyli możliwości odrzucenia dobra. Jednakże w dociekaniach rosyjskiego myśliciela zastanawia swego rodzaju przejście krytykowanej wcześniej gnostyckiej narracji. Świat fizyczny, przyrodniczy jawi się jako efekt grzechu pierworodnego i od początku zostaje zdeprecjonowany. Warto pamiętać, że według Orygenesesa Bóg szanuje wolny wybór swoich stworzeń, a w przypadku nauczania Bierdiajewa odpadnięcie od Bytu Doskonałego prowadzi do swoistego więdnienia stworzenia w rzeczywistości zmysłowej. Materialna egzystencja człowieka zostaje utożsamiona z jego zniewoleniem, ponieważ manifestuje się przez nią uzależnienie od fizycznego determinizmu świata. Natomiast użycie stwierdzenia o „materialnej ociężałości” bytu wydaje się już bezpośrednio przytoczone z gnostyckiego słownika. Gnostycki charakter ma również daleko idące piętnowanie ludzkiej seksualności, które można wyczytać w poniższym fragmencie tekstu:

W akcie seksualnym osobę nie oczekuje nieśmiertelność i wieczność, a rozpad w wielości zradzanych nowych istot. Akt seksualny umacnia bezsensowną nieskończoność, nieskończone następstwo urodzin i śmierci. Rodzący umiera i rodzi to, co jest też śmiertelne. Zrodzenie zawsze jest znakiem nieosiągniętej doskonałości osoby, nieosiągniętej wieczności. Rodzący i zrodzony są zniszczalni i niedoskonali (Bierdiajew, 2001, s. 163).

Ten swoisty antynatalizm może zadziwiać u myśliciela, który chce budować podstawy gnozy chrześcijańskiej i odcina się od gnostycyzmu oraz neognozy. Warto jednak pamiętać o przywołanym już antyfizjologicznym urazie do ludzkiej cielesności, który przejawiał Klemens z Aleksandrii, a przecież zdecydowanie wcześniej chciał budować gnozę chrześcijańską. Obu myślicieli dzielił zatem wieki, ale jeden i drugi wpadają w gnostycką pułapkę zastawioną na tych, którzy pragną ugnostyczyć chrześcijaństwo. W przypadku Bierdiajewa jego antynatalizm jest efektem zbytnej hiperbolizacji tego, co doskonałe i niezniszczalne, a przecież wszelki byt materialny z natury swej nie spełnia owych wymogów. Rosyjskiego filozofa po gnostycku razi więc nietrwałość, przemijalność i ciągła powtarzalność cierpienia człowieka, które wynika z fizycznych ograniczeń jego ciała. Życiową codzienność postrzega Bierdiajew

po gnostycku, czyli jako stałe udręczenie ducha, który spętany został przez cielesne, przyrodnicze i materialne zdeterminowanie.

III

Czy w podobny sposób ludzką egzystencję postrzega również polski gnostyk i antropozof Jerzy Prokopiuk (Jocz, 2016b, s. 27–33)? Szukając odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, warto odwołać się do jego oceny współczesnego chrześcijaństwa. Prokopiuk twierdzi:

Można by zapytać zatem o przyszłość Kościoła czy Kościołów chrześcijańskich w ogóle, a zwłaszcza rzymsko-katolickiego. Otóż w moim rozumieniu trzeba starannie rozgraniczyć między Dobrą Nowiną Chrystusową, zwłaszcza w kontekście procesu Paruzji, a instytucją. Proces Paruzji – mówiąc za Steinerem – przebiega obecnie jako indywidualne objawienia Chrystusa Zmartwychwstałego poszczególnym ludziom, i to takim wielkim postaciom, jak Steiner, Teilhard de Chardin [...] (Prokopiuk, 2004, s. 126).

Z cytowanych słów wynika, że myśliciel mocno dystansuje się od zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, a jednocześnie szczególną rolę przypisuje ugnostycznionej postaci Jezusa Chrystusa. Powołując się na autorytet Rudolfa Steinera, uznaje, że przekazywanie przez Zbawiciela gnozy nie jest tylko wydarzeniem historycznym, ale dostępne jest także współcześnie wybranym jednostkom. W ten sposób Prokopiuk sytuuje się w opozycji do chrześcijańskiej ortodoksji, która twierdzi, że cała dobra nowina została już przekazana ludzkości. Z kolei o chrystocentrycznym charakterze jego wykładni antropozofii świadczy waga, jaką przywiązuje on do rzeźby wykonanej przez Steinera i przedstawiającej właśnie Chrystusa. Znajduje się ona w Dornach w Szwajcarii, czyli w światowym centrum antropozoficznym, które na cześć Goethego zostało nazwane Goetheanum. Opis tego dzieła jest następujący:

[...] rzeźba szesnastometrowa, przedstawiająca Chrystusa, który strąca Lucyfera (uosobienie pychy i chępliwej niezależności) i utrzymuje w dole u swoich stóp Arymana (wprowadzone przez Steinera uosobienie świata materialnego) (Prokopiuk, 2004, s. 141).

Wizualizując w ten sposób dominację Chrystusa nad bytami demonicznymi, Steiner chciał, zdaniem Prokopiuka, wskazać na szczególne miejsce Zbawiciela w historii świata i człowieka. „Od inkarnacji Chrystusa zaczęła się faza ewolucji Człowieka i świata: przechodzenie od materii do Ducha” (Prokopiuk, 1999, s. 276). Niestety prawidłowy przebieg owej ewolucji utrudniają wspomniane już istoty demoniczne (Jocz, 2002, s. 85–99), ponieważ ich dzia-

łałość nastawiona jest na uwiedzenie człowieka i odciągnięcie go od drogi, na której przewodnikiem jest Chrystus. Ich działalność nie ma charakteru jednorazowego, ale manifestuje się w całej historii człowieka. Szczególne miejsce w tym panteonie *à rebours* zajmuje Lucyfer (zdaniem Prokopiuka imię Lucyfer opisuje w rzeczywistości całą klasę bytów, czyli istoty lucyferyczne, i podobnie jest z innymi demonicznymi imionami), ponieważ jest najmłodszy wśród bytów demonicznych i jednocześnie najbliższy Chrystusowi. Powołując się na Steinera, Prokopiuk stwierdza, że jest on bratem Zbawiciela, a zarazem buntownikiem, który deprecjonuje stworzoną rzeczywistość i dąży do jej radykalnej przebudowy. Jednakże całym swoim działaniem występuje przeciwko „Duchowi Świętemu, Duchowi Prawdy” (Prokopiuk, 2000, s. 89). Charakteryzując rozważania Prokopiuka poświęcone Lucyferowi, Przemysław Sieradzan pisze:

Lucyfer nie zgadza się na wszechobecne w świecie cierpienie i ból. Ma odwagę rzucić Stwórcy wyzwanie. Nawołuje do przemiany tego świata, wyeliminowania zeń zła i cierpienia. Lucyfer inspirował zatem rewolucjonistów, marzycieli, twórców utopii... [...] Lucyfer jest patronem sztuki (zwłaszcza sztuki ekstatycznej, wykraczającej poza materialność) i mistyki. Światopogląd lucyferyczny opiera się na idealizmie, duchowość jest zgodnie z tym punktem widzenia nieporównywalnie ważniejsza od egzystencji w świecie materialnym. [...] Celem inicjacji lucyferycznej jest absolutna Wolność, która możliwa jest do osiągnięcia wtedy, gdy człowiek przekroczy swą ludzką naturę i stanie się bogiem (Sieradzan, 2010, s. 228–229).

Oczywiście trudno jest zaprzeczyć, że bunt Lucyfera przeciwko nadmiarowi cierpienia w fizycznym świecie ma głębokie uzasadnienie. Dlatego Prokopiuk dopatruje się we wczesnochrześcijańskim gnostycyzmie właśnie lucyferycznych inspiracji i jako dowód wskazuje doketyczne postrzeganie Chrystusa (Prokopiuk, 2000, s. 82). Jest jednak również świadomy, że owemu bytowi demonicznemu nie chodzi o dobro ludzkości, a prezentowana diagnoza rzeczywistości materialnej jest jedynie wstępem do kuszenia człowieka. Natomiast celem ostatecznym jest zohydzenie człowiekowi wszelkich więzi z rzeczywistością stworzoną oraz wszelkich prób jej naprawy. Lucyferyczne marzycielstwo oraz rewolucyjne wizje stanowią więc jedynie planowo uformowane złudzenie, które powinno omamić człowieka. Jednakże owe złudzenia mogą skutecznie uwodzić ludzkiego ducha, a nawet urzekać swoim estetycznym pięknem. Świadczyć o tym może poezja Tadeusza Micińskiego (1873–1918), który takimi słowami przedstawiał kuszącą moc Lucyfera:

Lucifer jest! mówią to skały, wstrzymane w biegu z gór
ogromnych, które opasały miasto.
Lucifer jest: pachną Imieniem jego żółte owsy w ogrodach

i dojrzałe brzoskwinie – i laki szkarłatne, i pstre begalie,
i chińskie fioletowe róże.

[...]

a gwiżdzy już poczynają wyśpiewywać Jego imię z kryształowych czarnych minaretów (Miciński, 1984, s. 208).

Przy pobieżnej lekturze przywołanego wiersza można odnieść wrażenie, że Lucyfer (Miciński świadomie używa łacińskiego imienia Lucifer, czyli Jutrzenka) przeniknął swą uwodzicielską mocą całą rzeczywistość materialną. Przeczy temu jednak końcowy fragment cytowanego tekstu, który wydaje się poetycką wizją jakiegoś alternatywnego, kosmicznego, lucyferycznego świata. Z zaprezentowanym w ten sposób lucyferyzmem Micińskiego współgrają również przemyślenia Prokopiuka, który mówi o tym, że ów demon przygotowuje dla swoich wyznawców pewnego rodzaju alternatywną rzeczywistość. Polski antropozof charakteryzuje owo bytowanie w następujący sposób:

W wariacie podsuwanym przez Lucyfera może być, owszem, właśnie tak, że człowiek jak gdyby się w nim roztapia [...]. Ale jest jeszcze pewna inna wersja, mianowicie taka, że człowiek pojawia się po śmierci, jakiejś tam śmierci, która nie jest, oczywiście, śmiercią zupełną, w świecie Lucyfera (Prokopiuk, 2000, s. 86–87).

Wybierając ów świat, człowiek musi jednak nie tylko odwrócić się od duchowej, boskiej transcendencji, ale także zanegować wartość zmysłowej codzienności. Czy poddanie się władzy/urokowi bytu lucyferycznego jest autentycznie tak kuszące? Prokopiuk podkreśla, że można oczywiście uznać tego rodzaju decyzję za manifestację ludzkiej wolnej woli, ale w rzeczywistości jest to tylko/aż efekt demonicznej inspiracji. W planach Bytu Doskonałego człowiek miał dopiero dojrzeć do wolności, ale ludzki wybór lucyferycznego buntu naruszył boski porządek. Jednakże zdecydowanie bardziej narusza wspomniany porządek działalność Arymana, czyli bytu demonicznego, który jest starszy od Lucyfera. Jego głównym celem jest odcięcie człowieka od jakiejkolwiek łączności z rzeczywistością duchową i wmówienie mu, że jedynym miejscem predestynowanym do wszelkiej samorealizacji jest świat materialny. Zdaniem Prokopiuka to właśnie byty arymaniczne wpływają na rozwój materialistycznej nauki oraz techniki, która wytwarza w człowieku złudzenie nieomal boskiej wszechmocy. Różne rozwiązania techniczne wspomagają wprowadzić ludzką egzystencję, ale w pewnym momencie stają się także dla niej niezbędne i wówczas zaczynają być postrzegane jako alternatywa dla duchowej transcendencji. Warto tu przypomnieć, że o dehumanizującym wpływie techniki na człowieka pisał również przywoływany wcześniej Mikołaj Bierdiajew (2003, s. 33–35). Z kolei chcąc jeszcze bardziej jednoznacznie scharakteryzować niebezpieczeństwo, które czyha na człowieka ze strony Arymana, Prokopiuk stwierdza:

Na tym chyba właśnie polega istota grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, jest nim to wszystko, co odcina człowieka od ducha. A niewybaczalny jest on w tym sensie, że – po prostu – jak już człowiek zostaje odcięty od ducha, to przestaje być człowiekiem, jest oderwany od swojej matrycy, jako człowiek się kończy (Prokopiuk, 2000, s. 84).

Prezentując własną wykładnię chrześcijańskiego nauczania o grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, antropozof przywołuje proponowany przez Orygenes trójpodział istoty człowieka na ducha, duszę i ciało. Jednocześnie zwraca uwagę na to, że natura ludzkiego bytu manifestuje się poprzez jego więzi z własnym duchem. Dopiero teraz w jego nauczaniu ujawnia się pełnia destrukcyjnej moc arymanicznego demonizmu, który nie tylko zachęca człowieka do buntu przeciwko transcendencji, ale przede wszystkim namawia do zniszczenia wspomnianych bezpośrednich więzi z własnym duchem. W momencie ostatecznego odcięcia się od swojej duchowej „matrycy” ów byt nieludzki bezpowrotnie traci wolną wolę i poprzez swoje zdeterminowanie zaczyna przypominać maszynę. Nie będzie więc już zdolny do przyjęcia łaski wybaczenia, która może zostać skierowana do niego przez Boski Absolut.

Z punktu widzenia współczesnej chrześcijańskiej ortodoksji (np. obowiązującej w Kościele rzymskokatolickim) trudno jest uznać interpretację Prokopiuka za jakąkolwiek formę wsparcia. Na pewno nie będzie zgody na tak jednoznaczny powrót do myśli Orygenes, ale gwałtowny sprzeciw wywoła także swoista hiperbolizacja mocy Arymana. W tradycji antropozoficznej wydaje się on mieć potencję do podjęcia walki z samym Chrystusem (Prokopiuk, 2000, s. 89).

Przybliżając naturę owego antropozoficznego opisu bytów demonicznych, Prokopiuk wspomina także o najgroźniejszym ich rodzaju, czyli o istotach assurycznych. Są one wprawdzie najstarsze w Steinerowskim bestiarium, ale jednocześnie mało znane, ponieważ twórca antropozofii nie pozostawił o nich zbyt wiele informacji. Zdaniem polskiego badacza antropozoficznej duchowości Assury „atakują ludzkie »ja«, centrum samego człowieka” (Prokopiuk, 2000, s. 87) i w ten sposób niszczą ludzką jaźń, która odpowiada za świadome, czyli odpowiedzialne i wolne działanie człowieka. Charakteryzując moc jednego z Assurów, Prokopiuk pisze: „I wreszcie Sorat przeciwstawia się Bogu Ojcu, rozumianemu jako byt, jako podstawa wszystkiego” (Prokopiuk, 2000, s. 89). A zatem jego destrukcyjny wpływ na człowieka może manifestować się poprzez nadwątlenie, a nawet zniszczenie owej ontologicznej więzi, która łączy ludzką bytowość z Bogiem. Chcąc wytłumaczyć naturę tej więzi, warto przywołać słowa Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w.), który nauczał:

Przedwieczny daje uczestnictwo w bycie: tak więc istnienie pochodzi od Niego, ale On nie jest od niego; ono się w Nim mieści, ale On w nim się nie mieści; ono uczestniczy w Nim, ale On nie uczestniczy w nim (Pseudo-Dionizy Areopagita, 1932, s. 67).

„Wyjaśniając” człowieka, Sorat jest więc potencjalnie zdolny do zniszczenia owego ludzkiego uczestnictwa w Bogu (Prokopiuk, 2000, s. 88). Trudno jest wskazać większą katastrofę ontologiczną, która niszczy ludzki byt.

Czy człowiek potrafi skutecznie przeciwstawić się owym bytom demonicznym? Jerzy Prokopiuk uważa, że tak, ponieważ może korzystać ze wsparcia płynącego od Chrystusa. W ujęciu antropozoficznym zmartwychwstanie Boga-Człowieka nie prowadzi do transcendentnie postrzeganego wniebowstąpienia. Zmartwychwstanie posiada natomiast charakter duchowy i polega na przenikaniu przez duchowy byt Chrystusa ziemskiej rzeczywistości materialnej (Prokopiuk, 2000, s. 91). W ten sposób Zbawiciel bezpośrednio wspiera człowieka w procesie „przechodzenia od materii do Ducha”. Trudno jednak uznać, że zaproponowane przez Prokopiuka antropozoficzne ugnostycznienie chrześcijaństwa zostanie uznane przez jego ortodoksyjnych przedstawicieli za formę wsparcia. Będzie postrzegane raczej jako kolejna pokusa.

Literatura

- Bierdiajew, M. (1995). *Filozofia wolności*. Tłum. E. Matuszczyk. Białystok: ORTH-DRUK.
- Bierdiajew, M. (2001). *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Tłum. H. Paprocki, Kęty: Antyk.
- Bierdiajew, M. (2003). *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*. Tłum. H. Paprocki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Drzewiecka, E. (2016). *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*. Kraków: Universitas.
- Hausnerowa, S. (1918). Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych. *Zdrój*, 4, 103–108.
- Hutin, S. (1987). Gnostycy. Tłum. K. Demianiuk. *Literatura na Świecie*, 12 (197), 12–48.
- Jan od Krzyża, św. (1986). Droga na górę Karmel (ks. I, rozdz. 4, 1.). W: św. Jan od Krzyża, *Dzieła* (s. 123–298). Tłum. B. Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Jan Paweł II (1994). *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: KUL.
- Jocz, A. (1995). *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jocz, A. (1999). Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji. *Zeszyty Filozoficzne*, 7, 103–114.

- Jocz, A. (2000a). Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy. W: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy* (s. 97–112). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jocz, A. (2000b). Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925) jako gnostyczna wizja ezoterycznej tradycji Zakonu Róży i Krzyża. *Zeszyty Filozoficzne*, 8, 69–79.
- Jocz, A. (2001a). Eschatologiczny pluralizm neagnostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i Lectorium Rosicrucianum Jana van Rijckenborgha. W: Z. Drozdowicz, W.Z. Puślecki (red.), *Adaptacja przez transformacje* (s. 337–350). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jocz, A. (2001b). Rozum Arystotelesa agnostyczne po-„wołanie”. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria literacka*, VIII (XXVIII), 71–86.
- Jocz, A. (2002). Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie. *Człowiek i Społeczeństwo*, XX, 85–99.
- Jocz, A. (2003). Nadprzyrodzone źródła cierpienia w ujęciu antropozoficznym. W: E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone* (s. 55–65). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jocz, A. (2005). Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej. *Nomos*, 49/50, 43–56.
- Jocz, A. (2016a). *Gnostyczne światy Brunona Schulza*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Jocz, A. (2016b). Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości. *Przegląd Religioznawczy*, 1 (259), 27–33.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Platan.
- Klemens Aleksandryjski (1994). *Kobierce* (IV, ks. XXII, 136,5). T. 1 i 2. Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, ATK.
- Kołakowski, L. (1965). *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa: PWN.
- Miciński, T. (1984). *Różany obłok*. W: T. Miciński, *Poezje*. Oprac. J. Prokop. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Myszor, W. (1971). Gnostycyzm – przegląd publikacji. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1, 367–424.
- Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego (2003). *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Prokopiuk, J. (1987). Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. *Apologia pro domo sua. Literatura na Świecie*, 12 (197), 3–11.
- Prokopiuk, J. (1988). *Gnoza i gnostycyzm*. Warszawa: Typograficzna Oficyna Wydawnicza Firet & Antykwarjat Daimonion.
- Prokopiuk, J. (1999). *Labirynty herezji*. Warszawa: Muza.
- Prokopiuk, J. (2000). *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*. Warszawa: tChu.
- Prokopiuk, J. (2004). *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*. Katowice: KOS.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1932). O imionach Bożych. W: *Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity* (s. 6–104). Tłum E. Bułhak. Kraków: L. Anczyc i Spółka.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Rousseau H. (1988). *Bóg zła*. Tłum. A. Kotalska. Warszawa: Czytelnik.

- Sienkiewicz, B., Dobkowski, M., Jocz, A. (red.) (2012). *Gnoza, gnostycyzm, literatura*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Sieradzan, P. (2010). Demonozofia Jerzego Prokopiuka. W: J. Prokopiuk (red.), *Mel vitae, Miód życia (75-lecie Jerzego Prokopiuka)* (s. 219–231). Kraków: Akasha.
- Steiner, R. (1996). *Teozofia Różokrzyżowców*. Tłum. M. Waśniewski. Gdynia: Genesis.
- Steiner, R. (2002). *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*. Tłum. T. Mazurkiewicz. Warszawa: Spektrum.