

## LOUIS BOUYER I JOHN R. R. TOLKIEN

### Związki łączące chrześcijańską wiarę z mitami

Francuski teolog Louis Bouyer, jeden z założycieli *Communio*, w dwóch książkach wypowiada się o swoim przyjacielu, słynnym angielskim pisarzu *fantasy* J. R. R. Tolkienie<sup>1</sup>. Odbywa się to za każdym razem w ramach wykładu na temat związków zachodzących pomiędzy chrześcijańską wiarą a pogańskimi mitami, którym, idąc po linii Ojców Kościoła, Bouyer przyznaje funkcję propedeutyczną. Oznacza to, że mity – a zwłaszcza mity współczesne, jak u Tolkiena, które, szczególnie poprzez filmy, a nawet gry elektroniczne, stały się czymś powszednim w życiu dzisiejszej młodzieży – mogłyby ewentualnie odgrywać pewną rolę w katechezie. W artykule tym chcemy zbadać, w jakim zakresie i w jaki sposób może się to odbywać.

Rzucimy najpierw okiem na te fragmenty z książek Bouyera, w których wspomniany jest Tolkien. Potem zbadamy w sposób krytyczny najpierw antropologię teologiczną stanowiącą tło wykładów Bouyera o związkach wiary i mitu, a następnie jego własną koncepcję mitu<sup>2</sup>. Wszystko to doprowadzi nas w końcu do stwierdzenia przydatności mitów w katechezie, zwłaszcza mitów współczesnych, jak na przykład opowieści Tolkiena.

### Louis Bouyer i myśl mityczna

W książce-wywiadzie, jaką Louis Bouyer napisał w roku 1979 (wraz z G. Daixem) o swoim życiu i pracy teologa, w rozdziale piątym jest

---

<sup>1</sup> Na temat L. Bouyera zob. J. Duchesne, *Qui a encore peur de Louis Bouyer?*, *Communio* 30 (2005), 73-84; na temat J. R. R. Tolkiena: J. Pearce, *Tolkien: Man and Myth. A literary Life*, London 1998; na temat relacji Bouyera i Tolkiena: *Tolkien, les racines du légendaire*, red. M. Devaux, Genève 2003 (zwl. M. Devaux, *Louis Bouyer & J.R.R. Tolkien: une amitié d'écrivains*, s. 85-146); P. Airiau, *Catholicisme et actualisation du merveilleux médiéval. Le cas de J. R. R. Tolkien et Louis Bouyer*, w: *Fantasy, le merveilleux médiéval aujourd'hui. Actes du colloque du CRELID*, red. A. Besson – M. White-Le Goff, Paris 2007, s. 131-142.

<sup>2</sup> Pierwszy z tych dwóch rozdziałów krytycznych odwołuje się również do psychologii głębi (psychoanalizy), a drugi do historii religii czy antropologii religii.

wzmianka o Tolkienie<sup>3</sup> Po tym, jak w czwartym rozdziale Bouyer rozprawiał o problemach bardziej konkretnie dotyczących posoborowej odnowy liturgicznej, pod adresem której wyraził dosyć cierpkie krytyki w kilku swoich publikacjach, daje on następnie w rozdziale piątym, zatytułowanym: *Człowiek i Sacrum*, wykład teologii fundamentalnej w powiązaniu z liturgią. Odnosząc się do obrońców chrześcijaństwa areligijnego, Bouyer potwierdza konieczność uznania *sacrum*, które definiuje jako „przejaw, czy przynajmniej trwały znak Bożej obecności i działania... Negowanie *sacrum* jest odmawianiem Bogu wszelkiej możliwości przejawiania się w świecie, który stworzył” (s. 86). „Chrześcijańskie *sacrum*... jest... przemienionym *sacrum* pogańskim... ponieważ to ostatnie jest jedynie szczątkową, nostalgiczną oznaką utraconej obecności” (s. 87). Opierając się m. in. na fenomenologii religii, wypracowanej przez Rumuna Mircea Eliade, Bouyer precyzuje następnie: „*sacrum* jest elementem ludzkiego języka, nieodłącznym od ludzkiej natury, istniejącym w niej... jako nie dająca się zatrzeć tęsknota za obecnością Boga” (s. 87). Według Bouyera, różnica między pogaństwem a chrześcijaństwem nie polega na używaniu innego języka, lecz raczej na ekspresji „w języku, który jest językiem naturalnego *sacrum*, tych rzeczy, które nigdy jeszcze nie były powiedziane” (s. 87).

Stosunek chrześcijaństwa do *sacrum* jest decydujący dla jego odniesienia do mitu. Bouyer twierdzi: „Słowo Boże może się wyrażać tylko po ludzku i nie ma innych ludzkich wyrażeń, jak tylko te, które ludzie spontanicznie wypracowali dzięki samej swojej naturze” (s. 88), a są nimi mity. Jednakże w słowie Bożym mity te są całkowicie przemodelowane: „Elementy symboliczne, na których był mit skonstruowany, zostają wtedy podjęte, jak słowa i litery zdania fałszywego, które się podejmuje i wkomponowuje inaczej w zdanie prawdziwe” (s. 89).

Na temat aluzji do elementów symbolicznych, z jakich złożony jest mit, Daix prosi go o wyjaśnienie relacji mitu i symbolu. W swej odpowiedzi Bouyer odnosi się do Whiteheada, według którego każde ludzkie myślenie jest symboliczne. Są jednak różne formy myśli symbolicznej: „symbolizm religijny, symbolizm poetycki, który jest po prostu ludzkim symbolizmem mogącym nas doprowadzić do symbolizmu religijnego, a w końcu symbolizm typu naukowego, na bazie znaków liczbowych, który jest zasadniczo symbolizmem technologicznym” (s. 92). Myśl symboliczna, jak ukazał to Hugo Rahner w książce

<sup>3</sup> L. Bouyer, *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Paris 1979, s. 86-101. Chodzi nam jednak zwłaszcza o jego książkę: *Le rite et l'homme*, Paris 1962.

o eklezjologii w starożytności chrześcijańskiej, bardzo silnie cechuje teologię Ojców Kościoła, zdyskredytowaną w okresie schyłku scholastyki, kiedy to teolodzy myśleli, że możliwe jest opisanie rzeczywistości samej w sobie, w doktrynie czysto pojęciowej. Teolodzy ci popełnili wtedy ten sam błąd, co w czasach nowożytnych zwolennicy scjentyzmu. Dla św. Tomasza z Akwinu natomiast teologia jako taka nie jest bezpośrednim wyrazem Objawienia, lecz tylko interpretacją Pisma i Tradycji, w których Objawienie – dokonujące się w języku symbolicznym! – przejawia się naprawdę w sposób bezpośredni.

Rzecz jasna, że w tym, co dotyczy koncepcji mitu, Bouyer przyjmuje stanowisko diametralnie różne od egzegety i teologa niemieckiego Rudolfa Bultmanna, według którego chrześcijańskie przesłanie powinno być zdemitologizowane. Zdaniem Bouyera natomiast ci, którzy starają się odmitologizować chrześcijańskie przesłanie, mają całkowicie fałszywą koncepcję zarówno nauki, jak i mitu. Nie dostrzegają oni, że nauka jest również formą myśli symbolicznej. Widzą w niej wyraz przebrzmiałej już obecnie myśli prymitywnej. Według Bouyera, porównawcza historia religii (Eliade) i psychologia głębi (Jung) wykazały, że myślenie mityczne (względnie symboliczne) jest właściwe człowiekowi jako człowiekowi i że z konieczności współcześnie również nim się posługuje, aby rozwijać sensowną wizję świata i ludzkości.

W odniesieniu do chrześcijańskiego zastosowania języka mitycznego przypomnieć należy zainteresowanie Bouyera mitem Graala. Bouyer opowiada, że o tym micie, a „szerzej o sposobie, w jaki mity, nawet mity przedchrześcijańskie, mogły stać się nośnikami chrześcijańskich rzeczywistości”, wiele rozmawiał z Tolkienem. W kwestii idei, jaką wyrobił sobie Tolkien na temat *sacrum*, mitu i symbolu, Bouyer odnosi się do jego książki *Tree and Leaf*<sup>4</sup>. Koncepcję Tolkiena podsumowuje następująco: „«wytwory» wyobraźni nie tylko ubogacają stworzenie, ale i wyrażają Stwórcę. Być może, nie w celu bezpośredniego ukazania chrześcijaństwa, co wymaga całkowitej przeróbki mitu, czego tylko słowo Boże mogło dokonać, lecz z zamiarem ukierunkowania ku chrześcijaństwu człowieka przed-chrześcijańskiego, człowieka z konieczności religijnego, na miarę, w jakiej jest człowiekiem” (s. 97). Co do chrześcijańskiej przeróbki opowieści dotyczącej Graala, Bouyer stwierdza: „W ten sposób przerobiona legenda stała się rodzajem katechezy dla ludności celtyckiej, a przez nią dla ludności

<sup>4</sup> Zob. zwł. epilog eseju *On Fairy-stories*: J.R.R. Tolkien, *Tree and Leaf*, London 1964, s. 61-63.

germańskiej, a nawet ludności łacińskiej, której dała do zrozumienia, że dostęp do chrześcijaństwa pozwalał ludzkiej naturze odrodzić się i otworzyć na coś, co ją przerasta, lecz dla czego została stworzona” (s. 98).

Następnie Bouyer porusza sprawę znaczenia mitów, a w szczególności mitów Tolkiena, w katechezie. „Ważne jest wyjść od głębokich i spontanicznych intuicji, od ich odrodzenia w atmosferze chrześcijańskiej duchowości na płaszczyźnie poetyckiej, by doprowadzić do wyraźnego sformułowania” (s. 98). „Bardzo uderzające jest to, że ponieważ współczesna cywilizacja z racji swego racjonalizmu była dla dzisiejszych chłopców i dziewcząt odpychająca, Tolkien osiągnął to, że wzbudził sympatię, która jest ostatecznie sympatią dla z gruntu chrześcijańskiej wizji świata i życia, bo taka była wyraźnie wizja świata, jaką wyrażał w sposób niebezpośredni, bardzo jednak skuteczny, w swoim dziele” (s. 99).

Pod koniec swego wykładu Bouyer mówi jeszcze o tym, co nazywa „mitami demonicznymi”, takimi jak faszyzm czy komunizm. Widzi w nich dowód na to, że człowiek ma potrzebę mitologii. Człowiek współczesny na tyle nie może obejść się bez mitów, że kiedy opuszcza świat mitów naturalnych, wychodzi zeń albo „górami”, powierzając się Chrystusowi jako Słowu Bożemu, albo „dołem”, oddając się siłom diabelskim, jakie stworzyli sobie nauczyciele tych mitów.

Louis Bouyer poświęcił jedną ze swoich ostatnich książek legendzie Graala, o której już wspominał w swoim wywiadzie z Daixem<sup>5</sup> We wprowadzeniu do tej książki autor uznaje, że pisząc swój esej na temat świętych miejsc Graala pozostaje dłużnikiem Tolkiena<sup>6</sup> We wstępie zwięźle powtarza to samo stanowisko odnośnie do relacji mitu i wiary, co w książce zawierającej wywiad: chodzi o stałe znaczenie mitów jako opowieści nadających sens światu, jak to ukazali Georges Dumézil i Mircea Eliade; a także o przeobrażenie mitów przez słowo Boże; odrzucenie demitologizacji chrześcijańskiego przesłania; potraktowania wiary chrześcijańskiej jako bodźca do „zdolności mitopoetyckiej” (s. 12), jak argumentował to Tolkien w *Tree and Leaf*, a wprowadził w praktykę w *The Lord of the Rings*, i wreszcie co do ogólnoludzkiego znaczenia wytworów tej chrześcijańskiej wyobraźni, dzięki której mogą one sprawować funkcję propedeutyczną oraz nakłaniać niewierzących do nawrócenia się na chrześcijaństwo.

<sup>5</sup> L. Bouyer, *Les lieux magiques de la légende du Graal. De Brocéliande en Avalon*, Note iconographique de M. Mentré, Paris 1986 (L'imaginaire médiéval).

<sup>6</sup> L. Bouyer, *Lieux magiques...*, dz. cyt., s. 12-14.

## Krytyczne spojrzenie na antropologię teologiczną de Lubaca i Bouyera

Zgodnie z antropologią leżącą u podstaw koncepcji Bouyera na temat związku mitu i wiary, człowiek jest z konieczności religijny. U Bouyera problem relacji pomiędzy mitem a wiarą funkcjonuje jako specyficzny przykład relacji między naturą a tym, co nadnaturalne, w podobny sposób, jak widział to jezuicki teolog H. de Lubac, którego pod koniec życia łączyła z Bouyerem bardzo mocna przyjaźń<sup>7</sup> Zgodnie z tym, co wykazał de Lubac w swoim fundamentalnym i wpływowym studium *Surnaturel* (1948), Bouyer jest również zdania, że ludzka natura jest zasadniczo ukierunkowana na Boskie i nadprzyrodzone Objawienie i Łaskę. Tymczasem w książce, która w dyskusji na temat relacji między naturą a łaską spotkała się ze zbyt małą jeszcze uwagą, chociaż jej autor Antoine Vergote pragnie „się zagłębić w ludzkie i kulturowe źródła składające się na chrześcijańskie pojęcia”, mamy krytyczne uwagi pod adresem takiego stanowiska<sup>8</sup> Albowiem ten filozof, teolog i psycholog religii z Louvain w jednej osobie w swych rozważaniach na temat relacji mitu i wiary omawia tę samą problematykę, co Bouyer, ale na swój sposób. Vergote (zgodnie ze współczesnymi tendencjami, zwłaszcza w myśli francuskiej) broni teologii, która w swym wyjaśnianiu chrześcijańskiego przesłania odwołuje się do filozofii słowa i języka (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Lacan), co rozszerza zakres zagadnienia; filozofie te chcą badać porządek symboliczny, w jakim człowiek stał się człowiekiem: „W naszym mniemaniu, nowe koncepcje prawdy i subiektywności są miejscem, w którym porozumienie się z chrześcijańskim przesłaniem jest o wiele bardziej możliwe niż w metafizyce, czy w filozofii egzystencjalnej... Badanie świata symbolicznego, który nadaje strukturę człowiekowi i przyznaje mu władzę języka, może dać teologii Słowa leżące u jej podstaw przed-zrozumienie” (s. 16-17). Skoro świat symboliczny wyraża się przez mity, Vergote wzdraga się przed wszelkim zamiarem jego

<sup>7</sup> W swoim wcześniejszym dziele Bouyer wyraża się raczej krytycznie o teologii Wcielenia u de Lubaca: zob. np: L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1956, s. 324-326; przytaczając jednak: L. Bouyer, *La décomposition du Catholicisme*, Paris 1968, s. 100-116, w którym polemizuje z poglądami kard. Billota, któremu sprzeciwiał się również de Lubac w *Surnaturel*.

<sup>8</sup> A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, s. 9; por. M. Gielis, „Gij hebt ons voor U gemaakt en onrustig is ons hart tot het rust vindt in U” *Enkele aantekeningen betreffende de discussie over Surnaturel van Henri de Lubac*, *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift* 26 (2001), 289-320, zwł. s. 310-315: o de Lubacu, Vergotem i kwestiach tego, co nadprzyrodzone, jak również „naturalnego pragnienia”

demitologizacji<sup>9</sup> Również słowo Boże czyni z konieczności użytek z języka mitycznego: „Słowo powinno się wpisywać w mityczny *logos*, a nawet posługiwać się jego językiem” (s. 93).

Refleksję nad symbolicznym porządkiem, na rzecz którego Vergote wygłasza mowę obrończą, można uznać za autentycznie post-modernistyczną, bo zawiera zarówno krytykę metafizyki (przed-współczesnej) jak i filozofii subiektywności (współczesnej): „Myśl należąca do porządku symbolicznego powinna zastąpić zarówno metafizykę opartą na porządku natury, jak i filozofię skupioną na egzystencjalnej subiektywności” (s. 17). „Metafizyka” wskazuje na mentalność przed-soborową, która znalazła wyraz w teologii (neo)scholastycznej (i w katechezie!); „filozofia egzystencjalnej subiektywności” (albo też „personalizm”) wskazuje na subiektywistyczne nurty myślowe, które w Kościele katolickim wysunęły się na pierwszy plan poczynając od lat 60-tych wieku XX, a co do których Vergote wypowiada sąd raczej negatywny. Wyraźnie podziela on rozpowszechnioną wówczas bardzo krytykę (neo)scholastyki naturalistycznej i racjonalistycznej, lecz w przeciwieństwie do wielu teologów katolickich tamtych czasów nie oczekuje wybawienia od „myśli zwanej personalistyczną” (s. 100). Z powodu braku zainteresowania trzecią instancją pośredniczącą, mogącą położyć kres ogromnym ambicjom ludzkiego pragnienia, personalizm nie jest bowiem zdolny „określić inności” (s. 101) i prawdziwie przemyśleć sprawę transcendencji. Vergote potrafi natomiast dobrze sprecyzować, czym jest transcendencja, a to za pomocą swojej filozofii lingwistycznej (opartej na myśli Lacana), która w kulturze czy w porządku symbolicznym (trzecia instancja!) widzi rodzaj nad-naturalności, nieciągłej względem człowieka i jego pragnień „naturalnych”, co w konsekwencji odrywa tegoż człowieka od jego ja: „Jeśli historia teologii nie ustaliłaby pojęcia nadprzyrodzoności w sensie precyzyjnym i pochodnym, powiedzielibyśmy chętnie, że należałoby pomyśleć człowieka i byt podług podziału na naturę i to, co nadnaturalne... W rzeczy samej, aby zrozumieć pojawienie się kultury, poprzez którą człowiek się definiuje, potrzebujemy dwóch biegunów, które tam się spotykają i w niej pracują... Aby spełnić wymogi chrześcijańskiej nad-naturalności, należy umieścić ją na płaszczyźnie poprzecznego podziału, który odtotalizowuje człowieka w jego egzystencji, nawet jako istoty kulturowej. Chrześcijańska nadprzyrodzoność nie przychodzi tam bowiem

<sup>9</sup> Rozdział trzeci, zatytułowany *Mythe, croyance et foi*, omawia relację między wiarą a mitem w tym samym sensie, co Bouyer: Zob. Vergote, *Interprétation...*, dz. cyt., s. 73-93.

dostosować się zgodnie z jakąś linearną, dopełniającą to poruszenie ciągłością; ale wciska się w trans-naturalność, która odrywa człowieka od niego samego, i poczynając od natury wzbudza proces, który ją rozdziera” (s. 147).

W tym punkcie swojej argumentacji Vergote zaczyna mówić o koncepcjach de Lubaca. Jego zdaniem, nie bierze on dostatecznie pod uwagę skłonności współczesnej refleksji do wyzwalań człowieka z zamkniętego świata znaczeń, w którym grozi mu zamknięcie zarówno przez metafizykę kosmologiczną, jak i przez mistykę personalistyczną. A właśnie to (w interpretacji Vergote’a!) uczyniła również myśl de Lubaca, umieszczając nieskończone pragnienie człowieka w bezpośredniej relacji z ogromem Boga: „Podobnie, jak wielu autorów, o. de Lubac się lęka, by odłączenie pragnienia, z natury ludzkiego, od tego, co nadnaturalne, nie oddaliło współczesnych umysłów od chrześcijaństwa i nie utwierdziło ich w myśleniu o człowieku jako bycie autonomicznym. Chciałby on wszczepić religijne nastawienie w samo serce umysłu, z tytułu «pragnienia bezwarunkowego». Rozumiemy jego dążenie: jeśli jakaś myśl filozoficzna dąży do ogarnięcia samej siebie pełnią swojej refleksji, to do jakiego otwarcia na radykalnie Innego może być jeszcze zdolna? Ponadto koncepcja o. de Lubaca natrafia na najżywszy opór współczesnej myśli, opór przed tym, by człowiek nie został zamknięty w klauzurze zdefiniowanego kręgu... Czy idea autentycznej nadnaturalności, jako wywodząca się od egzystencji, która nie leży w przedłużeniu pragnienia, nie odpowiada lepiej temu przekraczaniu barier, jakie jest specyficzne dla człowieka, a jednocześnie czy nie lepiej odzwierciedla inność Boga?” (s. 148). Pragnienie należy wyzwolić od bezpośredniej relacji do przedmiotu, bo w relacji takiej zanika rozróżnienie pomiędzy dwoma chcącymi się spotkać podmiotami: „wszelka odpowiedź, która dochodzi do jego prośby [pragnienia], zamyka go w przestrzeni naturalnej, która jest dla niego zabójcza; a zarazem zamyka to, co nadnaturalne, w konturze, w którym traci ono swoją moc przemieniania” (s. 150). Nie ma znaczenia, że u de Lubaca „przedmiotem” pragnienia jest Bóg; o tym pragnieniu Vergote mówi: „nie widać więc, jak można by mu przypisać absolutny Byt Boga, jako przedmiot zgodny z naturą jego poszukiwań...; iluzją metafizyczną jest chęć umieszczenia w bezpośredniej zależności nieokreśloności jego poszukiwań z Nieskończonością Boga” (s. 153).

Vergote umieszcza pragnienie w relacji nie z samym Bogiem (czy z wizją Boga twarzą w twarz), lecz ze Słowem Bożym. Znajduje więc konieczne pośrednictwo (wyzwalające od pragnienia bezpośredniej

relacji z przedmiotem, która pochłonęłaby je lub przygniotła) w symbolicznym porządku języka i kultury. W optyce Vergote'a, pragnienie jest od zawsze spełnione w nurcie języka i kultury; związane jest ono bowiem z porządkiem symbolicznym. Bóg mówi do człowieka, podejmując elementy kultury, czy porządku symbolicznego: „Pragnienie... nigdy nie jest nagie; jest transcendencją, która przybiera formę w rozlicznych kulturowych postaciach. A słowo Objawienia nie dźwięczy w odwiecznej ciszy, lecz podejmuje długie ciągi słów, które są jak niezbędna inkubacja, aby nowy sens stał się funkcjonalny” (s. 149). Kiedy Bóg bierze ten symboliczny ludzki dyskurs, aby kierować do człowieka swoje objawiające Słowo, symbole otrzymują dodatkowe znaczenie, aby dla wierzącego móc uobecnić zbawienie.

Chociaż pragnienie ludzkie jest nieskończone, jest ono także określone przez kulturę i przez objawiające Słowo Boże. „Przychodzą” one do człowieka i w tym znaczeniu są transcendentne i nad-naturalne. Transcendencja ta jest jednak innej natury niż Bóg w teologii negatywnej, który wciąż się wymyka nieokreślonymu pragnieniu człowieka. U Vergote'a, w słowie Objawienia, wszczepionym w ludzką kulturę, „przychodzi Bóg, który poprzez twarz i słowo uobecnia się w niezbywalnej inności. Jego przyście wykracza poza ludzką transcendencję, nie ograniczając jej, lecz ją potwierdzając...; człowiek, który słuchając słowa pozwala się rozszczepić w sercu swego pragnienia, odnajduje w Bogu pełnię obecności, która go łączy ze źródłem jego bytu... Obecność jest odpowiedzią jedynie retrospektywnie, wtedy, gdy przez słuchanie słowa pragnienie zostaje przeobrażone” (s. 157-158). Ponieważ Słowo Boże (*Logos*) podejmuje elementy ludzkiego porządku symbolicznego (*logos*), zgłębianie tego porządku symbolicznego, który znajduje swój wyraz w micie, może, jak powiedział to już Vergote we wprowadzeniu do swej książki, stać się doskonałą drogą dostępu do chrześcijańskiego przesłania. Studium nad porządkiem symbolicznym dostarcza wtedy chrześcijaństwu lepszego „przed-zrozumienia” niż metafizyka klasyczna czy współczesna filozofia subiektywności, do której zalicza się również personalizm.

Refleksja Vergote'a nie jest z pewnością bardzo odległa od refleksji Bouyera. Obaj są przecież zdania, że mity mają stałe znaczenie, i to duże, ponieważ słowo Boże również czyni użytek z symbolicznego języka mitów. Obaj wyraźnie wydobywają na światło rolę kultury i porządku symbolicznego jako punktu odniesienia dla Objawienia, jak również pośredniczącą rolę słowa Bożego w ekonomii zbawienia.



Polemika Vergote'a z głoszoną przez de Lubaca koncepcją naturalnego pragnienia, która jest również zasadniczą składową antropologii Bouyera, relatywizuje jednak mocno chrześcijańską, a nawet religijną, orientację ludzkiego pragnienia, stanowiącą punkt wyjścia dla myśli Bouyera. Ktoś, kto nie nauczył się jeszcze chrześcijańskiego przesłania, nie jest wcale świadomy pragnienia zbawienia, jakie może mu oferować chrześcijańska wiara. Wyraźne głoszenie chrześcijańskiego przesłania pozostaje koniecznością, aby ludzkie pragnienie mogło się rozpoznać jako pragnienie zbawienia, które Bóg w Jezusie Chrystusie daje światu. Jak twierdzi Vergote, chrześcijańskie Objawienie – czy też obecność Boga w słowie chrześcijańskiego przepowiadania – jest tylko retrospektywnie odpowiedzią na ludzkie pragnienie. Tylko bowiem wtedy, gdy człowiek zaakceptuje słowo Boże, wie, że go pragnął. Oznacza to, że tylko będąc chrześcijaninem można rozpatrywać mit tak, jak czynią to Bouyer, a także Tolkien, zwłaszcza jako wyraz nostalgicznego pragnienia ukierunkowanego na kontakt z Bogiem, który został zerwany przez upadek i grzech.

### **Spojrzenie krytyczne na koncepcję mitu u M. Eliade'a i u L. Bouyera**

Idąc śladem Mircei Eliade'a, Bouyer jest zdania, że mity – i to właśnie mity religijne! – są właściwością człowieka jako człowieka. W kilku swych bardzo niedawnych publikacjach lowański antropolog i misjolog Valeer Neckebrouck poddał krytycznej analizie stanowisko Eliade'a<sup>10</sup>. Według niego, zajęcie stanowiska w tej debacie wymagałoby możliwości bardzo ścisłego zdefiniowania mitu. Tymczasem usiłowania zmierzające do określenia tego, czym jest mit, cierpią prawie zawsze na skutek „potoczności”, tzn. opierają się na założeniach, które nie są analizowane w sposób krytyczny (jak np. na wstępnym założeniu, że mity są z konieczności związane z rytami), i/lub wychodzą z zasady wyłącznie zachodniej i chrześcijańskiej, zgodnie z którą mit jest uważany np. za fikcyjne opowiadanie, jak to ma miejsce w wielu słownikach i encyklopediach. Z tego względu Neckebrouck rezygnuje z wszelkiego usiłowania wstępnego określenia mitu jako takiego i ogranicza się do przebadania „wewnętrznej logicznej spójności i naukowego statusu” koncepcji Eliade'a na temat mitu.

<sup>10</sup> V. Neckebrouck, *Mythen, riten en hun toekomst*, Antwerpen-Apeldoorn 2008, s. 116-123: rozdział o Eliadem, według którego mity i rytmy mają przyszłość poza religią. Por. też V. Neckebrouck, *Mythologie en religie. Kritische bemerkingen bij Mircea Eliades theorie van de mythen*, *Communio* 33 (2008), 281-294.

Koncepcję tę należy rozpatrywać w ramach opozycji, która – według Eliade’a – istnieje w kulturach archaicznych pomiędzy *sacrum* a *profanum*, będącymi jedno wobec drugiego jak to, co wieczne, i to, co doczesne. W religii człowiek wchodzi w kontakt z *sacrum*, które zgłębia w symbolicznym języku mitów. Mity są opowieściami, które dzieją się w czasie sakralnym, a ten czas sakralny jest czasem początków. Mit jest więc, według Eliade’a, zawsze opowieścią sakralną lub religijną, a ponadto opowieścią o początkach i o genezie.

Opowieściom tym przypisuje on poczwórną funkcję. Podziela intelektualistyczną koncepcję Tylora i Frazera, według których mit ma funkcję wyjaśniającą. W przeciwieństwie jednak do obu tych uczonych, Eliade jest zdania, że funkcja mitu nie ogranicza się do udzielania wyjaśnienia świata. Według niego, podobna opowieść ma jeszcze funkcje dodatkowe: mit uprawomocnia to, co istnieje, i nadaje w ten sposób sens światu, w którym człowiek żyje; a kiedy wydarzenia, jakie mit relacjonuje, zostają uaktualnione w rycie, może to dawać człowiekowi siłę regenerującą, aby sam mógł zrealizować paradygmatyczne znaczenie mitu.

Ontologia Eliade’a i związana z nią koncepcja religii i mitu doprowadza go do przekonania, że „przed mitami i ich rytualną aktualizacją zarysowuje się najwyraźniej perspektywa pięknej przyszłości. Obok funkcji wyjaśniającej, którą mają wspólnie z nauką, spełniają one funkcje prawdziwie żywotne, jakich nauka nie może i nigdy nie będzie mogła wypełnić: doprowadzają człowieka do zaakceptowania rzeczywistości z całą jej sprzecznością i absurdalnością, pozwalają mu uczestniczyć w żywotnym kontakcie z transcendencją, a przez to czynią go w stanie podjąć w sposób odpowiedzialny swoje zadanie w świecie”

Według Eliade’a, współczesny zsekularyzowany człowiek zachodni nie różni się zasadniczo od swego archaicznego przodka. Pomimo jawnych różnic między człowiekiem archaicznym a nowoczesnym, Eliade widzi pomiędzy nimi głównie ciągłość, ponieważ przeszłość nadal pracuje w terażniejszości, z drugiej zaś strony religia i mitologia nie są związane z pewnym okresem ludzkiej historii, lecz są zasadnicze i konstytutywne dla człowieka jako człowieka. Dowód swojej koncepcji widzi Eliade w „niezliczonych pozostałościach mitów i rytów, które z powodzeniem przetrwały w życiu współczesnego zsekularyzowanego człowieka Zachodu, względnie pod wszelkiego rodzaju przeobrażeniami podnoszą znów głowę” Mity i ryty nie zostały więc wcale wyparte przez naukę. W powieściach, teatrze, filmach i innych przejawach kultury człowiek współczesny tworzy własne mity.

Neckebrouck uznaje, że ostatnie zjawiska w kulturze zachodniej, takie jak popularność *Władcy Pierścieni* i *Harry Pottera*, zdają się być potwierdzeniem stanowiska Eliade, „że mity i ryty (a jednocześnie religie, bo – według niego – wszelkie mity są religijne) są powszechnymi cechami człowieczeństwa, a więc istnieje przed nimi nieograniczona przyszłość” To podstawowe przekonanie, które Eliade głosi w każdej ze swoich książek, przyczynia się do jego olbrzymiej popularności u wszystkich wierzących uczonych zajmujących się religioznawstwem, a zwłaszcza u teologów (katolickich).

Natomiast Neckebrouck jest zdania, że można by podnieść wiele fundamentalnych zastrzeżeń wobec koncepcji Eliade’a, zwłaszcza z punktu widzenia antropologicznego. Jako przykład przytacza anegdotę opowiedzianą przez M. Singletona: „Miałem nieszczęście mówić o Eliade podczas mego pierwszego «tutorialu» u Evans-Pritcharda w Oxfordzie, on zaś przekornym tonem, który go charakteryzował, groził mi ekskomuniką, jeśli osmielę się wymienić jeszcze w jego obecności nazwisko tego stukniętego fantasty, którego wypociny były odległe o całe lata świetlne od doświadczeń w terenie i nie miały głębi, a spowijał je tylko abstrakcyjny żargon”<sup>11</sup>.

Neckebrouck ogranicza się do sformułowania trzech krytycznych uwag pod adresem koncepcji mitu u Eliade’a. Na pierwszym miejscu, jego definicja mitu – opowieści religijnej, a ponadto opowieści o początkach – jest typowym przykładem definicji, która cierpi na „potoczność” Na przykład opowieść o Edypie, którą uznaje się powszechnie za mit, a która nie jest za taki uznana przez Eliade’a. Następnie można postawić pytania dotyczące jego teorii funkcji mitu. Eliade słusznie uważa, że w kulturze mocno podlegającej wpływowi nauki mit może przeżyć tylko wtedy, gdy spełnia inne funkcje niż objaśniającą. Funkcje te powinny jednak być wtedy niezależne od funkcji objaśniającej. Otóż tak się nie dzieje: tylko i dlatego, że mit ma funkcję objaśniającą, ma on również znaczenie uprawomocniające, odradzające i paradygmatyczne. Można więc postawić sobie pytanie, czy we współczesnym społeczeństwie mit może jeszcze sprawować jedną lub więcej z tych dosłownie „komplementarnych” funkcji, po tym, jak nauka pozbawiła go funkcji podstawowej, jaką jest funkcja objaśniająca? W końcu w tym, co dotyczy przeżycia starych mitów i rodzenia się nowych we

<sup>11</sup> M. Singleton, *De la mission à la re-mission en passant par la dé-mission. Autobiographie d'un apôtre anthropologue*, w: *Nouvelles voies de la mission 1950–1980*, red. M. Cheza – M. Costermans – J. Pirotte, Lyon 1999, s. 352. Por. D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Ascq 2005.

współczesnej kulturze, Eliade, na mocy potoczności swojej definicji mitu i niemożności wzięcia ateizmu naprawdę na poważnie, nie widzi, „że współczesne mitologie nie mają siłą rzeczy znaczenia religijnego, jakie on im przypisuje” Sam Neckebrouck jest zdania, że wiele z tego, co we współczesnej kulturze nazywa się „religijnym”, wynika z religijności pozbawionej prawdziwej transcendencji, a więc nie jest tak naprawdę religijne. Jego zdaniem, Eliade nie czyni dostatecznego rozróżnienia pomiędzy religijnymi rytuałami człowieka archaicznego a wszelkiego rodzaju współczesnymi praktykami, które na pierwszy rzut oka bardzo je przypominają, chociaż wcale nie mają zamiaru wprowadzać człowieka w kontakt z Bogiem czy bogami. I tak krytykuje cierpko np. dosyć niedelikatne utożsamianie ofiar z ludźmi u Azteków z hekatombami w nazistowskich obozach koncentracyjnych czy w gułagach. W większości mity współczesne nie kierują również człowieka w stronę pierwotnej przeszłości; by to wykazać, wystarczy zasygnalizować obfitość mitów mających związek z *science fiction*. Neckebrouck podsumowuje: „mitologiczna produkcja współczesnego społeczeństwa jest w dużej mierze mitologią bez bogów. W każdym razie bez bogów, w których tak naprawdę się wierzy. Wykazuje bardzo mało podobieństw z teologiczną reprezentacją mitów i z ich kontekstem rytualnym w dziele Eliade’a... Między «innymi opowieściami», które zastępują stare mity, mogą się równie dobrze znaleźć nowe mity. Jednak opinia, że koniecznie muszą to być mity religijne czy też krypto-religijne, jak twierdzi Eliade, by nie mówić o mitach religijnych, tak jak on je definiuje i z funkcjami, jakie im przypisuje, jest moim zdaniem sprzeczna z faktami”

Krytyczne uwagi Neckebroucka potwierdzają i wzmacniają obiektywy wyrażone w oparciu o studium Vergote’a. Kiedy ten ostatni ostrzega nas przed zbyt pochopną interpretacją ludzkiego pragnienia jako ukierunkowanego na Boga chrześcijańskiego Objawienia, a w konsekwencji przed interpretacją mitu jako wyrazu nostalgicznie zwróconego ku Niemu pragnienia, to Neckebrouck daje podobny dowód wielkiej powściągliwości wobec traktowania mitu jako z konieczności religijnego. Jest to zwłaszcza istotne dla rozumienia mitów we współczesnej zsekularyzowanej kulturze: w ostatecznym rozrachunku, brakuje im charakteru religijnego. W rzeczy samej, mity te nie mają funkcji objaśniającej, a więc nie mogą też sprawować innych funkcji (jak dar siły regenerującej), ponieważ funkcje te zależą od funkcji wyjaśniającej. Wzbudza to wielkie pytania co do możliwości funkcjonowania mitów współczesnych jako propedeutyki chrześcijańskiego przesłania.

## Propedeutyczna funkcja mitów i opowieści Tolkiena

Co do propedeutycznej funkcji mitów, a zwłaszcza mitów współczesnych, takich jak te u Tolkiena, badania Vergote'a i Neckebroucka doprowadzają nas do opinii mniej optymistycznych, niż te wyrażone przez L. Bouyera. Na mocy doktryny o naturalnym pragnieniu oglądania Boga i micie, jako wyrazie tego pragnienia, misjonarz chcący głosić chrześcijańską wiarę poganinowi nie musi robić nic więcej, jak tylko wydobyć to, co już wewnątrz jest obecne w kulturze tegoż poganina<sup>12</sup>. W tym wypadku jest rzeczą jasną, że mity mają funkcję propedeutyczną. Lecz kiedy człowiek nie jest religijny, a jeszcze mniej chrześcijański z natury, i kiedy mity nie są z konieczności opowieściami religijnymi, mity te nie mogą funkcjonować jako propedeutyka chrześcijańskiej wiary<sup>13</sup>

Oczywiście retrospektywnie – to znaczy z perspektywy kogoś, kto zostawił pogaństwo za sobą i nawrócił się na chrześcijaństwo – można uważać mity kultur przedchrześcijańskich za wyraz naturalnego pragnienia wizji uszczęśliwiającej Boga. Studium nad mitem Graala, który jest pochodzenia celtyckiego i który został przekształcony w chrześcijańską legendę, może więc dostarczyć argumentów dla interpretacji mitów jako wyrazu nostalgicznego pragnienia ponownego nawiązania zerwanego kontaktu z Bogiem. Nawet mit Edypa, który nie jest wyraźnie religijny, można interpretować jako poszukiwanie autentycznego ojcostwa, jakie daje nam poznać biblijne Objawienie<sup>14</sup>. Podobna rzecz się sprawdza dla współczesnych mitów, jak u Tolkiena. Ludzie utwierdzeni w wierze prędko rozpoznają w tych opowieściach elementy chrześcijańskie. Oznacza to jednak tylko tyle, że retrospektywnie, z chrześcijańskiego punktu widzenia, mity – czy to pogańskie, czy chrześcijańskie, jak te Tolkiena – okazują się wyrazem pragnienia Boga.

Ważną kwestią pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób adepci kultury post-chrześcijańskiej i zdechrystianizowanej współczesnego społeczeństwa sami rozpatrują te mity? Czy odczuwają w opowiadaniach Tolkiena jakiś przejaw religijnej nostalgii? Sam Bouyer ukazał,

<sup>12</sup> Zob. V. Neckebrouck, *La Tierce Eglise devant le problème de la Culture*, Nouvelle Revue de science missionnaire, 1987, s. 101-116.

<sup>13</sup> Również słynny historyk filozofii średniowiecznej Etienne Gilson był zdania, że tylko w cywilizacji chrześcijańskiej można wychwycić naturalne pragnienie oglądania Boga.

<sup>14</sup> M. Gielis, *De interesse voor „de wortels van onze cultuur” sinds het christelijk humanisme van ca. 1500*, *Communio* 24 (1999), 215-225; por. tenże, *Ouderschap en pedagogisch gezag als afbeelding van Gods vaderschap*, *Emmaüs* 27 (1996) nr 5, s. 168-182.

że wiele współczesnych mitów ma charakter diaboliczny. Z pewnością nie dzieje się tak w wypadku „mitów” stworzonych przez Tolkiena. Dla większości jego interpretatorów jest czymś oczywistym, że mają one charakter prawdziwie chrześcijański<sup>15</sup>. Lecz są również interpretacje, w których ich charakter chrześcijański nie jest uznawany<sup>16</sup>. Z tego powodu nadzwyczaj pilna staje się właściwa odpowiedź na pytanie: czy ci, którzy mają upodobanie w podobnych mitach (i prawdopodobnie w opartych o nie filmach), uznają ich głębszy wymiar religijny i chrześcijański? Czy nie zatrzymują się na powierzchni opowieści? Czy zanurzenie w świecie Tolkiena jest dla nich czymś więcej niż formą taniej ucieczki, jaką na tak wiele sposobów proponuje się we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym?

O człowieku post-chrześcijańskim można z pewnością powiedzieć jeszcze mniej niż o człowieku przed-chrześcijańskim, o którym mówi Bouyer, a który jest „z natury” religijny. Generalnie, człowiek ten nie jest wcale zdolny dostrzegać przejawu pragnienia Boga we współczesnych mitach. Oznacza to, że dla zsekularyzowanych ludzi naszych czasów, zwłaszcza dla młodych, którzy w większości wzrastali całkowicie poza chrześcijaństwem, mity straciły swoją funkcję propedeutyczną. Jest więc jasne, że w naszych czasach, mniej jeszcze niż w epokach bardziej religijnych, mity, a także opowieści, jak te Tolkiena, nie stanowią łatwego oparcia dla chrześcijańskiej wiary. Polemika Vergote’a z koncepcją „naturalnego pragnienia” Boga de Lubaca ostrzega nas przed wszelką naiwnością czy nieudolnością w tym względzie. W katechezie należy np. wystrzegać się czynienia tego, co tak często czyni się dzisiaj, nawet odwołując się do antropologii teologicznej, jak ta de Lubaca, szczególnie wychodząc od świata mentalnego i kulturowego młodych, z myślą, że mity religijne (mity, które są przejawem pragnienia Boga) należą w sposób konieczny do tego właśnie świata, a nieco głębsza eksploracja tego świata doprowadzi ludzi młodych niemal automatycznie do chrześcijańskiej wiary.

Nie oznacza to jednak, że mity, również i te Tolkiena, nie mogą odgrywać żadnej roli w katechezie. Idąc po linii Vergote’a, zmierzamy do przekonania, że eksploracja porządku symbolicznego, a więc wszelkiego rodzaju mitów, jest doskonałą drogą dostępu do biblijnego

<sup>15</sup> R. Pirson, *God in Middle-earth*, w: *Vreemde verhalen, goed nieuws? Over Harry Potter en andere helden*, red. R. Nauta, Nijmegen 2003, s. 94-111.

<sup>16</sup> Np. M. Uyldeert, *Symboliek van Tolkien's „In de ban van de ring”* Deventer 1974. Zob. w opowieściach Tolkiena wyraz wizji świata ezoterycznego.

przesłania<sup>17</sup> Głoszenie przesłania chrześcijańskiego, a także katecheza, mogą więc odnaleźć w mitach punkt odniesienia. Dla ludzi, którzy pasjonują się wspaniałymi opowieściami Tolkiena, może być prawdziwym ubogaceniem – niemalże objawieniem – odkrycie, że zainspirowane są one chrześcijańską wiarą<sup>18</sup> Generalnie jednak sami z siebie nie mogą oni dokonać tego odkrycia. Potrzeba im głosiciela, ponieważ, aby pozwolić na to ubogacające odkrycie, wiarę chrześcijańską należy głosić wyraźnie<sup>19</sup> A wtedy od łaski Bożej będzie zależało to, czy ją zaakceptują jako słowo Boże, czy nie.

Tak więc nie należy myśleć, że zainteresowanie Tolkienem jest dowodem na istnienie pragnienia Boga i że przez mity Tolkiena można dojść, że tak powiem, automatycznie do akceptacji chrześcijańskiej wiary. Natomiast przekaz chrześcijańskiego przesłania może odpowiedzieć na istniejące już zainteresowanie wspaniałymi opowieściami Tolkiena; wtedy zaś przekaz ten może doskonale się odbywać w powiązaniu z tymi opowieściami. Ale i wtedy wyraźny przekaz słowa pozostaje konieczny. Bo, w rzeczy samej, tylko z perspektywy chrześcijańskiej można rozpoznać głębsze religijne znaczenie mitologii Tolkiena, a np. *Władcę Pierścieni* można by uważać za przejaw nostalgicznego pragnienia skierowanego ku Bogu.

tłum. Maria Żerańska

---

<sup>17</sup> Por. to, co mówi Vergote na temat Memlinga jako drogi dostępu do wiary: A. Vergote, *Moderniteit en christendom. Gesprek in vrijheid en respect*, Tiel 1999, s. 132; Zob. też kard. Danneels, który o wiele bardziej niż w nauce, etyce czy doświadczeniu religijnym jako takim, widzi w przejawach kultury chrześcijańskiej (w sensie sztuki) doskonały dostęp do czysto chrześcijańskiego przesłania.

<sup>18</sup> Zob. świadectwo szesnastoletniej dziewczyny na temat książek o Harrym Potterze; początkowo tło chrześcijańskie było jej obojętne, później jednak natrafiła na religijny wykład na ten temat, który, w przeciwieństwie do większości innych kursów religii, był bardzo interesujący: S. Dunk, *Duivelse toverboeken. Harry Potter is niet schadelijk voor kindertiel*, w: *Univers. Weekblad van de Universiteit van Tilburg*, 43, n<sup>o</sup> 9 (20 octobre 2005), s. 7.

<sup>19</sup> Por. Rz 10, 14-17.