

**Bogumil Chmiel**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

## **Tradycjonalistyczna inspiracja teologii religii**

### **Wstęp**

Niniejszy artykuł stanowi szkic, nawiązujący do idei tradycjonalizmu integralnego, sposobu pojmowania dziejowej roli chrześcijaństwa oraz jego relacji do religii przedchrześcijańskich<sup>1</sup>. Jest to zatem próba zarysowania ram pewnej teologii historii, ze szczególnym uwzględnieniem historii religii. W obliczu współczesnego kryzysu tożsamości chrześcijańskiej takie przedsięwzięcie wydaje się być szczególnie zasadne. Z jednej strony mamy bowiem ugruntowane zarówno w nauczaniu Jezusa Chrystusa, jak i dwutysiącletniej tradycji Kościoła, roszczenie do wyjątkowości i ostateczności Objawienia chrześcijańskiego. Z drugiej – pojawia się nie tylko pastoralny problem indyferentyzmu religijnego wyrażonego w przekonaniu, wedle którego wszystkie religie są równie prawdziwe/wartościowe, ale także kwestia *stricte* teologiczna, mianowicie – jak rozumieć rolę innych religii w powszechnym planie zbawienia. Oczywiście, na gruncie teologii katolickiej funkcjonuje od czasów Justyna Męczennika idea „ziaren prawdy”, to jednak kwestią otwartą pozostaje sposób obecności owych „ziaren” w dziejach oraz rola jaką winno się im przypisać w perspektywie zupełności Objawienia chrześcijańskiego.

---

<sup>1</sup> Innymi słowy, chodzi o kwestię teologii historii – tego, jak w dziejach rozumieć sens pluralizmu religijnego oraz jaka jest rola religii niechrześcijańskich w realizacji chrystusowego Objawienia i jego dziejowej recepcji.

Myśl tradycjonalizmu integralnego stanowić może punkt odniesienia dla teorii rzucającej nowe światło na istniejące już rozwiązania. Niniejszy artykuł odwołuje się do poglądów R. Guénona, F. Schuona i A. Coomaraswamy, uznawanych za najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli omawianej tradycji. Wszystkich reprezentantów tego nurtu łączy przekonanie o istnieniu korpusu prawd („tradycja pierwotna”, *philosophia perennis*), które – przekazywane pod postacią symboli, narracji mitycznych oraz rytuałów w „tradycyjnych” doktrynach religijnych, filozoficznych oraz systemach kulturowych – umożliwiają człowiekowi osiągnięcie boskiego stanu. Poza przytoczonymi autorami, powołuję się również na M. Eliadego, którego poglądy korespondują z wizją tradycjonalizmu. Cały artykuł można traktować jako próbę realizacji sugestii wyrażonej w jednej z jego głównych prac *Traktat o historii religii*.<sup>2</sup>

Realizacja powyższego zamierzenia musi zostać poprzedzona kilkoma uwagami, które pozwolą uniknąć mylnych wniosków oraz umieszczą przedstawione poglądy we właściwej perspektywie. Po pierwsze, podkreślić należy, że odwołując się do myśli tradycjonalistycznej mówić można jedynie o inspiracji, nie zaś o przejęciu pewnych poglądów teologicznych. Tradycjonalistyczne pojmowanie dziejowej i kulturowej roli chrześcijaństwa zanadto odbiega od poglądów katolickich, aby można było mówić o czymś więcej niż tylko inspiracja. Chodzi zatem o sformułowanie „nowej” teorii nawiązującej w pewnych aspektach do myśli tradycjonalistycznej. Po drugie, nowość zaprezentowanych poglądów nie może być brana dosłownie – nie jest tak, że zarysowana wizja nigdzie się nie pojawiła; jej zasadnicze elementy nie tylko mieszczą się w ramach tradycyjnego nauczania Kościoła, ale i ona sama pojawiała się w poglądach chrześcijańskich myślicieli (C. S. Lewis, J. R. Tolkien). O ile mi jednak wiadomo, pojmowanie chrześcijaństwa jako „spełnionego” mitu – tak bowiem

---

<sup>2</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Kowalski, Warszawa 2000, s. 46. Do „miękkich” tradycjonalistów integralnych zalicza Eliadego M. Sedgwick w: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret History of the Twentieth Century*, Nowy York 2004, s. 109-117.

można określić tezę niniejszych dociekań – nie było do tej pory przedmiotem głębszych analiz, przynajmniej w kręgu polskiej teologii. Po trzecie wreszcie, zaprezentowane poglądy nie roszczą sobie prawa do wyczerpującego potraktowania tematu. Należy przypuszczać, że antycypacje opisanego stanowiska można znaleźć już u pisarzy starożytnych (sami tradycjonałiści powołują się często na św. Augustyna i rzeczywiście jego wizja historii zdaje się być możliwa do uzgodnienia z analizowanym poglądem), a z pewnością sporo materiału mieszczącego się (przynajmniej częściowo) w przedstawionej perspektywie pojawiło się w epoce Renesansu (Mikołaj z Kuzy) i filozofii nowożytnej (Hegel). Celem poniższych dociekań nie jest jednak historyczna analiza kształtowania się określonych poglądów, ale twierdzenie, które postaram się sformułować nawiązując do poglądów tradycjonalistycznych i świadomie pomijając inne (być może nie mniej ważne) dziejowe konotacje.

### **Mit jako synonim fałszu**

Przedstawienie chrześcijaństwa jako „spełnionego” mitu warto zacząć od odwołania się do popularnej niegdyś, a i dzisiaj pokutującej w niektórych kręgach tezy, wedle której doktryna chrześcijańska jest niczym więcej jak tylko kolejnym mitem powstałym w łonie judaizmu pod wpływem pogańskich systemów religijnych. Zasadniczą metodą na jaką od samego początku (tj. od XVIII w.) powoływali się zwolennicy takiego myślenia była porównawcza analiza doktryn religijnych. Na tej podstawie twierdzono, że zarówno ogólne idee: umierającego i odradzającego się bóstwa, zbawczego cierpienia, pierwotnej doskonałości stworzenia oraz historii jako przestrzeni walki dobra ze złem zwieńczonej odrodzeniem doskonałego świata, jak i bardziej szczegółowe koncepcje: narodzin z dziewicy, teofagii, nakazu miłości bliźniego, rytów inicjacji miały pojawić się w mitycznych narracjach innych religii, aby następnie zostać przeniesione na osobę Jezusa z Nazaretu. Przy takiej perspektywie kwestia historycznego istnienia założyciela

chrześcijaństwa przestawała mieć jakiegokolwiek znaczenie – nawet jeśli postać, na którą powołują się Ewangelie, rzeczywiście istniała, to i tak „znikła” pod mityczną narracją autorów, a samo chrześcijaństwo jest niczym więcej jak kolejną syntezą mitów orientalnych powiązanych ze starotestamentalną historią narodu wybranego (którego dzieje również mają mityczny charakter).

Obrona chrześcijaństwa przed zarzutem „mityczności” przyjmowała (często chyba nieświadomie, na zasadzie oczywistości) nowożytną ideę, wedle której mit jest synonimem kłamstwa, fantazji, kolektywnej ułudy, projekcji nieświadomionych pragnień. Przy takim punkcie widzenia – zakładającym mocną opozycję między racjonalnością a myśleniem mitycznym – wysiłek apologetyki ukierunkowano na wykazanie, że narracja, jaką znajdujemy w Ewangeliach, nie jest właściwa dla mitu, a więc, że opisy ewangeliczne mają charakter historyczny, zaś ich autorzy są wiarygodnymi świadkami faktów. Zbieżność idei mitycznych z treściami Ewangelii była jednak na tyle znacząca, że w kręgach protestanckich pojawiła się idea „demitologizacji” chrześcijaństwa (Rudolf Bultmann). Problem jednak w tym, że po takim zabiegu oczyszczenia Ewangelii z mitycznego „nalotu” z samego chrześcijaństwa niewiele zostawało – doktryna stawała się płytkim moralizatorstwem, a historyczny Chrystus nieistotnym dodatkiem do egzystencjalnego mitu. Historia wydaje się więc niezbędna, aby móc za świętym Pawłem głosić, że „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także наша wiara” (1 Kor, 15.14). Aby chrześcijaństwo miało sens, zmartwychwstanie nie mogło być jedynie kolejnym symbolicznym odrodzeniem bóstwa (którą to ideę identyfikowano z odradzającą się przyrodą), ale faktem historycznym, na którym opiera się cała wiara. Z drugiej strony pozostawał mityczny charakter podstawowych idei Nowego Testamentu – w gruncie rzeczy trudno znaleźć w nim taką koncepcję, dla której nie można by wskazać odpowiednika w mitach poszczególnych kultur.<sup>3</sup> Za wyjście z impasu uważano próbę pokaza-

---

<sup>3</sup> Syntetyczną charakterystykę głównych idei, które chrześcijaństwo dzieli z tradycjami świata antycznego można znaleźć w książce: H.P. Hasenfratz, *Religie świata*

nia, że odnośne opisy Ewangelii nie obrazują danych wydarzeń w taki sposób jak czynią to mity – sama struktura narracji miała świadczyć przeciwko tezie o mityczności treści Ewangelii.<sup>4</sup> Efekt tych wysiłków jest jednak wątpliwy, bowiem jeśli raz przyjmujemy taką perspektywę, to – niczym filozofia nowożytna zamknięta przez Kartezjusza w polu świadomości – nigdy jej nie opuścimy. Tak jak nie można przejść od świadomości do rzeczy, tak nie można przejść od mitu do historii, gdyż dla świadomości mitycznej (jaka zdaniem badaczy właściwa była autorom Ewangelii) samo rozumienie historii jest częścią mitu – to, co niemityczne okazuje się puste, niczym kantowskie rzeczy same w sobie.

---

*starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w cesarstwie rzymskim*, przeł. U. Popławska, Kraków 2006. Pewne światło rzuca również książka P. Waltera, *Mitologia chrześcijańska*, przeł. E. Burska, Warszawa 2006, chociaż powieliła błędne przekonanie o „czystym” orędiu chrześcijańskim, które poprzez dzieje nabrało mitologicznego „balastu” i zostało oczyszczone dopiero przez reformację. Warto zaznaczyć, że według Rene Guénona było wręcz odwrotnie: najpierw myśl Renesansu, a następnie reformacja zabiły ducha Tradycji w chrześcijaństwie i doprowadziły do jego degeneracji autentycznej w płytki moralizm i sentymentalizm. Współczesna sytuacja katolicyzmu jawi się jako konsekwencja tych procesów. Por. R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, przeł. [na ang.] M. Pallis, A. Osborne, R.C. Nicholson, Hillsdale 2001, s. 60.

<sup>4</sup> Przykładem takiego zabiegu jest pogląd J. Ratzingera, wedle którego daty święta Bożego Narodzenia nie można tłumaczyć poprzez odwołanie do solarnego kultu Mitry, ale do tradycji żydowskiej, wedle której akt stworzenia rozpoczął się 25 marca. Z tego względu Zwiastowanie NMP miało przypadać w tym terminie, w dniu inkarnacji (wzejścia) Chrystusa, prawdziwej światłości świata, a Narodziny Pańskie dziewięć miesięcy później – 25 grudnia. W ten sposób opis biblijny zostaje oderwany od mitycznego kontekstu bóstw solarnych i kultu odradzającej się przyrody, a przeniesiony do quasi-historycznej narracji starotestamentalnej. Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 91, 98. Nietrudno jednak zauważyć, że to przejście jest tylko pozorne. Opis stworzenia świata sam jest mityczny, przez co narodziny Jezusa Chrystusa nadal pozostają mityczną narracją, zgodną z mitycznym kontekstem Starego Testamentu. Tradycjonalistyczną krytykę nowożytnych form demitologizacji można znaleźć w: A. Coomaraswamy, *The Interpretation of Symbols*, [w:] tenże, *What is Civilisation and Other Essays*, Great Barrington 1989, s. 128-135. Zasadniczy zarzut Coomaraswamy sprowadza się do przekonania, że nowożytna kultura zatraciła rozumienie symboli, przez co zredukowała ich funkcję do sfery estetycznej negując rolę poznawczą.

## Mit jako forma dla ekspresji tego, co niewyraźalne

Powyższe wyjaśnienia wystarczają aby przedstawić zasadniczą tezę niniejszej pracy, a następnie przejść do wyjaśnień. Otóż chrześcijaństwo jest mitem, tyle tylko, że mitem „wcielonym”, „historycznym” lub – być może będzie to lepsze określenie – mitem „zrealizowanym raz na zawsze w historii”. Wyjaśnienie tej zdawałoby się redukcjonistycznej tezy zacząć trzeba od zarysowania właściwego myśli tradycjonalistycznej (oraz części współczesnych religioznawców) pojmowania mitu. Wbrew pozytywistycznemu i naturalistycznemu myśleniu narracja mityczna nie jest irracjonalnym „wymysłem” pierwotnego rozumu, ale specyficzną formą poznania i ekspresji wiedzy ugruntowaną w swoistym *modi* bytowania człowieka. Istotą myślenia mitycznego jest powołanie się na symbol, który „odsłania pewne aspekty rzeczywistości – te najgłębsze – które wymykają się wszelkim innym sposobom poznania. Obrazy, symbole, mity nie są przypadkowym wytworem psychiki; odpowiadają pewnej potrzebie i spełniają określoną funkcję polegającą na obnażaniu najskrytszych form istnienia”<sup>5</sup>. Struktury symboliczne, składające się m. in. na narracje mityczne, nie są dowolnym wytworem człowieka powstałym w jego konfrontacji z przyrodą, ale ponadhistorycznym środkiem poznania, rozumienia i wyrażania absolutnej Rzeczywistości nie dającej się wyrazić za pomocą zmiennych kanonów myślenia dyskursywnego i języka pojęciowego.

Istnieje zatem poziom rzeczywistości, dla którego „symboliczny sposób ekspresji [...] jest jedynym możliwym i który w wyniku tego nigdy nie będzie zrozumiały przez tych, dla których symbolizm jest martwy”<sup>6</sup>. Rzeczywistością wyrażalną jedynie na sposób symboliczny

---

<sup>5</sup> M. Eliade, *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 2009, s. 12. Symboliczny charakter może mieć każdy przedmiot, zdarzenie i działanie, o ile w nim – jako w skończonym i określonym – odsłania się to, co wieczne, nieskończone, boskie. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 47-50.

<sup>6</sup> *The Essential Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity*, red. J. Herlihy, Bloomington 2009, s. 48.

jest duchowa sfera bytowania człowieka – „symbole, mity i obrzędy podlegające upowszechnieniu bądź też spontanicznie odkrywane ujawniają zawsze ostateczną sytuację człowieka, a nie tylko sytuację historyczną; sytuację ostateczną, to znaczy sytuację jaką człowiek odkrywa, uświadamiając sobie swoje miejsce we wszechświecie”<sup>7</sup>. Poprzez mity, pojęte jako struktura symboliczna, jednostka (i cała społeczność) odkrywa, rozumie i wyraża swoją transcendentną naturę, która – uwikłana w historię – przekracza w ten sposób swoje partykularne, dziejowe bytowanie ku rzeczywistości absolutnej i niewyrażalnej w żaden inny sposób. Na tej zasadzie mit stanowi krystalizację odniesienia człowieka do tego, co święte, poza i ponadczasowe, ponadindywidualne. Takie rozumienie decyduje o wyjątkowej wartości poznawczej myślenia mitycznego – „mity są *prawdziwe* dlatego, że są *święte*; że opowiadają o świętych Istotach i wydarzeniach. W związku z tym, recytując czy słuchając mitu na nowo nawiązuje się kontakt z *sacrum* i rzeczywistością, a czyniąc to przekracza się kondycję świecką, <sytuację historyczną>”<sup>8</sup>. Mit i symbol są nieodłącznie związane z rytuałem, dla którego pełnią funkcję wzorca – wszystkie święta, obrzędy i rytzy inicjacji stanowią aktualizację zbawczych wydarzeń, poprzez które uczestnicy biorą udział w archetypicznych działaniach bóstw, herosów, pierwszych ludzi, odtwarzając je na nowo, aktualizując i realizując zarazem ich błogosławione skutki. Z tego też względu wszystkie obrzędy i rytuały związane z aktualizacją mitu jawią się jako ponadludzkie – objawione, zastane, boskie<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 39-40.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Obrazy i symbole*, dz. cyt., s. 76.

<sup>9</sup> Przykładów można podawać wiele. Zarówno szaman wstępujący na drzewo, wedyjscy kapłani składający ofiarę (*Yajna*), figura Ozyrysa wypełniona ziarnami zboża i składana w grobie – wszystkie te obrzędy odtwarzają pierwotne, archetypiczne wydarzenia zbawcze, które rytuał aktualizuje przywracając stan wytworzony poprzez te akty za „pierwszym razem”. W kwestii objawionego charakteru kultu i liturgii por. J. Ratzinger, dz. cyt. s. 21-22. Uwagi Ratzingera odnoszą się do judaizmu i chrześcijaństwa, jednak można odnieść je do samoświadomości większości innych religii.

Powyższe wyjaśnienia dotyczące natury mitu i rytuału mają zasadnicze znaczenie dlatego trzeba je uzupełnić dodatkową uwagą. Dla umysłowości nowożytnej pojęcie mitu (a wraz z nim pojęcie religii) uległo degradacji – przeciwstawiono je myśli racjonalnej, *logos* stał się przeciwieństwem *mythos*, a dzieje stopniowym pochodem zwycięskiego rozumu w walce z przesądami i zabobonami. Tymczasem już sam podział na rzeczywistość/narrację mityczną i opis racjonalny, podobnie jak odpowiadające mu rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*, są efektem dekadencji kultury i rozpadu tradycyjnego obrazu świata. W myśleniu tradycyjnym cała rzeczywistość (przyroda – jej cykliczne odradzanie się i kataklizmy, stratyfikacja społeczna, etos poszczególnych stanów, płeć i etapy życia, sztuka, praca, rzemiosło, architektura, historia wspólnoty) ma charakter symboliczny i sakralny – wyraża, a zarazem zawiera transcendentną rzeczywistość, której człowiek jest częścią i do której zmierza. Oczywiście niektóre funkcje, miejsca, artefakty, postacie i czyny są bardziej „nasycone” boskością niż inne, przez co „promieniują” swoją nadprzyrodzoną mocą jako hierofanie. Nie zmienia to jednak faktu, że najprostsza czynność dnia codziennego, a nawet „przypadkowe” wydarzenie, które w perspektywie wiary jawi się jako „znak”, ma charakter nadprzyrodzony – „w normalnych społeczeństwach konieczne trudy produkcji i wytwarzania nie są zwykłą <robotą>, ale również rytami, zaś poezja i muzyka z nimi związane są rodzajem liturgii. <Mniejsze misteria> rzemiosła są naturalnym przygotowaniem wielkich <misteriów królestwa niebieskiego>”<sup>10</sup>. Tym samym, dzięki symbolicznemu pojmowaniu wszystkich niemal elementów rzeczywistości przyrodniczej i kulturowej świat staje się dla człowieka „przeźroczysty” – odnosi i zawiera w sobie wymiar transcendentny nie tylko w jednostkowych wydarzeniach, miejscach

<sup>10</sup> A.K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, red. R.P. Coomaraswamy, Bloomington 2004, s. 61. Przytoczony cytat może wydawać się dziwaczny, ale wystarczy przypomnieć nie tylko zwyczajowe zaczynanie pracy „w imię Boże”, ale przede wszystkim baśnie i legendy identyfikujące poszczególne zawody ze świętymi. Każdy rzemieślnik mógł myśleć, że robiąc to, co jego święty patron, uczestniczy tym samym w jego świętości.



oraz działaniach, ale jako całościowa „siatka sensów” – uporządkowana struktura objawiająca jednostce jej miejsce w świecie (stan, kasta), rolę jaką winna pełnić (właściwy etos) oraz środki, które jej w tym służą (rytuały)<sup>11</sup>.

Przy takim rozumieniu, określenie chrześcijaństwa jako mitu przestaje być deprecjonujące – w rzeczywistości początkiem upadku kultury religijnej, a nawet kultury w ogóle, było zafałszowanie pojęcia mitu i przeciwstawienie go rozumowi<sup>12</sup>. Taka opozycja jest bezzasadna, mit wyraża bowiem to, czego rozum oraz myślenie naukowe nie jest w stanie sięgnąć – rzeczywistość, o której traktuje „nie jest w żaden sposób porównywalna z poszczególnymi przedmiotami jakiegokolwiek innego rodzaju wiedzy i w rzeczywistości może być określany jako przedmiot jedynie poprzez analogię”<sup>13</sup>. Ta zupełna „inność” przedmiotu, ku któremu odsyłają narracje mityczne, odnosi się zarówno do przedmiotu *sensu stricto*, a więc Boga, jak i do czło-

<sup>11</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 134. Należy podkreślić, że ów przywilej przejawiania boskości przysługiwał jedynie elementom świata „uporządkowanego”, zamieszkanego przez daną wspólnotę. Poza jej granicami czaił się chaos i demoniczne siły, które trzeba było powstrzymywać i zwalczać.

<sup>12</sup> Paradoksalnie, grecki *logos* był pierwotnie identyfikowany z uniwersalnym porządkiem świata (stanowił jego zasadę) obejmującym nie tylko przyrodę, ale i życie społeczne (stąd termin *kosmos* nie oznaczał jedynie porządku przyrody, ale wszelki ład – także społeczny i liturgiczny). *Logos* był więc zasadą *kosmosu*. Jednocześnie motywy kosmicznego porządku (indyjska *ryta*, *dharma*, zaratusztriańska *Asza*, egipski *Maat*, *Mądrość Boża* Starego Testamentu) były osnową i jednym z głównych (choć rzadko eksponowanych) motywów większości opowieści mitycznych. Myśl „racjonalna” rozwijała się tym samym pierwotnie w obrębie schematu kosmicznego ładu wyrażanego przez mit. Przykładowo, chociaż Arystoteles zarzuca Empedoklesowi, że ten nie wyjaśnił, dlaczego zmiana generowana przez Miłość i Spór jest konieczna, to jednocześnie sam nie tłumaczy, dlaczego wszystkie byty działają zgodnie ze swoją istotą (naturą). Powołanie się na naturę jako ostateczną zasadę działania ma bowiem taki sam charakter jak odwołanie się do siły Miłości i Sporu (co podkreślali nowożytni krytycy scholastyki, zarzucając jej wyjaśnianie zjawisk przez odwołanie do ich natur), jest wskazaniem uniwersalnego ładu, który – stanowiąc zasadę wyjaśniania – sam jest swoistym meta-faktem, a w zasadzie niekwestionowanym tłem wszelkiego myślenia, czy to mitycznego czy filozoficznego. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, B (1000b), przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.

<sup>13</sup> *The Essential Rene Guenon. Metaphysic, Tradition*, dz. cyt., s. 101.

wieka – jego najgłębszej istoty, a także całego procesu pierwotnego rozpadu oraz wiązania tych dwóch rzeczywistości. Mit jest formą stojącą ponad innymi sposobami komunikowania wiedzy, analogicznie jak intuicja, za pomocą której podmiot rozpoznaje boską Rzeczywistość, przekracza poznanie racjonalne i empiryczne, a czynności rytualne transcendują zwyczajne pragmatyczne działanie<sup>14</sup>. Parafrazując słowa Wittgensteina można stwierdzić, że kto ma mit ten ma świat – mit przenikający wszelkie sfery bytu (przyroda, życie społeczne, rodzinne, praca) kształtuje (samo)rozumienie jednostek i całych kultur, umieszczając je w sensownym świecie. Ów sens jest pojmowany jako obiektywny ład, którego człowiek jest częścią i poprzez uczestnictwo w którym (na drodze wysiłku moralnego, aktów rytualnych i inicjacji) osiąga swoją pełnię<sup>15</sup>. Taką naturę posiada również chrześcijaństwo – poprzez doktrynę, sakramenty i hierarchiczny porządek władzy jednostka uczestniczy w nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła, który sam jest zarazem symbolem/formą obecności Chrystusa w świecie, antycypacją Królestwa Bożego oraz narzędziem przeobstwienia człowieka i świata. Całe życie katolika, włączone w cykl roku liturgicznego (skorelowanego z cyklem przyrody) stanowi uczestnictwo, wzrastanie oraz urzeczywistnianie w dziejach Królestwa Bożego<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> W rzeczywistości myślenie symboliczne nie stanowi przeciwieństwa, czy negacji poznania zmysłowego, ale jego transformację – dla szamana brzoza pozostaje brzozą, a jednocześnie staje się drogą wstępowania do nieba. Perspektywa mityczna odsłania niedostępne dla rozumu sensory rzeczywistości skupione wokół przekształcenia ludzkiego bytu (a w perspektywie kosmicznej całego wszechświata) – przywrócenia pierwotnego stanu doskonałości i bliskości z Absolutem. Por. A. K. Coomaraswamy, *On the Pertience of Philosophy*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, dz. cyt., s. 81.

<sup>15</sup> Interesującą kwestią, której nie możemy tutaj dalej rozwijać, jest pytanie, czy faktycznie nowożytne myślenie zniszczyło mit – wyrugowało go z pola świadomości. Być może jest tak, że nowoczesność nie tyle usunęła mity, co zastąpiła je własną zdegenerowaną narracją, w której jednostka nie odnosi się już do żadnej boskiej rzeczywistości, a jedynie tkwi zamknięta w świecie pozornie ponadosobowych sił (libido, ekonomia, prawa rynku).

<sup>16</sup> Jedność kosmosu i liturgii Ratzinger charakteryzuje następująco – „celem zarówno kultu, jak i całego stworzenia jest to samo: przeobstwienie, światłości i miłości [...]. Kosmos nie jest jakąś samoistną, zamkniętą budowlą, w której ewentualnie

## Mit i historia

Podsumowując dotychczasowe rozważania możemy stwierdzić, że istotą mitu jest nie tyle określona forma narracji (ta bowiem jest jedynie krystalizacją świadomości mitycznej), ale oparty na symbolu sposób pojmowania/kreowania rzeczywistości, która – jako pewna całość, na którą składa się porządek: przyrodniczy, społeczny, kulturowy, architektoniczny i rytualny – objawia człowiekowi nadprzyrodzony porządek bytu, jego naturę, wskazuje cel, ku któremu zmierza oraz dostarcza środków do jego osiągnięcia<sup>17</sup>. Człowiek żyje „zanurzony” w micie, tj. w „znaczącym” świecie zorientowanym na to, co fundamentalne – Boga, duszę i zbawienie<sup>18</sup>. Taką samą rolę pełni również chrześcijaństwo. Począwszy od doktryny, poprzez moralność, kult, hierarchiczny ustrój Kościoła i władzę, aż po architekturę świątyni, legendy, pieśni i baśnie o świętych – wszystkie te elementy mają od-

---

rozgrywać się może historia. On sam jest ruchem zmierzającym od początku do celu. On sam jest w pewien sposób historią.” *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 28. Ścisły związek natury i kultury w procesie soteriologicznym mocno wyakcentowany jest w teologii wschodniej. Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 172-174. Głęboki wpływ jaki na architekturę chrześcijańską miały uniwersalne symbole religijne znakomicie przedstawia J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A. Q. Lavique, Kraków 1998, szczególnie godny polecenia, ponieważ wprost przyznaje się do tradycjonalistycznej inspiracji.

<sup>17</sup> W tego typu opisach koniecznym zdaje się użycie terminów typu „najgłębsza” natura, „nadprzyrodzony” cel, „rzeczywisty” byt. Wszystkie one mają charakter waloryzujący oraz opozycyjny, tj. domniemywają to, co „powierzchowne”, „przyrodzone” i „pozorne”. Oddają w ten sposób istotę rzeczy, ale wskazują także na pewną deformację języka, wynikającą z oddzielenia sfer *sacrum* i *profanum* – jak widzieliśmy, w myśleniu pierwotnym owe sfery pozostają nieoddzielone, a jedynie rozmaicie „nasycone” sakralnością. W konsekwencji myślenie mityczne nie zna takich opozycji – świat doświadczenia codziennego zawiera w sobie i odsłania „prawdziwą” rzeczywistość.

<sup>18</sup> Te trzy terminy należy rozumieć bardzo szeroko – nie wszystkie religie mówią o Bogu osobowym i duszy nieśmiertelnej, wszystkie jednak wskazują (poprzez mity), że doczesna egzystencja człowieka jest „niepełna”, „zaburzona” i musi ulec zasadniczej transformacji. Większość religii wiąże ją z odkryciem i realizacją roli („powołania”), jaka wynika z miejsca zajmowanego w kosmicznym porządku („miejsce” to wyznacza z kolei hierarchiczny porządek społeczny, pleć, stadium życia, rozmaite formy wybrania przez bogów, duchy, przodków).

nosić jednostkę do Boga, objawiać jej istotę i cel istnienia jej samej i całego wszechświata. Mit i symbol nie są zatem czymś zewnętrznym wobec świata i życia, ale ich inherentną własnością – nieredukowalnym *modi* istnienia świata i jego rozumienia.<sup>19</sup>

Mając na uwadze specyficzne pojęcie „mityczności” można zwrócić się ku temu, co odróżnia prezentowane stanowisko od myśli tradycyjalistycznej, a mianowicie do idei mitu „wcielonego”, „zrealizowanego”, „urzeczywistnionego”. Zacząć należy od tego, że dla tradycyjalistów znaczenie ma nie tyle jednostkowa narracja mityczna, co cała struktura symboliczna danej kultury. Między takimi strukturami zachodzi zasadnicze podobieństwo – porównanie konkretnych narracji mitycznych, a nawet całych „tradycyjnych” kultur pozwala wykryć ich wspólny szkielet, a następnie – na jego podstawie – wskazać ich uniwersalne źródło i cel jakiemu mają służyć<sup>20</sup>. Zdaniem tradycyjalistów, jedność „rdzenia” religii i kultur wynika z jedności ich boskiej Zasady – „wszystko, co istnieje, w jakiegokolwiek formie, mając za zasadę boski Intelpekt, oznacza lub reprezentuje tę zasadę na swój własny sposób i według własnego porządku istnienia; z tego też względu, od jednego porządku [struktur symbolicznych/kultur – przyp. B. Ch.] do drugiego, wszystkie rzeczy są powiązane i korespondują między sobą w taki sposób, że współdziałają w kierunku uniwersalnej i totalnej harmonii, która jest odbiciem samej boskiej Jedności”<sup>21</sup>. Symetria poszczególnych kultur jest pewnym faktem zakorzenionym w kosmicznym łańdże przenikającym całą rzeczywistość i manifestującym się w różnych formach na przestrzeni dziejów. Głównym zadaniem tradycyjalistów jest odsłanianie tych podobieństw oraz interpretacja ich

---

<sup>19</sup> Mit i symbol funkcjonują zatem w specyficzny „dualny” sposób – są zarazem własnością świata objawiającego świętość, jak i świadomości myślącej świat w takich właśnie kategoriach.

<sup>20</sup> Tego typu analizy porównawcze, zmierzające do wskazania źródła i celu kultury, znalazły spore uznanie w XIX i XX w. Dość wspomnieć o Freudzie i Jungu, których poglądy na naturę ludzkiej psychiki miały przyczynić się do wyjaśnienia istoty i funkcji kultury.

<sup>21</sup> R. Guénon, *Fundamental Symbols. The Universal Language of Sacred Science*, przeł. A. Moore, Cambridge 1995, s. 15.

uniwersalnych znaczeń. Ostatecznie jedność struktur symbolicznych oddaje jedność rzeczywistości sakralnej stanowiącej ich fundament, ta zaś z kolei wynika z jedności boskiej Rzeczywistości, której świat empiryczny jest manifestacją.

W tym pojmowaniu kultur jako symbolicznych struktur przejawiających jedność Prazasady szczególnie interesujący jest dla nas ich stosunek do czasu. Otóż wydarzenia, o których mówią mity i do których odwołują się całe cywilizacje, dokonują się *in illo tempore* – w nie dającym się czasowo określić „początku” – praczasie mitycznym, którego nie można identyfikować z przeszłością historyczną. „Czas początkowy w tym sensie, że nagle wytrysnął, że nie był poprzedzony przez żaden inny czas, gdyż żaden czas nie mógł istnieć przed wystąpieniem rzeczywistości, o której mit opowiada”<sup>22</sup>. Zdarzenia opisywane przez mity kreacji, upadku, wyzwolenia, ustanowienia poszczególnych instytucji i form kultury, prób przebóstwienia i inicjacji dzieją się „u początku” – w epoce poprzedzającej dzieje. To, co w świecie najbardziej fundamentalne, realne i modelowe dzieje się poza czasem historycznym. Narracja mityczna, będąca istotą kultur przednowoczesnych, nie tylko odnosiła jednostkę (i całą społeczność) do rzeczywistości poza i ponad historycznej, ale sama przyjmowała taką postać – zarówno sama narracja, jak i oparta na niej kultura odtworzająca jej sens (święta, ryty inicjacji, architektura), były pojmowane jako istniejące „od początku”, z tym że tego „początku” nie dało się zlokalizować w biegu historii.

Niemożność lokalizacji mitycznych wydarzeń w historii świeckiej wynikała nie tylko z faktu, że sama treść mitu działa się w praczasie, ale także z tego powodu, że pojęcie czasu „świeckiego” nie funkcjonowało. Jak wspomniano, istotą rytuału jest uobecnianie wydarzeń mitycznych, ciągle aktualizowanie ich samych oraz ich skutków. W ten sposób rytuał wraz z mitem tworzą „czas święty”, a więc czas, który: „z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że w istocie swej jest to uobecniony praczas mityczny. Wszelkie święto religijne,

<sup>22</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 89.

wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, <na początku>. Religijne uczestnictwo w jakimś święcie zakłada wyjście ze zwykłego trwania czasowego, celem włączenia w czas mityczny, reaktualizowany przez owo święto. Czas sakralny daje się więc bez końca odzyskiwać, bez końca powtarzać<sup>23</sup>. Z tego też względu tradycjonalizm „jest sam w sobie radykalną opozycją względem historycznego punktu widzenia, bądź tego, co za taki uchodzi, a opozycja ta będzie widoczna nie tylko w kwestii metody, ale również – co bardziej istotne – w kwestii zasady, gdyż metafizyczny punkt widzenia, w swej istotowej niezmienności, jest zasadniczą negacją ewolucji i postępu<sup>24</sup>. Istotą myślenia mitycznego (i tradycjonalistycznego) jest zatem dostrzeganie przejawów wieczności we wszystkich aspektach życia, a jednocześnie – poprzez „wielkie” (święteczne) i „małe” (dnia codziennego) rytuały cykliczne – odtwarzanie i podtrzymywanie kosmicznego ładu<sup>25</sup>. Skoro obrzędy przenikają całe życie człowieka, rytualizując je w poszczególnych aspektach, to nie ma w nim miejsca na *stricte* świecki czas wyznaczany nie-sakralną aktywnością, a jedynie na różne formy działań mniej lub bardziej „nasyconych” religijnym sensem. Tak samo jak cały świat, ludzkie życie jest włączone w boski porządek objawiający się z różnym natężeniem w poszczególnych elementach rzeczywistości – żaden przedmiot, ani żadna czynność nie są z niego absolutnie wyłączone.

<sup>23</sup> Tamże, s. 86.

<sup>24</sup> *The Essential Rene Guénon. Metaphysic, Tradition*, dz. cyt., s. 100.

<sup>25</sup> Odwieczność zasad na jakich ma opierać się porządek życia przekłada się m.in. na nacisk jaki poszczególne doktryny kładą na zgodność aktualnej nauki z pierwotnym objawieniem. Niezależnie od tego, czy zwrócimy się do tradycji judeochrześcijańskiej, islamskiej, wedyjskiej czy buddyjskiej wszędzie kwestią najwyższej wagi jest ugruntowanie tego, co obecne, w tym, co wieczne. Po ukonstytuowaniu się Objawienia aktualne nauczanie ma być jedynie przejawem wieczności. Z tego względu w każdej autentycznej tradycji funkcjonuje ciało odpowiedzialne za ortodoksję wykładu wiary – tożsamość jej aktualnej treści z treścią objawioną. Por. R. P. Coomaraswamy, *Ancient Beliefs or Modern Superstition*, [w:] *The Betrayal of Tradition. Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, red. H. Oldmeadow, Bloomington 2005, s. 64-65.

Jednocześnie w świadomości mitycznej funkcjonuje przekonanie, wedle którego aktualny stan świata – jego kondycja fizyczna, moralna i duchowa – znacznie odbiega od stanu pierwotnej doskonałości. Epoka w której żyjemy jest „Wiekami Żelaza”, „Kali Jugą”, „Wiekami Ciemnym” – szamani nie potrafią już kontaktować się z zaświatami jak dawniej, mnisi nie przestrzegają dyscypliny, kapłani niedbale sprawują ofiary – świat jest zepsuty. Co więcej, temu przekonaniu o dekadencji często towarzyszy świadomość wtórności przedmiotów o szczególnym znaczeniu sakralnym – świątynia Jahwe jest jedynie kopią świątyni niebiańskiej, podobnie jak Koran jest odwzorowaniem „Księgi Matki” (*Umm al Kitab*), a konkretna recytacja Wed jest aktualizacją odwiecznego dźwięku (*śabda*). Przykłady można mnożyć, we wszystkich pojawia się jeden, wspólny motyw – działalność człowieka, mimo iż ugruntowana w praczasowym wzorcu, jest niedoskonała i nie może w pełni spełnić swojej funkcji. Ucieczką przed pesymistycznym wnioskiem, płynącym z takiej świadomości, jest z jednej strony oczekiwanie na nadprzyrodzonego „zbawcę”, który odnowi świat oraz wiara w cykliczne odnawianie się rzeczywistości. W tym drugim przypadku obecny nieład (degeneracja rzeczywistości) jest jedynie koniecznym etapem większego cyklu kosmicznego porządku.

### **Chrześcijaństwo jako mit spełniony**

Można zatem powiedzieć, że w mitycznym myśleniu o rzeczywistości, krystalizującym się w narracjach mitycznych i rytuałach, przejawia się z jednej strony przekonanie o możliwości osiągnięcia tego, co wieczne, niezmienne i boskie – transformacji ludzkiego bytu i całej rzeczywistości kosmicznej, a z drugiej świadomość niewystarczalności ludzkich wysiłków. Mity mówią zatem o miejscu, w którym możliwa jest komunikacja między sferami wszechświata (*axis mundi*), o nadprzyrodzonych istotach działających na rzecz człowieka (Enki, Wisznu), a nawet podejmujących cierpienie dla jego dobra (Prometeusz, Bodhisattwowie), o umierającym i zmartwychwstającym bó-

stwie (Ozyrys, Tammuz, Attis) oraz o zjedaniu ciała zabitego boga (Dionizos, bóstwa w starszych partiach *Tekstów piramid*), mówią wreszcie o możliwości przebóstwienia na drodze wysiłku moralnego i inicjacji (Gilgamesz). Jednocześnie wszystkie te opowieści oraz oparte na nich akty rytualne są w jakimś stopniu niepełne, nie w pełni skuteczne, muszą być ciągle odnawiane (sam Kriszna przyznaje, że pojawia się w świecie zawsze wtedy, gdy ład upada, Gilgamesz ponosi porażkę), posługują się jedynie „odbiciami” prawdziwego świata nie dając gwarancji ostatecznego odnowienia kosmosu<sup>26</sup>. Świat myślenia mitycznego właściwy większości kultur przednowożytnych jest więc ciągle niespełnioną próbą przebóstwienia świata i człowieka, walką o odnowienie boskiego porządku, któremu towarzyszy świadomość daremności takich wysiłków.

W tym miejscu pojawia się perspektywa judeochrześcijańska – „Jahwe nie objawia się już w czasie kosmicznym (jak bogowie dawnych religii), ale w nieodwracalnym czasie historycznym. Każde nowe wystąpienie Jahwe w historii jest czymś, co nie daje się sprowadzić do wystąpienia poprzedniego”<sup>27</sup>. Przytoczony cytat należy właściwie zrozumieć. Przede wszystkim nie chodzi o to, że judaizm, a za nim chrześcijaństwo rezygnuje całkowicie z narracji pozaczasowej – stworzenie i upadek dzieją się *in illo tempore*, podobnie ze świata po paruzji znika czas. Można wręcz stwierdzić, że to właśnie grzech pierwszych ludzi „uruchamia” strumień dziejów – stan rajski trwa poza

---

<sup>26</sup> Warto byłoby prześledzić poszczególne tradycje pod kątem roli jaką rytuał pełnić ma w ostatecznym przebóstwieniu świata. Zdaje się, że w wielu tradycjach dokonuje się ono w katastrofalnych okolicznościach mocą nadprzyrodzonej interwencji, a nie rytualnego wysiłku, który w czasach ostatecznych jest również zdegenerowany. Nie ulega wątpliwości, że w wielu tradycjach pojawia się zwątpienie, czy wręcz negacja wartości rytów ofiarnych. Por. Sm 6, 6; *Czandogjaupanisad* VIII 4.3–5.4, [w:] *Upanisady*, przeł. M. Kudelska, Kraków 2004. Podobnie w buddyzmie jako jedną z form lgnięcia (*upadana*) wymienia się przywiązanie do praktyk religijnych jako zapewniających wyzwolenie. Wszystkie te postawy wyrażają zwątpienie w moc rytuału, a jednocześnie nie są w stanie się od niego oderwać. W przypadku katolickiej Mszy ma ona charakter wybitnie kosmiczny. Por. J. Hani, dz. cyt., s. 187.

<sup>27</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 120.



czasem, dopiero nieposłuszeństwo Adama i Ewy inicjuje historyczne działanie Boga w świecie. Nie chodzi także o proste zastąpienie czasu cyklicznego czasem linearnym. W gruncie rzeczy tradycja judeo-chrześcijańska wielość cykli zastąpiła jednym, uniwersalnym – od upadku do ostatecznego odnowienia rajskiego stanu, który – podobnie jak początkowy raj – jest już rzeczywistością pozaczasową.<sup>28</sup> Zasadnicza różnica między świadomością mityczną a myślą Starego i Nowego Testamentu polega na tym, że w drugim przypadku Bóg działa poprzez określone i dające się zlokalizować na osi czasu wydarzenia. Abraham, Mojżesz, Prorocy, a wreszcie Jezus Chrystus byli postaciami historycznymi, działającymi w konkretnym czasie i miejscu. Tym samym sakralizacja czasu dokonuje się nie poprzez rytuał, a więc ruch od „dołu” (tego, co zmienne, dziejowe) ku wzorcowej, ahistorycznej „górze”, ale odwrotnie – to „góra”, poprzez konkretne wydarzenia, działa w „dole”, w historii konkretnego narodu. Tym samym poszczególne wydarzenia historyczne zaczynają mieć symboliczny wymiar – z jednej strony są konkretnymi faktami z dziejów świata, a z drugiej formami działania Boga w świecie.

Ukoronowaniem tego boskiego działania, obecności Stwórcy w dziejach stworzenia jest postać Jezusa Chrystusa – jego historyczne życie i historyczne zmartwychwstanie. W tej perspektywie każdy obraz malowany przez mit znajduje swoje wypełnienie – Chrystus jest prawdziwym Ozyrysem, krzyż prawdziwą *axis mundi*, Eucharystia prawdziwą teofagią, życie chrześcijanina prawdziwym przebóstwieniem, a dzieje świata prawdziwym ruchem ku ponownemu zjednoczeniu z Bogiem.<sup>29</sup> To wszystko, co mit przedstawia w czasowo nieokreślonej „przeszłości”, a następnie niedoskonale uobecnia w rytuale, staje się historią dziejącą się w świecie już nie obrazów i rytuałów, ale konkretnych postaci i wydarzeń. Mityczne schematy „stają się ciałem” w osobie Jezusa z Nazaretu i jego Kościele. Gdy świę-

<sup>28</sup> Por. np. Ap 21, 4 n. Jeśli „śmierć”, o której mowa, pojmiemy jako zasadę czasowości, przemijalności, ulotności bytu, to jej brak oznacza pozaczasową wieczność.

<sup>29</sup> Świadectwem takiego myślenia jest m.in. określenie Chrystusa jako „prawdziwego Apollina”. Por. J. Hani, dz. cyt., s. 161 (przypis 2).

ty Paweł woła o próżności naszej wiary w sytuacji gdyby Chrystus nie zmartwychwstał (1 Kor 15.14), to wyraża właśnie tę ideę. Dzieje Chrystusa bez historycznego zmartwychwstania mogłyby „zmieścić się” w micie, podobnie jak mieści się w nim opowieść o Gilgameszu – tragicznym bohaterze, któremu się nie powiodło, a który mimo to jest wzorem ludzkiej dążności do tego, co nadprzyrodzone, lub (zachowując opowieść o męce, śmierci i zmartwychwstaniu) o Ozyrysie – dobrym władcy zabitym przez uosabiającego zło brata i ożywionym mocą boskiej żony. Tymczasem wiara chrześcijańska zależna jest od zmartwychwstania – konkretnego historycznego wydarzenia, bez którego wszystkie cuda są jedynie sztuczkami, przypowieści i ich sens – uniwersalnymi mądrościami, od jakich roi się mitologia, a sam Jezus – kolejną realizacją idei umierającego i zmartwychwstającego/cierpiącego bóstwa lub wyjątkowego człowieka, który za zasługi wzięty został do nieba.

Mamy zatem do czynienia z paradoksem charakterystycznym dla chrześcijaństwa. Tak jak Pismo Święte jest księgą boską i ludzką, Kościół – rzeczywistością historyczną i społeczną, a zarazem nadprzyrodzoną i boską, historia – splotem przypadków i wolnych decyzji, a zarazem realizacją planu Opatrzności, tak Chrystus będąc zarazem Bogiem i człowiekiem jest jednocześnie mitem i historią – mitem wcielonym, zrealizowanym.<sup>30</sup> Dzieje Jezusa z Nazaretu oraz historia, która po nim następuje jest nie tylko realizacją prorocत्व starotestamentalnych, ale wszystkich podstawowych idei wyrażanych we wcześniejszych kulturach. Religie przedchrześcijańskie oraz kultury, w których były osadzone, swoimi symbolami i mitami dostarczyły „języka”, poprzez które – już na poziomie historii – mogła się na sposób ostateczny wyartykułować boska Prawda. W ten sposób uwydatnia się wyraźnie zasadnicza funkcja religii przedchrześcijańskich w powszechnym planie zbawienia – „możemy [...] stwierdzić,

---

<sup>30</sup> Należy bardzo mocno podkreślić, wyeksplikowane już powyżej, pojmowanie mitu i symbolu. Nie są one rozumiane na zasadzie opozycji względem świata faktów, ale jako wyjątkowe wydarzenia, przedmioty oraz odpowiadające im narracje „tego świata”, w których odsłania się to, co wieczne, niezmiennie i boskie.

że celem zarówno kultu, jak i całego stworzenia jest to samo: przebóstwienie, świat wolności i miłości. Dlatego w tym, co <kosmiczne>, pojawia się to, co historyczne. Kosmos nie jest jakąś samoistną, zamkniętą budowlą, w której ewentualnie może rozgrywać się historia. On sam jest ruchem zmierzającym od początku do celu. On sam jest w pewien sposób historią<sup>31</sup>.

Powyższe twierdzenie warto opatrzyć szerszym komentarzem pozwalającym dostrzec jego specyfikę. Po pierwsze, mimo iż w testach Guénona można znaleźć cytaty zgodne z przedstawioną powyżej koncepcją<sup>32</sup>, to zasadniczo myśl tradycjonalizmu odrzuca przedstawioną perspektywę. Powodem tego odrzucenia jest uniwersalizm symboliki, z którą – zdaniem omawianych myślicieli – nie daje się pogodzić nie tyle historyczność postaci Jezusa z Nazaretu, co nacisk jaki teologia kładzie na wyjątkowość Jego osoby. Frithjof Schuon wyraża tę ideę wprost: „Odkupienie jest wiecznym aktem i nie może być umiejscowione zarówno w czasie jak i w miejscu, a ofiara Chrystusa jest jego szczególną manifestacją lub realizacją na ludzkiej płaszczyźnie; ludzie byli w stanie czerpać korzyść z Odkupienia zarówno przed przyjściem

---

<sup>31</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 28. Przytoczony cytat będzie bardziej klarowny, jeśli uświadomimy sobie, że przez pojęcie „kultu” nie należy rozumieć jedynie rytów starotestamentalnych, a pojęcie kosmosu nie oznacza rzeczywistości przyrodniczej, ale (zgodnie ze swoim pierwotnym znaczeniem) denotuje kolejno wszystkie kultury świata starożytnego oraz uniwersalny ład, porządek wszechświata, którego mity (będąc jego częścią) obrazują.

<sup>32</sup> „Boskie Słowo jest wyrażone w Stworzeniu [...], co jest porównywalne – mówiąc analogicznie i mając na uwadze wszystkie konieczne proporcje – do myśli będącej wyrażoną w formach (nie ma dalszej potrzeby rozróżnienia pomiędzy językiem, a symbolami we właściwym sensie), które jednocześnie zakrywają i manifestują ją. Pierwotne objawienie będące, tak jak Stworzenie, wytworem Słowa, jest samo w sobie wcielone, jeśli można to tak powiedzieć w symbole, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie od początku ludzkości [...] Z drugiej strony czyż nie można dostrzec w tej inkorporacji pod postacią symboli <nie-ludzkiej> [tj. boskiej – przyp. B.Ch.] tradycji, rodzaju antycypującego obrazu, pewnej <prefiguracji> wcielenia Słowa”, R. Guénona, *Fundamental Symbols...*, dz. cyt. s. 16. Idea prefiguracji nie była obca tradycji chrześcijańskiej i odnosiła się zwłaszcza do postaci Melchizedeka, pogańskiego kapłana, który – będąc zarazem kapłanem Boga najwyższego – jest „upodobniony do Syna Bożego” (Hbr, 7, 3).

Jezusa Chrystusa jak również po nim, na zewnątrz widzialnego Kościoła, a także w nim<sup>33</sup>. Podczas gdy w micie każda struktura odsyła do rzeczywistości transcendentnej, przez co pozwala znaleźć swój odpowiednik w innych strukturach mitycznych, historyczność chrześcijaństwa uniemożliwia taki manewr – zamyka zbawienie w konkretnych wydarzeniach, które same przestają być jedynie symbolem odsyłającym poza siebie, ku Absolutowi, a stają się formą faktycznej obecności Boga w świecie. Konkretna postać historyczna „wehłania” całą transcendencję, która w micie „rozlewa się” w poszczególnych symbolach i zamyka ją w tym oto człowieku, który jest jedyną drogą do Boga, wyłącznym źródłem zbawienia, centrum historii i „krystalizacją” mitu. Chrystus nie jest już jednym z wielu symboli, ale tym, kto urzeczywistnia w określonym punkcie czasu i przestrzeni tę rzeczywistość, do której wszystkie symbole odsyłały.<sup>34</sup> Tradycjonalizm tymczasem za wszelką cenę pragnie pozostać na płaszczyźnie ahistorycznej, przez co ugruntowanie historyczne chrześcijaństwa postrzega jako jego największą słabość<sup>35</sup>. Innymi słowy, tradycjoniści sądzą, że cała tradycja chrześcijańska (a w zasadzie katolicka oraz prawosławna, gdyż protestantyzm postrzegają jako zdegenerowaną formę religii) „pasuje” do pozostałych religii, o ile tylko jej rozumienie zatrzymuje się na poziomie symbolicznym/mitycznym. Odwołanie do historii – w ich opinii – niszczy mit, który ze swej istoty musi pozostać ponad i poza historią i nie może dokonać się w określonym momencie dziejów.

Zarysowana powyżej perspektywa, podkreślając zbawczą rolę religii niechrześcijańskich, a szerzej – wszystkich kultur opartych na mitycznym pojmowaniu świata – akcentuje ich antycypacyjny cha-

<sup>33</sup> F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, Wheaton 2005, s. 16.

<sup>34</sup> W tym właśnie sensie Chrystus jest „kamieniem węgielnym” mitu i dziejów kultur na nim opartych. Historyczna postać Jezusa z Nazaretu jak kamień węgielny (szczytowy) wieńczy dzieje, jest ich ostatecznym zwornikiem i celem. Por. J. Hani, dz. cyt., s. 116.

<sup>35</sup> Por. A. K. Coomaraswamy, *Eastern Wisdom and Western Knowledge*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, dz. cyt., s. 88.

akter. Wydarzenia opisywane przez narracje mityczne i wyrażane poprzez całe kultury i cywilizacje krystalizują się w historii Jezusa z Nazaretu, w którym sam mit staje się historią. Dzięki temu funkcja prefiguracji nie zostaje zawężona jedynie do tradycji starotestamentalnej, ale znajduje swój wyraz w tradycjach wszystkich religii przedchrześcijańskich – rzeczywistość symboliczna jaką wytwarzają jawi się jako język, za pomocą którego Objawienie chrześcijańskie może być wyartykułowane. W odniesieniu do chrześcijaństwa zaś, kładąc nacisk na historyczny fundament wiary, podkreśla, że „[d]ziejowa liturgia chrześcijańska jest i pozostaje – <bez podziału i pomieszania> – kosmiczna, i tylko w ten sposób ukazuje całą swoją wielkość. Chrześcijaństwo ma walor nowości i niepowtarzalności, a mimo to nie odrzuca poszukiwań w sferze historii religii, lecz jest w nim miejsce dla wszystkich istniejących motywów religii światowych, przez co pozostaje z nimi związane”<sup>36</sup>. Chrześcijaństwo jest zatem religią, która nie tylko domniemywa prawdę – antycypuje jej formę, ale przede wszystkim spełnia ją w dziejach. To z kolei – w aspekcie kulturowym – staje się możliwe dzięki mitom umożliwiającym wyrażenie i zrozumienie życia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Bez mitycznych symboli i narracji wpisanych w przedchrześcijańskie kultury, kształtujące umysły ówczesnych ludzi, „wydarzenie” Jezusa Chrystusa pozostaje niezrozumiałe. Z drugiej strony, bez tego wydarzenia mit pozostaje pustą formą – ciągłą zapowiedzią tego, co jedynie oczekiwane. *Novum* chrześcijaństwa i jego wyjątkowa wartość wynika z tego „wcielenia” mitu i symbolu – nie tracąc swojego uniwersalizmu ich treść stała się czymś (a w zasadzie Kimś) historycznym. Swoista „niepełność” dotychczasowych hierofanii, które świadomość mityczna wyrażała pod postacią niedoskonałości wszelkich rytów i artefaktów, została raz na zawsze zakończona osobą Jezusa Chrystusa.

---

<sup>36</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 33.

## Mit jako język

Czy zatem chrześcijaństwo znosi mit, czyni go niepotrzebnym? Odpowiedź na to pytanie wymaga pogłębionej refleksji, a w ramach niniejszego opracowania można jedynie wskazać pewne sugestie.<sup>37</sup> W świetle powyższych analiz odpowiedź na postawione pytanie zdaje się być pozytywna – mity są już niepotrzebne, gdyż to wszystko, co wyrażały oraz co rytuał na nich oparty miał urzeczywistniać dokonało się w Chrystusie, a obecnie realizuje się w Kościele. Inne obrzędy

---

<sup>37</sup> Nie jest celem niniejszego artykułu twierdzenie, że język symbolu i mitu jest jedynym językiem, w którym usiłowano wyrazić prawdę religijną, a jedynie wykazanie, że faktycznie taki proces miał miejsce oraz zaproponowanie teologii historii opartej na tym fakcie. Teza taka (nawet jeśli proponowane analizy ją wspierają) jest zbyt mocna aby można ją było uzasadnić w tak krótkim opracowaniu. Można jednak stwierdzić co następuje: a) prawdy wiary chrześcijaństwa znalazły swój pierwotny wyraz w języku właściwym dla mitu; b) dzięki otwarciu myśli religijnej na filozofię grecką Objawienie zostało opisane językiem filozofii, a co za tym idzie język mitu nie jest jedynym językiem w jakim prawdy religijne mogą znaleźć swój wyraz. Niemniej jednak, c) zasadnicze prawdy wiary (wcielenie, zbawcza śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie, obecność w sakramentach) nigdy nie dały się „zracjonalizować” i w gruncie rzeczy pozostały w sferze języka mitycznego funkcjonując jako tajemnice wiary. To „wymykanie się” prawdy religijnej wszelkim próbom „racjonalizacji” filozoficznej czy naukowej może służyć za przesłankę do zasadniczo banalnego wniosku o nieredukowalności istoty religii do tego, co rozumowe i empiryczne. Czy jednak wynika z tego, niemożność zaproponowania innego języka, w którym treść Objawienia mogłaby znaleźć swój wyraz? Pytanie takie jest z gruntu błędne gdyż zakłada, że język symbolu i mitu jest czymś, co można stworzyć lub czym można dowolnie operować. Taka możliwość istnieje w przypadku języków formalnych oraz sztucznych, w których terminy religijne funkcjonują na zasadzie synonimiczności (esperanto). W przypadku języka właściwego religii, nie ma czegoś takiego jak „tworzenie” przez człowieka form wyrażających świętość gdyż to *sacrum* przejawia się za pośrednictwem hierofanii sakralizujących to, co świeckie – zarówno treść i jak i forma jawią się jako zastane i dane człowiekowi „z góry”. Co więcej wszelkie próby włożenia „starych” prawd w „nowe” formy opierają się na bardzo wątpliwym założeniu o możliwości oderwania danej idei od formy, aby następnie oddać ją w innej (bardziej uwspółcześnionej) postaci. Jest to bardzo powszechne przekonanie wynikające z używania naturalnego języka, której wymaga krytycznej refleksji. Wydaje się bowiem, że rozróżnienie na formę językową i treść jest czysto teoretyczne. W rzeczywistości wszelka struktura i forma wyrazu determinuje treść, a zmiana tego „jak” wyrażamy daną ideę wpływa na to, „co” wyrażamy.

i misteria nie są zatem konieczne, a skoro one muszą odejść, to i mity, które je legitymizują przestają być potrzebne. Wyrocznie mogą zamilknąć, gdyż Prawda znalazła swoje miejsce w dziejach i nie potrzeba już obrazu, aby jej słuchać. Z drugiej jednak strony przekonaaliśmy się, że mit nie jest jedynie opowieścią (te faktycznie spełniły już swoją rolę) – za mityczną narracją stoi pewien sposób rozumienia świata, w którym poszczególne przedmioty znaczą „coś więcej” niż tylko to, co przypisuje im empiria i pragmatyczny rozum. W ten sposób myślenie mityczne staje się sposobem myślenia wyrastającym z epok doświadczeń religijnych, bez którego Objawienie chrześcijańskie przestaje być wyrażalne i zrozumiałe. Nawet jeśli uznamy rozróżnienie na religie kosmiczne i profetyczne, to okazuje się, że objawienie *Logosu* potrzebuje uprzednio już wypracowanego symbolu, w którym może się wyrazić i bez którego pozostaje niezrozumiałe. Innymi słowy, jeśli nie rozumiemy idei umierającego i odradzającego się boga, nie pojmimy znaczenia śmierci krzyżowej, jeśli nie mamy świadomości roli misteriów i rytów inicjacji nie uchwycimy sensu sakramentów, skoro nie wiemy na czym polega cel podróży w jaką wyrusza mityczny bohater, to jak mamy pojąć cel naszego życia. Nie chodzi tutaj jedynie o teoretyczną znajomość poszczególnych narracji – odczytanie miłośnika mitologii, lecz o coś więcej, czego świadomość – poza tradycjonalistami – miał Eliade, Campbell a nawet Jung, a czego nie rozumie wielu kapłanów i teologów – język mitu, jego uniwersalne struktury narracji oraz perspektywa, jaką ze sobą niesie, jest zdaje się jedyną postacią komunikacji zdolną wyrazić boskość.<sup>38</sup> Inne formy poznania

---

<sup>38</sup> Przez pojęcie „wyrażania” rozumiem nie tylko języki jakimi posługiwali się ewangelista, ale całą strukturę mitu – swoisty język kultury, w którym Bóg przemówił do człowieka. Analogicznie obok „języka” mitu chrześcijaństwo zasymilowało „język” kultury greckiej i (w przypadku Kościoła katolickiego) rzymskiej. Tak jak nie ma komunikacji bez określonego języka, który sam nie jest neutralny względem komunikowanej treści, tak nie ma Objawienia poza językiem mitu, w którym się ono wyraziło i za pośrednictwem którego może być zrozumiane. Podobnie pojęcie „rozumienia” nie ogranicza się jedynie do intelektualnego przyswojenia treści, ale ma wymiar egzystencjalny – jest transformacją podmiotu dokonującą się poprzez życie religijne. W takiej perspektywie problemem współczesnej kultury nie jest brak pseudo-mitów (te bowiem

muszą zawieść w obliczu tego, co przekracza kategorie rozumu, empirii i nabudowanego na nich języka. Nowoczesne kościoły, zreformowane obrzędy liturgiczne i słowa Pisma są nieme – prawie nikt nie pojmuje ich znaczenia, a pojąć nie może, gdyż nie „żyje” w świecie mitu. Współczesny architekt nie projektuje strzelistych wież, a z centrum ołtarza znika krzyż, ponieważ nie rozumie się idei „środka świata”, kapłan i teolog są przekonani, że język liturgii musi być zrozumiały dla wiernych, a cała liturgia „przejrzysta”, gdyż nie pojmują idei sakralności wyrażającej się w używaniu niezrozumiałych języków (na dodatek w niezrozumiały sposób – mamrotanie formuł ofiarnych), ani idei ukrycia tego, co święte. Pojęcie transsubstancji próbuje się zastąpić jeszcze bardziej mętnymi kategoriami, byle tylko uniknąć idei zjadania ciała boga. Myśl o nienaruszonym dziewictwie Najświętszej Marii Panny próbuje się ukryć (nie pojmować „biologicznie”) w obawie, aby nie zrazić „nowoczesnych” słuchaczy/czytelników odwykłych od „baśniowych” opowieści. Przykłady tych wysiłków można by mnożyć, wszystkie one jednak pokazują, że odzierając chrześcijaństwo z tego, co mityczne pozbawia się go środka komunikowania tego, co historyczne nie proponując w zamian niczego, co mogłoby zastąpić dotychczasowe kategorie<sup>39</sup>.

tworzy się nieustannie), ale ich zasadniczo anty-boski charakter. Od czasów Renesansu (choć idea ta sięga przynajmniej sofistycznego odróżnienia na *fisis* i *nomos*) kultura karmi się ideą człowieka jako autonomicznego twórcy i miary rzeczy, który kreuje nie tylko świat fizyczny, ale także sens swego bytowania.

<sup>39</sup> Nie należy myśleć, że za wykorzenienie człowieka współczesnego ze świata mitu są odpowiedzialni duchowni. Byłoby to zasadniczym błędem. Rzecz jedynie w tym, że kultura religijna Zachodu postępuje w ślad za ogólną tendencją degeneracji myślenia mitycznego/symbolicznego. Przeciwną opinię zdaje się wyrażać H. Piertas SJ, gdy w zakończeniu swoich rozważań nad eschatologią pierwszych wieków chrześcijaństwa stwierdza: „Mamy aż nadto przykładów katechezy, która każe wierzyć w starożytne mity, tak jakby one były treścią wiary. Według wielu katechetów i kaznodziejów, żeby być dobrym chrześcijaninem trzeba wierzyć w Szeol, w trąby anielskie, w ogród rajski Adama i Ewy i tak dalej. Innymi słowy zatrzymują się oni na wyobrażeniach związanych z kulturą starożytną, a nie na objawieniu. Spotykamy również gorliwców, odzianych w jakiś autorytet, którzy uważają za wielce niebezpieczne takie mówienie, które chciałoby się oderwać od tych wyobrażeń i nie zwracają uwagi na to, że są one bardzo odległe od współczesnej mentalności.” Tenże, *Eschatologia Koś-*



Nowoczesny człowiek, tracąc mit, stracił świat, który ten mit objawiał, a miejsce misterium zastąpił sentymentalizm, moralizm i „doświadczenie” wspólnoty. Paradoksalnie, współczesnemu człowiekowi zainteresowanemu religią i odczytanemu w dziełach teologów, biblistów i egzegetów trudniej jest uwierzyć niż średniowiecznemu mieszkańcowi Skandynawii. Ten drugi bowiem miał mit o Odynie wiszącym na drzewie Yggdrasil, który mógł „wypełnić” historią Jezusa Chrystusa; a nam współczesny ma głównie umoralniające kazania, rzewne opowieści i równie wzruszające „świadectwa”. Dzięki nim może być moralny, może również być wrażliwy, może nawet poczuć się spełniony w grupie podobnych mu jednostek, jednak nie może pojąć, że ani moralność ani wrażliwość, ani grupowe doznania nie są istotą żadnej religii, a jedynie etapem na drodze do przeobóstwienia – drodze, w którą wyruszali wszyscy mityczni bohaterowie.

---

*ciola pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 134-135. Przywołany autor zdaje się zakładać, że można oddzielić treść Objawienia od jego formy – pierwsza miałyby być relatywna, a drugie absolutne. Rzecz w tym, że niekoniecznie jest to możliwe. Jeśli językiem Objawienia są symbole, to jak widzieliśmy nie są one dowolne, gdyż – upraszczając – w ich naturze leży „zawieranie” objawianej treści, w sposób im właściwy. Zmieniając symbol lub ich strukturę zmieniamy zatem treść, która nigdy i nigdzie nie istnieje w postaci „czystej”, ale zawsze w określonej formie. Całkiem nietrafiony jest zaś zarzut o „odległości” nowożytnej mentalności od nasyconej symboliką kultury starożytnej. Sam fakt takiego dystansu jest oczywisty, lecz świadczy on na niekorzyść naszej epoki i jej kultury, która sama będąc prostacką nie przyjmuje do wiadomości swojego duchowego skarlenia. Dobrze wyraża to opinia P. Tillicha, który stwierdza, że nowoczesny człowiek nie tylko pozbawił się właściwego religii „wymiaru głębi”, ale także „okradł się z symboli tego wymiaru, stał się częścią tej horyzontalnej płaszczyzny. Utracił swą identyczność i sam stał się rzeczą pośród rzeczy, stał się składnikiem obliczalnego procesu produkcji i wylizalnego spożycia”. Tenże, *Utracony wymiar*, przeł. J. Kłoczowski, „W drodze”, 1973, nr 2, s. 6. Tillich nie tylko celnie diagnozuje współczesną kulturę, ale również wskazuje remedium. W obliczu zatrąty symboli wyrażających istotę religii, „[m]iast udzielać przedwczesnych i zwodniczych odpowiedzi, religie muszą pomóc człowiekowi w zrozumieniu na nowo starych symboli i ich znaczenia dla naszej obecnej sytuacji. Wtedy ich odrodzenie może się stać twórczą mocą w naszej kulturze i zbawczą siłą dla człowieka, który żyje wyobcowany, załękły, pełen wątpliwości.” Tamże, s. 8.

**Bibliografia:**

- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Coomaraswamy A. K., *Eastern Wisdom and Western Knowledge*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, red. R. P. Coomaraswamy, Bloomington 2004.
- Coomaraswamy A. K., *On the Pertience of Philosophy*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomarasawamy*, red. R. P. Coomarasawamy, Bloomington 2004.
- Coomaraswamy A. K., *The Bugbear of Literacy*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, red. R. P. Coomaraswamy, Bloomington 2004.
- Coomaraswamy A., *The Interpretation of Symbols*, [w:] Tenże, *What is Civilisation and Other Essays*, Great Barrington 1989.
- Coomaraswamy R.P., *Ancient Beliefs or Modern Superstition*, [w:] *The Betrayal of Tradition. Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, red. H. Oldmeadow, Bloomington 2005.
- Czandogjaupanisad*, [w:] Upaniszady, przeł. M. Kudelska, Kraków 2004.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodak, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Kowalski, Warszawa 2000.
- Guénon R., *Fundamental Symbols. The Universal Language of Sacred Science*, przeł. A. Moore, Cambrige 1995.
- Guénon R., *The Crisis of the Modern World*, przeł. [na ang.] M. Pallis, A. Osborne, R. C. Nicholson, Hillsdale 2001.
- Hani J., *Symbolika świętyni chrześcijańskiej*, przeł. A. Q. Lavique, Kraków 1998.
- Hasenfratz H. P. *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w cesarstwie rzymskim*, przeł. U. Popławska, Kraków 2006.
- Pietras H. SJ, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002.
- The Essential Rene Guenon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity*, red. J. Herlihy, Bloomington 2009.
- Schuon F., *The Transcendent Unity of Religion*, Wheaton 2005.
- Sedgwick M., *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret History of the Twentieth Century*, Nowy York 2004.
- Tillich P., *Utracony wymiar*, przeł. J. Kłoczowski, „W drodze”, 1973, nr 2.
- Walter P., *Mitologia chrześcijańska*, przeł. E. Burska, Warszawa 2006.

## **Traditionalist inspiration of theology of religion**

### Summary

The purpose of this paper is to give an outline of relationship between Christianity and other „cosmic” religions. Propound approach is based on idea characteristic for integral traditionalists who consider culture as a universal and ahistorical structure of symbols evincing itself through external objects (works of art, literature, architecture) and molding our way of understanding. This structure should understood as a specific „language” through which the eternal Truth had been expressed once for all by Jesus Christ. Thus pre-Christian religions (and cultures based on them) can be regarded as a divine arrangement for historical fulfillment accomplished by Christ.

Key words: Integral traditionalism, Guénon, Coomaraswamy, theology, religious studies.