



Il. 1. Obraz J. Lewitana *Nad wiecznym odpoczywaniem*

Michał Klinger

SYMBOL W TEOLOGII ZNACZENIE ANALIZY SYMBOLI RELIGIJNYCH ELIADEGO DLA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Symbol jest w religii. Ukryty w jej środku. Jest w tym coś oczywistego i coś zagadkowego zarazem. Każdy symbol zgęszcza w sobie rzeczywistość i to w taki sposób, że zaczynamy wokół odczuwać coś sakralnego, wyznaczana jest jakaś sfera religijnych doznań (ja — *sacrum*). Mircea Eliade w swym wielkim *Traktacie* sugeruje istnienie pewnej funkcji tożsamości rozciągniętej na rzeczywistość kosmiczną, której wartością jest jej sakralność.¹ Schematyczna tożsamość: rzeczywistość = sakralność jest pewnym postulatem hermeneutycznym, który mówi, że rzeczywistość czytelna jest dopiero poprzez święte symbole — jak je opisał Eliade. Dlatego postawiłbym go w rzędzie największych teologów współczesności.

Symbol nie jest „obiektywny” badawczo, jest „dla mnie”, „dla nas” i przez to jest zawsze pewną świątynią — skoro „mi” odsłania lub przysłania *sacrum*. Dlatego więc symbol — „świecki” przedmiot badań — to sprzeczność sama w sobie. Nie oznacza to, by symbol nie funkcjonował poza obrębem oficjalnej religijności. Nie znaczy też, żeby jego religijna funkcja musiała być uświadomiona. Wydaje się nawet, że „uświadomienie sobie” jest dla funkcjonowania symbolu raczej paraliżujące.

Ale jest tak, że jeśli człowiek na przykład pójdzie nad rzekę, i jeśli będzie w stanie pozbyć się sentymentalnych lub romantycznych skojarzeń, to znaczy skojarzeń, które odrywają go od samej realnej rzeki, a przenoszą do pewnej literackiej fikcji, w sferę nazw i nazwisk — jeśli więc człowiek ściszy swój intelekt, to wtedy otworzą się tajemne, królewskie wrota i „przemówi”

rzeka. Nie jest to nawet „mowa”, ale bardziej objawienie. Eliade użyłby tu właśnie terminu *epifania*.

Jako teolog odczuwam teraz potrzebę określenia przed Czytelnikiem swej pozycji: Teologia — jest to opis Rzeczywistości. Często trzeba w niej dokonywać — jak to właśnie z rzeczywistością bywa — rekonstrukcji: historycznych (teologia historyczna Jean Daniélou), literackich (biblistyka, np. Oscara Cullmanna, Joachima Jeremiasa), rekonstrukcji sensu objawienia (hermeneutyka Talmudu i Ojców Kościoła). Ale zawsze celem jest dotarcie do Rzeczywistości i to rzeczywistości pełnej. A w tej pełni jest świat i jest Bóg, są duchy dobre i złe, są ludzie z ich eschatologicznym losem i my wszyscy razem żyjemy, wpływając na siebie. Wiara jest po prostu pocuciem tej Pełni.

Wróćmy teraz znów do naszego przykładu, czyli nad rzekę... Oto wychodzi procesja z chorągwiami i ikonami nad Jordan. Śpiew: „Dziś wodny oświęca się żywioł i rozdziela się Jordan, swoich wód odwraca nurt, widząc, jak chrzci się Pan.”² Gromki lektor czyta Izajasza proroka: „... łaknący idźcie na wodę, i którzy nie macie srebra razem jedźcie i pijcie bez srebra i ceny wino i tłuszc...” i dalej: „...zaczepnijcie wody z weselem, ze źródeł zbawienia...”. Diakon woła nad wodą: „I aby była ta woda skaczącą w życie wieczne — Gospodi pomiluj. I aby okazała się ona odegnaniem wszelkich zakusów wrogów widzialnych i niewidzialnych — Gospodi pomiluj”. I w śpiewie rozlega się wołanie: „Głos Pański na wodach wzywa wołając: przyjdźcie i przejmijcie wszyscy Ducha mądrości i rozumu, Ducha Bożego strachu, i objawionego Chrystusa.”



11. 2, 3. Obchód Święta Jordanu, Sanok 1974. Celebryje Metropolita Bazyli.
(fot. Dubiec).

I słycać szcęk wiader, krzyki wiosłarzy, ludzie piją, zimna woda muska ręce, obryzując twarze, skrzypią kry, a rzeka płynie „skacząc w życie wieczne”.

A ty „jako człowiek na rzekę przyszedłeś...” wraz z Chrystusem na wieczysty Jordan i odbudowuje się oto symbol Wody. Możesz zupełnie nie znać wyżej wspomnianej prawosławnej liturgii, lub jakiegokolwiek nawet liturgii, która ten symbol przywołuje — ale istnieje przecież gdzieś, właśnie w tych liturgiach, świadectwo, że rzeczywistość nie jest martwa, że coś objawia — w miejscach, które Eliade zinterpretował jako *symbole*. Ważne jest, że symbol należy do rzeczywistości, a nie jest tylko pojęciem tę rzeczywistość opisującym w sferze intelektu. Symbol wiąże mocniej rzeczywistość, realnie przywołuje realne: dzwonią kubki, woda jest ciemna i zimna, spływa po włosach i oczach, a teksty (np. powyższe) radują *wtedy* dusze i zapisane są w księgach opryskanych tą wodą, i zakapanych woskiem świec zanurzanych do niej. Dla świadomości religijnej symbol jest owym zagęszczeniem, związaniem rzeczywistym i w rzeczywistości oraz — podkreślamy to — dokonaniem mocą boską, jest — jak to nazywa Eliade — hierofanią; nie leży więc w ludzkiej mocy autora „tekstu”, choćby owym autorem była szeroko, jak w semiotyce, pojęta kultura. Tekst, by mógł zawrzeć symbole, musi pozostawać w granicach objawienia, być epifaniczny, a według określenia teologicznego być natelnionym przez Boga. Dlatego żadne literackie, czy ogólniej — artystyczne intencje, choćby najlepsze i najpiękniejsze nie mają *sui generis* mocy symbolotwórczej, choć niewątpliwie ocierają się i korzystają z symboli już funkcjonujących. Nawiasem mówiąc, granica między sztuką a religią jest frapującą tajemnicą, a może po prostu nie istnieje? W tym miejscu chodzi mi o to, że autentyczna symboliczna struktura rzeczywistości jest dana przez Boga, a inwencja artystyczna może się z nią zgadzać bądź nie, na swą własną odpowiedzialność (Sartre). Dlatego powiedziałem, że artystyczne konotacje rzeki dane człowiekowi przez kulturę nie są pierwotnym, epifanicznym

doświadczeniem rzeczywistości, jakie przenieść jest w stanie tylko religia.

Ale jak zrozumieć ów pozareligijny kontakt z symbolami, kontakt, który — jak to pięknie pokazał Leszek Kołakowski (*Obecność mitu*) — ciągle jest powszechnym udziałem współczesnego człowieka, choć ten dawno się wyrzekł mitu na rzecz rozumu. U źródeł naszej cywilizacji rozumu, w VII w. p.n.e., Alkmaion, uczeń Pitagorasa wypowiedział znamienne zdanie: „... o rzeczach niejawnych, jak i o rzeczach śmiertelnych jasną wiedzę posiadają Bogowie, a tylko, o ile da się o nich wnioskować ze znaków my, ludzie”. (Frg. B 1) Bóg więc dawałby znaki, świat byłby pełen znaków od Boga. Kto je jednak odczyta? To wielkie wyzwanie dla człowieka stworzyło kulturę europejską. Lew Szestow wskazuje, że zadanie to poczynając od Platona zostało podjęte w przeważającej mierze na drodze intelektu. U przedsokratyków jednak kryłyby się zarodki innych możliwości, które Szestow widzi w „boskim szaleństwie”, mistyce, sztuce i ogólnie — pełniejszym niż tylko intelektualne ujęciu naszej tragicznej egzystencji.³ Wydaje się, że we współczesnej myśli hermeneutycznej (P. Ricoeur’a) kryje się możliwość, a nawet tendencja powrotu do tej pierwszej, wyjściowej sytuacji, gdy to rzeczywistość przez zawarte w niej „boskie znaki” z samej swej istoty była dla rozumu daleko mniej przejrzysta. Można by rzec, że wiecznym postulatem rozumu jest właśnie przejrzystość i walka o nią stanowi patos współczesnej nauki. Zaś dla szerszego wachlarza egzystencji „postulatem”, konstytutywnym jej odczuciem jest raczej nieprzejrzystość; i owo odczytywanie świata, ze wzruszeniem i drżeniem, odbywa się w poczuciu otoczenia każdego znaku przez „niejasne”, przez tajemnicę. Znamienne jest jednak, że na końcu drogi myśli europejskiej Sartre powie: „nie ma znaków na świecie”. Wyznanie to jest jednak bardziej smutną konkluzją z dramatycznych poszukiwań niż pewnikiem ateizmu. Po owych znakach zostały jakby czarne dziury i zięć w świecie człowiekowi jakimś niepokojem, który niezwykle silnie wyczuwalny jest właśnie u Sartre’a. Zdanie to,

jak to zwykle u niego bywa uformowane jest z uczuć, ale uczuć wykształconych w twardej i smutnej szkole racjonalizmu, i to właśnie chrześcijańskiego! Rozum — ten odwieczny potencjalny ateista!

„Nie ma znaków na świecie” — to zdanie jest więc jakby negatywem, matrycą pozostałą po minionym, archaicznym obrazie świata (w którym te znaki były), ale też, właśnie z uwagi na tę formę „negatywu”, jest pośrednim jego świadectwem, a psychologicznie też przygotowaniem na ponowne z tym światem spotkanie. Pozostały we współczesnym człowieku po Bogu ciemne wyrwy i tej ciemności najświatlejszy rozum do dziś się nie wyzbył. Rilke w *Księdze godzin* powie Bogu:

Ale odszedłeś, gdy przeminął czas.

Usta wiejące ciemne masz jak las,

a ręce Twe są hebanowe.

(przel. W. Hulewicz)

Wypada więc teraz rozumieć niezaprzeczone i głęboko autentyczne również bezreligijne — poczucie symboli, jako dotknięcie tych „ciemnych rąk”, muśnięcie „ciemnego oddechu” z „czarnych dziur” obecnych w Rzeczywistości.

Nasuwa się przypuszczenie, że mistyczny obraz „nocy” i ciemności Boga zawsze rodzi się w dobie rozbijałego skrajnie racjonalizmu: św. Dionizjusz wobec późnego antyku, mistrz Eckhart i św. Grzegorz Palamas wobec scholastyki, św. Jan od Krzyża oraz mistyka XVII w. wobec kontrreformacji i rodzącej się ortodoksji protestanckiej i w końcu europejszyk Rilke, który w 1900 roku — zamykającym wiek „pary i elektryczności” — jedzie do Rosji po wtajemniczenie w swoją „noc ciemną”. Otóż wydaje mi się, że ten obraz nocy mistycznej, jakkolwiek jest terminem filozoficznym oznaczającym pewną metodę, tzw. apofatyczną, docierania do Boga, to jest też świadectwem stanu świadomości religijnej epoki. Gdy mianowicie przerost racjonalizmu w religii podważa i niszczy symbole, sprowadzając je do naiwnych przedstawień, pozostają wtedy po nich ziojące, ciemne jamy, w których jednak duszo w danej epoce prawdziwie religijne zagłębiają się, by w tej ciemności raczej, niż gdzie indziej, doświadczyć tego, czego żaden porządek rozumu dać nie może.

Zbierzmy więc: Rzeczywistość, którą żyje religia, zawiera pewne szczególnie mocne, sakralne miejsce i związane z nimi doświadczenia, hierofanie, które Eliade nauczył nas nazywać symbolami. Teologia, jeśli ma być opisem rzeczywistości, a nie spekulacją intelektu, musi znaleźć też jakąś metodę współbrzmienia z symbolami, jakoś je odzwierciedlić. Stwierdziłszy też, że również świadomość bezreligijna bywa wrażliwa na symbole, obrazujące pełny kształt rzeczywistości, odbierając je jako miejsca szczególnej ciszy, ciemności — podobnie jak mistyka, reagująca na okresy szczególnego zracjonalizowania religii. Podaliśmy też jeden przykład, zaczerpnięty z prawosławnej liturgii epifanii Chrystusa w Jordanie, funkcjonowania w chrześcijaństwie symbolu tak, jak to funkcjonowanie opisał Eliade.

Należy tu stwierdzić, że ów symbol wody, jak i większość symboli chrześcijańskich musiałby pozostać poza obrębem refleksji teologicznej, gdyby nie Eliadego *Traktat o historii religii*. Zasluga tej pracy — według mnie — jest dwójaka: *po pierwsze*, zrywa on w niej z powszechną dotąd praktyką rozumienia symbolu jako pewnego typu znaku. „Być symbolem” było równoznaczne z „coś oznaczać”. Niezależnie od niezwykle czasem subtelności stosowanych przez poszczególnych autorów rozróżnień — jeśli symbol będzie „symbolem czegoś”, czyli będzie „tym, co coś oznacza” — będzie wtedy bezużyteczny dla teologii, co jeszcze postaram się naświetlić. Przenoszenie znaczeń z jednego elementu świata na drugi, „relacja znaczenia” w sensie de Saussure’a po prostu nie ma miejsca w sferze *sacrum*. Zaś epifania, święte zgęszczenie rzeczywistości doskonale oddaje doświadczenie religijne. Po dostaniu się w wir sakralny „coś jest, staje się symbolem”, lecz nigdy u Eliadego nie staje się „symbolem czegoś”. W obrębie symbolu spotykają się często najodleglejsze elementy świata, lecz nigdy w sensie „oznaczania”, a racjonalne ujęcia tego spotkania się są całkiem wtórne i dotyczą umysłu badacza, a nie rzeczywistości, gdzie dzieje się to realnie i od tego umysłu niezależnie. Ten epifaniczny charakter symbolu dostrzeżony przez Eliadego można nazwać odkryciem naukowym, gdyż koncepcja ta pozwala na zachowanie ważnego i tradycyjnego terminu „symbol” w obrębie teologii, co, przy pojmowaniu symbolu jako „znaku czegoś”, byłoby już dłużej niemożliwe. Bo ileż to nieporozumień powstało w związku z taką właśnie „symboliczną” interpretacją różnych zjawisk religij-



nych?! Co symbolizuje ten a ten szczegół ikony, taki a taki gest liturgiczny, ten czy ów święty? — podobno pytania od lat nękają szczególnie prawosławnych ze strony zarówno ich samych, jak i chrześcijan zachodnich; a przecież odpowiedzi na nie dać nie można, gdyż integralność tych religijnych fenomenów nie daje się w świadomości wyznawców — bez zafalszowań — rozłożyć na aspekty znaczeniowe, jest właśnie *symboliczna* po eliadowsku.

Po drugie, już z powyższych uwag wyłania się następna zasługa Eliadego: zaproponował on coś, co można by nazwać *metodą symboliczną interpretacji religii*. Adekwatne do rzeczywistości skonstruowanie terminu *symbol* czyni przecież metodą! Możemy teraz, dochodząc w pewnej fazie analizy do zjawiska, które przedtem musieliśmy wstydliwie rozkładać metodą historyczną, socjologiczną, literaturoznawczą itp. na jakies czynniki „zrozumiałe”, mniej „naiwne” — jednocześnie jednak odzierając to zjawisko z całej jego integralności, tożsamości, a właściwie i istoty, i, co tu dużo mówić, zabijając je — możemy teraz powiedzieć za Eliadem, ale i za całą tradycją: symbol, epifania — już bez poprzednich redukcjonizmów, tak bolesnych dla teologii, na które musiała się ona godzić, jeśli chciała zachować sensowny dialog z nauką. Teraz zaś naukowa autonomia teologii może być zachowana. Dyskursywna, naukowa analiza podprowadza nas pod pewne miejsca badanej rzeczywistości religijnej, zatrzymuje się na pewnej granicy i milknie, by mógł przemówić „inny świat”, symbol — jak go opisał Eliade. Świątynia, Pismo natchnione, święty starzec, Krzyż, sakrament nigdy, mimo wielkich wysiłków zarówno wszelkiej scholastyki, jak i różnych ateizmów, nigdy nie dawały się „pojąć”, zrozumieć, wytłumaczyć... Jedynie to podprowadzenie i zatrzymanie się dyskursu na granicy symbolu stwarza pewną nadzieję na spotkanie, i to autentyczne, wiary i rozumu. Badacz jest jak Mojżesz, który zbliżając się do krzaku gorejącego na pustyni, by „zobaczyć zjawisko to wielkie, czemu nie zgorzeje ten krzak”, usłyszał: „Nie przystępuj tu, zzuł obuwie z nóg twoich: miejsce bowiem, na którym stoisz, ziemią świętą jest.” (Ex. 3, 3—5).

Dla uniknięcia nieporozumień należy też stwierdzić, że termin *znak* może czasem być synonimem eliadowskiego symbolu. Gdy starożytni mówili o „znakach, które daje Bóg” (bądź ich nie daje, więc dotyczyć to będzie też aforyzmu Sartre’a) nie znajdziemy w tym wyrażeniu aluzji do jakiegś autentycznej „relacji znaczenia”, wiążącej dwa elementy. Jest ten „boski znak” raczej jak góra, której szczyt tonie w nieprzeniknionej mgłę, jest to „wyrażenie niewyrażalnego”, „forma jawno-skryta” według określeń Rudolfa Otto. Będzie to więc sugestia zapraszająca nas do odczytywania świętych symboli bądź wejścia w mistyczną ciemność. „Boskie znaki” mówią do nas mową symboli, jasnych lub ciemnych.

Na zakończenie chciałbym jeszcze poruszyć dwie kwestie: jak przedstawia się nadal rola „symbolicznej metody” na polu dla niej macierzystym, a więc w etnologii; oraz na polu dla niej właściwym, a więc w teologii.

Nie będąc etnologiem ani religioznawcą, będę mógł w pierwszej kwestii wypowiedzieć tylko pewną intuicję, która niech będzie właściwie pytaniem do tej, tak mi sympatycznej dziedziny. Otóż wydaje mi się, że w Waszej dyscyplinie niezwykle ciężko jest utrzymać się na autentycznej pozycji Eliadego i nie zbacać ciągle na starą pozycję symbolu jako znaku. Dalej wydaje mi się, że dzieje się tak dlatego, że pozycja ta — jak to starałem się uwypuklić — oznacza pewien sakralny realizm, a więc zakłada, że — wymaga wiary, a więc jest właściwa raczej teologii. W Rumunie Eliadem, związanym przecież z tradycją prawosławia, odczuwam raczej teologa rzeczywistości niż „obiektywnego” badacza. Zaś nikt inny spośród etnologów nie przedstawił tak użytecznej w teologii i przez to tak kluczowej koncepcji. To podporządkowanie teologii innym naukom nie wynika z jej pychy, lecz z chęci pomocy człowiekowi, którego pytania fundamentalne zbiera właśnie teologia, a nie żadna inna nauka. To zaś, że teologia ciągle sobie ze swą rolą nie najlepiej radzi obliuguje wszyst-

kich wokół do pomagania jej — właśnie ze względu na nas wszystkich, pytających.

Niech dwa przykłady zilustrują tę intuicję: Oto wielki kolega Eliadego, Paul Ricoeur, którego niektóre stronicie odgrywają dla teologii podobną, jak myśl Eliadego, rolę i który w pełni Eliadego przyjmuje, w swej własnej postawie wraca często (i wg mnie niekonsekwentnie) na pozycję racjonalnego ujęcia świata. Już sama urzekająca go sentencja „symbol daje do myślenia” nie urzeka mnie, jako teologa wcale. Krzyż czy Świątynia nie dają mi właściwie nie „do myślenia”, nie — w porównaniu z tym wszystkim, co mi właśnie dają. I jak rozumieć to urzeczenie myśleniem zainspirowanym symbolami, skoro „... żadna filozoficzna interpretacja symboli nigdy nie przekształci się w poznanie absolutne”.⁴ Urzeka go też wyroczenia, „znak” od Boga w Delfach: „poznaj siebie” — co starożytni czytali, jako aluzję do tajemnicy śmierci — lecz rozumie ją niemal jak scholastyk: „A w wyrażeniu *rozumieć siebie* przeciwstawiam podmiot wynikający ze zrozumienia podmiotowi, któremu się zdaje, że wyprzedza rozumienie”.⁵ W tym przeciwstawieniu głosi Ricoeur koncepcję podmiotu konstytuującego się wraz ze zrozumieniem, we wzajemnym związku — ale w ten sposób faktycznie staje na gruncie formuły św. Anzelma o życiu z wiary współkonstytuującym się wraz ze zrozumieniem (*intellectus*).

Teoria symboli we współczesnej semiotyce terminy „symbol” i podstawowy tam termin „znak” często łączy w jedno. Oto piękny tekst Jurija Lotmana: „W ikonie (i w ogóle symbolu) ... treść tylko prześwituje (liś mērajet) przez wyrażenie, a wyrażenie tylko aluzyjnie sugeruje (namėkajet) pewną treść”. I dalej, że symbol to „pośrednik... między synchronią tekstu i pamięcią kultury” jako „semiotyczny kondensator” znaczeń, pamięci.⁶ Od razu nasuwa się pytanie, które też można postawić całej szkole semiotycznej, jaki status ontologiczny przyznaje Lotman owej „treści”? Podstawowe w ich refleksji pojęcie „tekstu” sugeruje, że „treść” jest „treścią tekstu”, tym, co dany tekst wiąże w całość, czyli jego sensem (*logos*). Tak czy inaczej, byłby symbol pewnym „sensownym tekstem”, którego sens nie narzuca się łatwo i wprost z semantyki „zwykłej”, a tylko „prześwituje” i tym różniłby się od tekstów zwykłych. W ten sposób więc mamy w symbolu pewne zageszczenie znaczeń, a nie rzeczywistości, jak to było u Eliadego. Jest to więc jakby „meta-znaczenie” łączące tekst symboliczny ze zgęszczoną pamięcią, kulturą.

Dla teologii jednak owa *semiosis* świata, to za mało: potrzebuje ona świata, a nie jego znaczenia.

Jednak w teologii termin „symbol” ciągle jest nie lubiany, unikany i zawsze też pojmowany nie po eliadowsku, lecz jako znak coś zastępujący. Jest oczywiście pewna frakeja, szczególnie we Francji, która dla siebie Eliadego odkryła,⁷ lecz jest ona niewątpliwie w mniejszości, a nawet w opozycji do „oficjalnej teologii”. Np. wielka syntetyczna praca *Bilans teologii XX w.*⁸ wymienia Eliadego tylko raz, omawiając współczesną psychologię religii. Zaś jeden z wielkich biblistów niemieckich, zapytany przeze mnie, dlaczego w badaniach biblijnych w Niemczech nie ma prawie śladu nie tylko Eliadego, ale Ricoeur’a, a nawet Rudolfa Otto, strukturalizmu, semiotyki itp. — zawołał: „i Bogu dzięki”. W 1986 r. uczestniczyłem w semestralnym seminarium tak otwartego teologa, jak Hans Küng, pt. „Problemy hermeneutyki od czasu Karla Bartha i Rudolfa Bultmana”, które prowadził od wraz ze znanym amerykańskim teologiem Jamesem Robinsonem. Dodajmy, że Amerykanie są w teologii bardzo otwarci na wszelkie nowiny, rewelacje i rewolucje. Otóż na seminarium tym ani razu nie padło nazwisko nie tylko Eliadego, ale nawet Ricoeur’a. „Hermeneutyka” oznaczała tam nowe odczytanie chrześcijaństwa, które musi otwierać się na XX wiek, a centralnym było pytanie o to, jakie są pastoralne funkcje teologii? Dominuje więc socjologia, polityka, szukanie „zrozumienia” chrześcijaństwa. Küng raz zawołał: „Są jeszcze takie kurioza jak kult tzw. Serca Jezusowego!” W gruncie rzeczy

chodziło chyba o to, że należy chrześcijaństwo oczyścić ze starych symboli, na rzecz pełniejszego sensu i racjonalności.

Czy jednak tylko w tym kryje się niechęć do pojęcia „symbol” we współczesnej teologii?

Jeśli chodzi o teologię rzymsko-katolicką termin ten „skompromitował się” w kontrowersji z modernistami. Encyklika (z 1907 r.) *Pascendi* Piusa X przeciw nim przeciwstawia pewność i rozumność dogmatu wiary pojmowaniu go u modernistów, jako formuły tak niedokładnie oddającej jej przedmiot, że „pospolicie nazwanej symbolem”.⁹

W teologii protestanckiej, doktrynalnie nie tak drażliwej, sytuacja symboli religijnych została zaburzona przez wielkie dzieło Bultmannu, ściślej przez tę jego część, którą nazwał on problemem demitologizacji Objawienia.¹⁰ Jest w tym programie dla mnie jakieś smutne nieporozumienie: niezwykle wrażliwy, wprost natchniony teolog, a z drugiej strony głęboki znawca bogatej mitologii czasów hellenistycznych nie wydobył się z określenia mitu, jako pewnej religijnej fikcji, baśni, która swego zakłętą kręgu fikcyjności przekroczyć ku jakiejś rzeczywistości nie może! Mit, który przecież zna on tak dobrze, nie mówi mu nic więcej niż naszym uczniom *Mity greckie* Jana Parandowskiego! Oto kilka zdań ze wspomnianego „manifestu teologicznego” Bultmana: „... Nowy Testament zawiera prawdę, która jest niezależna od mitycznego światopoglądu; byłoby zatem zadaniem teologii, by chrześcijańskie przepowiadanie odmitologizować. Czy może chrześcijańskie zwiastowanie ośmielić się dziś człowiekowi *kazać przyjąć mityczny światopogląd jako prawdziwy?* To jest nonsens i niemożliwość.” (s. 14).

„Nasze całe myślenie zostało nieodwołalnie przez naukę uformowane. Ślepa akceptacja nowotestamentowej mitologii byłaby kuriozum... i poniżeniem wiary do poziomu mechanizmu... Wypełnienie podobnego żądania byłoby wymuszonym sacrifice intellectus...” (s. 15).

W mitach wiara może znaleźć wskazówkę (intelektualną) o transcendencji Boga, celach życia, granicach naszej egzystencji (s. 23 n.) — a więc wskazówki filozoficzne, ale czy religijne? Podobną *filozoficzną* postawę wyczuwam u Ricoeur’a, któremu „symbol daje do myślenia...”. Niestety, podobne pytanie widać też u Jeana Daniélou: „co można dla współczesnego człowieka” zachować z opowieści o „rajskim wężu” i „jabłku...”¹¹ Destruk-

cja symboli mimo wszystko w teologii zachodniej zachodzi, Eliado pozostaje sam.

Jedynie w teologii prawosławnej, której współcześnie daleko do stopnia rozwoju teologii zachodnich, znać jakby tęsknotę do synbolu, lecz — przy jednoczesnym zakwestionowaniu samego pojęcia „symbol”. Zakwestionowanie to opiera się znów o stare jego pojęcie: jako „znaku czegoś”.

Oto na przykład wielce inspirujący dziś prawosławny liturgista z Ameryki, ks. Aleksander Szmeman w licznych pracach rekonstruuujących autentyczną teologię liturgii prawosławnej walczy z tzw. „symboliczną interpretacją” sakramentów, symbolizmowi przeciwstawiając realność zjawisk dziejących się w obrębie misterium sakramentalnego. W swej fundamentalnej pracy *Eucharystia. Misterium Królestwa*¹², wychodząc od przeciwstawienia: „tylko symbol” — „realność” usiłuje przedstawić tę realność ujętą w misterium sakramentalnym: „że chleb ten, jak wszystko w świecie, jak i sam świat zostaje uświęcony przez weicienie (...). Że rozbita zostaje i przezwyciężona ta jego samowystarczalność, która właśnie stanowi istotę grzechu i która uczyniła chleb tylko chlebem — śmiertelnym pokarmem śmiertelnego człowieka, komunią grzechu i śmierci. Że w Chrystusie nasz ziemski pokarm... znów staje się tym, dla czego był stworzony — komunią, uczestnictwem w Boskim życiu, przez którą śmiertelne obleka się w nieśmiertelne i pochłonięta zostaje śmierć w zwycięstwie” (s. 136, podkr. moje, por. też s. 131 i in.).

W tej niezwykle ciekawej próbie opisu świętej rzeczywistości zastosowano inną niż eliadowską terminologię: grzech, który w raju polegał na pokusie „być jako Bogowie”, grzech samowystarczalności przeciwstawiony jest rzeczywistości żywego, bo ożywionego Bożą współobecnością, związku. Pełni świata wraz z Bogiem. Tak właśnie w Raju Bóg przechadzał się między drzewami... Odezuwam jakąś dziwną przystawalność opisu ks. Szmemana i opisu Eliadego, ale, spośród współczesnych myślicieli, tylko Eliadego — w ostrym sensie tego współbrzmienia. Nie chodzi tu o dalekie podobieństwo czy możliwość „pogodzenia” — ale właśnie o harmonię, która „nie fałszuje”. Mógłbym więc teraz zaryzykować tezę, że Eliado opisał nam rzeczywistość Raju.

PRZYPISY

¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii* (z franc. tłum. J. Wierusz-Kowalski), Warszawa 1966. Liczne miejsca, implicite, ale często i explicite — potwierdzają tę tożsamość, np. s. 23, 25, 32, szczególnie bogaty teoretycznie jest paragraf 48, s. 158—161 i inne.

² Teksty „Wielkiego poświęcenia wody” (w języku SCS) wg Tróbnik, Warszawa 1925, karty 183 (na odwrocie) do 192 (odwr.).

³ Por. np. jego, *Sola fide — tol’ko weroju*, Paryż 1966 (szczeg. s. 9—16).

⁴ P. Ricoeur, *De l’interprétation, essai sur Freud*, Paris 1965, s. 516. Cyt. za S. Cichowiczem.

⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, wybór pod red. S. Cichowicza, Warszawa 1975, s. 251.

⁶ *Simwól w sistémě kultury*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu 1987. Przedrukowany w tym zeszycie „Polskiej Sztuki Ludowej”.

⁷ Np. wielki i uznany teolog J. Daniélou, przy końcu życia mianowany kardynałem często go cytuję.

⁸ Praca zbiorowa, w językach niem. i franc. Casterman, Tournai — Paris — Herder K. G. Freiburg/Br. 1970

⁹ Por. *Breviarium fidei*, oprac. J. M. Szymusiak SI, S. Głowa SI, księgarnia św. Wojciecha 1964, s. 40

¹⁰ Por. np. jego pracę programową na ten temat: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München 1941, 1985,

¹¹ Por. jego *Au commencement*, Paris 1963

¹² *Eucharystija. Tajinstwo Carstwa*, Paryż 1984