

Sebastian GALECKI  
Kraków, UPJPII

## Mit, który stał się faktem? Chrześcijaństwo a mitologie świata

Tuż przed świętami Bożego Narodzenia w 2010 r. w okolicach Nowego Jorku można było zobaczyć billboardy z rysunkiem trzech mędrców zmierzających do stajenki z Nowonarodzonym. Umieszczony na nim napis brzmiał: „WIESZ, że to mit... W tym czasie świętuj ROZUM”.

W ten sposób stowarzyszenie amerykańskich ateistów chciało ośmieszyć nie tylko Boże Narodzenie, ale również chrześcijaństwo jako mit podobny do innych. Czy w tym kontekście tytuł niniejszego artykułu nie brzmi jako bluźnierstwo? Jak można porównywać chrześcijaństwo do religii mitologicznych, a Chrystusa do mitycznych bóstw? Cóż mogą mieć wspólnego „Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami?” – jak pisał Tertulian<sup>1</sup>? Skąd pomysł, by porównywać monoteizm, jakim jest chrześcijaństwo, z politeizmem wyrażającym się w rozmaitych mitologiach?

Powody są dwa. Po pierwsze, już na wstępie trzeba zauważyć, że potoczne rozumienie mitu – obecne chociażby na wspomnianych billboardach – utożsamiające mit z fikcją oraz przeciwstawiające go wiedzy i rozumowi, stanowi uproszczenie tematu. W opracowanej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim „Powszechnej Encyklopedii Filozofii” przywołane są trzy podstawowe sposoby rozumienia terminu „mit”. Oczywiście, często jest on traktowany jako „[...] opowieść przenośna (metaforyczna), zamierzone upodobnienie zmyślenia do prawdy, fikcji do rzeczywistości, zawierające obraz świata i jego ocenę”. Jednak Henryk Kiereś określa mit również jako „[...] dokument historyczny o początkach refleksji nad światem” oraz „[...] historycznie pierwszą formę ujęcia ludzkiego

---

Sebastian GALECKI – doktor filozofii, etyk i bioetyk, absolwent Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie współpracujący z kilkoma krakowskimi uczelniami, stypendysta The National Institute for Newman Studies w Pittsburghu oraz The Nanovic Institute for European Studies na Uniwersytecie Notre Dame. Autor „Sporu o sumienie” i licznych artykułów z zakresu filozofii, historii idei, bioetyki, antropologii i filozofii społecznej. Redaktor „Pressji” i członek Klubu Jagiellońskiego.

<sup>1</sup> TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 7, SCh 46, ed. R.F. Refoulé, Lyon 1957, 98: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis?”, *Przeskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanula, w: TERTULIAN, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 47.

doświadczenia, rodzaj protofilozofii i prototeologii<sup>2</sup>. I właśnie to ostatnie rozumienie będzie stanowić podstawę niniejszych rozważań: Czy klasyczne mitologie świata mogą być uważane za „rodzaj prototeologii” czy wręcz „protoewangelii”?

Po drugie, odpowiedź Kościoła na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna. Można znaleźć wiele fragmentów, w których teologia chrześcijańska wskazując na nieprzekraczalne różnice, radykalnie odcina się od religii. Niemniej, współczesne definicje mitu coraz mocniej akcentują powyżej przedstawione rozumienie: jest on nie tyle fikcyjnym opowiadaniem, ile raczej narracją roszczącą sobie prawo do innej niż nowożytna racjonalność. Znaleźć można wobec tego – szczególnie w ostatnim okresie – wiele wypowiedzi teologicznych akcentujących pozytywne aspekty starożytnych mitologii. Tak zarysowane tło pozwoli przedstawić stanowisko popularnego dwudziestowiecznego brytyjskiego filozofa i teologa, C.S. Lewisa, który sformułował tytułową tezę, iż chrześcijaństwo jest mitem, który stał się faktem. Konieczne będzie również podjęcie próby zweryfikowania tej tezy tak z punktu widzenia religioznawstwa, jak i Magisterium Kościoła.

## 1. Kościół negatywnie o mitologiach

„Zrozumianoż mnie? Dyonizos przeciw Ukrzyżowanemu...”<sup>3</sup>. Tak Fryderyk Nietzsche zakończył jedno ze swoich najbardziej znanych dzieł, *Ecce homo*. Czyż można zatem dziwić się, że naturalna wydaje nam się radykalna dycho-  
tomia pomiędzy chrześcijaństwem a pogańskimi mitologiami? Albo Dionizos, albo Chrystus; albo dionizyjska radość życia, albo chrześcijańskie umartwienie. Powodów tak radykalnego przeciwstawiania chrześcijaństwa mitologicznym religiom świata jest kilka.

Po pierwsze, współczesne rozumienie pojęcia mit – jak już było wspomniane – najczęściej ma charakter negatywny. „Dziś słowem «mit» określa się często zwykłą nieprawdę – pisze Karen Armstrong. – Oskarżany o jakieś grzeszki polityk powie, że to «mit», że to się nigdy nie zdarzyło. Słyszac o bogach chodzących po ziemi, o umarłych wyskakujących z grobów czy o morzu cudownie się rozdzielałym, aby uprzywilejowany lud mógł ujść swym prześladowcom, z lekceważeniem odrzucamy te opowiadki jako jawnie niewiarygodne i nieprawdziwe<sup>4</sup>. Mówienie zatem jednym tchem o chrześcijaństwie i mitach powoduje u przeciętnego słuchacza lub czytelnika natychmiastowe skojarzenie z fałszem, kłamstwem, fikcją.

<sup>2</sup> H. KIEREŚ, *Mit*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VII, Lublin 2006, 286-287.

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 1912, 125.

<sup>4</sup> K. ARMSTRONG, *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, 10.

Innym przykładem językowego funkcjonowania pojęcia mitu są tzw. pseudomity. Ta sama Karen Armstrong zwraca uwagę na to, że „[...] w XX stuleciu widzieliśmy kilka niezwykle niszczycielskich mitów nowoczesnych, które skończyły się masakrą i ludobójstwem”<sup>5</sup>. Za współczesne pseudomitologie uważa się nie tylko komunizm i nazizm, ale również radykalny ewolucjonizm, sekularyzm, radykalny kapitalizm czy scjentyzm<sup>6</sup>. Problem owych dzisiejszych mitów dostrzegał wielokrotnie również Kościół. O mitach krwi, rasy i mocy, stanowiących fundament nacjonalizmu, pisali już Pius XI i Jan XXIII<sup>7</sup>, mit „wiecznej młodości” dodał do nich Jan Paweł II<sup>8</sup>, zwracając uwagę na konsekwencje wynikające ze współczesnego kultu ciała.

Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, że współcześnie w języku potocznym „mit” posiada znaczenie wyraźnie negatywne – łączy się go powszechnie nie tylko z czymś fikcyjnym i fałszywym, ale również z pewnym irracjonalnym fundamentalizmem oraz destrukcyjnymi ideologiami. W takiej sytuacji nie budzi zdziwienia fakt, że Kościół nie chce używać terminów właściwych klasycznym mitologiom w sposób pozytywny.

Istnieją jednak znacznie poważniejsze, teologiczne i filozoficzne powody, dla których chrześcijaństwo wielokrotnie odcinało się od jakichkolwiek powiązań z religiami mitologicznymi. O ile bowiem początkowo świat judeochrześcijański pozytywnie odnosił się do mitów, postrzegając je jako fantastyczno-poetyckie opowieści o ludziach i kosmosie – co prawda fałszywe, będące wytworem ludz-

<sup>5</sup> Tamże, 128.

<sup>6</sup> Wspomniany już Henryk Kiereś (*Mit*, 289) za współczesne pseudomity uznaje m.in. teorię Wielkiego Wybuchu, ewolucji, „śmierci Boga”, ideę walki klas, ideę postępu czy konsumpcjonizm. Mircea Eliade (*Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999, 15-33) wymienia komunizm, narodowy socjalizm (dwa mity polityczne współczesnego świata), rozpoczęcie od zera, świeckość i współczesną edukację. Ian Barbour (*Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, 34) wspomina o marksizmie, naturalizmie, postępie, racjonalności i technologizmie. Józef Życiński (*Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980, 11-62) do pseudomitów zalicza mit języka (scjentyzmu, antymetafizycznej nauki), metody (skuteczność weryfikacji i obiektywność metody) oraz mit Prometeusza (zbawienie przez naukę i wiedzę). O micie ewolucjonizmu szeroko pisał C.S. Lewis (m.in. *Pogrzeb wielkiego mitu*, w: C.S. LEWIS, *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2002, 101 oraz *Czy teologia jest poezją?*, w: C.S. LEWIS, *Diabelski toast*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998, 49).

<sup>7</sup> PIUS XI, *Rundschreiben über die Lage der Katholischen Kirche im Deutschen Reich „Mit brennender Sorge”*, AAS 29 (1937), 151; IOANNES XXIII, *Nuntius radiophonicus omnibus Christianidelibus ac orbis terrarum gentibus datus, pridie pervigilium Nativitatis Domini Nostri Iesu Christi, adstantibus Em. mis PP. Cardinalibus et Romanae Curiae Praelatis*, AAS 52 (1960), 29.

<sup>8</sup> IOANNES PAULUS II, *Adhortatio apostolica post-synodalis „Ecclesia in Europa”* 88, AAS 95 (2003), 700, JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, w: TENŻE, *Dziela zebrane*, t. II, Kraków 2006, 898.

kiej ciekawości i wyobraźni, ale jednak niegroźne – o tyle wraz z zaadaptowaniem do chrześcijańskiej teologii klasycznej filozoficznej myśli greckiej, stanowisko Kościoła w sprawie mitów zmieniło się radykalnie. Powstanie filozofii greckiej związane było przecież głównie z zanegowaniem myślenia mitycznego. Już Platon i Arystoteles przeciwstawiali naukę (tzn. filozofię) mitom, uznając te ostatnie za nierozumne baśnie. Nic zatem dziwnego, że również chrześcijanie stopniowo zaczęli postrzegać klasyczne mitologie jako wrogie. Chrześcijaństwo jest religią prawdziwą, dostarczającą poznania Boga i Jego stworzenia, mity zaś należą do tradycji fałszywych, zaciemniających prawdę o Bogu<sup>9</sup>.

Naturalną konsekwencją tego nowego podejścia było podjęcie przez Kościół próby całkowitego zlikwidowania tradycji mitologicznych. Ponieważ chrześcijaństwo było już wówczas uznawane przez władze Cesarstwa Rzymskiego za oficjalną religię imperium, dotychczasowe święta pogańskie były zastępowane przez nowe uroczystości związane z Objawieniem chrześcijańskim. Boże Narodzenie zastąpiło święto odradzającego się niezwycięzonego Słońca, *Sol invictus* zrodzonego z dziewicy, semickiej Astarte, oraz bóstwa z mitologii perskiej, Mitry. Wedle innych tradycji, w tym czasie w Rzymie obchodzono saturnalia, czyli święto bożka Saturna. Przypadające w okolicach wiosennego ekwinojcjum uroczystości Wielkiej Nocy zastąpiły wcześniejsze obchody ku czci śmierci i zmartwychwstania frygijskiego i rzymskiego bóstwa Attisa. James George Frazer<sup>10</sup> wspomina jeszcze kilka podobnych transformacji świąt pogańskich w chrześcijańskie (wspomnienie św. Grzegorza zastąpiło rzymskie Parilia; uroczystość św. Jana Chrzciciela wyparła pogańskie przesilenie letnie, które słowiańscy poganie obchodzili później jako Noc Kupały; święto wniebowzięcia Marii, matki Chrystusa, zastąpiło pogańskie uroczystości ku czci rzymskiej bogini Diany; uroczystość Wszystkich Świętych, początkowo obchodzona w maju, jest zaś następcą pogańskich Lemuriów).

Powyżej opisana sytuacja miała w czasach nowożytnych dwa przykre dla ortodoksyjnej teologii skutki. Po pierwsze, wielu krytyków chrześcijaństwa zaczęło je traktować jako jeszcze jedną mitologię: powstałą dwa tysiące lat temu, bazującą na wcześniejszej (judaizm), posiadającej wszelkie cechy klasycznych mitów. Wielkim orędownikiem tej tezy był przywoływany powyżej szkocki antropolog i filozof religii James George Frazer, autor trzynastotomowej *Złotej gałęzi*, przez wiele lat traktowanej jako ostateczny argument za fikcyjnym cha-

<sup>9</sup> K.E. BOLLE, *Myth: An Overview*, w: *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones, t. IX, Detroit 2005, 6366; W. DLUBACZ, *U źródeł filozofii. Od mitu do logosu*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (2002) 50, 125, 132; E. OZOROWSKI, *Mit szukający prawdy*, w: *Ateny, Rzym, Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski – K. Korotkich, Białystok 2008, 27-29; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Iwo Zieliński, t. V, Lublin 2002, 134.

<sup>10</sup> J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. V: *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion (vol. I)*, London 1914, 302-310.

rakterem religii chrześcijańskiej. Oprócz niego wielu innych badaczy mitologii wskazuje na bliski związek klasycznych opowiadań mitycznych ze Starym i Nowym Testamentem.

Mircea Eliade, najbardziej chyba wpływowego dwudziestowiecznego religioznawcy i historyka religii, w wielu pracach poruszał problem „mitologii chrześcijańskiej”. Przywołajmy dwa fragmenty. W drugim tomie *Historii wierzeń i idei religijnych* Eliade pisze: „[...] dość wcześnie wokół postaci zmartwychwstałego Nauczyciela powstała cała mitologia przypominająca mitologię bogów-zbawicieli i ludzi natchnionych przez Boga (*theios anthropos*). [...] Mity, które stanowią projekcję Jezusa z Nazaretu w świat archetypów i transcendentalnych postaci, są tak samo «prawdziwe» jak Jego słowa i czyny: mity te potwierdzają w gruncie rzeczy siłę i zdolność stwórczą Jego oryginalnego posłannictwa”<sup>11</sup>. Warto podkreślić kilka sformułowań: „powstała mitologia”, „projekcja w świat archetypów” oraz fakt ujęcia słowa prawdziwość w cudzysłów. Oznacza to bowiem, że Eliade postrzega chrześcijaństwo jako „umitowanie” – tzn. przeniesienie rzeczywistych słów i wydarzeń z życia Jezusa z Nazaretu w sferę „archetypów i transcendencji”. Z tego powodu – jak rozumiem powyższy cytat – nie można mówić o chrześcijaństwie ani o jego Założycielu w kategoriach prawdy i fałszu.

W innej pracy Mircea Eliade przyznaje, iż choć „[...] dla chrześcijanina Jezus Chrystus nie jest postacią mityczną”, to jednak „doświadczenie religijne chrześcijanina opiera się na n a ś l a d o w a n i u Chrystusa jako wzorcowego modelu, na liturgicznym powtarzaniu Życia, Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego oraz na w s p ó ł c z e s n o ś c i chrześcijanina wobec *illud tempus*, rozpoczynającego się od Narodzin Chrystusa w Betlejem i tymczasowo kończącego się Wniebowstąpieniem. A przecież, jak wiemy, naśladowanie ponadludzkiego modelu, powtarzanie wzorcowego scenariusza i przerwanie świeckiego czasu poprzez otwarcie się na Wielki Czas stanowią zasadnicze cechy «zachowania mitycznego»”<sup>12</sup>. Co przez to chciał powiedzieć? Że historyczność Jezusa, faktyczność Jego istnienia, historyczna prawdziwość wypowiedzianych przez Niego słów i wykonanych gestów nie ma dla chrześcijaństwa jako religii znaczenia. Relewantne jest bowiem nie to, kim Jezus z Nazaretu był (i czy rzeczywiście istniał), lecz to, kim jest dla mnie tu i teraz. Chrześcijaństwo wpisuje się w to, co rumuński religioznawca określa mianem „zachowania mitycznego”: kierowania się fundamentalnymi zasadami, których źródłem jest mit.

To samo przekonanie Eliade wyraził jeszcze raz w *Aspektach mitu*: „Głowiąc Wcielenie, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Słowa, chrześcijanie

<sup>11</sup> M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, 221-222.

<sup>12</sup> TENŻE, *Mity, sny i misteria*, 23.

przekonani byli, że nie chodzi tu o jakiś nowy mit. A jednak w rzeczywistości posługiwali się kategoriami należącymi do myślenia mitycznego<sup>13</sup>. Po raz kolejny widać zatem, że Mircea Eliade nie tyle sprowadza chrześcijaństwo do mitu (w potocznym znaczeniu, tzn. uznaje, że chrześcijaństwo jest kłamstwem, głosi fałsz), ile raczej domaga się uznania, że chrześcijaństwo – jak każda religia – posiada aspekt mityczny, rodzi zachowania mityczne. W podobnym sensie o „micie chrześcijańskim” pisał Leszek Kołakowski<sup>14</sup>.

O ile zatem Eliade, Armstrong czy Kołakowski prezentowali tezę, iż chrześcijaństwo jest również mitem, o tyle Nietzsche czy Frazer radykalnie głosili, że chrześcijaństwo jest tylko mitem i niczym więcej: kłamliwym opowiadaniem zwodzającym ludzi. Czy może wobec tego dziwić, iż przeciwko jakiegokolwiek łączeniu religii chrześcijańskiej z mitologiami wielokrotnie protestował Urząd Nauczycielski Kościoła? Kilku spośród ostatnich papieży zabrało w tej sprawie głos.

Pierwszym z nich był Leon XIII, który już w roku 1893, w encyklice poświęconej studiowaniu Pisma Świętego, krytykował tych, którzy Biblię uważają za „[...] tylko ludzkie rzeczy i wymysły; że nie ma tam istotnie prawdziwych opowiadań o rzeczach, które się dokonały, lecz tylko nedorzeczne baśnie albo kłamliwe historie; [...] że te rzeczy nie są w prawdziwym tego słowa znaczeniu cudami i objawem Bożej mocy, lecz pewnymi, podziwu godnymi zjawiskami, bynajmniej nie przekraczającymi sił natury, albo mamidłami i jakimiś mitami”<sup>15</sup>. Pod koniec XIX wieku istniały już opinie – najwyraźniej znajdujące posłuch wśród katolików – uznające historie Starego i Nowego Testamentu za mity, mamidła, nedorzeczne baśnie i kłamliwe historie, wymyślone przez ludzi.

Precyzyjniej tę kontrowersję nazywa i ocenia Pius XII: „Rzeczy zaś, które zostały przyjęte do Pisma Świętego z ludowych opowiadań – czytamy w encyklice *Humani generis* – „nie mogą być stawiane na tej samej płaszczyźnie, co mitologia lub podobne im opowieści. Te ostatnie bowiem więcej są owocem rozpalonej wyobraźni niż owego umiłowania prawdy i prostoty, jakie w tak wielkim stopniu widnieje w Księgach świętych również Starego Testamentu. Dlatego trzeba twierdzić, że nasi hagiografowie w sposób oczywisty przewyższają świeckich pisarzy starożytnych”<sup>16</sup>. Istnieje zatem, zdaniem papieża, podstawowa różnica

<sup>13</sup> TENZE, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, 167.

<sup>14</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, Warszawa 2009, 144.

<sup>15</sup> LEO XIII, *Litterae encyclicae de studiis Scripturae Sacrae „Providentissimus Deus”* 10, ASS 26 (1893-1894), 277: „[...] neque alia prorsus ea esse dictitant, nisi hominum artificia et commenta: illas nimirum, non veras gestarum rerum narrationes, sed aut ineptas fabulas aut historias mendaces; [...] ea, non veri nominis miracula virtutisque divinae ostenta, sed admirabilia quaedam, nequaquam naturae viribus maiora, aut praestigias et mithos quosdam”, LEON XIII, *Encyklika o studiach biblijnych „Providentissimus Deus”*, Kraków 1934, 35.

<sup>16</sup> PIUS XII, *Litterae encyclicae de nonnullis falsis opinionibus, quae catholicae doctrinae funda-*

między Biblią a klasycznymi mitologiami: ta pierwsza wyraża „dążność do prostoty i prawdy”, podczas gdy mity są jedynie wytworem „wybujałej wyobraźni”. Odmienność tych dwóch form wynika wobec tego nie z różnego pochodzenia, co z odrębnych intencji i celów. Nawet jeśli pewne części Pisma Świętego pochodzą z ludowych opowieści – a przecież mity również można zaklasyfikować jako opowieści ludowe – różnica wynikająca z przyczyn, dla których zostały napisane (te pierwsze, by wyrazić prawdę o Bogu; drugie, by dać upust ludzkiej ciekawości i wyobraźni), stanowi o fundamentalnej i nieprzekraczalnej odmienności historii biblijnych i starożytnych mitologii.

Papież Benedykt XVI także wypowiedział się w sprawie utożsamiania Objawienia judeochrześcijańskiego z mitologiami: „Dziś również jest konieczne, by ewangelizować na temat realności śmierci i życia wiecznego – rzeczywistości szczególnie narażonych na podejrzliwość i synkretyzm – by odsunąć ryzyko pomieszania prawdy chrześcijańskiej z mitami różnych typów”<sup>17</sup>. Dostrzegał on zatem nie tylko fakt częstego utożsamiania chrześcijaństwa z mitem, ale także poważne niebezpieczeństwo takiego pomieszania. Wynika z tego, że po pierwsze orędzie chrystianizmu w pewien sposób jest podatne na to ryzyko, posiada pewne cechy „mitologiczne” (wbrew stanowisku Piusa XII), a po drugie sposobem na odrzucenie tych zarzutów jest krytyczne wykazywanie rzeczywistości i historyczności wydarzeń opisanych w Piśmie Świętym oraz zgodności dogmatów z rzeczywistością.

Z tym samym problemem (uznawania chrześcijaństwa za kolejną z mitologii) mierzy się dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowany *Teologia odkupienia*. Czytamy tam m.in., iż egzegeza protestancka, egzystencjalna (z imienia wymienieni są Rudolf Bultmann i Paul Tillich) koncentruje się przede wszystkim na symbolach jako środkach zbawczych, Jezusa uważając „za niejasną i zaciemnioną mitem figurę historii”, zaś przez radykalniejszych uczniów Karla Rahnera została zatarta różnica pomiędzy religią objawioną a innymi religiami, wszystkie uznając „[...] za odkupieńcze na miarę tego, jak ich «mity» budzą świadomość wewnętrznego działania łaski i ukierunkowują ich wyznawców do działania wyzwolenczego”<sup>18</sup>.

*menta subruere minantur „Humani generis”* (HG), AAS 42 (1950), 577: „Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisve id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint”, PIUS XII, *Encyklika o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej „Humani Generis”*, w: BF, 148.

<sup>17</sup> BENEDICTUS XVI, *Angelus* (02.11.2008), [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/angelus/2008/doc\\_uments/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20081102\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2008/doc_uments/hf_ben-xvi_ang_20081102_it.html) [23.01.2014]: „È necessario anche oggi evangelizzare la realtà della morte e della vita eterna, realtà particolarmente soggette a credenze superstiziose e a sincretismi, perché la verità cristiana non rischi di mischiarsi con mitologie di vario genere”. Tłum. wł.

<sup>18</sup> MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia odkupienia*, cz. III, 27, 33 w: *Od wiary do*

Wspomniana powyżej postawa nosi miano „demitologizacji” i stanowi ona drugi przykry skutek wzajemnego przenikania się chrześcijaństwa i starożytnych mitologii, a która pojawiła się w czasach nowożytnych. Jest ona logiczną konsekwencją utożsamienia chrześcijaństwa z mitologią. „Poczynając od XIX wieku, krytyka historyczna zmierza zazwyczaj w odwrotnym kierunku – pisze kard. Christoph Schönborn. – Mitów nie uważa za plagiaty chrześcijańskiego Objawienia, ale na odwrót twierdzi, że język Biblii, a szczególnie Nowego Testamentu, stanowi sformułowanie konkretnych pozabiblijnych mitów. [...] Ta religijno-historyczna teoria mitów stała się jednak popularna wtedy dopiero, kiedy R. Bultmann powiązał ją ze swoim programem «demityzacji»”<sup>19</sup>. Koncepcja Rudolfa Bultmanna opierała się na poglądzie deistycznym, postrzegającym Boga jako „wielkiego Zegarmistrza” i utrzymującym, iż stworzył On co prawda wszechświat, lecz na tym Jego rola się skończyła. W żaden sposób nie ingeruje On w życie ludzkości jako całości ani poszczególnych osób. Nie trzeba chyba dodawać, że w ten sposób wykluczono pojęcie cudów, objawienia czy zbawienia.

Bultmann postulował przeprowadzenie procesu demitologizacji Biblii i chrześcijaństwa. Chciał tego dokonać przez analizę form literackich (*Formgeschichte*), by dotrzeć do „czystego chrześcijaństwa” i „Jezusa historycznego”<sup>20</sup>. Mit jawi się tu zatem jako „zanieczyszczenie” prawdziwego orędzia Jezusa z Nazaretu oraz jako późniejszy dodatek. To stanowisko doskonale opisuje (i wykazuje jego absurdalność) Joseph Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*: na historycznego Jezusa wspólnota uczniów przeniosła hellenistyczną kategorię „boga-człowieka”; w efekcie w Jego kontekście zaczęto mówić o micie narodzenia z dziewicy, mitycznym poczęciu z Boga i innych mitach, znanych w starożytnej Europie i na Bliskim Wschodzie. W konsekwencji ów mit „boga-człowieka” utożsamionego z Jezusem z Nazaretu zdogmatyzowano (tzn. uznano za prawdę i kryterium prawowierności) na Soborze w Chalcedonie, doprowadzając do całkowitego zakłamania pierwotnego orędzia i faktycznego życia Chrystusa. Współcześnie również w Polsce to „demitologizowanie” znajduje zwolenników, (m.in. prof. Tomasz Polak, dawniej: Węclawski). „Wszystko to dla człowieka myślącego historycznie – zdaniem późniejszego papieża – stanowi obraz absurdalny, nawet jeśli dziś znajduje wielu wyznawców. Co do mnie, przynajmniej, że po-

---

teologii. *Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, 368-370.

<sup>19</sup> Ch. SCHÖNBORN, *Boże narodzenie. Mit staje się rzeczywistością*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, 14-15.

<sup>20</sup> Więcej na ten temat m.in. A.C. THISELTON, *Demythologizing, demythologization*, w: TENZE, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford 2002, 62-63; B. MILERSKI, *Demitologizacja*, [hasło: Religia], w: *Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz – B. Milerski, t. III, Warszawa 2002, 184-186; R.T. PTASZEK, *Bultmann Rudolf*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 2000, 736.

mijając kwestię wiary chrześcijańskiej i opierając się jedynie na historii, chętniej i łatwiej mogą uwierzyć w to, iż Bóg stał się człowiekiem, aniżeli w możliwość takiego konglomeratu hipotez<sup>21</sup>.

Nic zatem dziwnego, że Kościół radykalnie odcinał się od jakiegokolwiek łączenia chrześcijaństwa z mitem. Oprócz powyżej przedstawionych powodów, podać można najpoważniejszy: z Pisma Świętego. W Nowym Testamencie kilkakrotnie pojawia się słowo mit (gr. μῦθος), w *Vulgacie* oddawane jednak nie przez dosłowne tłumaczenie (*mythus*), lecz przez jego synonim: *fabula* (odpowiadający raczej polskiemu „baśń”). Nie wchodząc w rozważania czysto lingwistyczne, łatwo zauważyć, że w swych listach św. Paweł i św. Piotr używają słowa mit (μῦθος, *fabula*) w znaczeniu pejoratywnym<sup>22</sup>. Mit był dla nich tożsamy z kłamstwem, czymś zmyślonym, częścią gadaniną. W tym samym negatywnym znaczeniu *fabula* występuje w Starym Testamencie (Pwt 28, 37; 1 Krl 9, 7; Tb 3, 4; Syr 20, 20; Ba 3, 23) – Biblia Tysiąclecia przekłada to słowo jako „pośmiewisko”, „szyderstwa”, „przysłowie” lub „baśń”.

Można wskazać więcej fragmentów, w których pisarze natchnieni jednoznacznie potępiają religie politeistyczne, oparte na starożytnych mitologiach; wymieńmy dwa wersety: „wszyscy bogowie pogan to ułuda” (1 Krn 16, 26) czy „właśnie to, co ofiarują poganie, demonom składają w ofierze, a nie Bogu” (1 Kor 10, 20). Wczesnochrześcijański stosunek chrześcijan do współczesnych im pogan i mitologii wyraził św. Paweł w Liście do Rzymian: „Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” (Rz 1, 21-23). W wielu mitologiach spotykamy się przecież z bóstwami mającymi postać „ludzio-zwierząt” (grecka Meduza i Chimera, egipski Amon i Set, kanaanejski Baal i Jam). Tym właśnie „podobiznom i obrazom śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” św. Paweł przeciwstawia kult prawdziwego Boga. Jak w swej encyklice pisze Benedykt XVI, Paweł z Tarsu co prawda „[...] wie, że mieli oni bogów, że mieli religię, ale ich bogowie okazali się wątpliwi, a z ich pełnych sprzeczności mitów nie płynęła żadna na-

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, 206.

<sup>22</sup> Podajmy kilka przykładów: Proszę teraz, „abyś nakazał niektórym zaprzestać głoszenia niewłaściwej nauki, a także zajmowania się baśniami [μῦθοις; *fabulis*] i genealogiami bez końca” (1 Tm 1, 3-4). „Odrzucaj natomiast światowe i babskie baśnie [μῦθοις; *fabulas*]!” (1 Tm 4, 7). „Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom [μῦθοις; *fabulas*]” (2 Tm 4, 4). „Dlatego też karć ich surowo, aby wytrwali w zdrowej wierze, nie zważając na żydowskie baśnie [μῦθοις; *fabulis*] czy nakazy ludzi odwracających się od prawdy” (Tt 1, 13-14). „Nie za wymyślonymi bowiem mitami [μῦθοις; *fabulas*] postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 P 1, 16).

dzieja. Mimo że mieli bogów, «nie mieli Boga» i w konsekwencji żyli w mrocznym świecie, bez jasnej przyszłości<sup>23</sup>.

Różnic pomiędzy mitologiami i Objawieniem chrześcijańskim Magisterium katolickie wskazuje znacznie więcej<sup>24</sup>. Postawmy wobec tego wstępną tezę (dość dobrze uzasadnioną w niniejszym paragrafie), iż stosunek Kościoła do wielkich mitologii świata jest negatywny. Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka: potoczne rozumienie słowa „mit”, biblijna i teologiczna refleksja nad pogańskimi religiami mitologicznymi, dwudziestowieczne tendencje demitologizacyjne w chrześcijaństwie etc. Wydaje się jednak, że teza ta jest mimo wszystko dość jednostronna i nie wyczerpuje całości zagadnienia chrześcijaństwo–mit.

## 2. Mit w świetle najnowszych odkryć

Kluczowym punktem dla udzielenia poprawnej odpowiedzi na tytułowe pytanie – czy chrześcijaństwo jest mitem, który stał się faktem – jest poprawne zdefiniowanie pojęcia mit. Przywołane zostało już potoczne pojmowanie mitu jako użytecznej fikcji. Czy specjaliści (filozofowie, religioznawcy, filologowie, kulturoznawcy) zgadzają się z takim rozumieniem? Choć Stefan Klemczak głosi „szaleństwo prób definiowania mitu”<sup>25</sup>, spróbujmy wskazać choć kilka istotnych dla mitu cech.

Najczęściej pojawiającym się określeniem mitu jest „opowieść święta” (*sacred narrative*)<sup>26</sup>. Jak to sformułowanie rozumieć? Przede wszystkim jest narracją, opowieścią, historią: stanowi przedstawienie jakiejś rzeczywistości, umiejscowiony w dziejach ludzkości (każdemu mitowi jesteśmy w stanie przypisać okres powstania, popularności etc.) przekaz określonego doświadczenia tego, co pozaczasowe, pierwotne, absolutne. A skoro jest to narracja, to mamy do czy-

<sup>23</sup> BENEDICTUS XVI, *Litterae encyclicae de spe christiana „Spe salvi”* 2, AAS 99 (2007), 986: „Ille profecto bene novit eos proprios habuisse deos, propriam professos esse religionem; de eorum tamen diis controversias ortas esse et ex eorum contradictoriis fabulis ne ullam quidem spem profluere. Quamvis deos haberent, vitam degebant «sine Deo», quapropter in mundo obscuro morabantur, tenebroso futuro obversabantur”, BENEDYKT XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, Kraków 2007. Zob. również K.E. BOLLE, *Myth: An Overview*, 6368.

<sup>24</sup> By podać choć kilka najnowszych przykładów: IOANNES PAULUS II, *Udienza generale (04.04.1990)*, w: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19900404\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900404_it.html) [23.01.2014]; BENEDICTUS XVI, *Messaggio Urbi et Orbi. Pasqua 2009 (12.04.2009)*, w: [http://www.Vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/urbi/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20090412\\_urbi-easter\\_it.html](http://www.Vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20090412_urbi-easter_it.html) [23.01.2014]; BENEDICTUS XVI, *Homilia in Sollemnitatem Pentecostes (31.05.2009)*, AAS 101 (2009), 493-497.

<sup>25</sup> S. KLEMCZAK, *Szaleństwo prób definiowania mitu*, w: *Mit w badaniach religioznawców*, red. J. Drabina, Kraków 2006, 45-63.

<sup>26</sup> A.C. THISELTON, *Myth*, w: TENZE, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, 194; A. SZYJEWSKI, *Granice mitu*, w: *Mit w badaniach religioznawców*, 25; H. KIEREŚ, *Mit*, 279.

nienia nie tylko z jednostką – samemu sobie nie muszę niczego opowiadać – ale również z określoną wspólnotą, którą ta narracja łączy i konstytuuje. Po drugie, opowieść ta jest święta – ale nie w znaczeniu *sanctus* (które odnosimy wyłącznie do Boga i do ludzi), lecz *sacrum*, którego przeciwieństwem jest *profanum*. Pojęcie *sacrum* odnosi nas nie do osób, lecz do czasoprzestrzeni i przedmiotów: w ten sposób mówimy o świętym czasie, świętym miejscu lub świętej księdze<sup>27</sup>. Mit jest opowieścią świętą, bo jest otoczony czcią religijną i należy do bóstwa, do sfery boskości. Tak jak kapłan jest święty, bo jest bożą własnością (oddzielony, *kadesz*), nawet jeśli nie posiada osobistej świętości, tak też mit jest „sakralny”.

Poza tym bardzo ważne są dwie relacje: mitu do symbolu oraz mitu do działania. „Symbol jest językiem mitu. Reprezentuje on coś innego i coś więcej niż tylko on sam; jest jedynie palcem wskazującym na księżyc”<sup>28</sup>. Mit wyraża się przez symbol, w języku symbolicznym. Według współczesnych badaczy tego zjawiska, dosłowne odczytywanie mitów – jako literatury faktu lub bezpośredniego zapisu wiary – jest poważnym błędem. Wszystko, co mit zawiera, jest (idąc za sformułowaniem Winstona Kinga) wskazaniem na coś więcej, na rzeczywistość poza nami. W takiej sytuacji dosłowna interpretacja mitu przypomina przyglądanie się dłoni, a nie temu, na co ona wskazuje.

Drugim kluczowym wymiarem mitu jest to, iż „[...] poprzez swoje symboliczne rezonanse zaprasza do wzięcia udziału i zaangażowania się”<sup>29</sup>. Mitologie nie mają charakteru teoretycznego, służą przede wszystkim działaniu i uobecnieniu. Nie dostarczają nam „ikony do podziwiania”, lecz mają „[...] prowadzić do naśladowania bądź współuczestnictwa, nie zaś do biernej kontemplacji”<sup>30</sup>. Innymi słowy: „[...] język mitu nie ma skłaniać do dyskusji; mit nie roztrząsa, lecz uobecnia”<sup>31</sup>. Celem mitu, jako „opowieści świętej”, nie jest pouczanie lub suche przekazywanie wiedzy, lecz jest nim uobecnienie wyznawanej prawdy, które skłania słuchacza do naśladowania i uczestniczenia w tej rzeczywistości. Ian Barbour podaje aż pięć celów funkcjonowania mitu:

1. podają sposoby organizowania doświadczenia,
2. dostarczają człowiekowi wiedzy o nim samym,
3. są wyrazem mocy zbawczej w ludzkim życiu,
4. dostarczają wzorców postępowania,
5. są odtwarzane w formie obrzędów<sup>32</sup>.

Wszystkie one mają doprowadzić do spotkania z tym, o czym opowiadają – poprzez wejście w siebie i we wspólnotę, poprzez moralność bądź kult.

<sup>27</sup> C. COLPE, *Sacred and the Profane*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. XII, 7964-7978.

<sup>28</sup> W.L. KING, *Religion (First Edition)*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. XI, 7696.

<sup>29</sup> A.C. THISELTON, *Myth*, 6359.

<sup>30</sup> K. ARMSTRONG, *Krótką historią mitu*, 128.

<sup>31</sup> K.E. BOLLE, *Myth: An Overview*, 6359.

<sup>32</sup> I.G. BARBOUR, *Mity, modele, paradygmaty*, 29-32.

Kończąc ten krótki szkic na temat współczesnego postrzegania mitu przez badaczy, warto dodać typologię mitów. Joanna Tokarska-Bakir wymienia osiem rodzajów mitów: stworzenia, eschatologiczne i soteriologiczne, o czasie, o pamięci i zapominaniu, o losie i opatrności<sup>33</sup>. Wydaje się, że jest to typologia zawierająca częściowo pewną reinterpretację mitologii w oparciu o kryteria i pojęcia chrześcijańskie. W podobny sposób postępuje Karen Armstrong, wskazując jako podstawowe tematy mitologiczne: raj, wniebowstąpienie, umierającego herosa oraz śmierć boga<sup>34</sup>. Jak widać, nawet świeccy, achrześcijańscy lub areligijni badacze łączą (świadomie lub nieświadomie) mitologię z kategoriami chrześcijańskimi, niejako religię chrześcijańską traktując jako punkt odniesienia dla krytycznego opisu mitologii. O ile bowiem typologię zaprezentowaną przez Tokarską-Bakir można próbować osadzić w terminologii i filozofii greckiej, o tyle kategorie użyte przez Armstrong – raj i wniebowstąpienie – mają wyraźne źródła judeochrześcijańskie.

A co z dwoma ostatnimi typami mitów: umierający heros i śmierć boga? Karen Armstrong sformułowała nawet tezę, iż „[...] mit bohatera jest tak sugestywny, że nawet żywoty postaci historycznych, takich jak Budda, Jezus czy Muhammad, opowiada w sposób zgodny z tym prawzorcem po raz pierwszy skonstruowanym prawdopodobnie w epoce paleolitu”, zaś „Bóg umierający i wracający do życia wyobraża w skrócie proces uniwersalny, podobnie jak przychodzenie i odchodzenie pór roku”<sup>35</sup>. Jak należy odnieść się do powyższych opinii? Czy istnieją jakiegokolwiek przesłanki lub dowody, iż chrześcijaństwo jest bliżej związane z religiami mitologicznymi, niż nam się wydaje?

### 3. Teza C.S. Lewisa: Chrześcijaństwo mitem, który stał się faktem

Clive Staples Lewis (1898-1963) jest jednym z najbardziej popularnych teologów i myślicieli XX wieku. W Polsce znany zapewne najbardziej za sprawą cyklu dla dzieci nazywanych *Opowieściami z Narnii*, na świecie zasłynął również licznymi esejami filozoficzno-teologicznymi. Jedną z jego szczególnie interesujących i inspirujących teorii dotyczy właśnie relacji chrześcijaństwa do mitologii. Rozpoczynając krótkie omówienie tej kwestii, musimy rozpocząć od stwierdzenia, iż osobiste nawrócenie Lewisa (przez wiele lat określał się jako ateista, choć w dzieciństwie należał do Church of England) dokonało się właśnie dzięki analizie fenomenu mitologii (szczególnie nordyckiej). Tę historię opisał w swojej autobiografii, zatytułowanej *Surprised by Joy*<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> J. TOKARSKA-BAKIR, *Mit*, [hasło: Religia], w: *Encyklopedia PWN*, t. VII, 93-95.

<sup>34</sup> K. ARMSTRONG, *Krótką historią mitu*, 17-50.

<sup>35</sup> Tamże, 37, 50.

<sup>36</sup> C.S. LEWIS, *Zaskoczony Radością. Moje wczesne lata*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 1999, 232-233. Zob. również H. CARPENTER, *Inklingowie. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i*

W 1931 r., już jako uznany filozof i filolog pracujący na Uniwersytecie Oksfordzkim, uznał, że Ewangelia w żaden sposób nie może być wytworem mitologii, bowiem „[...] brak jej atmosfery charakterystycznej dla mitu. [...] Ewangelia przypominała pod pewnymi względami mity, a pod innymi opisy historyczne. Nie było jednak nic, co dałoby się z nią porównać”. Również opisywana w niej postać Jezusa Chrystusa, choć poniekąd powieliała klasyczny temat umierającego boga, posiadała cechy nieznanne nie tylko starożytnym mitologiom, ale obce także klasycznej fikcji literackiej. Ewangelia w swojej formie przypominała raczej biografię niż mit, opowiadając o historycznej, realnej osobie. Pozostawało pytanie, skąd brała się owa kluczowa różnica – bardzo wyraźna dla krytyka literackiego – pomiędzy ewangelicznym opisem ofiary Boga-człowieka, Jezusa Chrystusa, a licznymi mitami podejmującymi ten sam temat.

Odpowiedź na dręczące go pytanie Lewis uzyskał wieczorem 19 września 1931 r., spacerując ze swoimi przyjaciółmi, J.R.R. Tolkienem (późniejszym autorem *Hobbita* i *Władcy pierścieni*) oraz Hugo Dysonem, wybitnymi znawcami problematyki mitu. W dyskusji przyjaciele Lewisa udowadniali mu, iż znaczne podobieństwo Ewangelii do klasycznych mitologii wcale nie świadczy o fałszywości tej pierwszej. Wręcz przeciwnie. Mity stanowią sposób, w jaki ludzkość na pewnym etapie rozwoju opisywała rozpoznaną przez siebie rzeczywistość; nie są zatem kłamstwem, a co najwyżej ułomną prawdą. Mit o umierającym Bogu stanowi przeblask odwiecznej prawdy. Ewangelia opowiada o tej samej prawdzie – dowodzili Tolkien i Dyson – z jedną, „drobną” różnicą: przedstawia już nie przeblask, cień prawdy o Bogu, który oddaje swe życie za ludzi, lecz opisuje prawdziwego Boga, narodzonego dwadzieścia wieków temu, zabitego i powracającego do życia. Zupełnie jak Balder, Ozyrys czy Dionizos – z tym, że w Chrystusie mit stał się faktem, wydarzył się naprawdę. Od tego momentu Lewis powrócił do wiary w Chrystusa, stając się nie tylko gorliwym anglikaninem, ale również jednym z najbardziej utalentowanych i wpływowych apologetów chrześcijańskich.

Ta teoria, która spowodowała jego osobiste nawrócenie, nigdy nie została przez niego odstawiona na półkę, lecz wciąż drażyła jego umysł, znajdując wyraz w licznych publikacjach. Lewis poruszał ten wątek w książkach *Miracles* (1947) i *Reflections on the Psalms* (1958) oraz w esejach: *Mit stał się faktem, Czy teologia jest poezją* (oba z 1944 r.) i *Religia bez dogmatów?* (1946). W każdej z powyższych pozycji przedstawia problem relacji chrześcijaństwa i mitologii, koncentrując się na innym aspekcie. Niemniej, dość łatwo można zrekonstruować jego argumentację, wskazując najważniejsze elementy.

---

*ich przyjaciele*, tłum. Z.A. Królicki, Poznań 1999, 61-66; W. HOOPER, *Przedmowa* w: C.S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Warszawa 2002, 5-6; Ch. SCHÖNBORN, *Boże narodzenie*, 18-19.

Przede wszystkim Lewis podkreśla tę cechę, którą zauważa cała współczesna refleksja nad mitem: teologia czy filozofia ma charakter teoretyczny, ogranicza się do powiedzenia jak jest lub jak być powinno. Natomiast „[...] rozkoszując się jakimś wielkim mitem, jesteśmy najbliżsi doznania w sposób konkretny czegoś, co w przeciwnym razie może być pojmowane tylko jako abstrakcja”<sup>37</sup>. W religii chodzi przecież nie tylko o suche fakty i czysty rozum; równie istotne są emocje, tęsknota, poczucie spełnienia, odbieranie prawdy Pascalowskim „sercem”. Mit jest tym medium, które uruchamia wszystkie warstwy ludzkiej psychiki. Lewis w tym kontekście zauważa bardzo ciekawą rzecz: „Taki stan, w którym zwykli ludzie mogą odkryć to, co nadnaturalne, poprzez żmudne i zawile rozumowanie jest nowy i, w sensie historycznym, nienormalny. Do niedawna na całym świecie bezpośredni wgląd mistyków i rozumowanie filozofów przenikało do mas poprzez siłę ich autorytetu i tradycji; mogli je przyjąć ci, którzy sami nie byli wielkimi myślicielami, w postaci mitu, rytuału czy wzorca, według którego miało przebiegać życie. Po mniej więcej stuleciu panowania naturalizmu prości ludzie muszą dźwigać ciężar, który nigdy wcześniej nie spoczywał na ich barkach”<sup>38</sup>. Mit stanowił niejako alternatywny sposób poznawania prawd religijnych – podobnie jak freski i obrazy w świątyniach czy bogato zdobione ornaty. Czymś naturalnym dla chrześcijaństwa byłoby korzystanie z języka mitu dla przekazywania kolejnym pokoleniom Objawienia – tak jak dokonywało się to przez dwadzieścia wieków nie tylko przez studia teologiczne, ale również przez symboliczny język liturgii, sztukę wizualną i muzyczną czy tradycje ludowe (stajenka, rozważanie tajemnic Różańca etc.).

Po drugie, Lewis stwierdza, że stawianie radykalnej opozycji: prawdziwe chrześcijaństwo–fałszywe pozostałe religie, jest błędne. Wynika to, zdaniem twórcy *Opowieści z Narnii*, z dwóch powodów. Przede wszystkim, grono myślicieli skupionych wokół Tolkiena i Lewisa uważało, iż chodzi nie o to, by znaleźć „tę jedną prawdziwą religię wśród tysiąca religii z gruntu fałszywych”, ile o uzyskanie odpowiedzi na znacznie bardziej subtelne pytanie: „Gdzie religia osiąga największą dojrzałość? Dokąd prowadzą ślady, które znajdujemy we wszystkich religiach?”<sup>39</sup>. Nie jest więc tak, że chrześcijaństwo istnieje pośród tysięcy absurdalnych, całkowicie nieprawdziwych i demonicznych religii. Perspektywa, według Lewisa, jest odmienna: „[...] zasadnicze jądro religii, zgodnie z moją definicją, zawsze współistnieje z czymś innym, co nawet ja nazwałbym mitologią. [...] Wierzę natomiast, że w olbrzymiej masie mitów, które do nas dotarły, pomieszane zostały rozmaite źródła – prawdziwe historie, alegorie, obrządki, ludz-

<sup>37</sup> C.S. LEWIS, *Mit stał się faktem*, w: TENŻE, *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Warszawa 2002, 44.

<sup>38</sup> TENŻE, *Cuda. Rozważania wstępne*, tłum. K. Puławski, Poznań 2010, 70.

<sup>39</sup> TENŻE, *Zaskoczony Radością*, 232.

kie upodobania do gawędziarstwa itp. Wśród nich umieszczam również źródła nadprzyrodzone, zarówno diaboliczne, jak i boskie<sup>40</sup>.

Powyższe stwierdzenie podobieństwa zachodzącego pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami, w tym mitologicznymi, nie jest czymś nowym. Jak pisze kard. Christoph Schönborn, „[...] na takie paralele wskazują już wczesnochrześcijańscy autorzy”<sup>41</sup>. Niemniej, stanowisko Lewisa różni się od nich znacząco w kluczowym punkcie: o ile Ojcowie Kościoła uznawali, że takie podobieństwo jest wyłącznie *de facto* (rzeczywiście istnieje, lecz stanowi najczęściej demoniczną karykaturę chrześcijaństwa), o tyle Lewis uznawał, że ma ono charakter *de iure* – jest zamierzone i chciane przez Boga<sup>42</sup>. Co to oznacza?

Brytyjski apologeta wskazuje na trzy możliwe opinie na temat podobieństwa mitów i Ewangelii<sup>43</sup>. Po pierwsze, jak już zostało powiedziane, większość Ojców Kościoła uznałaby, że ponieważ diabeł zawsze stara się zwieść ludzi kłamstwami, podobieństwo między mitami a Jezusem nie jest przypadkowe – „[...] to podobieństwo, które spodziewamy się znaleźć pomiędzy podróbką a dziełem sztuki, między parodią a oryginałem, między imitacją pereł a prawdziwymi perłami”. Wielu ateistów podziela stanowisko, że to podobieństwo nie jest przypadkowe, uzasadniają to jednak inaczej: „[...] wszystkie te przesady mają wspólne źródło w umysłowości i doświadczeniu – zwłaszcza doświadczeniu rolniczym – człowieka pierwotnego”. Wreszcie istnieje trzecia odpowiedź, pod którą podpisuje się Lewis: Bóg pozwolił, by w mitach o bóstwie ofiarującym swe życie za ludzi była ukryta prawda o Chrystusie. Dlatego „[...] podobieństwa między tymi mitami i prawdą chrześcijańską nie są bardziej przypadkowe niż podobieństwa między słońcem a odbiciem słońca w stawie lub między faktem historycznym a nieco przekreconą jego wersją funkcjonującą jako popularne świadectwo, lub między prawdziwymi drzewami i pagórkami a drzewami i pagórkami w naszych snach”.

Wydaje się, że jest to ekstrapolacja słów rozpoczynających List do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2). Wiemy, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił prawdę o sobie, ale jednocześnie to objawienie nie wyklucza, iż w innych przesłaniach religijnych, także mitycznych, Bóg nie mógł zawrzeć pewnych ziaren prawdy. Przyjmując to rozumienie, mity o „pogańskich Chrystusach” (jak czasami mit o umierającym Bogu określa Lewis) nie tylko nie podważają wiarygodności Ewangelii (jak chcieliby niektórzy ateści), ile wręcz ją wzmacniają. „Jeśli moja religia jest fał-

<sup>40</sup> TENŹE, *Religia bez dogmatów?*, w: TENŹE, *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa 2003, 100-101.

<sup>41</sup> Ch. SCHÖNBORN, *Boże narodzenie*, 14.

<sup>42</sup> C.S. LEWIS, *Cuda*, 187.

<sup>43</sup> TENŹE, *Rozważania o Psalmach*, tłum. A. Motyka, Kraków 2011, 139-140.

szywa – pisze Lewis – to wątki o podobnych motywach występujące w pogańskich opowieściach są przykładem takich samych lub podobnych błędów. Jeśli natomiast moja religia jest prawdziwa, to opowieści te mogą stanowić *praeparatio evangelica* – boską aluzję (przekazaną w poetyckiej i rytualnej formie) do tej samej głównej prawdy, która później zogniskowała się i jak gdyby «uhistoryczniła» we Wcieleniu<sup>44</sup>. Chrystus jest wypełnieniem zapowiedzi obecnych – mgliście i niejasno – w mitach. Pogańskie mitologie nie są tylko diabelskimi kłamstwami, mającymi uniemożliwić przyjęcie Ewangelii; w pewnym stopniu mogą stanowić „coś w rodzaju dzieciństwa albo proroczego snu religii”<sup>45</sup>, zapowiadającego i wypełnionego w chrześcijaństwie.

Jeśli bowiem przyjmujemy taką inkluzywistyczną i optymistyczną koncepcję – w miejsce podejrzliwości stawiającej wiarę w dobre intencje, Bożą Opatrzność oraz powszechne dążenie ludzi do prawdy – możemy „[...] nie popadając w nieдорęczność, wyobrazić sobie Platona i twórców mitów, mówiących po poznaniu prawdy: «No tak... Czyli tak naprawdę o to mi chodziło. Oczywiście. Oto, co znaczyły moje słowa, a ja nigdy o tym nie wiedziałem»”<sup>46</sup>. Czy taka perspektywa nie wydaje się pociągająca, a do tego zgodna z przesłaniem chociażby Listu do Hebrajczyków?

Lewis jednak nie poprzestaje na wskazaniu faktu podobieństwa oraz wypełnienia mitycznych zapowiedzi przez Ewangelię. On idzie dalej i uznaje, że Objawienie Chrystusa przewyższa mit<sup>47</sup>. W swoim rozumowaniu wychodzi od prawdy o wypełnieniu, ale również unieważnieniu i zastąpieniu judaizmu przez chrześcijaństwo<sup>48</sup>. Stwierdza najpierw, że w Starym Testamencie także mamy do czynienia z mitami: „Hebrajczycy, podobnie jak inne ludy, też mieli swoją mitologię, ale ponieważ byli narodem wybranym, ich mity też były wybrane – mitologię wybraną przez Boga jako nośnik wczesnych prawd, pierwszy krok na

<sup>44</sup> TENŻE, *Religia bez dogmatów?*, 101. Wydaje się, że taką samą optykę od kilkudziesięciu lat przyjmuje również Kościół katolicki – zob. np. CONCILIUM VATICANUM II, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas „Nostra aetate”* 2, AAS 58 (1966), 740-741, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, 334-335; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica „Dominus Iesus”* 7-8, AAS 92 (2000), 747-749, KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Poznań, 2000, 11-13.

<sup>45</sup> C.S. LEWIS, *Zaskoczony Radością*, 232.

<sup>46</sup> TENŻE, *Rozważania o Psalmach*, 141-142.

<sup>47</sup> TENŻE, *Mit stał się faktem*, 45.

<sup>48</sup> TENŻE, *Rozważania o Psalmach*, 168. Zdaję sobie sprawę, że współcześnie często podważa się teorię abrogacji czy supersedecji. Nie negując tych teorii, muszę zauważyć, że Lewis zmarł w trakcie trwania Soboru Watykańskiego II (ponadto nie był katolikiem), więc wyznawał tradycyjną koncepcję relacji chrześcijaństwa do judaizmu. Wydaje mi się jednak, że jego wnioskowanie nie traci prawomocności, nawet odrzucając klasyczne, bardziej rygorystyczne stanowisko wobec judaizmu.

drodze, którą kończy Nowy Testament<sup>49</sup>. Skoro Bóg mógł wykorzystać mity (np. babiloński *Enuma elisz* czy sumeryjski *Epos o Gilgameszu*), które stanowiły istotną inspirację dla starotestamentalnych hagiografów, to dlaczego inne mity, nieznanne bezpośrednio pisarzom objawionym, nie mogłyby również służyć poganom jako *praeparatio evangelica*? One również we wcieleniu Chrystusa zostały wypełnione, a zarazem unieważnione i zastąpione.

Przewyższenie mitu przez chrześcijaństwo polega także na tym (drugi krok), że obraz umierającego bóstwa przedstawiany w religiach mitologicznych jest czymś wyraźnie mniejszym niż historia Boga, który rzeczywiście stał się człowiekiem i umarł dla naszego zbawienia. Jak pisze Lewis, mity zostają w chrześcijaństwie przewyższone i unieważnione nie dlatego, że „[...] te obrazy są zbyt mocne, ale dlatego, że są zbyt słabe. W porównaniu z nimi ostateczna duchowa rzeczywistość nie jest bardziej nieokreślona, bezwładna czy przejrzyta, ale bardziej pozytywna, dynamiczna i nieprzejrzyta<sup>50</sup>. Zatem chrześcijanie nie muszą bać się wyrazistości i piękna pogańskich mitów; objawione im Słowo wielokrotnie przewyższa je wyrazistością, pięknem, głębią – tak jak krajobraz górski oglądany na żywo nieskończenie przewyższa najlepsze nawet zdjęcie tego samego miejsca.

Te trzy elementy: podobieństwo mitu i Ewangelii, wypełnienie mitów w Ewangelii oraz przewyższenie jakichkolwiek mitów przez Ewangelię stanowią *clou* omawianej tezy Lewisa. Pomijając którykolwiek z nich, idea ta zostanie wypaczona, sprowadzona albo do redukcji chrześcijaństwa do mitologii, jakich wiele (postawa ateistyczna), albo do ekskluzywistycznego negowania jakiegokolwiek wartości klasycznych religii mitologicznych. Po tych uwagach wstępnych czas na przytoczenie *in extenso* tezy C.S. Lewisa. Najlepiej została sformułowana w dwóch wersjach, komplementarnych wobec siebie, opublikowanych zresztą w dwóch esejach z tego samego roku.

W tekście zatytułowanym właśnie *Mit stał się faktem* autor pisze: „Istotę chrześcijaństwa stanowi mit, który jest również faktem. Stary mit o umierającym Bogu, *nie przestając być mitem*, schodzi z nieba legendy i wyobraźni na ziemię historii. *Wydarza się* – w określonym dniu, w konkretnym miejscu, pociągając za sobą możliwe do określenia historyczne konsekwencje. Przechodzimy od jakiegoś Baldura czy Ozyrysa, umierającego nie wiadomo kiedy i gdzie, do historycznej Osoby ukrzyżowanej (zgodnie z ówczesnym prawem) *pod Poncjuszem Pilatem*. Stając się faktem, nie przestaje być mitem: na tym polega cud<sup>51</sup>. Wyraźnym fundamentem tezy Lewisa jest połączenie legendy i historii; tego, co pozaczasowe, z tym, co konkretne i jednorazowe. Lewis podkreśla współtrwanie

<sup>49</sup> TENŹE, *Cuda*, 216.

<sup>50</sup> Tamże, 149. Zob. C.S. LEWIS, *Mit stał się faktem*, 46-47; TENŹE, *Cuda*, 187-188.

<sup>51</sup> TENŹE, *Mit stał się faktem*, 45-46.

obu tych aspektów: chrześcijaństwo jest zarówno mitem (prawdą wieczną, pozaczasową i ogólną), jak i faktem (prawdą historyczną, konkretną, jednostkową)<sup>52</sup>.

Nieco inny akcent został położony w eseju zatytułowanym *Czy teologia jest poezją?* Ponownie podkreślając rozróżnienie na cykliczność i nieokreśloność mitu oraz historyczność i jednorazowość chrześcijaństwa, Lewis przywołuje obraz wyostrającego się kadru: „[...] początkowo otoczony jest obłokiem mitu i rytuału, ma charakter szeroki i niejasny, następnie ulega koncentracji, nabiera ostrości i w pewnym sensie kurczy się do wymiarów historycznego wydarzenia, które miało miejsce w Palestynie w pierwszym wieku naszej ery. [...] z perspektywy ludzkiej wiedzy oznacza ono, że «mit stał się faktem». Wszystkie rzeczy zstąpiły z «nieba» mitu na «ziemię» historii»<sup>53</sup>. Tutaj z kolei podkreślona jest pewna ciągłość mitu i chrześcijaństwa – właśnie w kluczu podobieństwa, wypełnienia i przewyższenia. Nie ma radykalnego przełomu, fundamentalnej różnicy co do treści – prawdziwe *novum* polega na tym, że abstrakcyjna i hipotetyczna treść otrzymuje konkretną, empiryczną formę. „Słowo staje się ciałem i rozbija namiot pomiędzy nami” (J 1, 14) – jest to coś całkowicie niespodziewanego, a jednocześnie stanowi jakąś logiczną konsekwencję istoty Słowa (do tej samej logicznej konieczności odwoływał się św. Anzelm w swym *Proslogionie*, konstruując słynny *ratio Anselmi*).

Dwa zaproponowane przez Lewisa w tym cytacie obrazy wydają się szczególnie ciekawe. Najpierw Objawienie zostaje przedstawione jako stopniowe „wyostrażanie” i „zawężanie” tego, co wieczne, do tego, co doczesne. Jest to również o tyle poprawne, że Kościół przyznaje, że pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju mają źródła mitologiczne (a historyczność przysługuje im jedynie „w pewnym prawdziwym sensie” – *quodam vero sensu*)<sup>54</sup>, nikt zaś nie zaprzecza historyczności wydarzeń opisanych w Ewangelii. Drugim stwierdzeniem, które warto zapamiętać, jest powiązanie mitu z niebem a historii z ziemią. Chrześcijanie codziennie powtarzając „bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi”

<sup>52</sup> Być może w tym poglądzie dałoby się dopatrzeć pewnej analogii do dogmatu chalcedońskiego, w którym Kościół stwierdza, iż „jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus” (*Definicja wiary*, 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, t. I, Kraków 2002, 223). Przyznaję, że teza o analogiczności teorii Lewisa z dogmatem chalcedońskim jest odważna. Niemniej warto byłoby podjąć badania, czy istnieje jakiegokolwiek podobieństwo pomiędzy Lewisowskim „wydarza się, nie przestając być mitem”, a chalcedońskim „nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur”.

<sup>53</sup> C.S. LEWIS, *Czy teologia jest poezją?*, 52.

<sup>54</sup> HG, AAS 42 (1950), 577.

(zob. Mt 6, 10), wyrażają pewien symbol. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, cytując św. Augustyna, zauważa, iż „[...] nie naruszając prawdy, możemy w taki sposób przetłumaczyć słowa: «Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi»: w Kościele, jak i w naszym Panu Jezusie Chrystusie; w Oblubienicy, która została przez Niego poślubiona, jak i w Oblubieńcu, który wypełnił wolę Ojca”<sup>55</sup>. Być może – nie naruszając prawdy – analogicznie to wezwanie możemy interpretować jako „w tym, co wieczne, jak i w tym, co historyczne; w micie, jak i w fakcie”?

#### 4. Mity o „pogańskim Chrystusie”

Czy teoria chrześcijaństwa jako mitu, który stał się faktem, jest słuszna? Czy można podać na jej poparcie jakieś argumenty? Czy rzeczywiście występuje podobieństwo pomiędzy mitologicznymi obrazami umierającego boga a Chrystusem – podobieństwo, które w chrześcijaństwie znajduje wypełnienie i przewyższenie?

Kategoria „umierającego boga” została najdokładniej wprowadzona przez Frazera w tomach czwartym (zatytułowanym *The Dying God*) oraz piątym i szóstym (*Adonis, Attis, Osiris*). Brytyjski religioznawca wychodząc z założenia, iż „[...] człowiek w rzeczywistości stworzył bogów na swoje podobieństwo, a samemu będąc śmiertelnym, naturalnie podejrzewał swoje stworzenia o znajdowanie się w takim samym, smutnym położeniu”, pokazuje powszechność tego wzoru we wszystkich społeczeństwach świata<sup>56</sup>. Koncepcję mitologicznych „wzorów” (Frazerowskie *pattern*) przyjmuje Ian Barbour, określając je mianem „modeli”. „Modele – pisze Barbour – podobnie jak metafory, symbole i przypowieści, opierają się na analogiach i mają charakter otwarty. Jednakże metafory używane są w zasadzie jednorazowo, symbole i przypowieści mają ograniczony zakres zastosowań, natomiast rozwijane w sposób systematyczny modele przenikają całą tradycję religijną. Modele reprezentują trwałe komponenty strukturalne, które mity przekazują w formie opowieści. Ten sam model może występować w wielu mitach”<sup>57</sup>. Historia wierzeń religijnych potwierdza istnienie wzoru czy modelu umierającego boga. Czy jednak ten sam model można znaleźć w czterech Ewangeliach? Czy można mówić o tym samym otwartym, trwałym komponente strukturalnym, który występuje w micie o Adonisie i Ozyrysie oraz w Ewangeliach Chrystusa? Czy istnieje jakiś wspólny tym narracjom model, który zarazem znajduje w Ewangeliach wypełnienie i przewyższenie? Przyjrzyjmy się pokrótce czterem najbardziej znanym przykładom mitu o umierającym bogu<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> CATECHISMUS CATHOLICAE ECCLESIAE, Roma 1992, 2827, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 634.

<sup>56</sup> J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. IV: *The Dying God*, London 1911, 3; zob. J.Z. SMITH, *Dying and Rising Gods*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. IV, 2535.

<sup>57</sup> I.G. BARBOUR, *Mity, modele, paradygmaty*, 39.

<sup>58</sup> W znanej książce Kersey Graves (*The World's Sixteen Crucified Saviors or Christianity Be-*

#### 4.1. Ozyrys

Rozpocznijmy od mitologii egipskiej i od Ozyrysa. W opinii badaczy<sup>59</sup>, realizował on model umierającego bóstwa pochodzący jeszcze z religii neolitycznych, gdy kult zmarłych ściśle łączył się z cyklicznymi rytuałami rolniczymi (agrarnymi). Mit opowiada o bogu, który po śmierci swego ojca, Geba, objął panowanie nad światem. Zasłynął jako dobry król, uczący swych poddanych nowoczesnej uprawy roli. Zabity przez swojego brata, Setha, został rozczłonkowany (według jednej z wersji) lub zamknięty w skrzyni i utopiony w Nilu (w innej). Części jego ciała zostały odnalezione i ponownie zespolone, po czym ze swoją żoną Izydą spłodził Horusa, który przed trybunałem bogów oczyścił go z kłamliwych zarzutów Setha. Jego zmartwychwstanie jest uważane za prototyp mumifikacji: do mitu o Ozyrysie odwoływano się w trakcie obrzędów pogrzebowych faraonów, podczas których wypowiadano formuły „powstań, nie umarłeś” i „obawiaj się drugiej śmierci w królestwie zmarłych”. Powracając do życia, stał się sędzią umarłych. Frazer twierdzi, że mit o śmierci i zmartwychwstaniu Ozyrysa „[...] wspierał i pocieszał miliony egipskich kobiet i mężczyzn przez czas znacznie dłuższy niż ten, przez który chrześcijaństwo istnieje na ziemi. W długiej historii religii nie ma dwóch boskich postaci bardziej do siebie podobnych pod względem osobistej pobożności i nadziei, które wzbudzali, niż Ozyrys i Chrystus”<sup>60</sup>.

#### 4.2. Dionizos (Bachus)

Drugą mitologiczną postacią, często porównywaną do Jezusa z Nazaretu – a jednocześnie uważaną za greckiego Ozyrysa, jest Dionizos, znany również pod imieniem Bachus. Podobieństw rzeczywiście można znaleźć wiele<sup>61</sup>. Dionizos począł się z Zeusa (króla Olimpu) i śmiertelnej kobiety, Semele. Jego biologiczna matka zginęła w czasie ciąży, oglądając Zeusa w jego boskiej postaci – wówczas

---

*fore Christ*, Boston 1876) pisze o „szesnastu ukrzyżowanych zbawcach”, usiłując udowodnić, że chrześcijaństwo jedynie powieli starożytny mit. Praca ta dziś ma bardzo niewielu zwolenników, a wielu krytyków.

<sup>59</sup> L.H. LESKO, A. MASTROCINQUE, *Osiris*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. X, 6919-6922; J.Z. SMITH, *Dying and Rising Gods*, 2538; W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, 218-223; Brak autora, *Ozyrys*, [hasło: Religia], w: *Encyklopedia PWN*, t. VII, 467-468.

<sup>60</sup> J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. VI: *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion (vol. II)*, London 1914, 159.

<sup>61</sup> M. DETIENNE, *Dionysos*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. IV, s. 2356-2360; K. KERÉNYI, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997; L. TRZCIONKOWSKI, *Dionizos*, [hasło: Religia], w: *Encyklopedia PWN*, t. III, 225-226; J. PARANDOWSKI, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1955, 114-122; M. PIETRZYKOWSKI, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1985, 138-153; W. MARKOWSKA, *Mity greckie*, Warszawa 1953, 256-265.

najwyższy bóg Olimpu ukrył płód Dionizosa w swym udzie, donosząc w ten sposób ciążę. Stąd bierze się popularne określenie Bachusa jako „dwukrotnie urodzony”. W kretańskiej wersji mitu to określenie wyprowadzane jest ze zmarłychwstania Dionizosa: został on zabity przez tytanów nasłanych przez zazdrośną Herę; ugotowany, upieczony (na wzór normalnego porządku ofiarnego), rozszarpany na siedem części i zjedzony. Ocalało jedynie jego serce, z którego Zeus stworzył go na nowo.

Jako półbóg był bardzo bliski ludziom, których uczył uprawy winorośli, był patronem teatru, upijania się winem, ekstazy, radości (dlatego Nietzsche przeciwstawiał go Chrystusowi) i cyklicznego odradzania się przyrody. W ten sposób zyskał sobie wdzięczność ludzi i kult równy bogom. Na jego cześć w starożytnej Grecji i Rzymie były celebrowane dionizje i bachanalia, w których trakcie pito wino (symbol ofiary Dionizosa), odbywały się orgie, a kapłanki Bachusa śpiewem i tańcem budziły go z zimowego snu (na pamiątkę jego zmarłychwstania). Ten kult przywołuje Lewis, pokazując, w jaki sposób Jezus Chrystus wypełnia i przewyższa mit o Dionizosie: pierwszym z licznych nowotestamentalnych cudów rozmnożenia była „zamiana wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej. Ten cud wskazuje na obecność Boga wszelkiego wina. Winorośl jest jednym z błogosławieństw zsyłanych przez Jahwe – to On stoi za fałszywym bożkiem Bachusem. Bóg corocznie robi wino zgodnie z naturalnym porządkiem”<sup>62</sup>. Dionizos jedynie uczył, jak zgodnie z naturą uprawiać winorośl – Jezus jest prawdziwym Bogiem, Panem całej natury i On to wino tworzy.

### 4.3. Adonis

Trzecim „umierającym bogiem”, „pogańskim Chrystusem” (według określenia Lewisa) jest pochodzący również z greckiej mitologii Adonis. W jego przypadku najwyraźniej można dostrzec model boga przyrody, cyklicznie wegetującego i powracającego do życia<sup>63</sup>. Adonis był owocem kazirodczego związku Myrry z jej ojcem Thejasem. Jego matka została za ten występki skazana na śmierć, potem ocalona przez bogów, którzy zamienili ją w krzew (mirrę lub mirt). Zrodzony z niej Adonis został znaleziony przez Afrodytę (boginię płodności), która go pokochała i oddała na wychowanie Persefonie (bogini świata podziemnego) – która również zakochała się w Adonisie i nie chciała się z nim rozstać. Spór pomiędzy boginiami rozsądził Zeus, który nakazał Adonisowi spędzać jedną trzecią roku z Persefoną (w krainie zmarłych – symbol zimy), jedną trzecią z Afrodytą (wiosna i lato, odrodzenie przyrody), a pozostałą część roku

<sup>62</sup> C.S. LEWIS, *Cuda*, 219.

<sup>63</sup> E. LIPiŃSKI, *Adonis*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. I, 34-36; L. TRZCIONKOWSKI, *Adonis*, [hasło: *Religia*], w: *Encyklopedia PWN*, t. I, 58; J.Z. SMITH, *Dying and Rising Gods*, 2536.

mógł przeżywać według swojego wyboru (spędzał go zawsze z Afrodytą). Tutaj badacze wskazują główny powód uznawania Adonisa za boga vegetacji i cyklu życie–śmierć–zmartwychwstanie–życie. Tego elementu można doszukiwać się również w formie jego śmierci. Zazdrosny bóg wojny, Ares, nasłał na młodzieńca dzika, który zadał mu śmiertelny cios. Adonis zmarł na rękach Afrodyty. Według niektórych mitów – przez wielu badaczy uznawanych za inspirowanych wyrażnie przez chrześcijaństwo (Orygenes, Hieronima, Cyryla Aleksandryjskiego) – Adonis zmartwychwstał, wskrzeszony przez Zeusa na prośbę Afrodyty.

Odwołując się do najnowszych badań, Andrzej Kempieński interpretuje mit o Adonisie jako opozycję „[...] pachnący–bezwonny, która czyni z boga nieudanego mediatora między wonną «górami» (niebem, słońcem, życiem) a pozbawionym zapachu «dołami» (ziemią, wilgocią, śmiercią)”<sup>64</sup>, według której istotniejsza od wymiaru vegetacyjnego byłaby rola „nieudanego mediatora”, łącznika pomiędzy niebem a ziemią (i piekłem). Chrystus również jest pośrednikiem (jedynym i z całą pewnością „udanym”) – także w tym aspekcie można dostrzec wypełnienie i przewyższenie mitu o Adonisie.

#### 4.4. Balder

Ostatnim mitycznym umierającym bogiem, o którym warto wspomnieć – przede wszystkim ze względu na wielokrotne przywoływanie go przez Lewisa – jest postać z mitologii nordyckiej o imieniu Balder (vel Baldur, Baldr). Znamy kilka wersji mitu o nim, zapisane w *Völuspá*, w *Eddzie młodszej* czy w *Gesta Danorum*. W każdej z nich znajdziemy pewien fundamentalny szkielet<sup>65</sup>. Był ukochanym synem najważniejszego z Asów (nordyckich bogów), Odyna. Był ideałem boga: najpiękniejszy, najmądrzejszy, najbardziej sprawiedliwy, najbardziej waleczny. Na skutek spisku swojego brata, Lokiego (boga zła i kłamstwa), został zabity strzałą z jemioli. Jego śmierć stanowi punkt zwrotny dziejów, początek czasów ostatecznych, których kresem ma być Ragnarök – ostateczna walka pomiędzy dobrem i złem, po której Balder zmartwychwstanie i obejmie rządy nad światem.

Jego śmierć wielokrotnie była porównywana do ofiary Jezusa Chrystusa – podobnie jak On był nieskalany żadnym złem, pełen światła, niewinnie zabity w wyniku spisku; opis jego śmierci powtarza dokładnie schemat rytualnej ofiary dla Odyna – tym zresztą słowem (*tivor*) *Völuspá* nazywa jego śmierć. Ma powrócić przy końcu czasów, „a królestwu jego nie będzie końca”. Czy zatem

<sup>64</sup> A.M. KEMPIŃSKI, *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa 2001, 5.

<sup>65</sup> J. LINDOW, *Baldr*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. II, 743-745; L.P. SŁUPECKI, *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków 2003, 194-214; R.L. GREEN, *Mity skandynawskie. Wedle starych poematów i podań Północy*, tłum. A. Szpakowska, Warszawa 1976; Brak autora, *Baldr*, [hasło: *Religia*], w: *Encyklopedia PWN*, t. I, 464.

porównywanie Baldera (ale również Ozyrysa, Dionizosa czy Adonisa) do Jezusa Chrystusa jest bluźnierstwem, postawieniem Zbawiciela ludzi pomiędzy różnej proveniencji bajkami? A może rzeczywiście Wcielone Słowo jest do pewnego stopnia również wcielonym słowem mitotwórców?

Lewis podkreśla bardzo istotną kwestię: według jego koncepcji Jezus, mimo że przypomina mityczny model „umierającego boga”, jedynie gra rolę umierającego boga<sup>66</sup>. Nie oznacza to w żadnym wypadku powtórzenia herezji doketyzmu. Lewis nie podważa faktyczności śmierci Chrystusa, a jedynie wskazuje na istotną różnicę pomiędzy Wcieleniem a mitami, według schematu podobieństwo–wypełnienie–przewyższenie. Jezus Chrystus wypełnia mityczne zapowiedzi (które w pewien sposób inspirował Duch Święty) o Bogu, który składa ze swojego życia ofiarę za ludzi. Wypełnia sobą, swym historycznym i faktycznym istnieniem, podstawowe przesłanie tych mitów, nie stając się kolejnym z „umierających bogów”. On jest jedynym Bogiem: także jedynym Bogiem, który stał się człowiekiem, jedynym, który oddał życie za ludzi, i jedynym, który zmarł, wstąpił do nieba i powróci sędzić żywych i umarłych.

Nie uczynił tego ani Ozyrys, ani Dionizos, ani Adonis czy Balder. Mity o nich stanowiły jedynie personifikację powszechnej prawdy, że „jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24): prawdy o cykliczności życia i śmierci, dnia i nocy, zimy i lata. Jezus jednak nie umiera i zmartwychwstaje cyklicznie – choć corocznie wspominamy tego pamiątkę; choć wypełnia On mitologiczne zapowiedzi śmierci Boga, Jezus je przewyższa, nieskończenie przekraczając wszelkie przeczucia obecne w religiach pogańskich. W tym znaczeniu Chrystus „gra rolę” umierającego boga. Realizuje scenariusz, który sam wpisał w struktury świata (w skali makro i mikro), który wielokrotnie zapowiadał (w Biblii i w mitach), ale sam nie jest tym scenariuszem zdeterminowany. Jego historia przypomina mity o Balderze, Ozyrysie, Adonisie, Dionizosie i innych – przypomina i wypełnia ich intuicje; poza tym we wszystkim je nieskończenie przekracza.

## 5. Kościół pozytywnie o mitologiach

Nieco wyżej zostało przytoczonych wiele fragmentów, w których Kościół z dystansem (lub wręcz negatywnie) wypowiadał się o pogańskich mitologiach. Takie przedstawienie byłoby fałszywie jednostronne bez równoczesnego omówienia licznych, zwłaszcza w ostatnich latach, pozytywnych wypowiedzi Magisterium.

Można wskazać na trzy takie wątki we współczesnym nauczaniu Kościoła o mitach. Po pierwsze, przynajmniej od czasów II Soboru Watykańskiego, uzna-

<sup>66</sup> C.S. LEWIS, *Cuda*, 182-186; J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 240.

wana jest pozytywna rola niektórych mitów jako „preewangelii” czy *praeparatio evangelica*. Najważniejszą wypowiedź na ten temat znajdziemy oczywiście w konstytucji *Lumen gentium*, gdzie wszystko, „cokolwiek z dobra i prawdy znajduje się” w ludziach, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga”, uznaje się za „przygotowanie do Ewangelii”, w którym swój udział ma sam Bóg, oświecający każdego człowieka<sup>67</sup>. Niektóre mity również należy uznać za elementy prawdy, które przygotowują niechrześcijan do przyjęcia Ewangelii, pełnej prawdy.

W 1999 r. odbyło się specjalne zgromadzenie Synodu Biskupów, które zostało poświęcone Azji. Ojcowie synodalni pozytywnie wypowiedzieli się o roli mitologii w tzw. pierwszym przepowiadaniu Ewangelii (czyli swoistym preaktechumenacie), gdy „«Jezusa należałoby ukazywać jako spełnienie aspiracji wyrażanych w mitologiach i w folklorze ludów azjatyckich». Z reguły należy preferować metody narracyjne, bliższe formom kultur azjatyckich”<sup>68</sup>. O koncepcji mitycznego praobjawienia popularnej wśród Ojców Kościoła (Klemens Aleksandryjski, św. Augustyn) i teologów chrześcijańskich (Boecjusz, Laktancjusz, Arnobiusz,) wspomina w swoim haśle Henryk Kiereś<sup>69</sup>. Kościół uznaje, że istnieje pewne podobieństwo pomiędzy Ewangelią a wielkimi mitologiami, dzięki któremu niektóre mity mogły być formą „praobjawienia”, a dziś mogą znaleźć miejsce w pierwszym przepowiadaniu Jezusa – wyczerpują zatem znamiona tego, co w teologii określa się mianem *praeparatio evangelica*.

Po drugie, Kościół uznaje, że Chrystus wypełnia mitologiczne zapowiedzi i przecucia. Benedykt XVI wśród tych zapowiedzi wymienia mit umierającego i zmartwychwstającego bóstwa, związany z mitem agrarnym<sup>70</sup>. Mit ten, powszechny w kulturze śródziemnomorskiej (ale nie tylko), przekazuje głęboko chrześcijańską nadzieję, że cierpienie i śmierć nie muszą stanowić końca, lecz – jak ziarno pszenicy – obumiera tylko na chwilę, by wydać plon stokrotny. Jak widzieliśmy nieco wyżej, podobne przesłanie niesie ze sobą mit o Ozyrysie, Adonisie czy Balderze.

<sup>67</sup> CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium”* 16, AAS 57 (1965), 20: „Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur. Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur”, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Lumen gentium”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 120.

<sup>68</sup> IOANNES PAULUS II, *Adhortatio apostolica post synodum pro Asia „Ecclesia in Asia”* 20, AAS 92 (2000), 481: „[...] «the presentation of Jesus Christ could come as the fulfilment of the yearnings expressed in the mythologies and folklore of the Asian peoples». In general, narrative methods akin to Asian cultural forms are to be preferred”, JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia” o Jezusie Chrystusie, Zbawicielu i o Jego posłannictwie miłości i służby w Azji*, w: TENŻE, *Dziela zebrane*, t. II, Kraków 2006, 757.

<sup>69</sup> H. KIEREŚ, *Mit*, 282.

<sup>70</sup> BENEDICTUS XVI, *Homilia in sollemnitate Ss.mi Corporis et Sanguinis Domini*, AAS 98 (2006), 514.

Wydany w 1995 r. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, poświęcony teologii odkupienia, wspomina o jeszcze innych elementach mitologicznych, które stanowią dziedzictwo religii tradycyjnych<sup>71</sup>. Jest to przede wszystkim mit raju utraconego, mówiący o pierwotnym stanie szczęśliwości z bogiem, oraz mit upadku: utraty nieba, wypędzenia na ziemię oraz oczekiwania na kogoś, kto przywróci właściwy stan i pojednanie z bóstwem. Klasyczne mity opowiadające o zbawieniu podkreślają natomiast aspekt przywrócenia przyjaźni między bogiem a ludźmi, a także oczekiwaną harmonię z przodkami i duchami. Wszystkie te intuicje znajdują wypełnienie w Starym i Nowym Testamencie.

Po trzecie wreszcie: Kościół naucza, iż Chrystus i chrześcijaństwo przewyższa zapowiedzi mitologiczne. Najlepiej to widać chyba w opowiadaniu o mowie św. Pawła w Atenach na Areopagu (Dz 17, 16-34). Grecy są przekonani, że będzie im głosił „jakichś nowych bogów”, podobnych do tych już znanych. Paweł zaś, nawiązując do wyznawanej przez nich olimpijskiej mitologii oraz kultu („widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni), podkreśla, że Objawienie, które im przynosi, choć nie jest czymś zupełnie im obcym („ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając”), przekracza wszystko to, co do tej pory próbowali nazwać i opisać: Boga, który nie jest „podobny do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka”. Odwieczny boski *Logos*, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Niby znany, a jednak zupełnie przekraczający wszystkie dotychczasowe wyobrażenia.

Do tego fragmentu odwołał się w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II<sup>72</sup>. Znając bałwochwalczy i politeistyczny charakter religii greckiej, św. Paweł musiał starać się przekroczyć mitologię, odwołując się do filozofii greckiej: pojęcia „Logosu”, wszechobecności, transcendencji, wieczności etc. Apostoł Narodów – a za nim cała starożytna tradycja chrześcijańska – oczyszcza mity z elementów bałwochwalczych. Szukając języka, którym będzie można dotrzeć do pogan, apologeci chrześcijańscy poszli drogą greckich filozofów, oczyszczając mity z tego, co nieracjonalne, pokazując wymiar dotychczas zupełnie nieznanymi religiom pogańskim.

Mamy zatem we współczesnym nauczaniu Kościoła te same trzy elementy, o których pisał Lewis: podobieństwo pomiędzy mitami a Objawieniem, wypełnienie zapowiedzi tych pierwszych oraz całkowite ich przekroczenie przez Jezusa Chrystusa. Mitologie mogą być *praeparatio evangelica*, ale niczym więcej. Odkąd orędzie Ewangelii jest głoszone człowiekowi, wszelkie protezy i imitacje w postaci mitologii przestają wystarczać. Okazują się zbyt mało i zbyt ogólnie mówić o Bogu.

<sup>71</sup> MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia odkupienia*, cz. I, pkt 28, 348.

<sup>72</sup> IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae de necessitudinis natura inter fidem et rationem* „*Fides et ratio*” 36, AAS 91 (1999), 33, JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, w: TENŻE, *Dziela zebrane*, t. I, Kraków 2006, 697.

Dodajmy jeden element, w którym Kościół dokonał pewnej ewolucji w swoim podejściu do mitu. Jeszcze w 1909 r. Papieska Komisja Biblijna rozważając historyczność trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, przeciwstawiała sobie „baśnie” (wspominane już biblijne *fabula*) pochodzące z ludowych mitologii i kosmologii, które jedynie zostały dopasowane do monoteizmu, opowieściom prawdziwym, odpowiadającym „obiektywnej rzeczywistości i prawdzie historycznej” (*obiectivae realitati et historicae veritati*)<sup>73</sup>. We wspomnianej już wydanej czterdzieści lat później encyklice Piusa XII to stanowisko zostaje potwierdzone, ale tylko częściowo. Choć papież wyraźnie przeciwstawia pierwsze rozdziały Księgi *Genesis* mitom, to przyznaje, że styl użyty w opowieści o stworzeniu odpowiada narracji mitologicznej<sup>74</sup>. Na ten sam temat dwukrotnie wypowiedział się Jan Paweł II. W czasie audiencji generalnej 7 listopada 1979 r. powiedział o tzw. drugim opisie stworzenia człowieka (Rdz 2, 5-25), że w świetle najnowszych badań wyrażony został on w języku „[...] mitycznym, przy czym w tym przypadku, termin «mity» nie oznacza baśniowej treści, lecz po prostu starożytny sposób wyrażania głębszego znaczenia. Bez żadnej trudności możemy odkryć tę treść pod antyczną formą narracji”<sup>75</sup>. *Mulieris dignitatem* potwierdza, iż opis ten został wyrażony w języku „[...] poniekąd mniej precyzyjnym, rzecz można bardziej opisowym i przenośnym: bardziej zbliżonym do języka rozpowszechnionych wówczas mitów”<sup>76</sup>, jednakże w żaden sposób język ten nie sprzeciwia się wyrażeniu prawdy obiektywnej. Mitologia przestaje tym samym być czymś radykalnie i całkowicie przeciwnym Objawieniu chrześcijańskiemu, jej wartość jest uzależniona od tego, czy obiektywną prawdę rozjaśnia, czy zaciemnia.

## Zakończenie

Podsumowując, warto zauważyć, że można dziś wyróżnić cztery sposoby pozytywnego ujmowania relacji mitu do chrześcijaństwa. Dwa z nich mają charakter filozoficzny, a dwa teologiczny. Łatwo uporządkować je w pary (zob. ta-

<sup>73</sup> PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *De characterе historico trium priorum capitum Geneseos 2*, AAS 1 (1909), 567.

<sup>74</sup> HG, AAS 42 (1950), 577.

<sup>75</sup> IOANNES PAULUS II, *Udiēza generale (07.11.1979: L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità*, 2, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19791107\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791107_it.html) [23.01.2014]: „[...] linguaggio mitico. In questo caso, infatti, il termine «mito» non designa un contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo. Senza alcuna difficoltà, sotto lo strato dell'antica narrazione”.

<sup>76</sup> TENZE, *Epistula apostolica de dignitate ac vocatione mulieris anno mariali vertente „Mulieris dignitatem”* 6, AAS 80 (1988), 1663: „[...] quasi minus pressum est – dicere licet – potius narrativum et translatum: similius mythorum tunc cognitorum sermoni”, JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, w: TENZE, *Dziela zebrane*, t. III, Kraków 2007, 296.

bela), którym wspólna jest opinia co do *differentia specifica* mitologii. Pierwsze stanowisko podkreśla różnicę metodologiczną i epistemiczną między mitologią a wiedzą (podejście filozoficzne) lub mitologią a chrześcijaństwem (podejście teologiczne). Według stanowiska drugiego, różnica wynika przede wszystkim z rozwoju ludzkości, której sposobem wyrażania na etapie „dzieciństwa” był mit, a w „wieku dojrzałym” jest np. filozofia, nauki przyrodnicze lub chrześcijaństwo.

Różnica jest	Podejście filozoficzne	Podejście teologiczne
Epistemiczna	mit językiem rzeczywistości nieempirycznej	chrześcijaństwo zmitologizowaniem Jezusa
Chronologiczna	mit przygotowaniem do dalszych epok	mitologia <i>preparatio evangelica</i>

Współcześni badacze mitu najczęściej podkreślają, że mitologia stanowi właściwy sposób wyrażania prawdy w porządku przedempirycznym. Doskonale opisał to w swej głośnej książce Leszek Kołakowski, uznając, iż w podstawowym znaczeniu mitologie są „[...] zasadami rozumienia rzeczy w ich przedempirycznym porządku; zasobami wartości fundamentalnych, które nie przesądzają sytuacji każdorazowych, lecz każą je sytuacyjnie interpretować; narzędziami relatywizacji bytowej i relatywizacji wartościującej wydarzeń faktycznych”<sup>77</sup>. Podobne stwierdzenie znajdziemy w definicji mitu w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*: „W kulturach przednaukowych, pozbawionych świadomości aspektu, poznanie poetyckie (metaforyczne) jest jedynym sposobem zorganizowania i wyrażenia doświadczenia, a tworzone przez nie mity pełnią rolę protofilozofii i prototeologii, a zarazem są podstawą praktyki życiowej”<sup>78</sup>. Mitologie związane są przez ten nurt z przednaukowym i przedempirycznym obrazem świata, nie tyle antynaukowym, ile raczej a-naukowym.

A zatem ich relacja do wiedzy naukowej jest taka jak metafizyki do fizyki: metafizyka nie przeciwstawia się fizyce, lecz zajmuje się tym, czego fizyka nie jest w stanie uchwycić ani opisać. Z tego powodu możliwe jest współistnienie mitologii („zasobów wartości fundamentalnych”, „poznania poetyckiego i metaforycznego”) i rzeczywistości empirycznej, po warunkiem poprawnego wyznaczenia i ścisłego przestrzegania granic ich kompetencji: „takie mitologie mogą współistnieć z cywilizacją regulowaną naukowo i niestrudzoną w mnożeniu środków technologicznych. Nie muszą paraliżować jej rośnięcia. Jeśli w którymkolwiek istniejącym organizmie mitologicznym utrwali się niewykrę-

<sup>77</sup> L. KOLAKOWSKI, *Obecność mitu*, 162.

<sup>78</sup> H. KIEREŚ, *Mit*, 284.

na wola takich zasad współistnienia z cywilizacją, można sądzić, że organizm ten ma szanse przetrwania”<sup>79</sup>. Właściwie rozumiany i używany język mitologiczny ma swoje miejsce w każdym czasie i każdym miejscu – dotyczy bowiem tego, co niewyraźalne w innych terminach.

W sferze teologii to podejście podejmuje i rozwija Karen Armstrong. Odwołuje się ona do ważnego fragmentu Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, w którym Apostoł Narodów jednoznacznie stwierdza: „a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5, 16). Dla Armstrong jest to przesłanka, by uznać, iż dla chrześcijaństwa i teologii znacznie ważniejsze od prawdy historycznej, obiektywnej („Jezus historyczny”) jest ujęcie mistyczne, teologiczne, uniwersalne („Chrystus wiary”). Znać kogoś według ciała, to mieć wiedzę na temat czasu i miejsca jego urodzenia i śmierci, wykształcenia, cech biologicznych (płci, wzrostu, koloru oczu) – tego wszystkiego, co stanowi o jednostkowości i konkretności danej osoby (można by to porównać do Tomaszowej „materii”).

Zdaniem Armstrong (wg niej również zdaniem Pawła z Tarsu), istotą chrześcijaństwa jest poznanie Chrystusa na poziomie duchowym, uniwersalnym, co umożliwia właśnie mit: „każdy, kto przeszedł inicjację chrztu (tradycyjną przemianę przez zanurzenie), wchodził też w śmierć Jezusa i miał dzielić z nim nowe życie. Teraz Jezus przestał być już postacią wyłącznie historyczną, lecz stał się w życiu chrześcijan rzeczywistością duchową przez rytuał i dyscyplinę etyczną – życie wyzbyte egoizmu, naśladujące życie samego Jezusa. Chrześcijanie nie znali go już «w ciele», spotykali go jednak w innych ludziach, w zgłębianiu Pisma, w Eucharystii. Przekonali się, że ten mit jest prawdziwy – nie z racji historycznego dowodu, ale dlatego, że sami d o ś w i a d c z y l i przemiany”<sup>80</sup>. Mit daje nam wgląd w „formę” Chrystusa: w istotę Jego życia i śmierci, misji etc. Nie oznacza to, że Jezus z Nazaretu nie istniał. Po prostu – twierdzi autorka *Krótkiej historii mitu* – nie ma to dla chrześcijanina większego znaczenia.

Twórcą religii chrześcijańskiej byłby zatem nie Jezus Chrystus, lecz Paweł, który „przekształcił Jezusa w postać mityczną”<sup>81</sup>. Naturą religii jest bowiem to, co powszechne, nieuzależnione od miejsca i czasu. Jezus z Nazaretu – pisze Karen Armstrong – żył, umarł i „w jakimś sensie” powstał z martwych; dzięki Pawłowi z Tarsu wydarzenia z życia Jezusa zostały „wyzwolone z konkretnych ram czasowych i wprowadzone do życia współczesnych wyznawców”. Innymi słowy: stały się mitem, zasadą fundamentalną, poznaniem poetycko-metaforycznym. Dopiero teraz mogło powstać chrześcijaństwo, które nie ma być rodzajem wiedzy teoretycznej, lecz praktyczną postawą życiową, „naśladowaniem Chrystusa”.

<sup>79</sup> L. KOLAKOWSKI, *Obecność mitu*, 162.

<sup>80</sup> K. ARMSTRONG, *Krótką historia mitu*, 102.

<sup>81</sup> Tamże, 101.

Ten pierwszy model teologiczny, wraz ze swymi źródłami filozoficznymi, z całą pewnością jest sprzeczny z Magisterium Kościoła, wyrażonym choćby w definicji ogłoszonej przez Sobór Chalcedoński. Stanowi on niejako odwrócenie projektu demitologizacji: Armstrong (ale również Kołakowski) przyznaje, że mit jest koniecznym elementem każdej religii; odbierając chrześcijaństwu jego mityczną sferę, odbierze mu się również wymiar religijny. Niemniej, próbuje w pozytywny sposób ukazać sam mit, jak i jego związek z wiedzą empiryczną lub chrześcijaństwem.

Podstawą modelu drugiego jest stanowisko filozoficzne, podkreślające nie tyle niezależność sfery mitycznej od sfery naukowej (Cassirer, Kołakowski, Kiereś), ile raczej ich hierarchię. Mit stanowi naturalny etap w rozwoju ludzkości. Jego rola jest niepodważalna w pewnym momencie historii (bez niego nie byłoby kolejnych kroków), ale równocześnie stanowi anarchizm w późniejszych fazach. W taki sposób – jako przygotowanie kolejnego etapu – mitologię grecką interpretuje wybitny polski znawca tematu, Tadeusz Zieliński. Dostrzegając liczne różnice, wskazuje na sześć istotnych historycznych zależności chrześcijaństwa od politeistycznych mitów greckich. Po pierwsze, dla greckiej mitologii centralnym pojęciem było zbawienie duszy, rozumiane jako wyzwolenie dokonane przez boską istotę. Po drugie: obecność „bogini-matki”, współcierpiącej ze swym dzieckiem. Po trzecie, rola boga-syna, Apollina, pełniącego funkcję pośrednika, oraz boga-człowieka, herosa imieniem Herkules. Po czwarte: istnienie procesu wtajemniczenia, bez którego niemożliwe jest dostąpienie zbawienia. Po piąte, pojęcie trojakiego losu duszy: wieczystych mąk, oczyszczającej pokuty lub wiecznej szczęśliwości. I wreszcie: koncepcja bóstwa, które nie tracąc nic ze swej boskości, wciela się w ludzką postać<sup>82</sup>.

Te elementy, wyraźnie antycypujące Objawienie chrześcijańskie, pojawiały się w różnych etapach dziejów antycznej religii greckiej. Mitologia helleńska zatem zawierała punkty, które mogą być interpretowane (jak zresztą czyni to Zieliński) jako *praeparatio evangelica*. Ta teza teologiczna – bazująca na powyższej koncepcji filozoficznej, ujmującej mit jako etap w rozwoju ludzkości – jest wyraźnie różna od poprzedniej, uznającej mitologię za naturalny język każdej religii. W ten nowy sposób o relacji chrześcijaństwa do wielkich mitologii świata pisze oczywiście C.S. Lewis, jak zostało to pokazane w jednym z wcześniejszych paragrafów. Wydaje się, że z powyższym stanowiskiem zgodziłby się również Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI. W pierwotnej wersji swojej habilitacji (odrzuconej na wniosek recenzenta, Michaela Schmausa), niemiecki teolog na podstawie pism św. Bonawentury uznał, że można zasadnie mówić o różnych stopniach objawienia, różniących się nie ilościowo (przyrost

<sup>82</sup> T. ZIELIŃSKI, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, 269-271.

wiedzy), lecz jakościowo. W Objawieniu judeochrześcijańskim dochodzi do unikalnego, nieobecnego w żadnej innej religii, bezpośredniego spotkania Boga z człowiekiem, nawiązania relacji międzyosobowej. Tym jest objawienie w sensie ścisłym. Poza kontekstem chrześcijańskim możemy mówić jedynie o objawieniu w znaczeniu szerszym: intelektualnym przekazaniu pewnych prawd, oświecaniu rozumu człowieka przez Boga. Rozróżnienie owych stopni objawienia „[...] powinno uświadamiać, że działanie Boga w stosunku do człowieka odbywa się na wielu poziomach, które przez sam fakt zaistnienia nie oznaczają akceptacji Boga dla sytuacji (społecznej, kulturowej czy innej), w której człowiek się znajduje”<sup>83</sup>.

Wydaje się, że w taki sposób można opisać relację chrześcijaństwa do mitologii świata, pozostając w zgodzie tak z Pismem Świętym, Tradycją Kościoła (wyrażoną przede wszystkim na Soborze Watykańskim II), jak i najnowszymi badaniami nad mitem. Podobieństwa istniejące pomiędzy Ewangelią a starożytnymi mitami (szczególnie „mitem o umierającym bogu”) nie powinny przesłaniać istniejących różnic. Jednakże współczesne filozoficzne rozumienie mitu, zrywające z potocznym postrzeganiem go jako zwykłej baśni lub czegoś fałszywego, pozwala na nową interpretację teologiczną. Jedną z podjętych prób stanowi teza C.S. Lewisa o „micie, który stał się faktem”: wypełnił i jednocześnie przewyższył istniejące przecucia o wcieleniu, zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Boga. Nie rozstrzygając jednoznacznie o jej prawdziwości, można wskazać wiele argumentów (z dokumentów Kościoła, jak i z samych mitów) ją wspierających. Temu został przede wszystkim poświęcony niniejszy tekst.

---

<sup>83</sup> M. PULTUSKI, *Czy religie niechrześcijańskie są objawione przez Boga? Refleksja teologiczna Josepha Ratzingera nad rzeczywistością objawienia w kontekście dialogu międzyreligijnego*, „Universitas Gedanensis” 25 (2013) 45, 106.

## Myth Became a Fact? Christianity and the World's Mythologies Summary

Placing two words – “Christianity” and “myth” – in one sentence usually raises one of two reactions: the accusation of blasphemy or explicit recognition of the Bible as another ancient mythology. Should Christians feel threatened or offended by comparing their religion to ancient myths?

The modern philosophy of myth is significantly different from the popular understanding of myth as something false, fairylike, bogus. Currently, the myth is defined primarily as “a sacred story”: the faith of a particular community, expressed in symbolic language. Thus, it is no longer contrasted with the truth, but rather with history and facts.

Article aims to show a slightly different perspective than the traditional perception of myth in the Christian theology. The reference point is the thesis of Clive Staples Lewis, who has written that “Christianity is a myth that became a fact.” Its verification requires analyzes of the Bible, contemporary theology and the Magisterium of the Catholic Church and comparative mythology. It seems, however, that the recognition of the “a dying-and-rising god myths” as *preparatio evangelica* or prototeology opens a new, very interesting research perspectives.

**Słowa kluczowe:** Chrześcijaństwo, mit, mitologia, teologia, demitologizacja, „umierający Bóg”, Jezus Chrystus, Ozyrys, Dionizos, Adonis, Balder, Lewis C.S., Frazer J.G., Eliade M., Bultmann R.

**Keywords:** Christianity, myth, mythology, theology, demythology, “dying-and-rising god”, Jesus Christ, Osiris, Dionyzos, Adonis, Baldr, Lewis C.S., Frazer J.G., Eliade M., Bultmann R.

