

Tomasz GARBOL

TOLKIEN A TEOLOGIA

*Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena. Ocena w świetle teologii katolickiej*¹ Piotra Aniceta Gruszczyńskiego OFM to rozprawa z zakresu teologii literatury – w rozumieniu tego określenia prezentowanym przez Stefana Sawickiego. Opisując relację między literaturą a teologią, Sawicki wyróżnił trzy rodzaje takiej zależności: oprócz wspomnianej – teologię literacką oraz teologię w literaturze². Teologia literatury stanowi taki model tej relacji, w którym teologiczny kontekst interpretacyjny pozwala zadać pytanie, czy dzieło literackie – odczytane z zachowaniem reguł sztuki literaturoznawczej – okazuje się interesujące dla teologa: czy unaocznia nowe problemy albo w nowy sposób prezentuje kwestie dobrze już znane.

Gruszczyński, przyjmując ów sposób ujmowania relacji między teologią a literaturą, skupia się na problemie zła w trzech zasadniczych aspektach: genezy, natury oraz skutków, obejmujących również wal-

kę ze złem. Analityczny ogłód tych trzech aspektów zła prowadzi autora do odpowiedzi na pytanie, jak całościowy obraz natury, genezy i skutków zła, dający się zrekonstruować w dziele Johna Ronalda Reuela Tolkiena, wypada w zestawieniu z Magisterium Kościoła i teologią katolicką oraz czy – i jak – „może przyczynić się do pogłębienia współczesnej teologii” (s. 291). Konkluzją rozważań jest uznanie refleksji Tolkiena za pozostającą w zgodzie „z myślą Kościoła” (s. 292), a zarazem dostrzeżenie w twórczości autora *Władcy Pierścieni* nowej formy przekazu prawd znanych teologii od dawna: „Kiedy Magisterium wypowiada się o Opatrzności Bożej, o początku zła i jego kresie oraz o potrzebie zmagania się z nim, Tolkien pokazuje to wszystko na konkretnych przykładach. Jest o wiele bliżej wiary rozumianej jako egzystencjalne doświadczenie niż teologii będącej namysłem nad tą wiarą” (s. 293).

Z jednej strony otrzymujemy zatem zapewnienie, że twórczość Tolkiena nie należy do kategorii dzieł „religijnie podejrzanych”³, co bywa sugerowane w refleksji nad jego utworami oraz ich filmowymi

¹ Piotr Anicet Gruszczyński, *Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena. Ocena w świetle teologii katolickiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, ss. 320.

² Zob. S. Sawicki, *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie*, w: tenże, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Szkice i studia aksjologiczno-literackie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 59-64.

³ Zob. tenże, *O utworach religijnie podejrzanych*, w: tenże, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1979, s. 25-41.

adaptacjami⁴. Z drugiej zaś strony doktor świętej teologii – bo właśnie w takiej roli występuje Gruszczyński, publikując swoją dysertację doktorską, ukazuje Tolkiena jako myśliciela ważnego dla katolicyzmu.

Teologiczna wartość dzieła Tolkiena wynikałaby zatem z jego literackiej sprawności w opowiadaniu o dobrze już znanych prawdach wiary. Owa sprawność jest ważna, ponieważ – jak argumentuje Gruszczyński – „Tolkien-pisarz wnosi światło tam, gdzie nie są w stanie uczynić tego teoretyczne refleksje” (s. 293). W takim uprzywilejowaniu języka sztuki ujawnia się duch nowoczesności. To ona wprowadziła do refleksji humanistycznej przekonanie o trwałym zespoleniu duchowego znaczenia z dziełem sztuki⁵. W klasycznej już dzisiaj refleksji nad tym zagadnieniem Charles Taylor, w konkluzji rozważań dotyczących „epifanii modernizmu”⁶, o wyrażalności doświadczenia religijnego mówi: „Wiemy, że poeta, jeśli jest poważnym poetą, wskazuje nam coś – na przykład Boga czy tradycję – co uważa za dostępne dla nas wszystkich. Wiemy jednak, że może nam to dać

jedynie w postaci prześwieconej własną wrażliwością. Nie sposób po prostu wydobyc z dzieła samorodka prawdy transcendentnej: jest on nieodłącznie związany z dziełem”⁷.

Takie zespolenie – czy też „nieodłączność”, jak ujmują to polski tekst – sztuki oraz duchowości jest wyrazem „nieprzemijającej ważności romantycznej doktryny symbolu”⁸. W dziele *The Language Animal* Taylor konstatuje bezpośredni związek romantycznego pojmowania sztuki jako symbolu z przekonaniem o jej „nieprzekładalności” (ang. untranslatability)⁹ na asercje, a także o niewyraźności pewnych obszarów doświadczenia ludzkiego poza językiem sztuki¹⁰. Kanadyjski filozof wskazuje na uprzywilejowanie języka sztuki bardzo zbliżone do tego, o którym jest mowa w pracy o Tolkienie. Podobną myśl wyraża cytowany przez Taylora Roger Scruton, analizując język muzyki: „Sztuka urzeczywistnia (*realizes*) to, co inaczej pozostaje nieokreślone, nieukształtowane i niekomunikowalne”¹¹. O tym, że w sposób analogiczny myśli Gruszczyński o bezradności namysłu teologicznego, któremu w sukurs przychodzi sztuka, świadczy jego jako doktora teologii (a nie tylko czytelnika Tolkiena) postulat badawczy, by „w teologicznej refleksji nad złem nie uciekać od tego wszystkiego, co może wnieść literatura piękna, a przez to nie tyle dowodzić słuszności wiary, co ukazywać jej piękno” (s. 293).

⁴ Robert Tekieli na przykład na łamach periodyku „Don Bosco. Kościół. Rodzina. Szkoła. Salezjańskie Pismo dla Rodziców, Nauczycieli i Wychowawców” zauważa: „Powieści Tolkiena mają gnostycki szkielet. Mają, nie ma bowiem dobrych czarowników. Gandalf, mając zdolności uzdrawiania, czytania myśli, władzę nad rzeczami – te same, które mają okultyści w świecie realnym (a które znam z własnego doświadczenia) – byłby otwarty na demona” (R. T e k i e l i, *Hobbit nie jest bez skazy*, <http://www.donbosco.pl/archiwum-2013-02-2561>).

⁵ W oryginale *Źródło podmiotowości* pojawia się sformułowanie „inseparably imbedded in the work” (Ch. T a y l o r, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, s. 492).

⁶ T e n ż e, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001, s. 837 (fragment w przekładzie Ł. Sommera).

⁷ Tamże, s. 908 (fragment w przekładzie Ł. Sommera).

⁸ Tamże.

⁹ T e n ż e, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2016, s. 234.

¹⁰ Tamże, s. 247.

¹¹ Cyt. za: T a y l o r, *The Language Animal*, s. 247. Por. R. S c r u t o n, *The Aesthetics of Music*, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 352.

Przekonanie o szczególnej predyspozycji języka sztuki do wyrażania treści duchowych, a więc również religijnych i po prostu teologicznych ma głębokie zakorzenienie w uznaniu „nieprzemijającej ważności romantycznej doktryny symbolu”. Ona jednak oferuje kłopotliwie problematyczny z punktu widzenia teologa – zwłaszcza teologa, który nie odłożył jeszcze do lamusa kategorii ortodoksyjności – model języka religijnego. Problem wpływu romantycznej doktryny symbolu na sposób rozumienia doświadczeń religijnych w kulturze poromantycznej przenikliwie analizuje Paweł Grad: „Język religijny skonstruowany zgodnie z regułami teorii symbolu nie mógłby być językiem żadnej wspólnoty religijnej w normalnym sensie. Byłby językiem religijnym tylko w tym szczątkowym sensie, że przedmiotem jego nigdy niezrealizowanej intencji odniesienia się byłby pusty i nieokreślony absolut. Jest to przypadek graniczny, punkt «zero» mówienia o Bogu, w którym z przedmiotowego odnoszenia się do Niego zostaje jedynie pusta intencja a-prezentacji idei Boga, bez nadziei na rzeczywiste wypełnienie jej jakakolwiek przedmiotową treścią, a nawet *przedmiotowego* uznania istnienia Boga”¹².

Rzecz w tym, że romantyczne rozumienie symbolu urównorzędnia różne sposoby mówienia o Bogu, w tym również takie, które dla określonej wspólnoty religijnej muszą się okazać nieakceptowalne, bo sprzeczne ze sposobami przez nią wyróżnionymi jako decydujące o jej tożsamości. O ile więc twórczość Tolkiena można uznać za wartościową dla teologa katolickiego (choćby z powodu wskazanego przez autora rozprawy), o tyle trud-

no byłoby zakładać, że każde dzieło sztuki będące zapisem doświadczenia religijnego oferuje jakiś doskonalszy od precyzyjnego języka teologicznego sposób wyrażania prawd wiary.

Rozważania Gruszczyńskiego – wbrew temu, co mogłaby sugerować ich konkluzja akcentująca znaczenie języka literackiego jako narzędzia komunikowania prawd wiary – zanurzone są też w materii ściśle teologicznych sporów. Tak jest w przypadku inspirującej uwagi odwołującej się do słynnej gnomy Tertuliana „Caro salutis cardo” (s. 207) – „ciało jest zawiasem (podstawą) zbawienia”, stającej się w rozważaniach Gruszczyńskiego ważnym argumentem w dyskusji o naturze zła w dziele Tolkiena. Rekonstruując tę dyskusję, autor rozprawy bierze pod uwagę głosy wskazujące na zbieżność myśli Tolkiena z irańskim dualizmem czy manicheizmem. Przypomina, że tendencja do podejrzliwego traktowania materii jako domeny „władcy tego świata” (J 14,30) zarządzającego rzeczywistością ziemską, która „leży w mocy Złego” (1 J 5,19), nie sytuuje się na jakichś obrzeżach chrześcijaństwa. Przeciwnie – chrześcijaństwo zakłada, że istnieje „pewnego rodzaju więź między złem a materią” (s. 206), a o znaczeniu dla tożsamości chrześcijańskiej uznania owej więzi świadczy fakt, że „przez wieki Kościół dawał wyraz temu przekonaniu w liturgii, poprzedzając akt chrztu wyrzeczeniem się szatana i licznymi egzorcyzmami” (s. 206). Pewnym złagodzeniem tak zarysowanej wizji związku między materią a złem jest uwaga, że egzorcyzm nie suponuje rozumienia materii jako absolutnego dominium szatańskiego, z którego należy człowieka czy przedmiot wyrwać. „Egzorcyzm jest restytucją rzeczy czy osoby do jej pierwotnego stanu i celu – służby Bogu (Rz 8,20-22), przełamaniem *pompa diaboli*, przywróceniem panowania Bożego w świecie” (s. 207). Obecna w dziełach Tolkiena wizja skażenia świata – które stanowi nieustanne wyzwanie, po-

¹² P. Grad, *Kant i romantyczny projekt modernizacji języka religijnego*, w: *Pomiędzy nacjonalizmem a federalizmem. Literatura – religia – naród*, red. T. Garbol, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 55.

nieważ ciągle daje o sobie znać, pomimo cząstkowych zwycięstw dobra nad złem – nie sytuuje więc autora *Władcy pierścieni* na jakimś pograniczu ortodoksji i herezji, ale stawia go w centrum tradycji chrześcijańskiej. Gnoma „Caro salutis cardo” odnosi się bezpośrednio do Chrystusa, do wcielenia Boga, przez które ludzka natura została uświęcona.

Tolkien – głęboko zanurzony w nurt tradycji i opisujący świat za pomocą pojęć i kategorii podanych w wątpliwość przez „mistrzów podejrzania”: Nietzschego, Marksa i Freuda – niewątpliwie należy do krajobrazu kultury duchowej, której my sami jesteśmy częścią. Adaptacje filmowe jego dzieł sprawiły, że siła oddziaływania tej twórczości wzrosła i objęła kulturę popularną. Rozmyślając nad miejscem twórczości Tolkiena w kulturze ukształtowanej przez nowoczesność, warto wziąć pod uwagę następującą obserwację Roberta Spaemanna: „Nowoczesność jako «światopogląd naukowy», jako paradygmat-bycia-w-świecie nie dysponuje żadnymi argumentami, opiera się na *petitio principii*. Jeśli ktoś zignoruje ten paradygmat i w kwestiach filozofii, religii i moralności nadal pyta o prawdę, a słów «dobry» i «zły» czy nawet słowa «Bóg» używa bez cudzysłowu, ten nie spotyka się z kontrargumentami, lecz z banalną formułą zastraszania: tak dzisiaj nie można już mówić, myśleć ani pytać”¹³.

Nie ulega wątpliwości, że autor *Władcy Pierścieni* należy do osób dostrzeżonych przez Spaemanna, osób, które pytają o prawdę i nie używają cudzysłowu, gdy mówią o Bogu, dobru czy złu. To ważny kontekst, o którym wypada pamiętać, kiedy w podsumowaniu rozprawy Gruszczyńskiego napotykamy wyrażoną z przejęciem uwagę: „Dzisiejszy świat woła o pogłębio-

ną analizę teologiczną, niestroniącą od dialogu z filozofią i innymi dyscyplinami naukowymi, a także z całą sferą kultury, niezamykającą się do jednej dziedziny teologicznej czy traktatu, lecz będącą całościową odpowiedzią na problem, jakim jest zło w życiu człowieka” (s. 293n.). Czy jednak próba zaspokojenia tej szlachetnej potrzeby nie jest skazana na konfrontację z nowoczesną postawą wyrażającą się w upomnieniu: „tak dzisiaj nie można”? Stawiam to pytanie pomny przestrogi Speamanna, ale też nie zapominając, że również inni współcześni myśliciele pytali o przyszłe porozumienie wiary i rozumu, religii i nauki. Pogłębioną i żarliwą refleksję na ten temat podejmował na przykład Czesław Miłosz, który poważnie, ale krytycznie traktował nadzieje swojego słynnego kuzyna Oskara Miłosza, deklarującego: „Konflikt pomiędzy nauką i religią jest zjawiskiem historycznym, właściwym pewnej fazie w historii ludzkości, mniej więcej od szesnastego do dwudziestego wieku włącznie. Gwałtowny zwrot, jaki przygotowuje się w nauce, ten konflikt usunie”¹⁴.

Dla czytelnika rozprawy odpowiedź na pytanie, czy „tak dzisiaj można”, to znaczy, czy możliwe jest stawianie pytań teologicznych z uwzględnieniem szczegółowych prawd nauki, ma znaczenie o tyle, o ile uznanie przez Gruszczyńskiego przesłania Tolkiena za teologicznie ortodoksyjne pozostawia wątpliwość, jak owa zgodność ma się do wołania świata o pogłębioną analizę teologiczną takich problemów, jak zło. Czy intencją rozprawy było zasugerowanie, że potrzebujemy namysłu nad Tolkienem w kontekście teologii poszukującej dialogu z nauką, a więc teologii, która mogłaby się dopiero ukształtować w przyszłości? Gdyby nawet pominąć nierozstrzygalną chyba kwestię możliwości takiego dialogu, to i tak pozostaje pytanie

¹³ R. Spaemann, *Próby myślenia całości. Zamiast przedmowy*, w: tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 8.

¹⁴ C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 248.

o samego Tolkiena – o jego oczekiwania w stosunku do teologii. To temat na osobną rozprawę, wydaje się jednak, że tradycyjny katolicyzm Tolkiena czynił go nieufnym wobec zmian postępujących w Kościele. W październiku 1968 roku, w liście do syna Michaela, pisał: „Kościół, który niegdyś był schronieniem, teraz często staje się pułapką. Nie ma dokąd pójść”¹⁵. Niewątpliwie Tolkien postrzegał rolę Kościoła przede wszystkim jako wspólnoty, której zadaniem jest karmienie wiernych Chlebem Życia. Wcześniej, w innym liście do Michaela, zauważał, że ostatnie polecenie Chrystusa skierowane do Piotra: „Paś baranki moje!” (J 21,15), rozumie właśnie eucharystycznie – jako wezwanie, by karmić lud owym „Chlebem”¹⁶. Nie są to jedynie dygresje, ale odwołanie się do podstawy myślenia o świecie. Miało ono charakter sakramentalny¹⁷ – było skoncentrowane na Eucharystii jako największym cudzie, a zarazem uwarunkowane na cudowność świata. Wystarczy zdać sobie sprawę, jak wiele jest w świecie dzieł Tolkiena gotowości na zdarzenie się czegoś, co wypada uznać za cud, żeby unaocznic sobie ową sakramentalność myślenia pisarza o świecie. Waleń cudowności mają: zniszczenie pierścienia, powrót króla po latach wygnania czy powtórne pojawienie się Gandalfa wśród żywych po tym, jak zginął on w otchłani Morii. Takie sakramentalne myślenie o świecie kłóci

się z nowoczesną podejrzliwością, której w sukurs przychodzi technologia: nie cud, ale technologia ma być rozwiązaniem problemów. Gruszczyński wspomina o tym nowoczesnym zamiłowaniu do technologii przy okazji rozważań o tak zwanej machinie. Tego określenia używał Tolkien, żeby opisać formę, jaką przyjmuje ludzka żądza. W liście do Milтона Waldmana z Wydawnictwa Collins Tolkien precyzował, że żądza mająca za swój przedmiot świat prowadzi czasami do aktów twórczych, których celem jest podkreślenie własnej mocy kreacyjnej przez artystę konkurującego ze Stwórcą, a zarazem buntującego się przeciw Jego prawom, w tym przeciw prawu śmiertelności: „Oba te zjawiska (razem czy osobno) doprowadzają do pragnienia Władzy, pragnienia szybszego wprowadzania w życie swej woli – a poprzez to do Machiny”¹⁸.

Jesteśmy tutaj zatem blisko zagadnień wyznaczających milieu naszego czasu, dotyczących działań zmierzających do modyfikacji tożsamości człowieka za pomocą narzędzi genetycznych i socjotechnicznych oraz projektów politycznych mających na celu poszerzenie zakresu kontroli (nie tylko technologicznej) nad pojedynczymi osobami i całą ludzkością. W momencie powstawania książki – w roku 2017 i 2018 – ów związany z „Machiną” charakter współczesności nie był aż tak widoczny, chociaż główne założenia projektu społecznego zwanego Wielkim Resetem były znane¹⁹. Nie chodzi mi tutaj o aktualizację przesłania dzieła Tolkiena. Zastanawiam się raczej nad tym, że klimat intelektualny, moralny i – toutes proportions gardées – teologiczny, w którym przyszło nam żyć w roku 2020,

¹⁵ J.R.R. Tolkien, List do syna Michaela z października 1968 roku, w: tenże, *Listy*, tłum. A. Sylwanowicz, wybór i oprac. H. Carpentera, Ch. Tolkien, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 639.

¹⁶ Tenże, List do syna Michaela z 1 listopada 1963 roku, w: tenże, *Listy*, s. 551.

¹⁷ Por. Ch.A. Coulombe, „Władca Pierścieni” – spojrzenie katolickie, w: Tolkien. *Księga Pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, tłum. J. Kokot, red. J. Pearce, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 61.

¹⁸ J.R.R. Tolkien, List do Milтона Waldmana (napisany prawdopodobnie pod koniec 1951 roku), w: tenże, *Listy*, s. 241.

¹⁹ Zob. K. Schwab, T. Maleret, *COVID 19 – The Great Reset*, Forum Publishing, Geneva 2020.

stworzył dogodniejsze warunki umożliwiające dostrzeżenie pewnych aspektów dzieła Tolkiena interesujących autora omawianej rozprawy. Łatwiej nam dzisiaj zauważyć, że nowoczesność budząca daleko posuniętą nieufność pisarza okazała się projektem prowadzącym szybciej niż można się było tego spodziewać do żądz „machinalnego” objęcia Władzy i uzyskania biotechnologicznej nieśmiertelności.

Tolkien zawsze postrzegał takie dążenia jako lucyferyczne uzurpacje. Co do tego czytelnik książki wnikliwie analizującego te kwestie Gruszczyńskiego nie ma wątpliwości. Pytania rodzą się natomiast, gdy się rozpatruje ten sam problem w perspektywie teologicznej. Dla w miarę uważnego czytelnika rozprawy jasne jest, że teologicznym punktem odniesienia są w niej przeważnie teksty powstałe już po śmierci Tolkiena, a także obowiązujący obecnie *Katechizm Kościoła katolickiego* zatwierdzony przez Papieża Jana Pawła II w roku 1992 (dziewiętnaście lat po śmierci pisarza). W konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*, ogłaszającej nowy katechizm, Jan Paweł II zwracał uwagę na posoborowego ducha tego dokumentu, a także na swoje osobiste zaangażowanie w dziedzictwo Soboru Watykańskiego II i na potrzebę podjęcia nowych wyzwań: „Konieczne jest także, by [katechizm – T.G.] pomagał rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości nie zostały wyjaśnione”²⁰. Teologiczny punkt odniesienia przyjęty w rozprawie jest więc w pewnym przynajmniej stopniu anachroniczny – oczywiście tylko o tyle, o ile na-

uczanie Kościoła, pozostając zasadniczo niezmiennie, odpowiada na nowe wyzwania. Ta ograniczona anachroniczność pozostawia marginesy czytelniczej (i recenzentkiej) niepewności – trudno bowiem być pewnym, czy dostrzeżona w rozprawie zgodność przesłania dzieła Tolkiena z nauczaniem Kościoła pozostałaby niezakłócona, gdyby wziąć pod uwagę zmiany następujące w praktyce duszpasterskiej oraz w samym nauczaniu Kościoła.

Książka Gruszczyńskiego jest lekturą obowiązkową dla miłośników dzieła Tolkiena – otrzymują w niej oni bowiem gruntowną analizę problemu zła w tej twórczości, dokonaną z perspektywy teologicznej; przy tym jest to analiza zakorzeniona w bardzo dobrej znajomości materiału literackiego, uwzględniająca teksty oryginalne, a także bogatą literaturę przedmiotu. Rozprawa ta prowokuje również do sformułowania ważnych pytań o charakterze bardziej ogólnym – zwłaszcza odnoszących się do sytuacji kultury chrześcijańskiej w nowoczesności. Tolkien wprowadza czytelnika swoich dzieł w centrum uniwersalnego sporu między tradycją a nowoczesnością, mającego w kolejnych erach dziejów Śródziemia różne odsłony. W tych odsłonach jak w lustrze można spostrzec wizerunki zdarzeń, postaw i postaci znanych z historii realnego świata. Dzięki temu rozważania nad problematyką zła w tej twórczości mają walor egzystencjalny – nie pozostawiają czytelnika obojętnym, ale pobudzają do refleksji moralnej.

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: tomasz.garbol@kul.pl
ORCID: 0000-0001-5411-0780

²⁰ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 7.