

Stefan Sawicki

Sacrum w literaturze

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 71/3, 169-182

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STEFAN SAWICKI

SACRUM W LITERATURZE

1

Tym, który termin „*sacrum*” — określający wspólne tego wszystkiego, co religijne — wprowadził szerzej w nurt myśli europejskiej, a nawet na teren europejskiej sztuki i kultury, nawiązując i do Rudolfa Otto, i do Gerarda van der Leeuwa, jest — jak wiadomo — współczesny religiolog pochodzenia rumuńskiego Mircea Eliade. Oparł się on na zasadniczej opozycji *sacrum*—*profanum* i uczynił ją narzędziem badania rzeczywistości¹. Można wątpić, czy opozycja ta, przy pewnym aspekcie spojrzenia na dzieje człowieka, w ogóle istnieje. Dla historii zbawienia wszystko jest objęte Bożym planem, wszystko uczestniczy w stającym się Bożym Królestwie i jako takie może być uznane za „święte”². Ale w perspektywie historii i kultury opozycja taka jest czymś zauważalnym i w sposób dynamiczny tłumaczącym interpretowaną rzeczywistość. Może więc być w badaniach zaakceptowana i wykorzystana, zwłaszcza że łączy się wyraźnie z aktualnymi obecnie w nauce o literaturze kategoriami przestrzeni i czasu.

Sacrum jest często uważane we współczesnej religiologii — także u Eliadego — za rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii, jest wynikiem szukania podobieństw i zbieżności. Treść tego pojęcia jest więc uboga i niezbyt jasna, silnie związana ze zjawiskami religii pierwotnych, sprowadzająca się ostatecznie do przeżycia bliżej nie określonej Tajemnicy. Myślę, że tak rozumiane *sacrum* może być przydatne przy interpretacji zjawisk literatury współczesnej, w której wykrywamy

¹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*. Hamburg 1957. W języku polskim mamy dwa książkowe tłumaczenia prac Eliadego: *Traktat o historii religii*. Przetłumaczył J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966; *Sacrum — mit — historia*. Wyboru dokonał M. Czerwiński. Przetłumaczyła A. Tatarkiewicz. Warszawa 1974.

² Zob. W. Benedyktowicz, *Sacrum et profanum*. W zbiorze: *Myśl p. Teilharda de Chardin w Polsce*. Warszawa 1973.

wiele sytuacji analogicznych do sytuacji religijnie pierwotnych³, oraz przy teoretycznym docieraniu do istotnych cech poezji. Nie zaspokaja ono jednak wszystkich potrzeb krytyki czy nauki o literaturze.

W rozważaniach swych skupię się na jednym członie wspomnianej opozycji, na *sacrum*, i będę je rozumiał możliwie najszerzej. Nie zajmuję się przy tym zagadnieniem, czy *sacrum* istnieje obiektywnie, czy jest tylko wewnętrznym przedmiotem przeżycia religijnego. Ważne jest, że w konkretnym utworze literackim występuje jako wartość sakralna dla człowieka. *Sacrum* będzie więc rozumiane po prostu jako hasło wywoławcze dla różnorodnych elementów sakralnych, związanych bliżej z religijną postawą, z tym, co nadnaturalne. W konkretnych propozycjach nie będzie chodziło o sprowadzanie całej wyraźnie nacechowanej rzeczywistości sakralnej do ogólnikowego *sacrum* współczesnej religiologii. *Sacrum* będzie ujmowane w całym swym konkretnym bogactwie i odrębności, a także w swych historycznych uwarunkowaniach. Będzie to zresztą przede wszystkim *sacrum* dla naszego kręgu kulturowego najistotniejsze, *sacrum* chrześcijańskie.

2

Polem pierwszym, na którym pojawia się w literaturze *sacrum*, jest pole tematyczne. Jeśli zechcemy posłużyć się terminami dobrze zdomowionymi w tradycyjnej poetyce, wypadnie przypomnieć motyw, temat, wątek, fabułę. Motywy sakralne przenikają całą nieomal poezję. *Biblia* jest tematycznie stale obecna w literaturze europejskiej. Zbadanie zakresu i charakteru tej obecności jest jednym z ważniejszych obowiązków naszej dyscypliny w stosunku do tradycji śródziemnomorskiej kultury. Wątki starotestamentowe przewijają się przez światową prozę nie tracąc nadal swej semantycznej skuteczności. Życie Chrystusa stało się tematem wielu współczesnych nam powieści. Literatura zawsze czerpała bezpośrednio z tradycji religijnej, a niektóre epoki (średniowiecze, romantyzm) wyraźnie tradycję tę w sferze tematyki preferowały. Różnorodność ujęć — od wierności aż do deformacji, parodii i zaprzeczeń — była przy tym sferą wolności pisarzy.

Ale literatura tradycję religijną również poszerzała. Najprostszym sposobem tej amplifikacji były apokryfy, które głównie starały się wypełnić „miejsca niedookreślone” Świętej Księgi, choć czasem te dookreślenia były wyraźną interpretacją czy osądem.

• Dobrze znamy nurt apokryficzny w piśmiennictwie europejskiego średniowiecza. Apokryfy średniowieczne — to *sacrum* budowane przez

³ Zob. np. H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*. Przekład i wstęp E. Feliksiak. Warszawa 1978. — S. Cieślak: *Sacrum bez Boga?* „Życie i Myśl” 1978, nr 4; *Hierofanie sacrum w poezji współczesnej*. Jw., nr 5.

samą literaturę, choć w ścisłym związku z *Biblią*. Z czasem zakres apokryficzności zwiększał się. Związek z *Biblią* rozluźniał się i obok *sacrum* biblijnego powstawało *sacrum* „literackie”, analogiczne, tworzone środkami, jakimi dysponuje każda sztuka, *sacrum* słabiej nacechowane, bliższe temu, o którym mówi współczesna religiologia, będące znakiem czegoś „ponad”, czegoś tajemniczego, niedocieczonego, od czego człowiek jest zależny, co go pociąga, fascynuje, wobec czego żywi cześć i obawę.

Na pograniczu religii i folkloru, nieraz w szerokim kręgu różnorodnych skojarzeń, powstają motywy, wątki, legendy i mity, które tworzą nowe wartości sakralne, znaczące w określonym kręgu kulturowym, lecz przede wszystkim obowiązujące w obrębie własnego świata literatury.

Sięgnę po przykład słynnej średniowiecznej legendy o świętym Graalu, o której pisze Zygmunt Czerny:

[jest] do dziś tajemnicą nieustannej interferencji folkloru, tematyki i cudowności celtyckiej, wpływów poetów antycznych, prowansalskiej erotyki dwornej, średniowiecznej mistyki i powieści francuskiej, starochrześcijańskich legend, okrucichów prastarych mitów azjatyckich [...] ⁴.

Legendarny święty Graal to — jak dobrze pamiętamy — naczynie, do którego Józef z Arymatei zebrał krew Ukrzyżowanego. Legenda to o różnych amplifikacjach i rozgałęzieniach tematycznych, związana później silnie z tematyką rycerską osnutą wokół króla Artura i rycerzy Okrągłego Stołu. Drogocenne naczynie przechowywane jest w tajemniczym i wspaniałym zamku, którego straż stanowią graalowi rycerze. Tylko wybrani mogą odnaleźć i zobaczyć to miejsce. Święty Graal — symbol tego, co nadprzyrodzone, co najświętsze w chrześcijaństwie — stał się dla rycerzy celem rycerskich tęsknot i poszukiwań. W literaturze średniowiecznej różne wątki przygód rycerskich były organizowane w ramach wędrówek przedsięwziętych dla odnalezienia graalowego naczynia. Stało się ono wartością sakralną, która narodziła się i funkcjonowała przede wszystkim na terenie spisanych czy też nie spisanych wytworów o charakterze literackim.

Przykład bardziej jeszcze usamodzielnionej sakralności w zakresie tematyki — i to przykład o wiele bliższy nam czasowo — pozostawił w swej oryginalnej interpretacji *Nad Niemnem* Jerzy Cieślikowski ⁵. Zadomowione w naszej historii literatury przy omawianiu tej powieści przeciwstawienie dworu i wsi w kategoriach społecznych zamienił on na opozycję *sacrum*—*profanum*. Przestrzeń *profanum* to dwór z naj-

⁴ Z. Czerny, wstęp do: Chrétien de Troyes, *Percewal z Walii, czyli opowieść o gralu*. Przełożyła A. Tatariewicz. W antologii: *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*. Wybór M. Żurowskiego. Warszawa 1968, s. 427.

⁵ J. Cieślikowski, „*Nad Niemnem*” *Elizy Orzeszkowej. Rozważania nad semiotyką mitów religijnych*. „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.

bardziej „świecką enklawą” — buduaem Emilii. Przestrzeń *sacrum* to wszystko, co w powieści nazywa się „okolicą” — zagroda Jana i Anzelma, Niemen i dwie mogiły: Jana i Cecylii oraz 40 powstańców, niby 40 świętych bohaterów-męczenników. Interpretacja Cieślukowskiego, w wielu momentach nie przekonująca, odkrywa jednak nowe aspekty znaczeń utworu, ujawnia, zwłaszcza na przykładzie mogiły powstańczej, tego centrum ideowego „okolicy”, fakt budowania rzeczywistości sakralnej w obrębie rzeczywistości literackiej, wyłaniania *sacrum* z logiki własnego świata utworu.

Bardzo interesujących przykładów *sacrum* immanentnego może dostarczyć twórczość Brunona Schulza i wielu współczesnych pisarzy „nurtu wstępującego”, o którym pisałem w artykule *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?*⁶

Jesteśmy już na terenie współczesnego nam rozumienia tematyki w literaturze, a ściślej — współczesnych preferencji interpretacyjnych warstwy tematycznej utworów. Motyw, temat czy fabuła były dawniej najczęściej interpretowane w kategoriach — można by tak powiedzieć — powierzchniowych. Grupowało się motywy w różne kręgi podobieństw, śledziło się ich funkcje w budowie utworu, odtwarzało konstrukcję akcji, referowało tematykę jako materiał rozmaicie przez poszczególnych pisarzy ujmowany. Obecnie interesują badaczy przede wszystkim głębsze znaczenia poszczególnych jednostek tematycznych: toposy — nośniki znaczeń literackich o zasięgu ogólnokulturowym; motywy archetypiczne — krystalizacje poetyckie stałych archetypicznych struktur o charakterze psychicznym czy historycznym. W ramach tych tendencji badawczych odżywa znaczenie symbolu z jego bogatą i złożoną budową semantyczną. Paul Ricoeur uważa nawet, że symbole występujące w naszej kulturze przechowują najbardziej autentyczną i najbardziej pierwotną wiedzę o świecie i człowieku; winny być dla filozofii czy antropologii nie tylko źródłem, lecz i modelem poznania: wraz z nimi winniśmy współmyśleć⁷. Georges Poulet ze szczególną predykcją bada znaczenie tych motywów symbolicznych, które są w kulturze europejskiej śladem wysiłków dotarcia do tajemnicy bytu.

Istnieje sławna definicja Boga, która na przestrzeni wielu wieków wywierała znaczny wpływ nie tylko na koncepcje teologów i filozofów, ale również na wyobraźnię poetów: „*Deus est sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*” — Bóg jest sferą, której środek znajduje się wszędzie, a obwód nigdzie⁸.

⁶ S. Sawicki, *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?* W: *Z pogranicza literatury i religii*. Wyd. 2. Lublin 1979.

⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*. Wybór, opracowanie i posłowie S. Cichowicza. Warszawa 1975.

⁸ G. Poulet, *Metamorfozy koła*. W: *Metamorfozy czasu*. Wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego. Warszawa 1977, s. 331 (tłum. D. Eska).

Tak rozpoczyna Poulet wprowadzenie do książki *Les Métamorphoses du cercle* (1961). A potem przybliży różne mutacje tego geometrycznego wyobrażenia Boga — zarówno w filozofii i teologii, jak i w poezji. Interesuje go motyw koła jako nośnik szczególnie głębokich i subtelnych znaczeń, związanych z nim w pewnym określonym czasie, lecz stale możliwych do odsłonięcia i ożywienia. Koło u Pouleta jest przykładem wprowadzającym w częste dziś postępowanie interpretacyjne. Krytyk francuski skupił się na motywach czasu i przestrzeni, innych interesowały obszerne fabuły i mity. On poszukiwał głębszych sensów na terenie fenomenologicznie ujmowanych związków między myślą a zjawiskami przestrzenno-czasowymi, inni szukali wyjaśnień we współczesnej psychologii głębi czy historii religii. Wszyscy natomiast często docierali w swych interpretacjach — dzięki postawie metodologicznej — do spraw związanych z tym, co zgodziliśmy się nazywać w tym artykule „*sacrum*”⁹.

Od przejętego tematu sakralnego do *sacrum* kreowanego, od tradycyjnej interpretacji „powierzchniowej” do poszukiwania sensów głębokich — oto ramy, w których przejawia się i może być badane w literaturze, w zakresie tematyki, to, co sakralne.

3

Poruszając zagadnienie głębszej, symbolicznej interpretacji tematyki, znaleźliśmy się bardzo blisko tego, co w trochę bardziej tradycyjnych badaniach określało się jako problematykę utworu. Chodzi o jego ogólną semantyczną wymowę, o postawę rozumienia i oceny z pozycji „autora”. Często wymowa ta ogarniała i ogarnia sprawy z pogranicza moralności i religii, często też zbliża się do typowo religijnej problematyki, za jaką można uznać zagadnienie świętości. We współczesnej literaturze europejskiej pisarzem świętości jest zwłaszcza — jak wiadomo — Georges Bernanos. Zagadnienie to pasjonowało go stale, aż po ostatni utwór, literacki scenariusz filmowy *Dialogi karmelitanek*. Uwaga autora skupia się w nich na Blance de la Force, siostrze od Konania Chrystusa w Ogrojcu. Lęk to najbardziej dogłębna cecha jej charakteru — znamię czy choroba. Lękiem tym była niemal opętana. A przecież dołącza do innych karmelitanek w momencie ich egze-

⁹ Oto znamienne sformułowania z programowej wypowiedzi N. Frye'a (*Archetypy literatury*. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Opracował H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1972, s. 294): „dążność zarówno rytuału, jak i epifanii do encyklopedyczności realizuje się w ostatecznym kształcie mitu, jakim są księgi święte w różnych religiach. Stąd krytyk literacki winien badać przede wszystkim księgi święte celem lepszego zrozumienia swego przedmiotu”.

kucji na paryskim Placu Rewolucji. Najślabsza staje się najsilniejszą. Motywacja tej przemiany ma w utworze dwa aspekty: trudna śmierć Madame de Croissy, matki Henryki od Jezusa, przeorowsy klasztoru, interpretowana w kategoriach ofiary, i teologicznie rozumiana Łaska, która w atmosferze duchowego obiektywizmu świata *Dialogów* nabiera jakiejś wyczuwalnej, dotykalnej niemal rzeczywistości.

Odstąpienie Matki Marii od upragnionego męczeństwa oraz nagła, radosna gotowość na śmierć siostry Blanki, broniącej tak drapieżnie swego życia — nie tłumaczą się ludzką logiką. Rozwiązanie tej zagadki [...] mogą nam przynieść jedynie ostatnie słowa konającego „wiejskiego proboszcza”: „Wszystko jest Łaską [...]”¹⁰.

Ale u Bernanosa nurtowi świętości towarzyszy stale nurt inny — nurt zła. Wciela się on w upersonifikowanego kusiciela w pierwszej powieści Bernanosa *Pod słońcem szatana*, przybiera bardziej realistyczne wymiary w *Monsieur Quine*. W dylogii powieściowej *Zakłamanie* i *Radość* z postacią świętej, Chantal, stowarzyszone są losy księdza Cénabre. Emmanuel Mounier pisał o Bernanosie:

Postaci jasne [...] wydobywają [...] z cienia postaci mroczne... Jest tak, jakby... istniał węzeł zależności losów... jakby jeden człowiek odzyskiwał nadzieję przy pomocy drugiego, który tę nadzieję utracił... [...] Mouchette spotyka Donissana, który za nią umrze... Chevance stanie na drodze świetnie skonstruowanego kłamstwa Cénabre'a, jego zaś zwłoki — na drodze cudownie obojętnej Chantal...¹¹

Ten tajemniczy związek dobra i zła, świętości i grzechu, jest czymś częstym w literaturze pierwszej połowy w. XX, literaturze, którą zwykliśmy określać mianem „katolickiej”. Przypomnijmy choćby powieści François Mauriaca czy Grahama Greene'a, który docierając do istoty świętości Kościoła, odsłaniał jego „moc i chwałę” w celowo skonstruowanej sytuacji największej ludzkiej słabości i największego mroku.

Wydaje się zresztą, że w całej wielkiej czy choćby znaczącej literaturze światowej zło domaga się zawsze dobra, jest jakby warunkiem ujawnienia czy zasugerowania wartości. Zbliżenia do sfery *sacrum*. Zło jest zawsze wdzięcznym materiałem dla sztuki, tak nawet wielkiej jak Dantego. Wyraża ona przecież tęsknotę za tym, co czyste i ostateczne, odnajduje człowieka przez ujawnienie jego zagubienia. Tak jest u Dostojewskiego, w którego *Biesach* paradoksalna kumulacja zła — zło to kompromituje, którego *Zbrodnia i kara* jest głęboko chrześcijańskim misterium o grzechu i pokucie. Tak jest w popularnej w dwudziestoleciu *Podróż do kresu nocy* Céline'a, gdzie atmosfera zła jest

¹⁰ M. Czapska, *Dialogi o śmierci*. „Znak” 1957, nr 37/38, s. 188.

¹¹ Zob. *Przedmowa* w: G. Bernanos, *Zakłamanie*. Tłumaczyła Z. Milewska. Warszawa 1952, s. XI. Tłumaczenie tekstu Mouniera zostało tu poddane pewnemu retuszowi.

wyjątkowo gęsta — trudno znaleźć przejście. A jednak struktura głęboka tej powieści ujawnia naturalną, milczącą, ale silną tęsknotę za czymś, co by przekroczyło owo ponure osaczenie, za „przejściem w Niebo”, nawet jeśli jest to Niebo, „gdzie nic nie świeci”. Tak również w *Upadku* Camusa — egzystencjalistycznym rachunku sumienia czy publicznej spowiedzi współczesnego człowieka. Tak w głośnej współczesnej powieści Malcolma Lowry’ego *Pod wulkanem*, która jest studium zła, widzianego przeraźliwie jasno przez kogoś, kto temu złu ulega — złu włączonemu w tajemnicę skażenia i odkupienia człowieka. Tak jest, do pewnego stopnia, nawet u markiza de Sade, o którym pisze współczesny nam krytyk:

W sumie immoralizm Sade’a jest to bunt, krzyk o wolność dla wszelkich drzemających w człowieku tendencji i tendencji tych potępienie — rozpacz człowieka szukającego drogi w ciemności¹².

Świętość i grzech, dobro i zło jawią się — i w perspektywie początku, i w egzystencjalnym doświadczeniu — jako dialektycznie związane ze sobą przeciwieństwa w ramach pewnej złożonej, ważnej całości. Współczesny kapłan-poeta mówi:

Dla mnie największym dramatem jest [...] dramat wyboru pomiędzy dobrem a złem. Dramat moralności. Jakie to przerażające, że [...] człowiek może mordować, krzywdzić, wywołać wojnę. Ale przecież i w świecie upadającego człowieka można dostrzec tyle poświęcenia, miłości, dobroci, żalu. [...] Dramat może być oczyszczeniem, trudną drogą do dobra¹³.

Istotne dla całości przedstawianych tu rozważań sformułowanie zawarł Roger Caillois w tomie *L’Homme et le sacré*:

zmaza i świętość, nawet należycie rozpoznane, [...] występują [...] jako dwa bieguny jednego [...] obszaru. Dlatego właśnie nawet w kulturach wysoko rozwiniętych określa się je często jednym i tym samym słowem¹⁴.

Tę bliskość słowa o dobru i złu, o świętości i grzechu, pozwala zrozumieć literatura. To one wyznaczają granice jej sakralnego obszaru.

Gdy zaczyna być inaczej, gdy autor celowo zaciera granice między złem a dobrem, gdy zło zyskuje jego cichą lub głośną aprobatę, bez bólu wewnętrznego upokorzenia, gdy jest odsłaniane z ekshibicjonistyczną natarczywością, znajdujemy się wówczas, jak sądzę, w kręgu faktów literackich bliskich szeroko rozumianego, nie ograniczanego tylko — w sposób tradycyjny — do sfery erotyki, zjawiska pornografii.

¹² J. Trznadel, *Czytanie Norwida*. Warszawa 1978, s. 133.

¹³ „Świat jest naprawdę dobry...” Z ks. J. Twardowskim rozmawiała K. Nastulanka. „Polityka” 1978, nr 24.

¹⁴ R. Caillois, *Zywiot i ład*. Wybór A. Osęki. Przekład A. Tatarkiewicz. Warszawa 1973, s. 63.

Problem zła, „*the dark literature*” — czekają na nowoczesne opracowanie. Mogłoby ono przynieść nie tylko interesujące stwierdzenia historyczne, nie tylko poruszające interpretacje, lecz i wnioski ważne dla przemyśleń teoretycznych.

4

Wskazanie problematyki „sakralnej” poprzez opozycję świętości i grzechu nie wyczerpuje naturalnie zagadnienia. Jest ono znacznie szersze. Literatura mówi o różnych aspektach *sacrum*, a raczej o człowieku w różnych jego relacjach do tego, co nadnaturalne. O relacjach między człowiekiem a Bogiem. Literatura zawiera w sobie często bogatą i subtelną problematykę teologiczną. Wyrażoną z języku egzystencjalnym, dalekim od uznanej i utrwalonej terminologii. Na konieczność zbliżenia teologii i literatury, na obecność teologii w literaturze zwraca się od pewnego czasu baczniejszą uwagę¹⁵, a Ernst Josef Krzywon próbował nawet w szeregu artykułów wywalczyć dla badań z tego zakresu prawo obywatelstwa w ramach wiedzy o literaturze, upowszechniając termin „*Literaturtheologie*”¹⁶.

I nie chodzi tu tylko o utwory, które *explicite* zawierają teologiczne sensy, lecz i o te, które mówiąc o Bogu nie wymieniają Jego imienia, i o te nawet, które nie skierowane bezpośrednio ku sprawom ostatecznym, pozornie pozostają w kręgu humanistycznych postaw i wartości. Dużo takich utworów u Norwida, których religijny, głęboko nawet religijny charakter, może być rozpoznany dopiero przez zestawienie z tłem tworzonym przez inne teksty poety, z pewną ideową strukturą głęboką, dość silną, aby wiązać utwory nie odsłaniające jej bezpośrednio.

Czyż nie jest takim wierszem *Fatum* — dojrzały, głęboko chrześcijański, poetycki, miniaturowy traktat o nieszczęściu, które może być zawsze ubogaceniem człowieka? Czyż trzy strofy *Harmonii* w kilku błyskach poetyckiej syntezy nie ujawniają istoty chrześcijańskiej moralności? Jacek Salij ukazał kiedyś teologię w pozornie laickim wierszu Anny Kamieńskiej o starych kobietach, których „prawdziwa młodość jest na końcu drogi”¹⁷. I nie chodzi tu tylko o teologię określonej orientacji. Czekają na opracowanie teologia zawarta w pismach Cypriana

¹⁵ Zob. P. K. Kurz, *Literatura i teologia dzisiaj*. „Znak” 1974, nr 243.

¹⁶ Zob. E. J. Krzywon: *Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie*. „Stimmen der Zeit” 1974, z. 2; *Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz*. Jw., 1975, z. 3.

¹⁷ Zob. J. Salij, *Teologia Anny Kamieńskiej*. „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 10.

Norwida, również ta, którą odnajdujemy w tekście Miłosza *Oeconomia Divina*, czeka też na interpretację teologia „zbuntowana”, charakterystyczna dla wielu utworów literatury współczesnej.

We wszystkich ukazanych przed chwilą wypadkach układem odniesienia dla interpretacji były inne utwory poety, jego wypowiedzi pozapoetyckie, a także kontekst ideowy, który poetę otaczał i który miał wpływ na jego postawę wobec świata i Boga. Ten złożony autorski układ odniesienia pozwala uważać, że religijny, teologiczny sens zawarty *implicite* w utworze — jest sensem zaakceptowanym z pozycji poety jako autora tego oto utworu.

Ale można mówić nie tylko o teologii w literaturze, lecz również o teologii literatury. Wtedy zwłaszcza, gdy ani w utworze samym, ani w kontekście autorskim, rodzimym utworu nie możemy się doszukać świadomej akceptacji przesłania teologicznego zawartego *implicite* w dziele, gdy chcemy nadto nie tylko odczytać to przesłanie, lecz również odsłonić jego sens, sens określonych zjawisk literackich w perspektywach teologicznych, choćby w perspektywach biblijnej historii zbawienia.

Wówczas interpretacyjny układ odniesienia przychodzi wraz z odbiorcą: czytelnikiem czy badaczem. Odbiorca jest instancją ujawniającą, współtworzącą teologiczny sens wewnętrzny i zewnętrzny utworu. Przy czym „teologiczny” trzeba rozumieć, naturalnie, najszerzej: zawsze chodzi przede wszystkim o człowieka przeżywającego swoją wiarę, swój stosunek do Boga. Jeśli odbiorca jest chrześcijaninem, rozumie wiersz Słonimskiego *Ten jest z ojczyzny mojej*, jego dobrą nowinę o człowieku, jako najgłębiej chrześcijańskie, poetyckie świadectwo heroicznej miłości bliźniego. Jeśli jest chrześcijaninem, motywację samobójstwa w wierszu Szymborskiej *Pokój samobójcy* dostrzeże w braku wiążącego życie sensu, w braku ostatecznego zawierzenia, a źródeł pesymizmu wierszy Ewy Lipskiej szukać będzie w niemożności pozytywnego, egzystencjalnego przeżycia chrześcijaństwa. Maria Jasińska-Wojtkowska próbowała pokazać w interesującym artykule *Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości?*, jak zmiana perspektywy interpretacji zmienia równocześnie wymowę dwóch opowiadań: *Tryumf Dionizego* Marii Dąbrowskiej i *Nawrócony* Leszka Elektorowicza¹⁸. Myślę, że chrześcijańska, teologiczna perspektywa początku i odkupienia pozwoli też głębiej zrozumieć tak widoczny w literaturze związek dobra ze złem, grzechu ze świętością, słabości człowieka i równocześnie jego bliskości — poprzez tę słabość — Bogu.

Czy taka interpretacja z pozycji badacza (zwłaszcza interesująca

¹⁸ M. Jasińska-Wojtkowska, *Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości. (Z problematyki interpretacji dzieła literackiego)*. W zbiorze: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973.

w stosunku do utworów poprzedzających w czasie teologię, którą interpretujący uznaje za własną) nie budzi wątpliwości? Jest naturalnie możliwa w obrębie krytyki i ma już swoją wysoką tradycję — dość przypomnieć choćby krytykę literacką w przedwojennym kwartalniku „Verbum” czy 5-tomowe dzieło Charles’a Moellera *Littérature du XX^e siècle et christianisme* (1953—1975). Jest łatwiejsza do zaakceptowania obecnie, w czasie wyraźnych wpływów hermeneutyki i zyskującego w badaniach na znaczeniu aspektu odbiorcy. Ale jeśli zechcemy jednak dostrzegać różnicę między krytyką literacką a nauką o literaturze, którą to różnicę przed kilku laty błyskotliwie przypomniał w „Tekstach” Jan Błoński¹⁹, interpretację teologiczną z pozycji odbiorcy będziemy skłonni usytuować raczej w obrębie krytyki, ewentualnie — co jest zrozumiałe — w obrębie teologii. Chyba że relację: utwór literacki — teologiczny układ odniesienia, całkowicie zobiektywizujemy jako przedmiot badania, nie solidaryzując się z przekonaniem przywołanej teologii, co jest w praktyce zabiegiem bardzo trudnym i może jałowym?

Teologia „literacka”, zawarta w literaturze, i teologia literatury to dwie relacje między literaturą a teologią oraz dwa sposoby odsłaniania tego, co teologiczne w dziele literackim. Tego, co czeka na odsłonięcie w skali literatury powszechnej.

5

W dwojaki, przynajmniej, sposób można rozumieć religijność poezji. Odnajdujemy w niej często to, co można by nazwać sakralnym widzeniem świata i człowieka. Widzeniem i rozumieniem; interpretacją. Niech nam przypomni i to zagadnienie liryka Norwida.

Tak jak we wczesnym utworze poety Adam Krafft, w którym metafora modlitwy organizuje opis dzieła rzeźbiarskiego, dzieje się w poezji Norwida od początku do jego dni ostatnich. Poeta patrzy i rozumie poprzez *sacrum*. Widzi w sakralnej perspektywie. Wieś i miasto, sytuacje konkretnych ludzi i współczesne wydarzenia, własną poezję i taniec „słynnej tancerki — nieznannej zakonnicy”. Wszystko przekodowuje na język *sacrum*. „Rozumni szatem” to „rasa Dawidowa”, „szaleńcy” historii przypominają „Bożych szaleńców” — świętych. Rzym jest „ziemskim koturnem Chrystusa”, a Warszawa, podobnie jak i naród polski, biblijnym Jeruzalem. Polka przypomina Marię „za wielkich dni Mojżesza”, a Polska podzielona między zaborców — szatę Chrystusa porozrywaną przez rzymskich żołnierzy. Katakumby są metaforą pracy podziemnej, a „męczony Galilejczyk” — to symbol ucisku i prześladowań. Sakralny układ odniesienia determinuje asocjacje poety, cechuje

¹⁹ J. Błoński, *Ofiarny kozioł i koń trojański*. „Teksty” 1972, nr 2. Przekład w: *Odmarsz*. Kraków 1972.

jego stylizacje przybliżające chrześcijaństwu nawet klasyczną starożytność, wchodzi w wewnętrzną tkankę poetyckich symboli, buduje konstrukcje alegoryczne, przyczynia się do reinterpretacji pojęć, do zrozumienia historii, używa miary postaw moralnych. Wyznacza też przestrzeń Norwidowej poezji, określoną ową rozpiętością rąk, z których jedna szuka powszedniego chleba, a druga, wyciągnięta ku niebu — wartości Słowa; określoną horyzontem spojrzenia: „I w górę patrzę... nie tylko wokoło”²⁰.

W takiej przestrzeni usakralnionej obecny jest w poezji Norwida człowiek, którego godność, godność osoby, „osoby świętej”, ceni poeta szczególnie wysoko. Widzi go stale w dwóch perspektywach — doczesnej i wiecznej, jako „Pył marny i rzecz-Bożą”. Z jednej strony uwikłanie w zło i grzech, z drugiej udział w życiu Bożym. Tajemnica skażenia złem i odkupienia leży u podłoża Norwidowej koncepcji człowieka. A w człowieku, Każdym, widzi Norwid przede wszystkim pielgrzymą i kapłana. Pielgrzym jest zawsze „w drodze”. Bez domu, bez własnej ziemi. Ironią dźwięczą słowa o posiadaniu:

Przecież i ja — ziemi tyle mam,
Ile jej stopa ma pokrywa,
Dopokąd idę!..

(*Pielgrzym*, w. 10—12)

Cel wędrowki symbolizuje wieża „stercząca w chmury”, piramida porywana przez niebo, biblijne łono niebios. Wiersz *Pielgrzym* jest utworem o pielgrzymim przeznaczeniu człowieka, o jego pielgrzymowaniu innym niż to z *Książ narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, o pielgrzymowaniu do ojczyzny wszystkich ludzi. Ale Norwidowa koncepcja człowieka ma jeszcze inny poziom:

— „Człowiek?... — jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały...” —

(*Sfinks* [II], w. 5—6)

Utożsamienie pojęć nietożsamych i określenie ograniczające *definiens*. Nadaje to nowe znaczenie pojęciu określanemu. „Człowiek” w zwykłej definicji logicznej jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do „kapłana”. Tu „kapłan” staje się nadrzędny w stosunku do „człowieka”. Człowiek odsłania się w wymiarze swego kapłaństwa, bliskości Boga, służby Jemu. Pisał Norwid w miniaturowej lirycznej epopei *Człowiek*, że jest on „Boga sąsiadem”, gdzie indziej — że jest „obrazem i podobieństwem Boga żywego”, że „ma bóstwo w piersiach swoich”. Prawda wyrzeczona Sfinkswi mówi, że każdy człowiek jest potencjalnie kapłanem, że to

²⁰ *Assunta*, pieśń 4, w. 154. Wszystkie cytaty z C. Norwida podaję według wyd.: *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 1—11. Warszawa 1971—1976.

kapłaństwo może w nim dojrzeć, że można je sobie uświadomić, że to dojrzwianie ku świadomemu kapłaństwu jest naturalną drogą człowieka, sensem jego pielgrzymki. Ostatecznym sprawdzianem człowieczeństwa jest zdaniem Norwida śmierć człowieka, a raczej zgon, bo on jest dopiero zakończeniem, zamknięciem „całości żywota dojrzałego”. Śmierć to odejście bez zgody, w bólu, w nieporządku, bez wiary w ciąg dalszy. Zgon to odejście dojrzałe i pogodne, chrześcijańskie. „Zaiste, że takowy skon jest żywotem, a otucha takowa zowie się chrześcijaństwem” — formułował Norwid w pierwszej, nie wierszowanej redakcji znanego utworu o „mężu Józefie”²¹. „Widzę i interpretuję” świat i człowieka, z ciągłą pamięcią o sakralnym horyzoncie odniesienia — to formuła, w której potrafi się rozpoznać cała niemal poezja Norwida, jej religijność.

Ale religijności w poezji można szukać głębiej, w pobliżu funkcji i istoty tekstów poetyckich. To już ostatni krąg zagadnień — najszerszy, najistotniejszy, lecz i najbardziej dyskusyjny.

Wiadomo, że teksty religijne są zawsze silnie zmetaforyzowane, nasycone analogią, antytezą, paradoksem, metaforą, alegorią, symbolem, mitem. Są wieloznaczne. Szczególnie otwarte na wszelką interpretację (to egzegeza biblijna żywiła przez wieki hermeneutykę), na poszukiwanie znaczeń ukrytych, głębokich. Taki jest słynny Janowy tekst o początku, taki fragment Salomonowych *Przypowieści* o Mądrości, która „igra przed Bogiem na okręgu ziemi”, takie są wersety o śmierci z 12 fragmentu Księgi Eklezjasty, taki pastersko-gospodarski *Psalm 23*:

Jahwe jest moim Pasterzem: nie brak mi niczego;
 pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach.
 Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć:
 orzeźwia moją duszę.
 Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach. [w. 1—3]²²

A cóż mówić o *Pieśni nad Pieśniami*, o której interpretację trwa spór od stuleci? Przywołajmy jeszcze werset *Koranu* o sprawach ostatecznych.

* Któż cię pouczy, czym będzie Dzień Sądu? Ow dzień, gdy ludzie rozproszą się jak motyle, a góry będą się miotać jako strzępy wełny. [sura CI, w. 2—4]

Cytowałem teksty religijne. Ale podobnie jest przecież w tekstach literackich, zwłaszcza poetyckich, które tę literackość zagęszczają, są jakby jej ekstraktem, w których niektórzy doszukują się śladów rytua-

²¹ C. Norwid, [Na zgon Józefa Zaleskiego]. W: ed. cit., t. 2, s. 381.

²² *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich [...]. (*Biblia Tysiąclecia*). Wyd. 2, zmienione. Poznań—Warszawa 1971.

tu²³. To właśnie sprawia, że poezję odbieramy często — odnosi się to zwłaszcza do ludzi z nią zawodowo nie zżytych — jako mowę niecodzienną, niezwykłą, świąteczną, „mowę świętującego sensu”, żeby przypomnieć określenie Ricoeura. Co mogłoby wyjaśnić podobieństwo obu tych języków? Podobieństwo, które czeka na weryfikację poprzez konieczne badania nad relacją: język religii — język poezji²⁴. Wydaje się, że funkcja wypowiedzi jest w obu wypadkach podobna. I tu, i tu chodzi o przybliżenie człowiekowi tego, co niewyraźalne w języku dyskursywnym, pojęciowym. O odsłonięcie tego, co pod powierzchnią rzeczywistości (choćby tą rzeczywistością był klucz, jak w *Studium klucza* Białoszewskiego), o dotarcie do sedna rzeczy, które jest ostatecznie tajemnicą²⁵. O dotknięcie tej tajemnicy w jej egzystencjalnym wymiarze, bez pośrednictwa schematycznych i spłaszczających pojęć. Widać to zwłaszcza w zakresie mistyki, która jest bezpośrednim kontaktem z Absolutem, z Tajemnicą ostateczną — samym Istnieniem. Informacja o tym spotkaniu staje się z konieczności poezją, jeśli ma w niewielkim choć stopniu przekazać ogrom i głębię mistycznych doznań i przeżyć, tych „słów wewnętrznych”, których nie może udźwignąć język nieobrazowy, dyskursywny.

Obszerne komentarze św. Jana od Krzyża rozjaśniają niewątpliwie jego mistyczną poezję, ale równocześnie ją ujednoznaczniają, spływają i pozbawiają bezpośredniości doznania. Pozostaje w pamięci zadziwiająca, niezwykła metafora NOCY, symbol całkowitego ogołocenia przed spotkaniem z Bogiem, uśpienia tego, co widzimy, czego doznajemy, co odczuwamy, o czym codziennie myślimy, a równocześnie symbol tajemnicy, półmroku ludzkiej drogi, ciszy i skupienia wielkiego przygotowania. Pozostają metafory miłosego zjednoczenia, szokujące śmiałością, zadziwiające oczyszczeniem i ostatecznym spotęgowaniem swej semantycznej przenikliwości i siły, splatające się z metaforą ognia i światła, przebijające się wspólnym wysiłkiem przez ograniczoność konwencjonalnych znaków²⁶.

²³ Zob. Frye, *op. cit.*, s. 291—296.

²⁴ Badania nad językiem poezji są prowadzone od dawna, ostatnio zwłaszcza przez kierunki o nachyleniu lingwistyczno-strukturalnym. Badania nad językiem religii mają również znaczne osiągnięcia, przede wszystkim w kręgu angielskiej filozofii analitycznej. Ostatnio we Francji badania te wiąże się z problematyką katechezy, wyróżniając język biblijny, język ustanowiony (teologiczny) i język egzystencjalny (żywej wiary) — zob. *Język wiary w „Piśmie świętym” i w świecie współczesnym*. Przełożyła W. Kowalska. Warszawa 1975. — K. Osuch, *Jaki język dla katechezy?* „Znak” 1977, nr 5, s. 604—616. Chodzi jednak o to, aby uwagę badawczą skupić na samej relacji: język religii — język poezji.

²⁵ Zob. E. Ehrlich, *O liryce biblijnej*. „Znak” 1977, nr 4, s. 390.

²⁶ Myślę tu o trzech głównych utworach św. Jana od Krzyża: *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Zywy płomień miłości*. Niestety, ciągle nie mamy jeszcze zadowalającego poetycko ich polskiego tłumaczenia.

Uważamy św. Jana od Krzyża za wielkiego doktora najwyższej niekomunikatywnej wiedzy, podobnie jak św. Tomasza za wielkiego doktora wiedzy komunikatywnej.

— przeciwstawiał w *Distinguer pour unir* [...] Jacques Maritain²⁷.

Nie tylko zresztą przedmiot wypowiedzi zbliża poezję do religii. Również sam charakter wypowiedzi i postawa wobec rzeczywistości. Jest to postawa kontemplacji, wnikięcia w rzeczywistość, otwarcia się na nią, poddania się jej działaniu — zespolenia się z nią²⁸. Przychodzi na myśl modlitwa, przychodzi na myśl znowu mistyczne przeżycie. Poezja nie jest modlitwą, nie jest mistyką. Obie te formy kontaktu są nastawione jedynie na Boga i na Jego głównie działanie. Poezja jest związana z aktywnością o wiele bardziej ludzką, o wiele bardziej nastawioną na zewnętrzne powiadomienie²⁹. Ale wymaga postawy zbliżonej. Bo jest też w sobie właściwy sposób zbliżeniem do tajemnicy człowieka i świata, do jego głębokiego sensu, do tego, co fascynuje i męczy nieosiągalnością. A z perspektywy odbiorcy — zespalającym zbliżeniem do odrębności drugiego „ja” odwzorowanego w tekście (Poulet). Jest „pieśnią, którą zamieszkuje człowiek tę ziemię”³⁰, jest „poniekąd i n i c j a - c j a”³¹, jest „współpracą ducha religijnego i miłości rzeczy” (Proust), jest zbliżeniem do szeroko rozumianego *sacrum*.

Wbrew pozorom, a także wbrew świadomym zamiarom autora, *Pan Tadeusz* jest poematem na wskroś metafizycznym, to znaczy jego przedmiotem jest rzadko dostrzegany w codziennie nas otaczającej rzeczywistości ład istnienia jako obraz (czy odbicie [...]) czystego Bytu. Tutaj jest sekret „ostatniego eposu w europejskiej literaturze” [...]. Wschody i zachody słońca, zwykłe czynności, jak przyrządzanie kawy czy zbieranie grzybów, są więc i tym, za co bierze je czytelnik, i powierzchnią, pod którą ukrywa się wielka akceptacja, która ożywia i podtrzymuje opis³².

Te zdania Czesława Miłosza — nie dlatego, aby były niewątpliwe interpretacyjnie, lecz dlatego, że wskazują pożądany kierunek rozumienia poezji — niech będą zamknięciem ostatniego kręgu zagadnień, a także całości wstępnych ciągle rozważań o obecności *sacrum* w literaturze i o perspektywach jego badania.

²⁷ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris 1932, s. 616.

²⁸ Zob. T. Merton, *Poezja i kontemplacja*. „Znak” 1959, nr 7/8.

²⁹ Zob. H. Bremond, *Prière et poésie*. Paris 1926.

³⁰ Jest to cytat z Hölderlina. Zob. próbę jego interpretacji w artykule P. Ricoeura *Religia, ateizm, wiara* (w: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1975, s. 295).

³¹ C. Norwid, *Wstęp do Rzeczy o wolności słowa*. W: *ed. cit.*, t. 3, s. 560.

³² Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*. Paryż 1977, s. 101—102.