

# Agnieszka Izdebska, Jarosław Płuciennik

---

## Paradoks w tekście sakralnym

---

Łódzkie Studia Teologiczne 3, 215-224

---

1994

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

AGNIESZKA IZDEBSKA, JAROSŁAW PŁUCIENNIK  
Łódź

## PARADOKS W TEKŚCIE SAKRALNYM

Zamiarem naszym jest przede wszystkim sformułowanie pewnych sugestii i pytań wiążących się z zagadnieniem sposobu funkcjonowania paradoksu w tekście sakralnym. W pracy tej będziemy próbowali rozstrzygnąć między innymi, czy chwyt ten użyty w dziele sakralnym różni się od tego samego zabiegu pojawiającego się w twórcach niesakralnych. W rozważaniach naszych posługiwać się będziemy głównie fragmentami *Nowego Testamentu*. Wyboru takiego dokonaliśmy przede wszystkim z dwóch powodów. Otóż, chcieliśmy (mimo bez porównania bogatszego materiału, który zawierają w tym zakresie teksty buddyjskie) pozostać w „kręgu kultury chrześcijańskiej”, w niej zaś *Nowy Testament*, a w szczególności słowa Chrystusa, to tekst „najświętszy”, jeżeli uznać świętość za cechę stopniowalną.

Z paradoksem, rozumianym na razie jako zjawisko głównie językowe, związane są następujące pojęcia: antynomia, antyteza, antonimia, oksymoron. Mówimy „paradoksalne twierdzenie”, ale też „paradoksalne zjawisko”. Jednak paradoks, jak się wydaje, należy nade wszystko do porządku wypowiedzi – nie jest zaś właściwością świata.

Według jednej z najpopularniejszych definicji paradoks to „efektywne i zaskakujące swoją treścią sformułowanie, zawierające myśl skłóconą z powszechnie żywionymi przekonaniem, sprzeczną wewnątrznie, która jednak przynosi nieoczekiwaną prawdę – filozoficzną, moralną, psychologiczną, poetycką etc. Mechanizm paradoksu opiera się na dwóch operacjach: zestawieniu całości znaczeniowych maksymalnie kontrastowych i ustaleniu między nimi stosunku wzajemnego zawierania się (inkluzji) [...]. Najprostszą formę paradoksu stanowi oksymoron”<sup>1</sup>.

We wszelkiego rodzaju próbach definiowania paradoksu<sup>2</sup>, nie tylko tej przytoczonej powyżej, powraca etymologiczny sens słowa paradoks: *paradoksos*

<sup>1</sup> *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988, s. 340.

<sup>2</sup> Por. np. hasło J. Sławińskiego [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985, s. 144; hasło „paradokson” w M. K o r o l k o, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990,

– nieoczekiwany, nieprawdopodobny, zadziwiający (*doksa* – pogład, *para* – poza, obok, mimo).

Jeśli zatem sięgniemy do greckich źródeł terminu, okaże się, iż paradoks ma ścisły związek z odwiecznymi zagadnieniami poetyki: oczekiwaniem, prawdopodobieństwem i wynikającym z nich – zdziwieniem (coś jest nieoczekiwane, nieprawdopodobne i dlatego wywołuje zdziwienie)<sup>3</sup>. Pozostawiamy tu na marginesie teoretycznoliterackie próby określania istoty poezji w ogólności właśnie poprzez paradoks.

Paradoks jako stwierdzenie (a więc jako przynależący do porządku mowy) jest ponadto naszym zdaniem zjawiskiem stricte intertekstualnym, jest wręcz swego rodzaju intertekstualnością zarodkową – podstawową figurą intertekstualności, jeśli tylko będziemy rozumieć, iż intertekstualność obejmuje nie tylko takie zjawiska, jak cytat, parafraza, aluzja i tym podobne tradycyjne zabiegi, głównie literackie<sup>4</sup>. Jako *para-doksa* paradoks odsyła nieustannie do tego, co ustanowione przed, poza nim. Nieustannie też poddaje owo *doksa* w wątpliwość, wbrew oczekiwaniom dokonuje zaskakującej destrukcji wyobrażeń<sup>5</sup>. To *doksa*

s. 120; hasło: „paradox” w: Ch. Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford – New York 1991, s. 159–160.

<sup>3</sup> Zob. np. interpretację kategorii dystansu, obcości w kontekście rozważań nad Arystotelesowską *mimesis* L. Jenny, *Poetyka i przedstawianie*, przeł. W. Maczkowski, „Pamiętnik Literacki”, 1989, z. 4, s. 255, czy książkę A. Martuszevskiej, *Powieść i prawdopodobieństwo*, Kraków 1992. Warto może przytoczyć w tym miejscu słowa formalisty Eichenbauma: „Sztuka rozumiana jest tu [w omawianym artykule Szklowskiego i w teorii formalistów w ogólności] jako sposób likwidacji automatyzmu odbioru. Celem obrazu jest nie zbliżenie jego znaczenia do naszego rozumienia lecz kreacja szczególnego typu odbioru przedmiotu, kreacja „widzenia” tego przedmiotu, a nie „rozpoznawanie” go. Stąd częsty związek obrazu z udziwieniem”, B. Eichenbaum, *Teoria metody formalnej*, przeł. R. Zimand, [w:] *Szkice o prozie i poezji*, wyb. i przekł. L. Pszczołowska i R. Zimand, Warszawa 1973, s. 287–288.

<sup>4</sup> O różnych sposobach rozumienia kategorii intertekstualności zob. M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, z. 4; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki”, 1988, z. 4–5; T. Cieślowska, *Tekst intertekstualny. Tekst – kontekst – intertekst (Sytuacje graniczne)*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 1989, z. 1–2; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności. Od „dialogowości” Bachtina do „intertekstualności” Kristevej*, „Pamiętnik Literacki”, 1991, z. 2. M.in. J. Culler i M. Riffaterre intertekstualność rozumieją bardzo szeroko podobnie zresztą jak klasycy lingwistyki tekstu R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler w *Wstępie do lingwistyki tekstu*, przeł. A. Szwedek, Warszawa 1990 (zwl. rozdz. IX pt. *Intertekstowość*). Argumentację za szerokim pojmowaniem tego zjawiska podaje R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, [w:] *Między tekstami. Intertekstualność jako problem poetyki historycznej*, pod red. J. Ziomka, J. Sławińskiego i W. Boleckiego, Warszawa 1992.

<sup>5</sup> Jako element destrukcji właśnie oksymoron (odmiana paradoksu) był traktowany przez niektórych badaczy (np. J. Cohena) jako dziedzina pozytywnej negacji. Zob.

M. Głowiński, *Poezja przeczenia*, [w:] *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Warszawa 1981. Wyobrażenia ewokowane w paradoksie można traktować jako kulturowe *cliches*. Zob. M. Riffaterre, *Wiersz jako przedstawienie. Odczytanie wiersza Victora Hugo*, przeł. M. Abramowicz, „Pamiętnik Literacki”, 1989, z. 4. W artykule tym autor definiuje

jest zawsze, mimo braku reprezentacji tekstowej, jednym z punktów odniesienia paradoksu, a sam paradoks bez owego przedtekstu „zamiera” i nie może być w ogóle rozpoznany. Paradoks można więc z nieco innego punktu widzenia charakteryzować w terminach kompetencji: językowej i kulturowej<sup>6</sup>.

Zagadnienie to wiąże się z kwestią rozpoznawalności paradoksu, a więc określenia dlaczego coś uznaje się za paradoks. Warto od razu zaznaczyć, iż zgodnie z tym, co dotychczas powiedzieliśmy, pojmować będziemy paradoks historycznie: nic nie jest paradoksalne samo przez się, ale staje się takie w oczach, w perspektywie określonej społecznie *doksa*. Ile wiedzy musi mieć odbiorca kolędy Karpińskiego, aby dostrzec paradoksalność stwierdzenia *Pan niebiosów obnażony*? Warto może zauważyć, iż w tym utworze paradoksalność jest łatwiej uchwytna dzięki temu, że antyteza jest jego podstawą konstrukcyjną – można więc domyślać się dzięki tej dominancie kompozycyjnej, że gdy mówiący stwierdza *Pan niebiosów obnażony*, zakłada odniesienie do przeciwstawnego obrazu: kulturowa kompetencja przychodzi natychmiast z pomocą, podsuwając np. obraz Pana „obleczonego w majestat”. Jest to reakcja natychmiastowa, a można ją charakteryzować w kategoriach standardu czy normy (ang. *default*)<sup>7</sup>.

Paradoksalność stwierdzenia *Pan niebiosów obnażony* polega nie na sprzeczności z konkretnym, doktrynalnie ustalonym obrazem, lecz na odwróceniu stereotypowego wyobrażenia funkcjonującego we wspólnocie chrześcijańskiej. Wyobrażenia te są oczywiście historycznie zmienne; pewne, dominujące w danym okresie, w innym stają się marginalne. Niemalą rolę odgrywa tu pośrednictwo sztuk plastycznych, czy jak to jest współcześnie, środków audiowizualnych takich, jak kino czy telewizja. Zjawiska, z którymi mamy tu do czynienia, bywają trudno uchwytny, gdyż należą do sfery nieskodyfikowanej i intersemiotycznej. W każdej bowiem kulturze istnieje pewien obraz świata tworzony przy współdziałaniu tzw. „myślenia potocznego” – na gruncie tego to obrazu i w jego ramach pewne sądy uznaje się za „normalne”, „naturalne” i „oczywiste”<sup>8</sup>. Za szczególnie naruszające ten porządek uznawane są twierdzenia

---

„prawdziwość” przedstawienia w kategoriach zgodności z „mitologią stworzoną z klisz i obiegowych wyrażań, a którą czytelnik nosi w sobie” (s. 311).

<sup>6</sup> Kompetencji nie mającej wiele wspólnego z transformacyjno–generatywnymi koncepcjami linwistyki strukturalistycznej, raczej opisywanej w kategoriach kognitywnych takich jak pamięć i wiedza (Zob. R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler, dz. cyt.) czy encyklopedia i słownik (U. Eco, *Lector i fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994).

<sup>7</sup> R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler, dz. cyt.

<sup>8</sup> T. Hołowska, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986; P. L. Berger i T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983. Sfera anonimowego *doksa* służy z kolei w literaturze „naturalizowaniu”, uprawdopodobnianiu czy „oswajaniu” literackiej kreacji. Zob. M. Riffaterre, dz. cyt., J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, przeł. K. Rosner, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, Wrocław 1978 i tegoż, *Konwencja i oswojenie*, przeł. J. Sieradzki, [w:] *Znak, styl, konwencja*, pod red. M. Głowińskiego, Warszawa 1977.

będące przeciwstawieniem – antynomią, która może uwidocznić się w postaci paradoksu. Sądy te mogą sugerować zniesienie opozycyjności tak silnie przeciwstawnych sobie pojęć, jak życie – śmierć, dobro i zło, pokój i wojna<sup>9</sup>. Dlatego w słownikowych definicjach paradoksu pojawia się „myśl nieuczesa” S. J. Leca: *Pierwszym warunkiem nieśmiertelności jest śmierć*.

Wcześniejsze nasze stwierdzenie o historyczności zjawiska paradoksu implikuje następne: co jest paradoksem dla jakiejś społeczności, innej wydać się może zupełnie naturalne. Co zatem może stanowić kryterium pozwalające uznać dane twierdzenie za paradoksalne? Takimi pomocniczymi sygnałami mogą być oczywiście: zjawisko składniowe – antytetyczna budowa zdania, oraz zjawisko leksykalne – antonimiczność. Jednakowoż bez odniesienia do wiedzy wzajemnej (ang. *mutual knowledge*)<sup>10</sup> nie sposób rozstrzygnąć kwestii paradoksalności. Pewną pomocą może okazać się tutaj pojęcie presupozycji<sup>11</sup> jako wskazujące właśnie na sferę tego, co oczekiwane i oczywiste. Interesującym przykładem jest tutaj fragment z *Ewangelii wg św. Mateusza*:

*Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto miłuje syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je*<sup>12</sup> Mt 10, 34.

Z punktu widzenia **współczesnego odbiorcy** pozostającego „w kręgu kultury chrześcijańskiej” oświadczenie Chrystusa o przyniesieniu niezgody na ziemię wydaje się być zaskakująco różne od innych Jego wypowiedzi, na przykład od jednego z błogosławieństw z *Kazania na Górze: Błogosławieni, którzy wprowa-*

<sup>9</sup> Szczególnie mocno w tym miejscu należy podkreślić nieuniwersalność tego typu antynomii. Są one antynomiami na gruncie określonego „możliwego świata”. Por. rozdz. *Światy możliwe jako konstrukty kulturowe* U. Eco, dz. cyt., s. 190 i nn.

<sup>10</sup> Różnego rodzaju „wiedze” przywołują S. C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge 1983 i A. Awdiejew, *Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzi*, Kraków 1987.

<sup>11</sup> Zob. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność...*; R. Nycz, dz. cyt., „Ilustrowaną” historię pojęcia podaje J. Antas, *O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków 1991, s. 70–113. Lingwistyczno-logiczne pojęcie presupozycji i ich szczegółowe rozróżnienia omawiają R. Grzegorzczkova, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa 1990; L. R. Horn, *Pragmatics, implicature, and presupposition* [w:] *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. by W. Bright, N. Y., Oxford 1992, s. 260–266; E. V. Padučeva, *Wypowiedź i jej odniesienie do rzeczywistości (Referencyjne aspekty znaczenia zaimków)*, Warszawa 1992. Posługujemy się tutaj szerokim rozumieniem presupozycji, obejmującym również twory wielozdaniowe, a więc różnorakie gatunki mowy i gatunki literackie, J. Płuciennik, *Presupozycje, intertekstualność i coś ponadto*, referat wygłoszony na XXV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Wenecji k.Żnina (2–6 maja 1994).

<sup>12</sup> W tym i w innych przypadkach korzystamy z przekładu *Biblii Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1971.

*dzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi Mt 5,9.* Jest to również sprzeczne z obiegowymi wyobrażeniami o chrześcijaństwie jako „cywilizacji miłości”, budzącymi przecież określone oczekiwania wobec postaci Chrystusa.

Rozpatrując jednak **nadawczo-odbiorcze relacje wewnętrztekstowe**, można stwierdzić podobne nastawienie słuchaczy Jezusa. Z punktu widzenia pragmatyki wypowiedzi bowiem, zdanie: *Nie sądzcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię* zakłada uprzednią możliwość zaistnienia sądu *Przyszedłem pokój przynieść na ziemię*. Byłby to sąd określany przez pragmatyngwistów jako warunek stosownego użycia aktu przeczenia<sup>13</sup>. Jednak pozostając na gruncie relacji wewnętrztekstowych, trudno rozstrzygnąć, jakie są źródła takich oczekiwań słuchaczy. Możliwe, że słuchali wcześniej *Kazania na Górze* z całym przesłaniem miłości, które ze sobą niesie (*Mt 5, 38–48*). Równie prawdopodobne jest, że słuchający Chrystusa znają *Stary Testament* i uważając Mówiącego za Mesjasza, który wedle niektórych fragmentów proroctw jest „Księciem Pokoju” (*Iz 9,5*), oczekują od niego właśnie pokoju. Wreszcie Mówiący, być może, odnosi się do oczekiwań wzbudzanych swoją osobą, a więc swoim wyglądem, zachowaniem i tym, co z niego emanuje<sup>14</sup>.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że Chrystus rozwija i utwierdza paradoks szeregiem innych zestawień: *syn – ojciec, matka – córka, synowa – teściowa, domownicy – nieprzyjaciele*. Jest to zresztą zgodne z twierdzeniami Waltera J. Onga SJ o addytywnym oraz redundantnym charakterze pierwotnej oralności<sup>15</sup>. Owe rozwijane przeciwstawienia utwierdzają nas i słuchaczy Chrystusa we wcześniejszych konstatacjach.

Osobnym, ale wiążącym się z tą kwestią, zagadnieniem jest problem umiejscowienia paradoksu w nowotestamentowych wypowiedziach. Wypadnie stwierdzić (rzecz chyba oczywista), bez wdawania się w drobiazgowość analizy, iż paradoks ze szczególną częstością występuje na początku i na końcu tych wypowiedzi, a więc w najczulszych miejscach każdego tekstu. Najczulszych głównie ze względów pragmatycznych<sup>16</sup>. Gdy paradoks umieszczony jest na wstępie, radykalnie przeciwstawia się oczekiwaniom słuchaczy i dlatego zazwyczaj następuje po nim rozwinięcie pierwotnej myśli, czy nawet autointerpretacja, co w pewnym sensie niweluje efekt paradoksalności. Tak jest np. w

<sup>13</sup> Niektórzy użyliby tu określenia *warunek fortunnego użycia*, ale wobec dość istotnych problemów ze zdefiniowaniem *fortunności* wolimy tutaj używać bardziej ogólnego pojęcia *stosowności*.

<sup>14</sup> Zob. J. Węgiełek, *Mam ciało*, Warszawa 1989.

<sup>15</sup> W. J. Ong SJ, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992 zvl. rozdz. *Nieco o psychodynamice oralności*, s. 55–112.

<sup>16</sup> S. Skwarczyńska, *Uprzywilejowane części kompozycyjne*, [w:] *Wstęp do nauki o literaturze*, t. I, Warszawa 1954, s. 397; M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 1979, rozdz. *Tekst literacki – pojęcie całości i pojęcie ramy*, s. 267–287. Tutaj także omówienie roli różnorodnych formuł w budowaniu ramy tekstu.

wypowiedziach Chrystusa o jego prawdziwych krewnych: *Któż jest moją matką i [którzy] są braćmi?* I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: *Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką* Mk 3, 31–35 lub w komentarzu do tzw. „grosza wdowiego”: *Zaprawdę powiadam wam: Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie* Mk 12, 43–44 czy w rozmowie Jezusa z Nikodemem o powtórnych narodzinach: *„Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego”. Nikodem powiedział do Niego: „Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” Jezus odpowiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło jest duchem”* J 3,1.

Jeśli zaś paradoks występuje na końcu, pełni funkcję konkluzji, wniosku, morału i naturalnie ciąży ku sentencjonalności<sup>17</sup>. Konstrukcja ta pojawia się np. w przypowieści o talentach (Mt 25, 29), o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1–16) czy w przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22, 14).

Fragmencytowany przez nas na wstępie wymyka się pozornie zarysowanemu tu podziałowi, ponieważ otwiera go jeden paradoks, a zamyka drugi. Lecz tylko ten końcowy zyskuje status sentencji: *Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je.*

Zagadnienie sentencjonalności wiąże się naszym zdaniem z obecnością w wypowiedzi funkcji poetyckiej. Próba znalezienia substancjalnego wyznacznika tej funkcji kojarzy się nieodłącznie z nazwiskiem Romana Jakobsona<sup>18</sup>. Upraszczając jego wnioski i pomijając anegdotyczną definicję, rzecz całą sprowadzić można do tożsamościowych kategoriałnie powtórzeń. Owe powtórzenia, czy inaczej mówiąc, ekwiwalentyzacje mogą pojawiać się w każdej płaszczyźnie dzieła literackiego.

Paradoks wraz z oksymoronem i antytezą jawiłby się jako wzorcowy przykład istnienia tak pojętej funkcji poetyckiej w planie semantycznym wypowiedzi (tradycyjnie są to figury myśli). Paradoksalnie – paradoks jest najmniej przewidywalnym elementem spośród wszystkich elementów językowych „jeszcze do przewidzenia”, wbrew bowiem błędnym potocznym i filozoficznym wyobrażeniom – paradoksowi daleko do absurdu. Innymi słowy można to

<sup>17</sup> Przy charakterystyce sentencji korzystamy tutaj z referatu M. Głowińskiego, *Slogan a sentencja* wygłoszonego na XXV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Wenecji k.Żnina (2–6 maja 1994), jednak nasze ujęcie intertekstualności różni się od stanowiska tego autora.

<sup>18</sup> R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, [w:] *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, wyb. i red. M. R. Mayenowa, t. 2. „Funkcja poetycka – to projekcja zasady ekwiwalencji z osi wyboru na oś kombinacji: ekwiwalencja staje się konstytutywnym chwytem szeregu”, s. 88.

wyrazić, stwierdzając, że jest on granicznym zjawiskiem gramatyczności, paradygmatu, jest tautologią *ř rebours*. Jako taki właśnie jest czystym nieprawdopodobieństwem egzystencjalnym, jednak na poziomie językowym to graniczne zjawisko działania prawdopodobieństwa i motywacji, czyli niearbitralności (nieprawdopodobieństwem komunikacyjnym jest absurd – niedorzeczność – najlepszy przykład arbitralności językowej i niegramatyczności)<sup>19</sup>.

Efektom działania funkcji poetyckiej jest wyodrębnienie elementów pozostających w relacji estetycznej: znaki językowe wskazują na siebie – zatracając swą przezroczystość, wyodrębniają się z otoczenia tekstowego. Stąd właśnie tendencja do odrywania się paradoksalnych konkluzji i morałów od macierzystych anegdot<sup>20</sup> i przypowieści i zmierzanie ku formie uniwersalnej sentencji.

Z omawianym zjawiskiem mamy na przykład do czynienia w przywoływanej już tutaj przypowieści o robotnikach w winnicy, kończącej się zdaniem: *Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi*. Podobnie jest w przypowieści o uczcie królewskiej podsumowanej w sposób następujący: *Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych*.

Warto zwrócić uwagę, że te fragmenty usamodzielniały się znaczeniowo od tekstów macierzystych i funkcjonują we współczesnej kulturze również jako anonimowe klisze. Zatracają one w związku z tym swoją semantyczną wyrazistość, przestają istnieć jako *logia*, jako część porządku etycznego wyznaczonego całością tekstu<sup>21</sup>.

Można by zadać pytanie o zasadność doszukiwania się funkcji poetyckiej w tekście sakralnym. Jednak pominiawszy już sądy autora *De doctrina christiana*<sup>22</sup>, czy dokonania biblistyki z kręgu krytyki form<sup>23</sup>, warto przypomnieć, że Jan Mukařovský twierdzi wręcz, iż funkcja estetyczna i funkcja religijna na gruncie religii właśnie nie dają się oddzielić od siebie<sup>24</sup>. Innymi słowy: jeśli w każdej wypowiedzi można odnaleźć kilka funkcji, w tym jedną dominującą, to w tekście sakralnym „estetyczność” i „religijność” tworzą swoistą kontaminację. Owe

<sup>19</sup> Por. na temat tautologiczności i zniesienia arbitralności w poezji M. Riffaterre, dz. cyt.

<sup>20</sup> Anegdotę rozumiemy tutaj zgodnie z pierwotnym znaczeniem tego terminu.

<sup>21</sup> Wedle zarysowanej przez M. Głowińskiego koncepcji sentencja stawałaby się tu czymś, co bliższe anonimowym sloganom, aniżeli autorskiej, podmiotowej sentencji.

<sup>22</sup> „...należy również wspomnieć elokwencję proroków, u których wiele rzeczy jest niejasnych z powodu występowania tropów. Im bardziej wydają się one zawołowane zastosowaniem słów przenośnych, tym przyjemniejszymi się wydają, gdy zostaną wyjaśnione”, św. Augustyn, *De doctrina christiana*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 199.

<sup>23</sup> Zob. np. G. Lohfink, *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987.

<sup>24</sup> „Można powiedzieć, że w sztuce kościelnej (a w pewnej mierze i w całej sferze odnośnego kultu) istnieją równocześnie **dwie funkcje dominujące** [podkr. autora], z których jedna – religijna, czyni z drugiej – estetycznej, środek swej realizacji; chodzi więc raczej o kontaminację, a nie hierarchizację funkcji”. J. Mukařovský, *Estetyczna funkcja, norma i wartość jako fakty społeczne*, przeł. J. Bałuch, [w:] *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, wyb. i red. J. Sławińskiego, Warszawa 1970, s. 61.



konstatacje Mukařovskiego korespondują z przemyśleniami na temat uczuć numinotycznych słynnego religioznawcy Rudolfa Otto<sup>25</sup>. Zgodnie z jego twierdzeniami uczucia estetyczne służą w tekstach religijnych sugerowaniu uczuć numinotycznych. Można więc zarazem orzekać o funkcji estetycznej i religijnej paradoksu.

W paradoksie i antynomii Otto widzi formę sugerowania *mirum* – dziwności, jednego z elementów świętości; sugerowania czegoś, co wymyka się naszemu pojmowaniu, o ile „przekracza nasze kategorie. Ale nie tylko je przekracza, lecz zdaje się w przypadkowy sposób przeciwstawiać im, wykluczać je i gmatwać. Jest więc nie tylko niepojęte, ale staje się wręcz paradoksalne; jest więc nie tylko ponad wszelkim rozumem, ale zdaje się iść przeciw rozumowi”<sup>26</sup>.

Konstatacje te korespondują z kolei w wyrazisty sposób z ustaleniami strukturalistycznych antropologów, którzy stwierdzili, iż w kulturze obszary, które wymykają się kategoryzowaniu świata w ramach opozycji binarnych są uznawane za święte<sup>27</sup>. Na przykład, jeśli rozpatrzmy kategorie MY – ONI, to w tym obszarze zazębiania się znalazłaby się grupa ludzi, już nie należących do ONYCH, ale jeszcze nie będących NAMI, a zarazem będących i ONYMI i NAMI. Taką grupę stanowiliby np. neofici w trakcie obrzędów inicjacyjnych. Jednostka będąca w obszarze przejścia pozostaje uświęcona, tak jak syn marnotrawny, ponownie stający się członkiem wspólnoty, którą kiedyś opuścił, czy zagubiona owca, której poszukuje pasterz.

Paradoks ze swoim operowaniem kategorialnymi przeciwieństwami loko- wałby się w tej sferze „przejścia”, w sferze *numinosum*. W niej bowiem jest możliwe istnienie osoby, która przynosi i pokój i wojnę.

Można zauważyć w dotychczasowych wnioskach naszego wywodu pewną sprzeczność. Z jednej strony bowiem, mówiliśmy o zatracaniu semantycznej wyrazistości paradoksów w procesie odrywania się od sakralnego kontekstu, w procesie przechodzenia od sentencji osobowej – *logion* do anonimowej kliszy, a więc o swoistej ich desakralizacji. Z drugiej zaś, chcemy widzieć w paradoksie sposób ewokowania *numinosum*. Jednak jest to sprzeczność tylko pozorna. Anonimowa sentencjonalność jest bowiem jednoznaczna z oderwaniem paradoksu od kontekstu. Nie można jednak zapominać, że paradoks jest zwieńczeniem bądź zainicjowaniem większej całości. Całość ta wpisuje się w

<sup>25</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 81 i nn. (o schematyzacji); T. i S. Cieślukowscy, *Sacrum i maska czyli o wypowiedaniu niewypowiedzianego*, „Roczniki Humanistyczne 1980”, z. 1.

<sup>26</sup> Tamże, s. 59.

<sup>27</sup> T. O’Sullivan, J. Hartley, D. Saunders and J. Fiske, *Key Concepts in Communication*, Routledge 1990, s. 23–26; J. Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Routledge 1990, s. 116–118.

coś, co Paul Ricoeur nazwał **mową objawiającą**, a co traktować można jako szczególnie, pragmatycznie definiowalny, gatunek mowy<sup>28</sup>.

Sentencje zaś funkcjonujące jako anonimowe klisze w ramach zdesakralizowanego obszaru kultury, obszaru stereotypów, schematów i ulotnych cytatów, służą zupełnie innej pod względem pragmatycznym **mowie powiadamiającej**. Mowa ta wykorzystuje sferę *doksa*, a więc tego, co wspólne, oczywiste, „naturalne”. Dlatego też sentencja bywa tu jakby „oblaskawionym” paradoksem. W mowie zaś objawiającej paradoks jest ciągle elementem aktywnym i dynamicznym, „zamętem”, „zaćmieniem” i *mirum* – dziwnością. Jest sygnałem wkroczenia w dyskurs owej mowy objawiającej, sygnałem, że w anegdocie opowiada się o świecie „niemożliwym”, niemożliwym na gruncie określonego *doksa*, a więc paradoks może być tekstowym, namacalnym znakiem paraboliczności. Jak pisze Ricoeur: „przypowieści opowiadają historie, które mogły się zdarzyć, a nawet takie, które się przydarzyły: to ten realizm sytuacji, charakterów i intrygi ma uwypuklić nedorzeczność zachowań, do których porównywane jest Królestwo Boże. **Wyjątkowość w zwykłości**, [podkr. autorów] oto logika sensu w przypowieści. Przypomnijmy sobie dziwaczność właściciela ziemskiego w przypowieści o niecnym słudze: po wysłaniu swych sług, wysłał swego syna; któż z palestyńskich posiadaczy postąpiłby w równie głupi sposób”<sup>29</sup>.

Mówiliśmy już o kilku funkcjach paradoksu w tekście sakralnym: estetycznej, religijnej, kompozycyjnej. Jednak, jak się wydaje, wszystkie one są w pierwotnym kontekście mowy objawiającej podporządkowane celowi owej mowy. **A zatem służą destrukcji doksa**. Jeśli przyjąć za Ricoeurem, że obrazy wytyczają kierunek naszej egzystencji, to aby ustanowić nowy porządek, konieczne jest zburzenie obrazowych fundamentów starego.

„Wyobraźnia [...] jest także siedliskiem działania głębinowego, które to działanie reguluje decydujące zmiany w naszych wizjach świata. Wszelkie rzeczywiste nawrócenie jest najpierw rewolucją w dziedzinie kierujących nami obrazów. Zmieniając wyobraźnię, człowiek zmienia egzystencję”<sup>30</sup>.

Innymi słowy: *Nie wlewa się [...] młodego wina do starych bukłaków. W przeciwnym razie bukłaki pękają, wino wycieka, a bukłaki się psują. Raczej młode wino wlewa się do nowych bukłaków, a tak jedno i drugie się zachowuje Mt 9,11.*

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, przeł. J. Godzimirski, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, wyb. i oprac. S. Cichowicza, Warszawa 1985. Na temat „macro speech acts” pisze T. A. van Dijk, *Pragmatics and poetics*, [w:] *Pragmatics of Language and Literature*, ed. by T. A. van Dijk, Amsterdam-Oxford 1976.

<sup>29</sup> Tamże, s. 372.

<sup>30</sup> *Obraz Boga i epopeja człowieka*, [w:] *Podług nadziei*, przeł. i wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 160.

## PARADOXE DANS LE TEXTE SACRÉ

## Résumé

Les auteurs présentent les moyens du fonctionnement du paradoxe dans le texte sacré. Ils veulent démontrer si ce fonctionnement diffère du même procédé dans le texte non-sacré.