

Władysław Piechota

Powinowactwa literatury i teologii na przykładzie "Chłopów" Reymonta

Studia Włocławskie 7, 277-285

2004

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.

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA

POWINOWACTWA LITERATURY I TEOLOGII NA PRZYKŁADZIE „CHŁOPÓW” REYMONTA

Problematyka teologiczno-literacka nie jest czymś zupełnie nowym, ale obecnie szczególnie się aktualizuje i pogłębia. Największe pole działania i przenikania odnotować należy na płaszczyźnie teologii dogmatycznej i jej wzajemnych związków z szeroko pojmowaną literaturą.¹ Zakres badań można rozszerzyć na inne dziedziny teologiczne, np. teologię duchowości. Zamiarem tego szkicu jest wskazanie wspólnej płaszczyzny oddziaływania teologii duchowości i literatury na podstawie powieści Władysława Stanisława Reymonta *Chłopi*.

Na głębokie związki między teologią a kulturą wskazuje m.in. ks. Wacław Hryniewicz. Stwierdza, że „prawdziwa kultura ma charakter religijny, sakramentalny i eschatologiczny, gdyż zawiera w sobie element wieczności, który przenika cały proces dziejów ludzkich”.² Tę tezę potwierdza ks. Czesław Bartnik: „również teologia i całe życie religijne wiąże się ściśle z osobą – słowem i poezją w pełnym znaczeniu, z «prozopopoezją», z poezją osoby”.³ Do źródeł teologii, wprawdzie nie natchnionej, ale zobiektywizowanej, pełniącej rolę pomocniczą, należy szeroko pojęta literatura. St. Celestyn Napiórkowski, podając krytykę dotychczasową metodologię teologiczną,⁴ która nie traktowała literatury pięknej ani jako formy Tradycji, ani jako *locus theologicus*, wskazuje na konieczność skorygowania tego stanowiska. Literatura piękna może i powinna być wyznaniem wiary; „utwory literackie, o ile są wyznaniem, wyrażają to, w co faktycznie wierzy się i jaką faktycznie przyjmuje hierarchię prawd”.⁵

Współczesna teologia, we wszystkich jej dyscyplinach, a więc i teologia duchowości, korzysta z szerokiego wachlarza „miejsc teologicznych”, do których należą znaki czasu, sztuka, literatura piękna, środki społecznego komunikowania się, nauki przyrodnicze, obyczajowość.⁶

1. Teologia „literacka”

Można pokusić się o stwierdzenie – i da się ono udowodnić – że teologia, choć jest dziedziną spekulatywną, jest także sztuką, i to w najistotniej-

szym tego słowa znaczeniu, pobudzającą najgłębsze pokłady ludzkiego ducha. Teologii, w tym także teologii duchowości, może pomóc związek z pięknem, z kulturą. Może być on źródłem nowych inspiracji, nowego ożywczego ducha. Karl Rahner pisał: „człowiek i chrześcijanin ma «misję kulturową» (*Kulturauftrag*). Kulturę trzeba rozumieć bardzo szeroko: jest nią na tej ziemi życie godne człowieka, jest wszystko, co człowiek odkrywa jako możliwość i bodziec – w sobie, w swoich dziejach, w konkretnej sytuacji, w siłach przyrody. Kultura jest wszędzie, gdzie człowiek nadaje swojemu życiu kształt bogatszy i głębszy, gdzie tworzy dzieła ducha, nauki, sztuki, poezji, wszędzie tam, gdzie wyciska znamię swej duchowości na ziemskim istnieniu i rozwija własną istotę”.⁷ Trzeba przyznać, że jest to jedna z wielu definicji głębiej traktujących problematykę kultury. Tak rozumiany styk kultury, sztuki i teologii staje się procesem twórczym. Rezultatem tego wzajemnego przenikania się, przy zachowaniu ich odrębności i metodologii, popartej inspiracją chrześcijańską, może być nowa jakość, nowa duchowość. Tenże sam autor dodaje, że „ziemska kultura nie jest z pewnością samym Królestwem Bożym, ale jest czymś w rodzaju znaku, obietnicy, rodzajem sakramentalnego znaku, że Bóg kocha świat, że nie pozwala mu utonąć w chaosie demonizmu”.⁸

Podstawą tego związku teologii i kultury, a jednocześnie podstawową kategorią tłumaczącą tajemnice pokrewieństwa Objawienia i sztuki jest kategoria piękna. Objawienie bowiem jest niczym innym jak tylko manifestacją wspaniałości Bożej. Jest przywróceniem kształtu i formy zatraconej przez grzech. Sztuka „ontycznie” uczestniczy w chrześcijańskim kerygmacie. Treść i formę czerpie z Boskiego Piękna, z tajemnicy Wspaniałości Trójjedynego Boga.⁹ Dodajmy do tego, jeszcze drobny, ale istotny fakt, co podkreśla K. Rahner, że teologia może być uprawiana w zachwycie. A cóż może bardziej zachwycić, jeśli nie sztuka. Stąd też teologia sama w sobie musi być, i jest sztuką.¹⁰ Celem każdego dzieła sztuki jest piękno. Stąd też „teologia piękna i chwały” prawosławnego teologa P. Evdokimowa.¹¹ Ikony są symbolami materialnymi, ludzkim dziełem sztuki, ale „pozwalają widzieć to, co jest i n n e”.¹² Celem tej „teologii wizualnej”¹³ jest kontemplacja Trójcy Świętej. Człowiek, oko ludzkie, nie jest w stanie przeniknąć, zrozumieć, doświadczyć takiej głębi, Boskiego Bezmiaru, tej Inności bez pomocy łaski Bożej. Bóg objawia się przez symbol – ikonę. W prawosławiu panuje przekonanie, że malarstwo ikoniczne jest tak samo „prawdziwe jak Księgi Pisma Świętego”. Ikony podobnie jak Biblia pełnią funkcję „dianoetyczną” – uczą prawdy, oraz funkcję „dynamiczną” – są napełnione mocą i dają łaskę.¹⁴ Ikona, która łączy sztukę i teologię, jest formą objawienia tego, co Boskie i misteryjne. Sztuka niesie więc w sobie wszechstronnie objawiające się Piękno,¹⁵ które

zbawia świat. Teologia ikony odkrywa najgłębszy sens Tajemnicy Wcielenia i staje się przez to drogą pełniejszego rozumienia dorobku całej ludzkości. Kultura staje się swoistą doksologią, gdzie „naukowiec, myśliciel, artysta, reformator społeczny będą mogli [...] uczynić ze swoich badań [...] «sakrament» przemieniający wszelką formę kultury w miejsce «teofaniczne»”,¹⁶ czyli miejsce teologiczne, którego w kulturze, literaturze ciągle poszukujemy i chcemy odnaleźć. Z tą myślą koresponduje wypowiedź Ojca Świętego Jana Pawła II: „Kiedy Bóg widział, że było d o b r e to, co stworzył, widział zarazem, że było p i ę k n e. [...] Piękno jest poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna”.¹⁷

W sferę ludzkiego bytowania, przez piękno, może i powinna wkroczyć teologia, gdyż w jakimś sensie „piękno zbawi świat”. „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji”.¹⁸ Ojciec Święty podkreślił za M.D. Chenu, że dzieła sztuki zarówno literackie, jak i plastyczne są „nie tylko estetycznymi ilustracjami, ale prawdziwymi «źródłami» teologicznymi”.¹⁹

Teologia „ma bowiem coś z cudowności nut i liter: zawiera przesłanie z Wysoka. Obok rozumności teologia potrzebuje piękna, potrzebuje siły i bezbronności zarazem, by być sobą w danym sobie czasie i nie ulec ani pobłażliwości, ani frustracji”.²⁰ W podobnym nastawieniu proponuje uprawiać teologię Hans Urs von Balthasar, dla którego inspiracją w teologii była muzyka i literatura. Doświadczenia estetyczne²¹ stanowią źródło jego przemyśleń teologicznych i przyjęcia podstawowych założeń estetyki jako nauki o teologicznym postrzeganiu piękna. „Pojęcie estetyki wyływa z doświadczenia piękna, będącego jedną z pierwotnych kategorii ontologicznych. Bóg będący bytem w pełni tego słowa znaczeniu, jawi się jako piękny w sposób najbardziej źródłowy, natomiast stworzenie pozostaje jego refleksem pierwotnego piękna, poprzez rzeczywiste uczestnictwo”.²² Autor ponadto podkreśla, że objawiające się piękno Boga nie może być sprowadzone tylko do wymiaru stworzenia. To piękno i moc objawiająca stworzenia zostaje ukazana i wzmocniona w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego wcieleniu i krzyżu,²³ w zbawczej tajemnicy paschalnej.

Można podsumować za Balthasarem: „teologia jest bowiem syntezą muzyki i literackiego słowa, jest m u z y k ą i s ł o w e m Ż y c i a. I w tym sensie jest s z t u k ą”.²⁴ Ma być sztuką uwielbienia, czyli doksologią, adoracją Boga i Jego dzieła: człowieka i świata.

2. Literatura jako miejsce teologiczne (*locus theologicus*)

Do podstawowych i fundamentalnych zależności między teologią a literaturą należy „słowo”, które powinno być „objawieniem”.²⁵ Objawienie zaś stanowi wspólną płaszczyznę dla teologii i literatury, choć nie w tym samym

porządku znaczeniowym. M.D. Chenu określił teologię jako „słowo o Bogu zależne od Słowa Bożego” oraz jako „Słowo Boże w słowie ludzkim”.²⁶ Widać tutaj głębokie zakorzenienie Słowa Bożego w słowie ludzkim o Bogu, i odwrotnie. Ta relacyjność prowadzi do jeszcze głębszego związku między tym, co boskie (chrześcijańskie) a tym, co ludzkie. Na tym styku możemy znaleźć szczególną zależność między tym, co ludzkie a poetyckie: aby nasza rzeczywistość, której doświadczamy, była ludzka, musi być poetycka i tu tkwi swoiste miejsce teologiczne, gdzie „poezja jest nieodzownie konieczna” a „chrześcijaństwo obrońcą tego, co ludzkie i poetyckie”.²⁷ M. Sekler, wykazując wzajemne zależności literatury i teologii, wskazuje je poprzez analizę źródłosłowa teologii. „Teologia” jest wyrazem złożonym z *theos* (Bóg) i *logos* (słowo). Czasownik zaś *theologeîn* oznacza „mówić o Bogu”. Nadprzyrodzona rzeczywistość Boża jest ujmowalna językowo. Jest możliwe mówienie o Bogu ludzkimi słowami, gdzie Bóg niejako „wchodzi w język”.²⁸ Język ma bowiem głębsze funkcje, aniżeli tylko opisujące. Język „jest sposobem bycia ludzi, jedną z funkcji życiowych człowieka”, także „częścią jakiejś sytuacji życiowej”.²⁹ Język ma więc właściwości kreatywne. Język ludzki, mowa, słowa „są narzędziami w konstruowaniu ścisłego i dokładnego poznania człowieka”, dodajmy: także poznania Boga, choć z pewnym zastrzeżeniem, iż „nawet najwznioślejsze pojęcia – Boga, ducha – noszą ślady materii”,³⁰ czyli ludzkiej ograniczoności w pełnym ich rozumieniu.

Głębsze związki między literaturą a teologią dokonują się niejako na szczycie historii zbawienia, w tajemnicy Wcielenia, Tajemnicy Słowa,³¹ które to słowo staje się pomostem między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, między słowem Boga a ludzkim słowem o Bogu. „Od momentu, gdy ludzkie słowo stało się ciałem nieskończonego Słowa Boga i gdy można go słuchać w wiecznym wcieleniu, od tego czasu każde słowo posiada szczególnie blask i jakąś tajemną wymowę. W każdym słowie może wydarzyć się wcielenie łaski przez Boże wieczne Słowo... i może się zdarzyć, że słowo człowieka i świata stanie się nagle słowem nieskończonej miłości”.³² To, co jest kluczem do pozytywnej relacji „chrześcijaństwo – kultura – literatura” i jednocześnie modelem dialogu w tej dziedzinie, to misteryjna rzeczywistość osoby i dzieła Jezusa Chrystusa (Tajemnica Wcielenia) i misteryjność słowa (literatury). Ta optyka inkarnacyjna – „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) – jest najistotniejsza, gdyż „chrześcijaństwo nie ma zresztą tak naprawdę nic ważniejszego do powiedzenia światu i tworzonej w ciągu dwudziestu wieków kulturze, nic ważniejszego jak właśnie to: Wcielenie Boga jako «soczewka», jako «pryzmat», jako fundament... Jako eschatologiczne (ostateczne i spełnione) spotkanie Boga z człowiekiem, wieczności z historią, nieba z ziemią”.³³

Literatura piękna wynurza się również z żywiołu języka. Także korzenie teologii tkwią w misterium słowa. Stąd też, w słowie, w misterium języka ma swój początek pokrewieństwo literatury i teologii. „Tu znajduje się najbardziej pierwotne «miejsce» rozumienia funkcji literatury pięknej jako miejsca teologicznego”.³⁴ Język w sposób naturalny ciąży ku literaturze, nieustannie ją rodzi, wydobywa ze swego wnętrza. Istnieje „wzajemny organiczny związek rozwoju literatury i rozwoju języka”.³⁵ Twórczość literacka staje się walką z językiem. Nowa treść rozsadza dotychczasowe formy wyrazu. W ten sposób autor rozszerza możliwości języka, które polegają na nadaniu słowom nowego znaczenia. W każdym rodzaju języka (gatunku literackim) wyróżnia się tzw. funkcję poetycką, która najbardziej ujawnia to, co misteryjne, duchowe.³⁶

Szukając wspólnych płaszczyzn i związków – literatury i teologii, pomiędzy językiem religijnym, teologicznym i literackim odnajdujemy je w samym źródle – w misterium słowa. Jednym z nich jest mityczno-symboliczna natura języka.³⁷ Dlatego też poezja, literatura wszystkich ludów zaczyna się od utworów wyrażających uczucia i wierzenia religijne oraz tradycję mityczno-historyczną. Wysilek w kierunku osiągnięcia piękna, a więc najdoskonalszego wzoru jest wprost proporcjonalny do ważności danego tematu w hierarchii życia duchowego.³⁸ Im większe, bogatsze życie duchowe, tym większa potrzeba piękna, które wyraża się przez literaturę i znajduje tam swoje odzwierciedlenie.

Możemy stwierdzić, że literatura jest miejscem teologicznym, gdyż źródłem literatury i teologii jest słowo. Gdy zestawimy te zagadnienia, utworzą one następujące paralele: Słowo (Logos) – Bóg; słowo Boga – teologia; słowo – Biblia; słowo – literatura. Jest to „wyprowadzenie prapoczątków i początków teologii z rzeczywistości misterium słowa” i „literatury Biblii”.³⁹

3. Obraz duchowości wsi w *Chłopach* Reymonta

Do prawidłowego odczytania dzieła literackiego i rzeczywistego zrozumienia – intencji ideowych i artystycznych, moralnego i duchowego przesłania autora – ważną rzeczą jest poznanie i zrozumienie tła (historycznego, filozoficznego, kulturowego, społecznego), w jakim dzieło powstało. Nic nie dzieje się w próżni. Jesteśmy biorcami i dawcami. Używając ewangelicznego przesłania i jednocześnie parafrazując je, możemy wydobywać ze skarbcza przeszłości kultury, bogactwa literackiego dobra to, co stare – o wielkich walorach artystycznych i duchowych – a zarazem budować to, co nowe, ubogacające następne pokolenia. Jedną z cech świadczących o tym, że dany tekst jest arcydziełem literackim (a do arcydzieł trzeba zaliczyć *Chłopów*

Reymonta), jest nieustanna aktualność, ponadczasowość przekazu zawartego w dziele w wymiarze artystycznym, treściowym czy wartościującym.

Tematem niniejszych rozważań jest tematyka chłopska, tematyka wsi, a przede wszystkim jej duchowość, rozumiana w szerokim jej słowa znaczeniu. Reymont w swojej powieści *Chłopi* i nowelach podejmujących problematykę wiejską czyni to w sposób najbardziej prawdziwy i rzetelny. Adam Grzymała-Siedlecki podkreśla: „Reymont mimo *Komediantki* i *Fermentów*, mimo nawet *Ziemi obiecanej*, jest i będzie przede wszystkim powieściopisarzem chłopskim”.⁴⁰ Tenże autor, dokonując syntezy problematyki chłopskiej w polskiej literaturze, stwierdza, że *Chłopi* stanowią punkt dojścia na długiej drodze, wiodącej od pisarzy renesansu aż do Dygasińskiego.⁴¹ „Na Dygasińskim tedy zakończyła się ta droga, która wyszła z religijnego na poły symbolizmu, przeszła przez wszelką sielankowość i wszelki optymizm, by zakończyć się absolutnym pesymizmem i wiwisekcją”.⁴²

Taką syntezę „chłopstwa” pogłębioną i wydaje się najbardziej prawdziwą daje Reymont w *Chłopach*. W jakimś sensie obala istniejący w literaturze mit chłopski funkcjonujący także w literaturze młodopolskiej.⁴³ Świat, który opisuje, jest światem ujętym całościowo, z całym realizmem, ale i obiektywnie. Nikt przed Reymontem nie zdobył się na przedstawienie tak pełnego obrazu życia wsi, jakkolwiek chłopem zajmowano się w literaturze od dawna. Właśnie to było powodem, że Władysław Stanisław Reymont otrzymał literacką Nagrodę Nobla za wspaniałą epopeję ludową *Chłopi*. Krytyka europejska orzekła jednogłośnie, że jest to jedyna może w literaturze świata powieść tak wszechstronnie i obiektywnie przedstawiająca życie chłopskie.⁴⁴ Antoni Lange powiedział o Reymoncie, że „to epik pełny spokoju, który przedmiot swej powieści miał w sobie; stał wewnątrz świata, który opiewał, ale tak jakby oglądał go z zewnątrz”⁴⁵ i „jeden Reymont ogarnął przedmiot w całości, do cna, do ostatecznego rdzenia”.⁴⁶ Francuski tłumacz powieści Franck-Louis Schell napisał o Reymoncie, chcąc podkreślić znajomość problematyki wsi przez autora, że „mówił i myślał po chłopsku, zanim zaczął mówić po polsku”.⁴⁷

Z całym realizmem o chłopach powiedziane jest prawie wszystko. Stwierdzone są: pierwotność, drapieżność, egoizm, przewrotność i wszystkie możliwe wady. Z tą jednak różnicą, że zaraz po ukazaniu zła, Reymont natychmiast z całą siłą przekonania zabiera się do rejestrowania i pokazania zalet chłopca, a także oceny jego zachowań.⁴⁸ Dużo światła na powieść rzuca ówczesna i późniejsza krytyka literacka. Władysław Jabłonowski pisze, że „Reymont to talent prawdziwy, nawet niezwykły”.⁴⁹ W beletrystyce poświęconej ludowi wiejskiemu i jego sprawom powieść Reymonta zajmuje „miejsce

wyjatkowe”. Nikt bowiem „z poprzedników autora *Chłopów* nie ogarnął tylu rzeczy i czynności związanych z bytem ludu wiejskiego, naturą chłopa i przyrodą wsi – nikt tak dokładnie nie odtworzył środowiska chłopskiego i takiej masy postaci chłopskich nie zgrupował”.⁵⁰ Ukazał nam Reymont „chłopa etnograficznego i chłopa mającego poczucie swego stanu, swego stanowiska społecznego, jego instynkt gromadzki, jego przywiązanie materialne i jego solidarność klasową”.⁵¹

Maria Rzewuska, dokonując krytycznej analizy *Chłopów*, podkreśla nie tyle socjologiczny walor powieści, ale literacki: „W strukturze czasu i przestrzeni, w ujęciu człowieka i jego bytowania przebija tendencja artystyczna do zarysowania jak najrozleglejszego i jak najbardziej wyczerpującego obrazu chłopa, środowiska wiejskiego oraz związków, które ich łączą”.⁵²

Szwedzki krytyk Fryderyk Book wskazuje na element, który w tej pracy jest najbardziej fundamentalny i interesujący, a szeroko potraktowany przez Reymonta: to „wpływ religii na niespokojne dusze chłopów”. „Kościół stanowi punkt centralny wsi. Ceremonie liturgiczne odbywają się wśród nabożnego skupienia. Ludzie, chata, ba, nawet zwierzęta w oborze pozostają pod wpływem święconej wody. Częstym obrazem u Reymonta jest porównanie tarczy słonecznej z promieniującą od blasku hostią”.⁵³ Ważnym uzupełniającym osądem dotyczącym powieści jest refleksja P. Standera-Petresona: „Reymont nigdy nie ubiera miłości w barwy piękniejsze od rzeczywistych, nie maluje żałoby w rozmiarach ponadnaturalnych i nie przypisuje życiu jakiegoś wyjątkowego okrucieństwa. Jest sprawiedliwy, a więc otacza zawsze wszystko – miłość, żałobę, życie, troski, wszelkie ludzkie uczucia – łagodnym i ciepłym światłem”.⁵⁴

Na tym tle realizmu powieściowego, mocno osadzonego w rzeczywistości, niemal reportażu jak *Pielgrzymka na Jasną Górę*, tylko z bardziej rozwiniętą fabułą, może stanowić przedmiot badawczy. Powieść bowiem jest odzwierciedleniem stanu epoki, jej ducha, emocji, zapisem językiem pięknym (literackim) tego, co doświadczył, czym żył ówczesny człowiek (chłop) lub zbiorowość (wieś). Jawi się więc ogromne pole, wielka przestrzeń dla ukazania duchowości wsi, jak i jej mieszkańców, w szczególności chłopa. Bowiem „współczesna duchowość wytworzyła cały szereg metod i stylów życia duchowego”.⁵⁵ Można więc mówić o duchowości klasy robotniczej, chłopskiej, wolnych zawodów, inteligencji. W badaniach nie można pominąć kontekstu socjologicznego, w którym grupa ludzi lub jednostka żyje. Na różnicowanie życia duchowego miały i mają wpływ różnorakie procesy społeczne, okoliczności czy nawet indywidualne predyspozycje.⁵⁶ Mówi się także o „duchowości specyficznej”, kiedy uwzględniamy „praktyczną reali-

zając powołania pojedynczej osoby czy grupy osób”.⁵⁷ Istota duchowości ogólnej i specyficznej jest ta sama. Różnice biorą się z uwzględnienia w życiu duchowym jednostek (chłopa) lub grup (wsi) roli określonego miejsca, czasu, stanu życia, wpływów doktrynalnych itd.⁵⁸

Tak więc ów realizm spojrzenia na wieś i chłopów, mimo beletrystycznej fabuły, wielowymiarowości oraz psychologicznej głębi postaci i sytuacji, uwikłanych w walce między dobrem a złem, pragnieniem świętości a grzechem, ukazuje autentyczność skomplikowanych procesów, jakie zachodzą w jednostce (osobie) i wspólnocie (wsi). Są więc szczególnym obszarem badawczym, potwierdzającym potrzebę tych dociekań.

PRZYPISY

¹ Ukazuje się wiele opracowań o znamiennych tytułach: A. Dunajski, *Teologiczne czytanie Norwida*, Pelplin 1996; J. Salij, *Teologia Anny Kamińskiej*; J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłozza*, Katowice 1996.

² W. Hryniewicz, *Doktryna prawosławia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 115.

³ Cz. Bartnik, *Prosopopoesis. Zbiór poetycki*, w: *Dzieła zebrane*, t. 13, Lublin 2001, s. 11.

⁴ Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 38.

⁵ Tamże, s. 118.

⁶ J. Szymik, *Teologia w krainie Pepsi-Coli*, Warszawa 1999, s. 56.

⁷ Cyt. za J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 16.

⁸ Tamże, s. 16.

⁹ Por. J. Szymik, *Teologia w krainie...*, dz. cyt., s. 32-33.

¹⁰ Tamże, s. 36.

¹¹ P. Evdokimow, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999; t e n ż e, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 242-267.

¹² T. Spidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 378

¹³ Tamże, s. 377.

¹⁴ Tamże, s. 378.

¹⁵ Tak pojmowane Piękno rozumiemy głębiej. Nie jest to piękno, które ma tylko zachwycać. Jego wytworem jest dobro, wartości duchowe, które są dziełem Boga i wyniknęły z tajemnicy stworzenia, wcielenia, tajemnicy krzyża i Paschy „od góry Tabor aż po Golgotę”. Są darem i zobowiązaniem. Por. C.M. Martini, *Jakie piękno zbawi świat?*, „Ethos” 2000, nr 4, s. 19-35.

¹⁶ E. Zarzycka, *Kultura Ikona Królestwa Bożego. Refleksje wokół teologii piękna Paula Evdokimowa*, AK 139(2002), s.69 – 70.

¹⁷ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, w: F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 178-179.

¹⁸ Tamże, s. 179.

¹⁹ Tamże, s. 174.

²⁰ J. Szymik, *Teologia w krainie...*, dz. cyt. s. 32.

²¹ H.U. Balthasar tworząc koncepcję teologii jako estetyki, wychodzi z podstawowego przesłania chrześcijańskiego. Twierdzi on, że w samym chrześcijaństwie jest coś, co czyni je przeko-

- nującym i wiarygodnym – to miłość Boga. Chodzi o ukazanie, że Objawienie było wolnym i pięknym darem Bożej miłości, nie zaś koniecznym aktem. Ta miłość pojmowana jako dar może i powinna zachwyć człowieka i sprowokować odpowiedź. Por. T. D z i d e k, *Mistrzowie teologii*, Kraków, s. 729, 750; H.U. von B a l t h a s a r, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.
- ²² K.T. W e n c e l, *Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 56.
- ²³ Por. tamże, s. 56.
- ²⁴ J. S z y m i k, *Teologia w krainie...*, dz. cyt., s. 30.
- ²⁵ M.A. K r a p i e c, *Język i świat realny*, w: *Dziela*, t. 13, Lublin 1995, s. 37-61.
- ²⁶ J. S z y m i k, *W poszukiwaniu teologicznej głębi*, Katowice 1994, s. 35.
- ²⁷ K. R a h n e r, *Chrześcijanin i poezja*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, Warszawa 1983, s. 35
- ²⁸ Tamże, s. 36.
- ²⁹ M.A. K r a p i e c, *Język i świat realny...*, dz. cyt., s. 15.
- ³⁰ Tamże, s. 34.
- ³¹ K. R a h n e r, *Chrześcijanin i poezja*, dz. cyt., s. 29-30.
- ³² Tamże, s. 32-33.
- ³³ J. S z y m i k, *Nadzieja z artretycznie opuchniętych kolan. Chrześcijaństwo a kultura – czy nadchodzi era postchrześcijańska?*, „Ethos” nr 49-50, s. 101.
- ³⁴ J. S z y m i k, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 37.
- ³⁵ K. G ó r s k i, *Rozważania teoretyczne. Literatura. Muzyka. Teatr*, Lublin, s. 88.
- ³⁶ Por. tamże, s. 88.
- ³⁷ Por. J. S z y m i k, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 38.
- ³⁸ Por. K. G ó r s k i, dz. cyt., s. 120.
- ³⁹ J. S z y m i k, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 53.
- ⁴⁰ A. G r z y m a ł a - S i e d l e c k i, *Ludzie i dzieła*, Kraków 1967, s. 268
- ⁴¹ Tamże, s. 268-273.
- ⁴² Tamże, s. 273.
- ⁴³ F. Z i e j k a, *W kręgu mitów polskich*, Kraków, s. 54.
- ⁴⁴ R. P i s a r s k i, *Pierwiastek ludowy i społeczny w piśmiennictwie polskim*, Kraków, s. 119.
- ⁴⁵ A. L a n g e, *Pochodnie w mroku*, Warszawa 1925, s. 50.
- ⁴⁶ Tamże, s. 84.
- ⁴⁷ Tamże, s. 84.
- ⁴⁸ A. G r z y m a ł a - S i e d l e c k i, dz. cyt., s. 273.
- ⁴⁹ W. J a b ł o n o w s k i, *Rozprawy i wrażenia literackie*, w: S. L i c h e Ń s k i, „*Chłopi*” Wł. St. Reymonta, Warszawa 1987, s. 103.
- ⁵⁰ Tamże, s. 108.
- ⁵¹ Tamże, s. 108.
- ⁵² M. R z e w u s k a, „*Chłopi*” Reymonta, w: S. L i c h e Ń s k i, dz. cyt., s. 114.
- ⁵³ Tamże, s. 121.
- ⁵⁴ P. S t e n d e r - P e t e r s o n, cyt. za: S. W ę d k i e w i c z, „*Chłopi*” Reymonta w *Szwecji*, Kraków 1925, w: S. L i c h e Ń s k i, dz. cyt., s. 123.
- ⁵⁵ I. W e r b i Ń s k i, *Jedność i wielość duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 82.
- ⁵⁶ Por. tamże, s. 82.
- ⁵⁷ J.W. G o g o ł a, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 19
- ⁵⁸ Tamże, s. 20.