

OBRAZ BOGA W LITERATURZE

(Projekt badań)

Dla teologa literatura jest przede wszystkim niezwykle cennym „miejscem teologicznym”. W niej bowiem wyraża się nie tylko duch czasu, którego jest świadkiem, ale również przekazuje ona niezwykle bogate doświadczenie wiary, której inspiracja powołała do życia wiele dzieł literackich¹. W płaszczyźnie metodologicznej o wzajemnych relacjach teologii i literatury napisano już sporo, ale jeszcze więcej pozostało do zrobienia — i dla teologów i dla teoretyków literatury. Interesujących i ważnych tematów jest wiele. Można by je ująć w cztery bloki tematyczne: obraz Boga, obraz Chrystusa, obraz człowieka, obraz świata. Terenem badań może być w równej mierze literatura polska i światowa, a w przekroju historycznym zarówno literatura współczesna, jak i dawniejsza.

Chciałbym przedstawić w niniejszym opracowaniu projekt badań obrazu Boga w literaturze. Szczególnie będzie chodziło o wskazanie założeń metodologicznych oraz o skonstruowanie odpowiedniego kwestionariusza do tychże badań. A trzeba zaraz na wstępie zaznaczyć, że będą one bardzo wymagające. Zwłaszcza w wypadku pisania prac naukowych z zakresu teologii badania obrazu Boga w literaturze wymagają w równym stopniu wysokiej kompetencji w dziedzinie metodologii badań literackich, co gruntownej znajomości filozoficzno-teologicznej problematyki Boga. Jeżeli chodzi o znawców literatury, to z pewnością będą oni za-

¹ Por. S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii*, (Szkice), Lublin 1978; *Inspiracje religijne w literaturze* (red. A. Merdas), Warszawa 1983; K. Bukowski, *Biblia a literatura polska. Antologia*, Warszawa 1984; I. Sławińska, *Inspiracja chrześcijańska w literaturze polskiej*, Znak 39 (1984) 435—453; *Wpływ Biblii na literaturę polską* (prac. zbior.), Kraków 1985; *Biblia a literatura* (red. S. Sawicki i J. Gotfryd), Lublin 1986; S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986. O literaturze jako „miejscu teologicznym” piszą: A. Dunajski, *Literatura piękna jako „locus theologicus”*, *Studia Pelplińskie* 12 (1981) — 105—124; tenże, *Norwid — teolog?*, *Przegląd Powszechny* 99 (1982) nr 5, s. 153—162; tenże, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985 (zwl. ss. 50—79); cały numer 115 *Concilium* z 1976 r. pt.: *Théologie et littérature*; E. J. Krzywón, *Wiedza o literaturze a teologia*, *Życie i Myśl* 7/8 (1977) 125—133; W. A. Kort, *Literatur und Theologie*, *Stimmen der Zeit* 112 (1987) 93—104.

interesowani ubogaceniem własnego warsztatu pracy głównie w drugiej płaszczyźnie, w wypadku teologów — w pierwszej.

I. PROBLEM METODY

„Którą drogą człowiek chce pójść,
tą należy go prowadzić”.

(Talmud, Makkot 10)

Wiadomo, że każda metoda musi być ściśle dostosowana do przedmiotu badań. Skoro mamy badać literaturę, musimy się gruntownie zapoznać z teorią literatury i wypracowaną na jej gruncie metodologią. Niestety, nasze programy studiów teologicznych w nikłym stopniu uwzględniają metodologię nauk humanistycznych w ogólności, a już zupełnie niewystarczająco przyswajamy sobie teorię literatury. To bardzo poważny brak, który domaga się naprawy. Tym bardziej, że wiele współczesnych dyscyplin teologicznych korzysta w swych badaniach w szerokim zakresie z metod nauk humanistycznych; wymienimy tylko bibliastykę, historię dogmatu, historię Kościoła, hermeneutykę teologiczną. Wystarczy prześledzić dzieje choćby jednej z tych dyscyplin w ostatnim stuleciu, aby się przekonać, jak znaczną rolę w ich rozwoju odegrała recepcja metodologii nauk humanistycznych. Nasza polska teologia jest wyraźnie zapóźniona metodologicznie pod tym względem, nie mówiąc już o braku poważniejszych studiów metodologicznych z pogranicza teologii i humanistyki.

Przejdźmy z miejsca do wskazania drogi, jaką powinien przejść teolog chcący zajmować się literaturą. Będzie to wprawdzie poradnik bibliograficzny i metodologiczny, który zostanie następnie uszczegółowiony do problematyki obrazu Boga w literaturze. Zacząć trzeba, oczywiście od samych podstaw teorii literatury, najlepiej od opracowań ogólnych, podręcznikowych i słownikowych². Posiadamy w tym zakresie bardzo bogatą i rozległą problemowo

² Proponowałbym następujący zestaw pozycji. Wpierw podstawowe opracowania z teorii literatury: M. Głowiński, A. Okopień Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1986⁵ (potrzebna i uwspółcześniona bibliografia, ss. 499—517). W pewnych aspektach tę pracę można dopełnić korzystając z: S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 1-3, Warszawa 1954—1965; J. Kleiner, *Studia z zakresu literatury*, Lublin 1956; J. Krzyżanowski, *Nauka o literaturze*, Warszawa 1984⁸; R. Wellek i A. Warren, *Teoria literatury*, Warszawa 1975; S. Żółkiewski, *Wiedza o kulturze literackiej. (Główne pojęcia)*, Warszawa 1980; K. Górski, *Rozważania teoretyczne*, Lublin 1984; Wiadomości ogólne można z kolei poszerzać i uściślać w oparciu o takie zwłaszcza prace: J. Sławiński, *Dzieło — Język — Tradycja*, Warszawa 1974; *Słownik terminów literackich* (red. J. Sła-

twórczość rodzimą, która jest naprawdę na światowym poziomie, jak również mamy wiele przekładów i opracowań z zakresu teorii literatury za granicą. Wszystko więc sprzyja temu, aby mogły powstawać prace o profilu teologiczno-literackim na wysokim poziomie metodologicznym.

W dalszym postępowaniu przygotowawczym należy przyswoić sobie teorię dzieła literackiego. Już podczas tej czynności trzeba wciąż myśleć o własnym przedmiocie badań. Będzie się on coraz bardziej różnicował w trakcie naszych dociekań, tak że dopiero pod koniec dialektycznego procesu twórczego osiągamy jasną świadomość analizowanej problematyki. Dokonuje się to w procesie coraz bardziej metodologicznie pogłębionej analizy źródeł (konkretnej powieści, wierszy czy dramatu) w konfrontacji z literaturą przedmiotu (filozoficzno-teologiczną problematyką Boga). O uzyskanych wynikach rozstrzygnie — jak zawsze — metodologia. Stąd nie wystarczy opanować tylko podstawowe i elementarne zasady badań literackich, ale jeszcze ważniejszy wybór dotyczy samej metodologii, jaką będziemy się posługiwali.

Za jaką opcją metodologiczną się opowiedzieć? Czy i w jaki sposób można łączyć metody badań, zaczerpnięte z różnych nurtów epistemologiczno-metodologicznych, jakie rozwinęły się w obrębie teorii literatury?

Te i tym podobne pytania, coraz bardziej szczegółowe, trzeba sobie stawiać, aby nie popaść ani w zubażającą jednostronność — albo, co gorsza, w redukcjonizm — ani w bezpłodny i bałamutny eklektyzm. Żadna metodologia nie jest przecież wolna od założeń

wiński), Wrocław 1976; *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa* (oprac. H. Markiewicz, J. Sławiński), Kraków 1976; *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji* (red. J. Sławiński i J. Święch), Wrocław 1979; Markiewicz, *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1980⁵; S. Sawicki, *Poetyka. Interpretacja. Sacrum*, Warszawa 1981; Z. Mitosek, *Teoria badań literackich. Przegląd historyczny*, Warszawa 1983; S. Dąbrowski, *Kontrteksty teoretyczno-literackie*, Wrocław 1983; Cz. Ryszka, *Milczący Obecny. I inne szkice o pisarzach katolickich*, Katowice 1984; S. Skwarczyńska, *Kierunki w badaniach literackich*, Warszawa 1984 (oraz wcześniejsze prace tejże autorki); *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1-2, Warszawa 1984—1985; *O wartościowaniu w badaniach literackich* (Studia pod red. S. Sawickiego i W. Panasa), Lublin 1986; *Problemy teorii literatury* (wyboru dokonał H. Markiewicz), Seria 1 i 2, Wrocław 1987². Ważnym wobec literatury polskiej jest włączenie w jej krwiobieg licznych prac teoretycznoliterackich Czesława Miłosza. Podaję przykładowo parę najważniejszych pozycji: *The History of Polish Literature*, Berkeley 1969, 1983; tłumaczenie francuskie tejże pracy: *Histoire de la littérature polonaise*, trad. A. Kozimor, Paris 1986; *Prywatne obowiązki*, Paryż 1985³; *Świadectwo poezji*, Paryż 1983; *Nieobjęta ziemia*, Paryż 1984; *Zacznając od moich ulic*, Paryż 1985 (zwł. rozdz. II: Stare awangardy, ss. 53—142).

teoretycznych (ontologicznych i epistemologicznych), od szczególnych nastawień czy preferencji, z czego winniśmy zdawać sobie sprawę, aby tym bardziej wyostrzyć własną świadomość metodologiczną i uzyskiwać coraz lepsze wyniki badań.

Najbardziej wszechstronną i chyba najbardziej uznaną teorię dzieła literackiego stworzył Roman Ingarden³. Nie oznacza to, że inne koncepcje są mniej wartościowe, ale wydaje się, że liczne spośród nich są bądź metateoretycznie uboższe, bądź z samego założenia bardziej aspektowe — stworzone dla ściśle określonych badań lub na bazie jakiegoś zawężonego spojrzenia na literaturę. Zresztą trzeba również poszukiwać innych teorii dzieła literackiego i badać ich przydatność do naszego programu.

Wybór R. Ingardena nie oznacza, w moim przypadku, akceptacji wszystkich elementów jego teorii oraz wynikających z niej konsekwencji. Ogólnie chciałbym tylko zaznaczyć, że nieco inaczej widzę związek dzieła literackiego zarówno z tradycją, jak i z obiektywną rzeczywistością (pod wieloma względami — w niektórych aspektach — bardziej realistycznie). Jednak teoria tego wybitnego fenomenologa posiada tak znaczne i powszechnie uznane walory — a ponadto właśnie ona dostarcza najlepszych narzędzi do badań jakiegokolwiek „obrazu” w dziele literackim — że właściwie jej wybór należy uznać za najbardziej uzasadniony.

Po gruntownym przyswojeniu sobie R. Ingardena teorii dzieła literackiego, trzeba ją odnieść i zastosować do konkretnych rodzajów i gatunków literackich, jakie zamierzamy badać. Na tym etapie postępowania badawczego należy powiązać w sposób spójny tę teorię z wypracowanymi na gruncie literaturoznawstwa metodami badań poezji, epiki (zwłaszcza ważna jest teoria powieści) i dramatu⁴. W wypadku badań koncentrujących się na języku

³ Z teorią R. Ingardena najlepiej zapoznać się wprawdzie z opracowanego przez samego autora syntetycznego jej skrótu pt. *Z teorii dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury*, dz. cyt., Seria 1, ss. 7—54. Pełne jej przedstawienie zawiera praca tegoż *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury* (przekład Marii Turowicz), Warszawa 1988² (tekst pozostał niezmienny w stosunku do wyd. 1 z 1960 r., ale słusznie dodano „Posłowie”, które R. Ingarden pomieścił w trzecim niemieckim wydaniu *Das literarische Kunstwerk* z 1965 r.). Pogłębienie i dalsze rozwinięcie Ingardenowskiej estetyki zawierają liczne jego dzieła. W zakresie teorii literatury należałoby jeszcze uwzględnić: *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976.

⁴ Dobrym wprowadzeniem do analizy wierszy i poetyki są prace: M. R. Mayenowa, *O sztuce czytania wierszy*, Warszawa 1963; *Czytamy wiersze* (red. J. Maciejewski), Warszawa 1970; *Teoria wiersza i poezji, Zbiór studiów*, Pamiętnik Literacki 1972, z. 2; M. Maciejewski, *Poetyka — gatunek — obraz. W kręgu poezji romantycznej*, Wrocław 1977; M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 1979². W zakresie utwo-

o Bogu, należałoby skorzystać z językoznawstwa oraz filozofii języka.

II. OBRAZOWOŚĆ LITERATURY A OBRAZ BOGA

„Żeby napisać mądry wiersz, trzeba więcej wiedzieć niż w nim wyrażone. Świadomość wyprzedza jakiegokolwiek środki wyrazu”.

(Cz. Miłosz)

Spróbujmy ukonkretnić i zoperacjonalizować pojęcie „obrazu”, mając docelowo na uwadze właśnie obraz Boga — i to w literaturze. Brany dosłownie, termin „obraz” oznacza dzieło malarskie, które coś naocznie przedstawia; w literaturoznawstwie (podobnie w psychologii) termin ten posiada znaczenie analogiczne: oznacza przedstawienie czegoś w materiale językowym, a więc w języku i poprzez język, który ma strukturę znakową (znak — znaczenie — rzecz oznaczona). Sama literatura bywa też określana jako malowanie słowami. Na tym zasadza się obrazowość literatury⁵.

Jednak to, z czym bezpośrednio się stykamy i co podlega badaniu, to tekst dzieła literackiego. On jest tym specyficznym środkiem komunikacji pomiędzy autorem i czytelnikiem. I chociaż nie można o tym podstawowym usytuowaniu literatury zapomnieć, to jednak w naszych badaniach interesuje nas przede wszystkim sam tekst i jego zawartość⁶. Będziemy zatem chcieli dotrzeć do obrazów immanentnie obecnych w tekście, aby następnie je zrekonstruować i zinterpretować. A tekst jest właśnie tak skonstruowany, aby coś przedstawiał, aby tworzył i wywoływał w naszej wyobraźni różne obrazy. Poszczególne słowa, zdarzenia oraz inne jednostki semantyczne i tekstowe wraz ze sposobem ich

rów fabularnych można skorzystać na początku zwłaszcza z: W kręgu zagadnień teorii powieści (red. J. Sławiński), Wrocław 1967; *Problemy teorii powieści*, Pamiętnik Literacki 1970, z. 3-4, oraz 1971, z. 1; S. Eile, *Światopogląd powieści*, Wrocław 1973; W. Grajewski, *Jak czytać utwory fabularne?*, Warszawa 1980; M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982. Na temat dramatu, zwłaszcza religijnego, bogate informacje teoretyczne i tematyczne znaleźć można w następujących opracowaniach: J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 183—188; I. Sławińska, *Dramat religijny*, tamże, kol. 188—197; *Dramat i teatr sakralny* (red. I. Sławińska i in.), Lublin 1988.

⁵ Por. J. Krzyżanowski, dz. cyt., s. 182; J. Pelc, *Obraz — słowo — znak*, Wrocław 1973.

⁶ Por. *Tekst i język* (red. M. R. Mayenowa), Wrocław 1974; *Tekst i zdanie* (red. T. Dobrzyński i E. Janus), Wrocław 1983.

powiązania (styl i kompozycja) ewokują liczne obrazy osób, rzeczy, procesów, zdarzeń — czyli tego wszystkiego, z czego zbudowany jest świat przedstawiony w utworze. Należy przy tym zaznaczyć, że świat przedstawiony w dziele, podobnie jak każdy poszczególny „obraz”, może być w różnorodnych związkach ze światem realnym, w tym również z doświadczeniem i przeżyciami autora. Niekiedy można te związki ujawnić — jeżeli to coś wnosi do interpretacji — ale najczęściej musimy tego poniechać, z różnych zresztą racji, łatwo bowiem wpaść w pułapkę socjologizmu i psychologizmu.

Z historycznego i kulturowego usytuowania każdego dzieła literackiego można wyprowadzić zwłaszcza dwa wnioski, które z kolei należałoby przekształcić w odpowiednie postulaty metodologiczne. Pierwszy płynie stąd, że w dziejach literatury spotykamy się z bardzo różnymi sposobami obrazowania, które wyrażają różne sposoby patrzenia na rzeczywistość, jak również różne rodzaje przeżywania oraz rozumienia świata i ludzkiego życia. A zatem należałoby w każdym poszczególnym wypadku badać sztukę obrazowania, przyjętą lub wypracowaną w jakiejś epoce literackiej czy prądzie literackim, a następnie, w tym kontekście, analizować sposób obrazowania właściwy danemu autorowi. Warto również uwzględnić w niektórych przypadkach związki literatury z ikonografią. Drugie zagadnienie dotyczy powiązań dzieła literackiego z szeroko rozumianą tradycją kulturową i literacką. W tym wypadku nie chodzi głównie i ostatecznie o ustalenie stopnia zależności oraz źródeł inspiracji — chociaż i to trzeba w miarę możliwości czynić — ale o jakąś podstawową identyfikację występujących w danym dziele obrazów Boga z określeniami występującymi w różnych tradycjach religijnych czy filozoficznych, z którymi dzieło to wykazuje wyraźne powinowactwa. W wypadku literatur europejskich i obu Ameryk będzie to głównie Biblia i tradycja chrześcijańska. Należałoby dokonać tego rozpoznania wprawdzie w punkcie wyjścia (aby zgromadzić odpowiednią literaturę przedmiotu), a następnie, w sposób już pogłębiony, na etapie końcowych interpretacji.

Należałoby jeszcze bliżej określić zawartość „obrazu”. Tą drogą uzyskamy również pogłębione jego rozumienie. Obrazu nie da się ująć poznawczo tak ostro jak: „pojęcie” czy „ideę” czegoś — raczej bliższy jest on „wizji”, gdyż chodzi o kompozycję treści intelektualnych (a więc mniej lub bardziej określonych pojęć) oraz bardzo zróżnicowanych wyobrażeń (np. wzrokowych, słuchowych, dotykowych i in.) nasyconych różnymi typami przeżyć i doznań. Zawartość jakiegoś „obrazu” jest uzależniona również od funkcji, jaką pełni on w dziele, od innych „obrazów” — gdyż obrazy wza-

jemnie się dookreślają — oraz — w szerszym i bardziej podstawowym wymiarze — od funkcji, jakie pełni (chce pełnić) dane dzieło w kontekście społecznym. A tutaj rozpiętość możliwości jest ogromna: od skrajnego estetyzmu do dydaktyzmu. Choć trzeba też zaraz dodać, że właściwie zawsze (ale w bardzo zróżnicowanym stopniu) literatura spełnia jednocześnie funkcje estetyczno-poznawcze i estetyczno-wychowawcze (odpowiednio szeroko rozumiane). Jest przecież w jakimś określonym celu adresowana do czytelnika i z myślą o nim tworzona. To też sprawia, że treści i wartości, jakie chce zawrzeć w swym dziele konkretny autor, nie tylko dookreślają się w samym procesie twórczym, ale również w odbiorze czytelniczym.

Już z tak zarysowanej ogólnie teorii „obrazu” w dziele literackim wynika, że literacki obraz Boga zawiera w sobie złożoną i bogatą kompozycję różnych elementów. Obejmuje ona treści ściśle rozumowe i wyobrażenia. Pierwsze i drugie mogą pochodzić z różnych typów poznania: potocznego, zdroworozsądkowego, religijnego, filozoficznego, teologicznego oraz z różnych typów percepcji. A więc z twórczego związku intelektu i wyobraźni rodzą się obrazy. Kwestionariusz różnych możliwości w tym zakresie znajduje się w części czwartej naszych dociekań. Tutaj natomiast jest właściwe miejsce, aby zwrócić uwagę na kilka osobliwości literackiego obrazu Boga.

Z natury języka literackiego wynika, że różne wypowiedzi na temat Boga w dziele literackim nie są w sensie ścisłym twierdzeniami filozoficznymi czy teologicznymi. Nie są one również wykładem czy prostym odbiciem przekonań autora. Czasem sam autor wraz ze swoimi poglądami jest niemal całkowicie ukryty (niekiedy świadomie, a niekiedy z racji rodzaju i gatunku literackiego), bardzo trudno dostępny w badaniach, chociaż istnieją różne sposoby i metody, które pozwalają odkrywać obecność autora w tekście i docierać do jego przekonań i zamysłów. Na każdym etapie badań trzeba więc rygorystycznie przestrzegać istotnego rozróżnienia pomiędzy różnie rozumianym autorem, narratorem i podmiotem literackim⁷. Zresztą ta sama uwaga dotyczy wszelkiego rodzaju prac teologicznych, w których przedmiotem analizy jest tekst dzieł religijnych o bardziej zróżnicowanym charakterze i strukturze literackiej. A należałoby do nich zaliczyć w pierwszym rzędzie Pismo św. (ileż to niepotrzebnych sporów było wo-

⁷ Najnowsze teorie na temat autora syntetycznie omawiają: A. Okopień — Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej Komunikacji*, w: *Problemy teorii literatury*, dz. cyt., Seria 2, ss. 27—41; S. Eile, *Perspektywa narracyjna a zagadnienie autorstwa*, tamże, s. 196—210; *Autor — podmiot literacki — bohater* (red. A. Martuszczyńska i J. Sławiński), Wrocław 1983.

kół rodzajów literackich), następnie liczne dzieła spośród literatury wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza zaś apokaliptykę, a w końcu również współczesną literaturę religijną.

Podstawowym i zarazem koniecznym warunkiem, aby obrazy zawarte w tekście ukonstytuowały się w naszej wyobraźni (w odbiorze, w kolejnych konkretyzacjach), jest rozumienie tekstu. Ten sam warunek musi być również spełniony w naukowej analizie tekstu dzieła literackiego. Dotykamy tutaj złożonej kategorii z zakresu hermeneutyki, gdyż problem rozumienia to właśnie przedmiot jej dociekań — i w tym kierunku mogłyby również pójść ciekawe badania. Ale wystarczy nam w dalszych analizach założyć — w tym również osiągnąć — pewne podstawowe i zarazem całościowe rozumienie tekstu i przedstawionego w nim świata. Zaczyna się ono od znajomości znaczenia słów, zdań, metafor, symboli czy innych środków wyrazu, poprzez które budowany jest świat przedstawiony w dziele, a wieńczy je ostateczny akt rozumienia u kresu procesu interpretacji. W podsumowaniu poruszonego tu problemu rozumienia wystarczy stwierdzić, że musi zachodzić jakieś podstawowe pokrewieństwo (typu kulturowego) pomiędzy światem kreowanym w dziele i naszym własnym. W przeciwnym wypadku, np. w badaniach pewnych dzieł z literatur orientalnych czy Biblii, będziemy musieli zdobyć klucz (zespół zasad hermeneutycznych) do ich rozumienia — a wtedy powróci nam, zasygnalizowany co dopiero, podstawowy problem hermeneutyczny, którego rozwiązania trzeba oczywiście szukać poza regionalnymi teoriami literatury. W tym wypadku należałoby sięgnąć do metod wypracowanych w hermeneutyce filozoficznej i teologicznej.

W tym punkcie dociekań wciąż ujawnia się podstawowa różnica, jaka zachodzi pomiędzy dziełem naukowym a literackim. Zawiera ona w sobie doniosłe implikacje metodologiczne, z których wydobyliśmy tutaj tylko najbardziej podstawowe i to pod kątem interesującego nas przedmiotu badań. Respektowanie prawideł metodologicznych jest zasadniczym warunkiem osiągnięcia wartościowych wyników oraz gwarancją, że nie popełni się, co łatwo może się zdarzyć, pewnych typowych błędów. Jednym z nich bywa przypisywanie wprost autorowi utworu literackiego poglądów wyrażanych przez narratora, bohaterów czy podmiot liryczny. Podobnie obraz Boga (oraz inne obrazy), zawarty w dziele literackim, wcale nie musi być własnym obrazem autora, chociaż w różnym stopniu może nim być. Ale tej kwestii nie sposób do końca rozstrzygnąć.

Znów pojawił się nam problem związku dzieła literackiego z autorem i znów trzeba zaakcentować, że badamy jakiś tekst nie

po to, żeby odgadnąć, „co chciał autor powiedzieć”, a tylko w tym celu, żeby ustalić, co i jak w tekście zostało powiedziane i zawarte. Tym właśnie różni się twórczość i wypowiedź literacka od naukowej, że tylko w tej ostatniej autor manifestuje bezpośrednio swe poglądy w formie twierdzeń w języku asertywnym. Natomiast w dziele literackim, jak również w wielu gatunkach dzieł religijnych, autor wypowiada się za pośrednictwem m. in. narratora, bohaterów, fabuły, akcji, podmiotu lirycznego, świata przedstawionego, a ostatecznie poprzez wybrany styl i zrealizowaną kompozycję. Zwłaszcza te dwa ostatnie elementy odsłaniają rzeczywisty zamysł autora.

W związku z dokonanymi dotąd ustaleniami i poczynionymi uwagami trzeba w końcu pytać, w jaki sposób obraz Boga został zawarty w dziele literackim. Jest on bowiem nie tylko skomponowany z różnych elementów, ale również na różne sposoby wkomponowany w dzieło i w nim rozwijany. Ten właśnie fakt stawia nas bodaj przed najtrudniejszymi zadaniami.

III. OBRAZ BOGA W DZIELE LITERACKIM

„Przyzwoity człowiek nie może wierzyć,
że Bóg chciał takiego świata”

(Cz. Miłosz)

Wpierw kilka uwag na temat języka jakim się pisze o Bogu. Może on stanowić odrębny przedmiot badań na obszarze każdego rodzaju literackiego. Podobne badania można by przeprowadzić również na materiale homilii, katechez, publikacji religijnych w czasopismach katolickich. Bardzo podobne będą w każdym przypadku metody badań i zasady interpretacji. W wypadku podjęcia tej problematyki należałoby wpierw uwzględnić podstawowe wiadomości o języku w ogóle⁸. Mając zaś na względzie funkcję ekspresyjno-impresyjną języka poetyckiego, w tym również religijnego, trzeba by zwrócić szczególną uwagę na teorię

⁸ Wnikliwe dociekania nad językiem wraz z obszerną bibliografią na ten temat można znaleźć w następujących pracach: A. Schaff, *Szkice z filozofii języka*, Warszawa 1967 (oraz wcześniejsze prace); R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972; *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka* (wybór tekstów i oprac. B. Stanosz), Warszawa 1977; *Język w świetle nauki* (wybór i wstęp B. Stanosz), Warszawa 1980; A. Bronk, *Rozumienie. Dzieje. Język. Filozoficzna hermeneutyka* H. G. Gadamera, Lublin 1982, 1988; A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985; *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane* (red. J. Sambor i M. Karpluk, Lublin 1988.

alegorii, metafory, symbolu oraz filozoficzno-teologiczną naukę o analogii⁹.

Interdyscyplinarne badania języka religijnego i poetyckiego o Bogu domagają się harmonijnej współpracy językoznawstwa, filozofii języka oraz hermeneutyki filozoficznej i teologicznej. I chociaż jest to tematyka raczej na bardziej zaawansowane prace naukowe, tym niemniej można by również w pracach dyplomowych podejmować ściśle określone i bardzo wąskie zagadnienia z tego zakresu, np. imiona i metafory Boga u jakiegoś poety, a może i szerzej: język symboliczny mówiący o Bogu u wybranego autora.

Sposób, w jaki obraz Boga jest obecny i rozwijany w dziele literackim, zależy istotnie od rodzajów i gatunków literackich. W dalszym ciągu skoncentrujemy się na epice i liryce, biorąc pod uwagę wypadki najbardziej typowe. Poczynione tutaj uwagi można również odpowiednio zaadaptować do dramatu, choć wymagałoby to również nieco innej metodologii badań.

Całą problematykę ujmijmy w formę pytań, które należałoby zadać wybranym tekstom literackim, aby wydobyć i scharakteryzować zawarty w nich obraz Boga.

W wypadku form epickich — a mamy na myśli głównie powieść, nowelę, pewne typy literatury autobiograficznej — obraz Boga może być różnorodnie związany z fabułą i w niej konstruowany. Wydaje się, że gruntowna analiza struktury i kompozycji powieści czy innego tego typu dzieła, a więc analiza formalna powinna poprzedzać dociekania merytoryczne. W takim studium, które może być nawet rozdziałem wstępnym (lub pierwszym w pracy), należałoby omówić tematykę dzieła, bohaterów, rozwój, fabuły, świat przedstawiony, oraz zasady kompozycji całego dzieła.

Już w tym pierwszym rozpoznaniu należy ustalić, czy obraz Boga jest wbudowany w świat wewnętrzny i losy bohatera, czy

⁹ Podstawowe wiadomości o alegorii, metaforze i symbolu podaje wymieniony wyżej *Słownik terminów literackich*. Dalszego pogłębienia tej problematyki można dokonać w oparciu o następujące publikacje: *Studia o metaforze*, w: *Pamiętnik Literacki* z. 3-4 z 1971 r. oraz z 2 z 1983; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975; *Studia o metaforze I* (red. E. Sarnowska — Temeriusz), Wrocław 1980; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982 (zwłaszcza rozdziały: *Perspektywy hermeneutyki*, *Myślenie religijne*, *Myślenie z wnętrza metafory*); *Studia o metaforze II* (red. M. Głowiński i A. Okopień — Sławińska), Wrocław 1983; T. Dobrzyńska, *Metafora (Poetyka, Zarys Encyklopedyczny, t. 1)*, Wrocław 1984. Gruntowne studium analogii dają zwłaszcza dwa opracowania: *Analogia* (oprac. zbior.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Kol. 491—510; A. Krapiec, dz. cyt. (tamże dalsza bibliografia).

może nawet kilku bohaterów. A może mamy do czynienia z wieloma (konkurencyjnymi!?) obrazami Boga? W jakich zdarzeniach fabularnych pojawia się Bóg? Czy i jak oddziałuje On na życie bohaterów? A może to nie Bóg, a właśnie stworzony przez człowieka (karykaturalny?) obraz Boga fatalnie ciąży na bohaterze? Czy nie mamy tutaj niekiedy do czynienia ze złożonymi interakcjami: bohater — jego obraz Boga — Bóg żywy? (o Jego istnieniu wie narrator lub autor). Jak się rozwija i dzięki czemu się zmienia obraz Boga u bohatera?

Nie tylko z postaciami bohaterów może być związany obraz Boga. Może on być również budowany i rozwijany przez narratorem. Co więcej, mowa narratora może stanowić korektę (nawet polemikę) i ocenę zachowań i motywacji bohaterów — w tym również ich zachowań i postaw religijnych, a więc i obrazu Boga. To właśnie poprzez narratora autor powieści najbardziej kształtuje własne przesłanie ideowe utworu.

Autor może również uczynić Boga jednym z bohaterów swojego utworu. Może On występować wprost jako partner bohatera — człowieka, może występować pośrednio jako „głos Boży” z zewnątrz, bądź w wewnętrznych dialogach bohaterów.

Może też Bóg występować poprzez różne znaki oraz pośredników i posłańców (np. anioła). Mogą być tutaj realizowane różne możliwości i należałoby je w każdym wypadku precyzyjnie ustalić.

Poezja wymaga naturalnie odrębnego podejścia niż utwory fabularne. Przede wszystkim w wypowiedzi poetyckiej, która przyjmuje najczęściej formę wiersza, mamy do czynienia z uewnętrznieniem przez podmiot liryczny (mocniej związany z autorem niż w innych wypowiedziach literackich) wewnętrznego świata przeżyć. Znacznie bardziej rozwinięta jest metaforyka języka i bardziej skondensowana treść wypowiedzi. W przypadku poezji obraz Boga konstytuuje się głównie w przeżyciach podmiotu lirycznego i przez tenże podmiot jest on wyrażany. Mogą zachodzić tutaj różne możliwości, o które trzeba pytać badane przez nas wiersze.

Zwróćmy uwagę na kilka najbardziej podstawowych spraw, z których możemy skonstruować odpowiednie dyrektywy metodologiczne.

Jeżeli przedmiotem naszych badań uczynimy wiersze jednego poety, nie bez znaczenia będzie ustalenie chronologii ich powstawania, zwłaszcza gdy już wstępnie stwierdzamy wyraźną ewolucję i charakterystyczne przemiany obrazu Boga w jego twórczości. Odpowiednio uzasadnione sądy na ten temat mogą się wtedy

znaleźć w odrębnym punkcie pracy, bądź w końcowym podsumowaniu. Jeżeli zaś chcemy badać twórczość poetycką kilku autorów, to wtedy należy uzasadnić ten wybór. Mogą tutaj wchodzić w grę głównie racje historyczno-literackie, gdy zamierzamy badać np. obraz Boga w literaturze staropolskiej, romantycznej, w poezji okresu wojny czy w poezji współczesnej (dobierając reprezentatywne przykłady). Może nas również zainteresować, w pewnym sensie niezależnie od epok i prądów literackich, jakieś określone zagadnienie czy zjawisko, np.: nieobecność czy milczenie Boga, bluźnierstwo czy bunt przeciw Bogu, niewyraźność Boga itp. A więc szukamy w poezji odbicia lub obecności pewnych zjawisk oraz idei zawartych w tradycji i kulturze, w różnych religiach lub systemach filozoficznych.

Z racji usytuowania obrazu Boga w przeżyciach (doświadczeniach) podmiotu lirycznego, w pierw trzeba w każdym wierszu ustalić (choć nie zawsze jest to w pełni możliwe) tło czy podstawową sytuację, w której jest osadzona wypowiedź poetycka. Może to być refleksja nad życiem i jego przemijaniem, zachwyt nad przyrodą, konflikt wewnętrzny, jakieś specyficzne doświadczenie religijne (np. bliskości Boga lub Jego oddalenia), bądź przeżycie osobiste (np. szczęśliwa bądź tragiczna miłość). Obraz Boga koresponduje jakoś z tymi sytuacjami, bądź jest nawet ich odzwierciedleniem, a niekiedy przeciwieństwem. Z tej racji przedmiotem szczegółowych badań (i tematem pracy) może być obraz Boga, bądź doświadczenie Boga związane z bohaterem lub podmiotem lirycznym.

W liryce opisowej podmiot liryczny może się ustosunkowywać do innych zdarzeń lub osób, a więc również do obiegowych postaw i opinii, wśród których może się znaleźć jakiś indywidualny lub zbiorowy obraz Boga. W takich wypadkach poeta może nadać swoim wierszom charakter polemiczny, a nawet wyposażyć je w misję profetyczną, której celem może być oczyszczenie i uwznioślenie obrazu Boga. Tak właśnie czynili wielcy prorocy: Izajasz i Jeremiasz, a również sam Jezus.

Ważne konsekwencje pociąga za sobą fakt, czy mamy do czynienia z podmiotem lirycznym indywidualnym lub zbiorowym, albo z obydwoma jednocześnie w tym samym wierszu. Może bowiem podmiot liryczny wypowiadać własny świat przeżyć i wyobrażeń (ujawnia to często forma gramatyczna „ja”), bądź solidaryzować się, lub nie, z przeżyciami jakiejś społeczności (wtedy mamy do czynienia z różnymi relacjami „ja” do „my”). Ustalenie wskazanych tu powiązań i relacji może się okazać decydujące przy interpretacji zawartości ideowej dzieła poetyckiego. Cho-

dzi przecież ostatecznie nie tylko o ukazanie podstawowych schematów formalnych, jakimi posłużył się autor, ale o wydobyć i charakterystykę jego indywidualności i oryginalności.

Już z tych podstawowych spostrzeżeń i ustaleń metodologicznych, jakie dotąd poczyniliśmy, dość jasno wynika, że precyzyjna analiza formalna dzieła literackiego stanowi niezbędne, wprost konieczne ukierunkowanie dalszych analiz merytorycznych. Choć istnieje również zależność odwrotna — i dlatego na etapie wstępnych badań trzeba naprzemiennie zbliżać się do obrazu Boga raz z jednej, raz z drugiej strony. Wpierw jednak musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób pojawia się obraz Boga w utworze (na etapie ukończonych analiz i rozpoczęcia pisania pracy musi to już być odpowiedź pełna), a następnie ustalić, jaki to jest obraz (coraz precyzyjniej w trakcie analiz, a całościowo i systematycznie w pracy), z jakich składa się on elementów i w jaki sposób zostały one powiązane. Ostatecznie zmierzamy do odpowiedzi na pytanie: kim jest Bóg w danym dziele literackim?

IV. WIELKOŚĆ I BOGACTWO OBRAZÓW BOGA

„Mój zmarły przyjaciel Ksiądz J. S. nie wierzył w Boga. Ale wierzył Bogu czyli słowu Boga, objawieniu się Boga i tę różnicę zawsze podkreślał”

(Cz. Miłosz)

Wstępnie należałoby zauważyć, że każde z zasygnalizowanych w tym punkcie zagadnień może być przedmiotem odrębnych dociekań, w zależności od stopnia ważności czy częstotliwości występowania w dziele lub też z uwagi na wybrany przez nas aspekt czy problem. Również trzeba i to zaznaczyć, że wyodrębnione tutaj w formie pytań zjawiska oraz idee występowały w różnym stopniu i zakresie w tradycji chrześcijańskiej. Mając na uwadze różne powiązania religijno-filozoficzne w zakresie problematyki Boga oraz zróżnicowaną recepcję i ekspresję tejże problematyki w różnych epokach literackich, można ją ująć w kilka podstawowych i wzajemnie powiązanych bloków tematycznych¹⁰.

¹⁰ Najlepszym wprowadzeniem do problematyki Boga w ujęciu interdyscyplinarnym jest hasło: Bóg, *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, kol. 885—987 (tamże: Bóg w literaturze polskiej, oraz psychologiczne uwarunkowania idei Boga). Do tego dochodzi hasło: Absolut, *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, kol.

1. Drogi poznania Boga

Zwłaszcza w dziele literackim, podobnie jak w dyskursie filozoficzno-teologicznym, może być rozważana kwestia poznania istnienia Boga i natury Boga. W obydwu wypadkach można preferować bądź to poznanie racjonalne (rozumowe, spontaniczne, filozoficzne) bądź pozaracjonalne. W obrębie tego ostatniego może występować ścisły irracjonalizm, czyli odrzucenie rozumu w poznaniu Boga na rzecz uczucia lub intuicji, bądź różnie rozumiany fideizm, który może być odmianą irracjonalizmu. Natomiast poznanie Boga z Objawienia i przez wiarę — charakterystyczne dla wiary chrześcijańskiej i rozwijanie w teologii — łączy integralnie różne (ale nie wszystkie) drogi poznania ściśle filozoficznego i religijnego, w konsekwencji również efekty tego poznania: *Absolut* filozofii z Bogiem religii. W różnych drogach poznania może być akcentowany jego naturalny charakter (człowiek posługuje się wyłącznie własnymi władzami poznawczymi), bądź charakter nadprzyrodzony (Bóg daje światło i łaskę poznania, uobecnia Siebie w duszy ludzkiej, np. w zjednoczeniu mistycznym. Punktem wyjścia i ostatecznym odniesieniem różnych dróg poznawczych może być doświadczenie kosmologiczne, bądź doświadczenie antropologiczne. A więc świat i człowiek, każdy z nich osobno lub w ścisłym powiązaniu, mogą być niejako pryzmatem poznania, a nawet znakiem czy ikoną Boga.

W rezultacie różnych dróg poznania, które w dziele literackim będą zaznaczone niekiedy tylko w tle (np. w poezji), bądź w losach bohaterów (np. w powieści), spotkamy się z różnymi przedstawieniami Boga.

32—37. Rozwinięcie tej tematyki oraz kryteria do ustalania chrześcijańskiego charakteru badanych zagadnień można znaleźć w dalszych hasłach encyklopedycznych: Agnostycyzm, Analiza wiary, Antropopatyzm, Antropomorfizm, Apofatyczna teologia, Ateizm, Biblia, Bóg Ojciec, Chrzest, Chrystocentryzm, Chrystologia, Chrześcijańska filozofia, Chrześcijaństwo, Doświadczenie (mistyczne, religijne), Duch Święty, Duchowość, Eucharystia. Por. też odpowiednie hasła w pracy zbiorowej: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982. W zakresie problematyki Boga: L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976; *Teologia nauką o Bogu. IV Kongres teologów polskich 1976* (red. M. Jaworski — A. Kubiś), Kraków 1977; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978 (zwłaszcza, partie teodycealna i chrystologiczna); S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979; tenże, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983; H. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga w polskiej powojennej literaturze filozoficznej (1945—1980)*, w: *W kierunku Boga* (red. B. Bejze), Warszawa 1982, ss. 455—581; Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988 (dalsze tomy w przygotowaniu).

2. Kim jest Bóg?

a. *Ujęcia zintelektualizowane, metafizyczne.* Ogólnie można powiedzieć, że różnie pojęty w filozofii Absolut jest odpowiedzią na ludzką potrzebę rozumienia świata i człowieka. Mamy wtedy do czynienia z następującymi określeniami: Pierwsza Przyczyna, Byt, Samoistne Istnienie, Duch absolutny, Jednia, Cel wszechrzeczy, Ostateczny sens, Energia Kosmiczna i inne. Z historii filozofii wiemy, że pojawiały się ujęcia skrajnie racjonalistyczne, bądź agnostyczne. Odrzucenie analogii w poznaniu Boga prowadzi bądź to do Jego urzeczowienia, bądź do antropomorfizmów. Respektowanie zasady analogii może być w różnorodny sposób zaznaczone również w dziele literackim i trzeba to ustalić. W końcu pytamy również, czy Bóg jest rozumiany osobowo czy bezosobowo.

b. *Ujęcia religijne.* Właśnie one są najbardziej typowe dla religii i literatury. Odznaczają się znacznym stopniem nasycenia elementami przeżyciowymi i bogatą metaforyką. Tak jest również w tekście Pisma św. Bóg religii jest odpowiedzią na tkwiącą w każdym człowieku potrzebę spełniania siebie. Ujawnia się ona w życiu religijnym w pragnieniu zbawienia. Różne imiona i metafory ukazują Boga, jako Osobę w relacji do osoby ludzkiej. Stąd występują w języku religijnym i poetyckim takie określenia: Jahwe, Stwórca, Ojciec, Przyjaciół, Zbawca, Odkupiciel, Prawodawca, Święty, Pan dziejów, Sędzia, Najwyższe Dobro, Miłość, Miłosierdzie, Źródło sensu życia, ostateczna Przyszłość i inne. Zdarzają się również antropomorfizmy i antropopatyzmy, które w różnych postaciach są obecne w literaturze.

c. *Transcendencja i immanencja Boga.* Istotnym zagadnieniem, któremu należy poświęcić szczególną uwagę, jest zrozumienie transcendencji oraz immanencji Boga w literackim obrazie Boga. Wiadomo, że w filozoficzno-teologicznym dyskursie o Bogu wyróżniamy transcendencję bytową i poznawczą, a każda z nich może być wyrażona w języku religijnym lub filozoficznym (najczęściej obydwie ujęcia występują łącznie). Poprawne rozumienie transcendencji Boga stoi na straży Boskości Boga, który nie jest częścią czy elementem świata. W religijno-filozoficznej tradycji chrześcijańskiej zawsze usiłowano łączyć transcendencję Boga z Jego immanencją. Stąd podkreślano, że Bóg jest bytowo całkowicie Inny (*Totum Aliud*, Święty), ale zarazem związany ze światem i w nim obecny (idea partycypacji, *continua creatio*, Bóg Bliski, Bóg objawiający się i działający zbawczo). Skrajnie rozumiana transcendencja Boga prowadzi do deizmu, którego pew-

ną odmianą są niektóre współczesne wypowiedzi o „Bogu ukrytym”, o „nieobecności Boga”, o „Bogu milczącym”. Inną motywację filozoficzno-religijną posiada apofatyka, tak bliska teologii wschodniej, w której wyraża się troska o pełne respektowanie transcendencji Boga. W wielu dawnych i współczesnych nurtach myśli akcentuje się immanencję Boga, zwłaszcza gdy chodzi o relację: Bóg — człowiek. Stąd popularność ujęć panenteistycznych, a nawet panteistycznych, przy czym te ostatnie są nie do pogodzenia zarówno z ideą Absolutu w filozofii klasycznej, jak i wiarą chrześcijańską. To samo dotyczy tzw. teologii „śmierci Boga”,

d. *Bóg wiary chrześcijańskiej*. W trakcie analizowania dzieła literackiego w zakresie występujących w nim obrazów Boga pytamy również o chrześcijański charakter tych obrazów. A więc: czy ukazany w nich Bóg jest Bogiem Objawienia? a zwłaszcza, czy jest to Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie? Chrystus jako osobowa Epifania Boga jest przecież fundamentem i centrum wiary chrześcijańskiej. Jeżeli zatem ta wiara szuka swego wyrazu w literaturze, to i Chrystus winien znaleźć w niej właściwe miejsce. A konsekwentnie również misterium Trójcy Świętej. Ścisłe wiązanie się z tym zagadnieniem problem obecności Ducha Świętego w tematyce dzieł literackich. W ten sposób, w oparciu o kryterium chrystologiczne, pneumatologiczne oraz trynitarne, można próbować ustalać specyficzną „chrześcijańskość” obrazu Boga w literaturze. Odpowiednio uzasadnione sądy i oceny w tym względzie powinny się znaleźć w końcowej interpretacji teologicznej.

Obraz Boga, zawarty w świecie przedstawionym w utworze literackim, nie jest ukazywany w zupełnej izolacji od człowieka, a więc w oderwaniu od obrazu bohatera czy podmiotu lirycznego. Najczęściej mamy do czynienia z różnego typu relacjami: Bóg — człowiek. Zwrócenie uwagi właśnie na ten problem może rzucić dodatkowe światło zarówno na obraz Boga, jak i na zagadnienie doświadczenia Boga — zwłaszcza gdy to ostatnie wyodrębniamy jako przedmiot badań.

3. Relacja Bóg — człowiek

Można ją badać od strony Boga i od strony człowieka. Czy jest to relacja obustronna? Czy ma charakter bardziej zstępujący czy wstępujący, statyczny czy dynamiczny? Jaki charakter ma ta relacja: chłodny, intelektualny, ciepły, uczuciowy, partnerski, osobowy, magiczny, sakramentalny? A może jest to relacja niewolnika do Pana, Sędziego do grzesznika, Garncarza do gliny? Co dzieje się pomiędzy Bogiem i człowiekiem wewnątrz dzieła literackiego?

a. *Od strony człowieka.* Jakimi drogami człowiek zmierza do Boga? Może każdy ma jakąś własną drogę? Jakie drogi prowadzą do spotkania z Bogiem, a jakie nie? Problem ucieczki przed Bogiem lub odejścia od Niego. Człowiek jako pielgrzym, *homo viator*. Jakie warunki człowiek musi spełnić, aby poznać, doświadczyć, spotkać Boga? Czy jest bardziej potrzebny wysiłek intelektualny, czy może całej osoby? A może trzeba wpieryw oczyścić swe wnętrze, stać się otwartym, prostym i czystym? Może tu wystąpić świadomość grzechu i bycia oddzielonym od Boga, potrzeba odkupienia i zbawienia. Co jeszcze może być przeszkodą w kontakcie z Bogiem? A może najbardziej człowiekowi jest potrzebna całkowita wewnętrzna przemiana, nawrócenie. Co najbardziej otwiera na Boga: poszukiwanie prawdy, sensu życia, służba bliźnim? a może cierpienie, miłość, śmierć? A więc droga rozumu czy droga serca? A może przez piękno i sztukę? Tu również może wystąpić odkrycie własnej ludzkiej transcendencji, duchowej mocy, wyższości człowieka nad naturą — czyli bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boże.

Pytamy dalej o specyfikę relacji człowieka z Bogiem. Czy jest ona pogodna i radosna, a może trudna i bolesna? Czy jest w niej sporo buntu i zwątpienia, czy może więcej ufności i miłości? Tu jawi się zagadnienie dochodzenia do pełnego aktu wiary, przyjaźni z Bogiem, mistyki. A może wszystko jest od początku dziełem Boga, któremu należy pozwolić się prowadzić? Czy w tej relacji człowiek jest szczęśliwy, spełnia siebie, wszechstronnie się rozwija?

b) *Od strony Boga* Jak Bóg daje się poznać człowiekowi i w jaki sposób nawiązuje z nim kontakt? Niejako osobiście czy poprzez znaki i pośredników? W jakiej relacji pozostają do siebie poznanie Boga z piękna i harmonii natury do poznania wewnętrznego? Jakie przeżycia są tu szczególnie akcentowane? A może Bóg oddziałuje na człowieka przez specjalną iluminację, udziela mu łaski, porusza serce, działa jako Mistrz wewnętrzny? Tu jawi się również zagadnienie bycia doświadczanym, próbowanym przez Boga. A więc problem pustyni, dręczącej nieobecności Boga, niezrozumiałej Bożej pedagogii.

Jaką rolę w poznaniu Boga pełni Słowo Boże? Może właśnie Bóg przemawia najbardziej z kart Pisma św.: słowami Proroków, wiernością Hioba, modlitwą Psalmisty? Może w Jezusie, równie w Jego miłości, co i krzyżu, Bóg najbardziej się zbliża do człowieka? Może Bóg objawia się również poprzez innych ludzi? Zwłaszcza poprzez ich świadectwo wiary, heroizm cnót, święte życie? Być może, ktoś odnajduje Boga w jakiejś wspólnotce, a ktoś inny

odkrywa Boga we wspólnocie Kościoła. Pod adresem dzieła literackiego możemy kierować jeszcze pytania o znaczenie modlitwy i życia sakramentalnego, zwłaszcza Eucharystii, w rozwijaniu więzi człowieka z Bogiem.

Z teologicznego punktu widzenia badanie relacji Bóg — człowiek należy uznać za bardzo interesujący przedmiot odrębnych dociekań. Mogłyby one ubogacić problematykę klasycznych ujęć teologicznych na temat stosunku natury do łaski ¹¹.

4. Bóg — sacrum — człowiek

Problematyce *sacrum* poświęcono u nas wiele uwagi, a owocem żywego zainteresowania się tą problematyką na obszarze literatury i nauki o literaturze są bogate i inspirujące publikacje ¹². Zawierają one również spory ładunek dociekań metodologicznych, które należałoby nadal rozwijać. W tym zakresie miałem już okazję wypowiedzieć i sformułować własne propozycje metodologiczne, które ściślej wiążą kategorię *sacrum* z rozumieniem Boga w ramach tradycji judeo-chrześcijańskiej ¹³. Do nich chciałbym dodać jeszcze parę spostrzeżeń z uwagi na interesujący nas tutaj przedmiot badań.

Sacrum w rozumieniu religijnym zawsze występuje jako element czy horyzont (lub zabarwienie) relacji Bóg — człowiek. Przeżyciem *sacrum* może być różnie nacechowany obraz Boga (przykład tego mamy w teofaniach Starego Testamentu, w Apokalipsie i u mistyków), bądź sam podmiot religijny (najczęściej w dziełach religijnych i literaturze). W pierwszym wypadku można używać zamiennie słowa Bóg i *Sacrum*, usiłując wydobywać charakter sakralny (religijny) obrazu Boga z różnych objawień i hierofanii zawartych w dziele literackim. W drugim wypadku koncentrujemy się na jakościach przeżyciowych bohatera czy

¹¹ Por. K. Strzelecka, *Charytologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 89—91; zwłaszcza zaś dwa znakomite studia: A. Zuberbier, *Relacja natura — nadprzyrodzoność*, Warszawa 1973; H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986.

¹² Problematykę *sacrum* podjęli poloniści z KUL-u na kilku sympozjach. Dzięki ich inicjatywie i wyteżonej pracy otrzymaliśmy niezwykle wartościowe dzieła: *Sacrum w literaturze* (red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojkowska, S. Sawicki), Lublin 1983; *Polska liryka religijna* (red. S. Sawicki, P. Nowaczyński), Lublin 1983; *Dramat i teatr sakralny*, dz. cyt. Warto również uwzględnić: S. Cieślak, *Sacrum bez Boga?*, *Życie i Myśl*, 4 (1978) 68—83; tenże, *Hierofanie sacrum w poezji współczesnej*, tamże, nr 5, s. 62—78.

¹³ Por. F. Szulc, *Sacrum — chrześcijaństwo — teatr*, w: *Dramat i teatr sakralny*, dz. cyt., s. 365—374.

podmiotu literackiego, w którym mogą się pojawić typowo religijne uczucia: czci, lęku, poczucie własnej kruchości i grzeszności przed Świętym, uniesienie, ekstaza, doświadczenie całkowitego zjednoczenia z Bogiem czy zatopienia się w Nim. O religijnym i prawdziwie sakralnym charakterze tych przeżyć decyduje ich intencjonalne skierowanie ku Transcendencji (różnie nazywanej w religiach). Wtedy doświadczenie *sacrum* może być uważane za pośrednie doświadczenie Boga.

Jeżeli mamy do czynienia z jakimiś tylko emocjonalnymi lub estetycznymi uniesieniami bez intencjonalnego ukierunkowania na Transcendencję, to nie należy nadużywać kategorii *sacrum* do ich charakterystyki. Nie można przecież dać się uwieść samym tylko podobieństwem uczuć. Nie można również zapomnieć, że w dziejach ludzkości pojawiły się *quasi* — religie lub specjalnie spreparowane substraty religii, które bywają również określane jako twory parareligijne (kult wodza, rasy, państwa, rozumu, postępu, ideologii itp.). Wszystko, co się pojawia w obrębie tego przewrotnego świata, zmienia swój sens zgodnie z regułami zamierzonej manipulacji i mistyfikacji. Mamy wtedy do czynienia z pozornym *sacrum*, z *sacrum* pozorowanym, które jest właściwie *anti-sacrum*. Zwłaszcza trzeba to powiedzieć o fascynacjach siłami demonicznymi oraz o jawnych kultach satanicznych. Z tymi zjawiskami spotykamy się również w literaturze. W formie łagodniejszej może to wystąpić w różnorodnych stylizacjach religijnych czy sakralnych. Sama możliwość dokonania wspomnianych tu przeinaczeń odsłania dwa ważne fakty: 1. głęboką i uniwersalną strukturę *homo religiosus* w naturze ludzkiej, w tym potencjalną zdolność do przeżyć religijnych i stałą ich potrzebę; 2. uwarunkowania kulturowe, religijne i psychologiczne każdego przeżycia *sacrum*. Już choćby z tych względów kategorią *sacrum* należy posługiwać się ostrożnie i z namysłem metodologicznym, pamiętając stale o jej uwikłaniu teoretycznym oraz o ambiwalencji ludzkich przeżyć.

V PROBLEMY INTERPRETACJI I OCEN

„Kiedy nie usiłujemy wyrazić niewyraźnego, nic się wtedy nie traci: niewyraźne zostaje niewyraźalnie zawarte w tym, co jest wyrażone”

(L. Wittgenstein)

Na wszystkie pytania odnośnie do obrazu Boga znajdziemy przeróżne odpowiedzi w literaturze; zawiera ona w sobie również różne realizacje wskazanych tutaj możliwości. Na etapie końco-

wych interpretacji — literackich i teologicznych — trzeba odpowiedzieć na pytanie: jakiego Boga przedstawia dany utwór literacki? Czy jest to bardziej Absolut filozofii (rozumu?) czy raczej Bóg religii (jakiej religii?) A gdy chodzi o relację człowieka z Bogiem, to z teologicznego punktu widzenia zasadniczy problem dotyczy tego, czy jest to relacja osobowa na gruncie wiary religijnej oraz czy posiada ona charakter zbawczy. W interpretacji teologicznej dążymy ostatecznie do ustalenia, czy prezentowane w literaturze ujęcia badanych przez nas zagadnień są istotnie chrześcijańskie, bliskie chrześcijaństwu lub na nie otwarte, bądź zgoła mu odległe i obce, a może nawet wrogie.

Problem chrześcijańskiego charakteru obrazu Boga w dziele literackim należy, ściśle biorąc, do interpretacji teologicznej. Ale należy on również do nauki o literaturze, a nie tylko do krytyki literackiej. Dlaczego? Ponieważ nie powinno wchodzić tu w grę — w samych literaturoznawczych badaniach naukowych — zaangażowanie światopoglądowe czy wywodzące się z niego wartościowanie. Pytamy przecież o to — a czynimy to wspólnie: teolog i teoretyk literatury — jaki jest obraz Boga w danym utworze, a nie jaki powinien on być. Owszem, teolog nie może zrezygnować z pewnych postulatów w tym zakresie, gdyż uprawia dyscyplinę zaangażowaną, w której istotne założenia i kryteria oceny płyną z wiary. Ale nie oznacza to wcale, że jego wywody są mniej naukowe czy „sterowane ideologicznie”. Należy bowiem w badaniu teologicznym wyraźnie rozróżnić etap analizy i opisu, w którym obowiązuje ścisła metodologia stosowana w naukach humanistycznych (chyba dość wyraźnie zostało to już podkreślone i wyeksponowane) od końcowego etapu interpretacji i ocen, w którym odwołujemy się do założeń, zasad i kryteriów filozoficznych i teologicznych. Podobnie zresztą czyni każdy prawdziwy humanista, który nie tylko bada wytwory ducha ludzkiego (twory kulturowe) metodami nauk humanistycznych, ale również zastanawia się nad tym, czy dane dzieło wyraża integralną prawdę o człowieku, respektuje jego godność i służy jego dobru. I w tej podwójnej aktywności poznawczej jest on w pełni naukowcem i humanistą. A teolog jest w najwyższym stopniu zobowiązany być jednym i drugim.

Po wyzwoleniu się humanistyki z pęt neopozytywistycznego minimalizmu, również na terenie nauki o literaturze coraz wyraźniej dochodzą do głosu sądy wartościujące, a nawet oceniające¹⁴.

¹⁴ Por. H. Markiewicz, *Myśl aksjologiczna w polskiej nauce o literaturze*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, dz. cyt., s. 139—155; W. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, tamże, s. 35—56; S. Sa-

Ze zrozumiałych względów dotyczą one głównie sfery estetycznej. Jednak w interpretacji teologicznej nie skupiamy się na wartościach artystycznych i estetycznych — choć nie tracimy ich z horyzontu interpretacyjnego — ani się od nich zupełnie nie odrywamy. Interesują nas przede wszystkim dwa kręgi wartości: wartości poznawcze oraz wartości religijne dzieł literackich. Świadomy ten wybór posiada swoje uzasadnienie tak w materialnym przedmiocie badań, czyli w literaturze, jak również w przedmiocie formalnym czy aspekcie naszych dociekań, który formułujemy na gruncie ogólnej epistemologii filozoficznej, zwłaszcza fenomenologii, oraz teologii. Wskazane tutaj rodzaje wartości mogą być w różnorodny sposób zawarte w utworach literackich, zwłaszcza zaś w niektórych spośród nich; tylko pewne dzieła będą wykazywać znaczny stopień nacechowania tymi wartościami. Właśnie celem interpretacji będzie je ujawnić, opisać, scharakteryzować¹⁵.

Właściwym przedmiotem interpretacji teologicznej są treści i wartości religijne dzieł literackich. Wśród wartości religijnych

wicki, *Ku świadomej ocenie w badaniach literackich* tamże, s. 157—177. Wymienione artykuły układają się w pewien logiczny ciąg oraz zawierają bogatą literaturę przedmiotu.

¹⁵ Na temat poznawczych wartości dzieł literackich oraz związanymi z tym problemami metodologicznymi piszą: K. Rosner, *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Wrocław 1970; tenże, *Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury*, dz. cyt., Seria 2, s. 75—96; *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna* (red. M. Głowiński i J. Sławiński), Wrocław 1982; J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, dz. cyt., s. 23—33. Równie złożony i domagający się wnikliwych badań jest problem treści i wartości religijnych, zawartych w utworach literackich. W tym zakresie warto byłoby przypomnieć i zarazem na nowo podjąć kwestie żywo dyskutowane w okresie międzywojennym zwłaszcza we Francji, a u nas w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, na temat literatury katolickiej. Jednocześnie trzeba zauważyć, że zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu niezwykle wzrosło zainteresowanie problematyką religijną w ogóle, a w tym kontekście również w literaturoznawstwie. Jednak współczesne badania dotyczące obecności religii w literaturze, inspiracji religijnych i chrześcijańskich w dziełach literackich, odznaczają się znacznie większą dociekliwością, precyzją metodologiczną i jakąś subtelnością w sferze wartościowań i ocen — niewątpliwie bardzo potrzebną w tego typu badaniach. Zupełnie przecież nie na miejscu i nie na czasie byłoby toczenie światopoglądowych czy religijnych waśni lub inicjowanie przeciwnych duchowi ekumenizmu sporów doktrynalnych. Mając to na uwadze, należałoby na nowo i metodologicznie precyzyjniej podjąć problem poznawczego ujęcia, dogłębnego rozpoznania, wydobycia oraz określenia tożsamości specyficznie chrześcijańskich treści i wartości, w które obfituje bardzo znaczny obszar literatury rodzimej oraz zagranicznej. Teologia dysponuje odpowiednimi metodami i kryteriami (por. przyp. 1 i 10), które umożliwiają jej podjęcie się tego zadania. W każdym razie nie powinna się od niego uchylać.

należałoby umieścić specjaną wartość kerygmatyczną, z którą mamy do czynienia wtedy, gdy możemy w uzasadniony sposób uznać, że w dziele literackim zawarta jest taka ekspresja wiary, która jest ukierunkowana na budzenie i kształtowanie wiary odbiorcy. W niektórych przypadkach wartość ta jest jeszcze spotęgowana, wtedy mianowicie, gdy utwór literacki jest nośnikiem Słowa objawiającego, czyli Słowa Bożego. Ale z tym zagadnieniem, które formułujemy tutaj w języku teologicznym, są związane pewne zawilości metodologiczne i terminologiczne, które warto nieco rozjaśnić.

O kerygmatycznym charakterze literatury można w sensie ścisłym mówić z punktu widzenia teologii, a częściowo również z punktu widzenia literaturoznawstwa. Chodzi jednak o to, żeby stworzyć dla obydwu dziedzin wspólną terminologię, którą mogłyby obydwie umawiające się strony zaakceptować. Z pewnością nie mogą tutaj wchodzić w grę ani pojęcia mieszane, ani uwikłane światopoglądowo, ideologicznie lub konfesyjnie. A do takich właśnie należą pewne rozpowszechnione już ujęcia „kerygmatyczności” dzieł literackich, czy kerygmatycznej interpretacji literatury, które bazują na różnych przeciwstawieniach typu: wiara a religia oraz religia a chrześcijaństwo. Pomijając już fakt ich teologicznej proveniencji i wartości, trzeba wyraźnie stwierdzić, że z racji ich konfesyjnego uwikłania i niedookreślonych znaczeń nie może być dla nich miejsca w nauce o literaturze. Chciałbym zaproponować inną terminologię, poszerzając własną wypowiedź na temat relacji wiara — religia. Podejmuję tutaj problem, o którym stwierdziłem: „Może jednak, aby nie budzić wątpliwości, inaczej nazwać tę opozycję (wiara — religia) i zawarte w niej napięcie?”¹⁶ Sytuując to zagadnienie w ramach podjętego tu tematu kerygmatyki, chciałbym zaproponować następujące rozstrzygnięcia metodologiczne i terminologiczne.

Punktem wyjścia należałoby uczynić integralnie i wszechstronnie rozumianą oraz naukowo zoperacjonalizowaną wiarę religijną. Jest ona przecież czymś faktycznym, nie tylko zobiektywizowanym systemem przekonań i norm, ale również elementem czy wymiarem ludzkich postaw, a więc również motywem działań i kryterium wartościowania. Tak rozumiana wiara może posiadać, między innymi, dwie funkcje: krytyczną i profetyczną. Napięcia między wiarą a religią, ale również i inne typy napięć — np. wiara a świat, człowiek wierzący a niesprawiedliwość społeczna, chrześcijanin wobec różnych Imperiów — można wyrażać,

¹⁶ *Dramat i teatr sakralny*, dz. cyt., s. 374.

mówiąc o krytycznej funkcji czy krytycznym stosunku czyjejs wiary do pewnych instytucji religijnych lub zjawisk społecznych. Często z krytyką i kontestacją (aspekt bardziej negatywny) łączy się profetyzm (aspekt bardziej pozytywny), co przejawia się w bezkompromisowym głoszeniu prawdy, wzywaniu do moralnego odrodzenia i nawrócenia, wskazywaniu na szczytne ideały narodowe i religijne, itp. Spotykamy się z tymi zjawiskami zarówno na gruncie religijnym (np. u proroków), jak i w literaturze (np. u poetów romantycznych). Tak nazwane funkcje wiary oraz wypowiedzi literackiej — krytyczna i profetyczna — mogą więc być przyjęte zarówno w literaturoznawstwie, co i w teologii. Natomiast pytania o kerygmaticzną wartość, czy też kerygmaticzny wymiar lub charakter dzieła literackiego, wykraczają już poza zakres nauki o literaturze, a przynależą do interpretacji teologicznej. Na jej gruncie te same pytania stają się poważnymi zadaniami badawczymi, których pojęcie domaga się zastosowania odrębnej metodologii, właśnie metodologii teologicznej. Zagadnienie to zasługuje z pewnością na odrębne opracowanie; tutaj wystarczy tylko zaznaczyć, że w dalszym rozwijaniu tej problematyki należałoby wykorzystać rozwiniętą w nauce o literaturze teorię odbioru oraz teologiczną kerygmatykę.

Być może, nawet zbyt często, ale świadomie, podkreślałem, że w badaniach teologicznych, podobnie jak we wszystkich innych dociekaniach poznawczych, nie należy mieszać różnych płaszczyzn poznania. Postulując daleko posuniętą dyscyplinę metodologiczną, wcale nie opowiadam się ani za izolacją nauk, ani za niemożnością ich twórczej współpracy. Wprost przeciwnie. Przecież wciąż usiłowałem wskazywać na zasady i możliwości takiej pełnej współpracy pomiędzy teologią i teorią literatury. Mogą one, po pierwsze, połączyć swe wysiłki badawcze w zakresie szeroko rozumianej problematyki humanistycznej i religijnej na terenie literatury. Po wtóre, możliwa i niezbędna jest również współpraca w płaszczyźnie metodologicznej, gdyż przynajmniej kilka dyscyplin teologicznych posługuje się metodami nauk humanistycznych (w tym religioznawczych), tworząc w sposób spójny złożone metody badań, a pewne obszary dociekań literaturoznawczych domagają się wprost takich wyspecjalizowanych metodologii. Zwłaszcza dotyczy to badań utworów literackich mocno związanych z Biblią i tradycją chrześcijańską, szczególnie zaś wtedy, gdy usiłujemy ustalić chrześcijański charakter zawartości ideowej badanych dzieł. W tym wypadku rzeczywiście potrzebna jest teologia, aby integralnie ująć przedmiot badań literackich oraz właściwie zinterpretować różnorodne idee i zjawiska religijne, zawarte w tekstach literackich. Była o tym mowa podczas sympozjum nt. „Dramat

i teatr sakralny”¹⁷. Ale również teologii jest potrzebna teoria literatury, aby dociekania teologiczne nad problematyką religijną, zawartą w dziełach literackich, były poprawne metodologicznie. W sumie jednak znacznie ważniejsze są obustronne inspiracje humanistyczne. Z pewnością też, niezależnie od uprawianych dyscyplin naukowych, ale z racji znacznie głębszych, możemy się porozumieć i spotkać na gruncie humanizmu coraz bardziej integralnego. Niewątpliwie będzie temu sprzyjać umocnienie humanistycznego charakteru nauk humanistycznych.

* * *

Poruszone w niniejszym szkicu kwestie można, oczywiście, rozwijać i uszczegóławiać. Świadomie nie odwoływałem się do żadnych konkretnych przykładów z literatury, gdyż mogłyby one niepotrzebnie zawęzić pole widzenia całości problemu i, bądź niewłaściwie sugerować pewne analogie pomiędzy podanymi przykładami i potencjalnie badanymi utworami. W aspekcie metodologicznym chodziło mi nie o wyczerpujący kwestionariusz badawczy, ale o podstawowe ukierunkowanie poszukiwań. Dla teologa nie mają one wyłącznie charakteru teoretycznego. Kieruje się on bowiem również, a właściwie przede wszystkim, głęboką troską wiary o treść i kształt wiary odbiorców dzieł literackich. Tym samym teolog poszerza horyzont poznawczy samej nauki o literaturze, a rezultaty jego pracy mogą zaowocować w ludzkim pielgrzymowaniu do Źródła życia i wszelkiej twórczości. Gdyby nie miał tej nadziei, to by nie mógł dostąpić łaski odnajdywania Boga, ani człowieka.

¹⁷ Por. W. Kaczmarek, *O badaniu sacrum w dramacie. Na przykładzie Paula Claudela*, w: *Dramat i teatr sakralny*, dz. cyt., s. 309—327 (passim) oraz w *Dyskusji* na s. 351—364; F. Szulc, tamże, zwł. s. 371—372.