

KS. JERZY SZYMIK

ABY WYRAZIĆ NIEWYRAŻALNE...

Z problematyki teologicznej wartości poznania zawartego w literaturze pięknej.

„Nasza posługa wymaga waszej współpracy, bo, jak wiecie, polega ona na głoszeniu i przybliżaniu umysłom i sercom świata ducha, świata tego, co niewidzialne i czego nie można nazwać. Wy umiecie znaleźć formy przystępne i zrozumiałe dla rzeczy niewidzialnych — to wasz zawód i wasze powołanie. Wasza sztuka polega właśnie na porywaniu skarbów ze świata ducha i przyodziewaniu ich w słowa, barwy, formy — w dostępność dla ludzi. I to nie taką, o jaką ubiega się nauczyciel logiki czy matematyki. (...) Wy macie jeszcze ten przywilej, że możecie w samym akcie, w którym czynicie świat ducha przystępnym i zrozumiałym, zachować jego niewysłowionność, jego transcendencję, jego tajemnicę oraz konieczność dochodzenia do niego z łatwością i równocześnie z wysiłkiem. Jeśli zabraknie nam waszej pomocy, nasza posługa stanie się jękaniem i czymś niepewnym“

(Paweł VI, *Do artystów*)

W bogactwie i różnorodności form dzieł literackich, teolog obserwuje funkcjonowanie specyficznego rodzaju procesów poznawczych, zawierających wielorakie możliwości penetrowania rzeczywistości. Poznanie to jest jednak tak oryginalne i tak różne — również jakościowo — od uznanych epistemologii typowo naukowych (filozofia, nauki przyrodnicze), że przysparza badaczom oraz systematykom sporo problemów. Dla metodologii teologii problem ów jawi się m.in. w formie następujących pytań: czy poznanie literackie jako takie może być dla teologii inspirujące? czy, w jaki sposób i na ile może poszerzyć jej własne możliwości poznawcze? I najbardziej podstawowe: czy poznanie literackie ma w ogóle prawo istnieć i funkcjonować na polu teologicznym?

1. EPISTEMOLOGICZNY WYMIAR TEORII „LOCI THEOLOGICI“

„Poezja jest jedną z dostępnych nam dróg poznania świata“

(A. Tatc, *On the Limits of Poetry*)

W refleksji nad tym zagadnieniem spotykamy się ze zjawiskiem charakterystycznym dla całości teologiczno-literackich kontaktów. Z jednej strony świadectwo

tekstów literackich, nauki o literaturze, krytyki literackiej — przekonanych o poznawczej wartości literatury, traktujących ją jako drogę poznania¹, „ważny sposób poznania“² rzeczywistości. Z drugiej strony niedoceniając tego faktu na gruncie teologii, płynące z zasadniczego ignorowania tak „nienaukowego“ i „nieteologicznego“ sposobu poznania, ze swoistej „splendid isolation“ teologii³. W teologii posoborowej mnożą się postulaty odnośnie poważnego potraktowania epistemologicznej funkcji literatury i — konsekwentnie — odnośnie analizy i badań teologicznie interesującego zakresu jej możliwości poznawczych⁴. Postulaty te nabierają szczególnego ciężaru gatunkowego w świetle ich powiązań ze współczesną refleksją nad cechami konstytutywnymi miejsca teologicznego.

Wprawdzie definiowanie i rozumienie „loci theologici“ od czasów powstania tej teorii uległo znacznemu poszerzeniu i pogłębieniu, paralelnie do rozwoju myśli metateologicznej, to jednak już w pierwotnej jej koncepcji autorstwa M. Cano (XVI w.) tkwią załączki prób określania tzw. elementów konstytutywnych miejsca teologicznego⁵. Do najważniejszych, zawartych immanentnie w samej istocie rozumienia definicji miejsca teologicznego, należą: „zawieranie w sobie poznawczych treści objawienia Bożego, które poprzez rozumowanie oświecone wiarą mogą być wydobyte i zdefiniowane w formie twierdzenia o określonej kwalifikacji teologicznej, zwanej cenzurą“ oraz „proporcjonalność treści do zasad poznania teologicznego“⁶ (podkr. J. Sz.). Widać więc, że są to elementy o wyraźnych akcentach gnozeologicznych, czyli że kwestie poznawcze są konstytutywne dla zaistnienia jakiegokolwiek „locus theologicus“

Zawężając ogólnoteoretyczną refleksję do interesującego nas bezpośrednio wycinka topiki teologicznej (tzn. do zakresu jaki w niej zajmuje literatura piękna), zauważmy, że wykazanie możliwości zastosowania literatury pięknej w metodologii teologii w charakterze miejsca teologicznego, musi się wiązać istotnie z jej funkcją poznawczą. I to w kilku wymiarach. Przede wszystkim chodzi o dostrzeżenie (z punktu widzenia teologii) owych, wspomnianych już wyżej, możliwości poznawczych literatury pięknej. Następnie: o pojawienie się w polu teologicznej świadomości przeświadczenia, że literatura ma prawo poznawać rzeczywistość, że poznaje ją faktycznie, i że wypracowała własne sposoby tego procesu. Tylko wtedy może

J. Błoński, *O współczesnej kulturze literackiej*, Tygodnik Powszechny 38/1984/ nr 44, 1.

² J. Sochoń, *Pytania najtrudniejsze*, Przegląd Powszechny 106/1989/ nr 4, 147. Por. P. Emmanuel, *La poésie comme forme de la connaissance*, Strasbourg 1984.

³ „La théologie ne reconnaît pas la littérature, au sens où l'on dit d'une puissance quelle na reconnaît pas le gouvernement d'une autre puissance. Qu'aucune telle situation soit scandaleuse (...), il y a peu d'esprits pour se l'avouer vraiment“ P. Duployé, *La religion de Péguy*, Paris 1965, s. V.

⁴ „Einer Literaturtheologie wird es also ebenfalls darum gehen, den Vorrat an theologischen Erkenntnissen zu bergen der in der Literatur selbst und vornehmlich in der schönen Literatur enthalten ist (...)" E.J. Krzywon, *Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie*, Stimmen der Zeit 99/1974/ H. 2, 113. Podobnego zdania jest P.K. Kurz (*Literatura i teologia dzisiaj*, tłum. z niem. A. Miodońska-Susułowa, Znak 26/1974/ nr 9, 1120): „Teologowie będą musieli potraktować poważnie prawo literatury do poznawania. Będą musieli pojąć, że literaci posiadają często zmysł postrzegania rzeczywistości“

⁵ Por. M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des „loci theologici“*, w: Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, hrsg. v. W. Baier, S.O. Horn, V. Pfnür i in., Bd. I, St. Ottilien 1987, 56-65; K. Klauza, *Telewizja jako miejsce teologiczne*. Maszynopis, 9.

⁶ Klauza, art. cyt., 9-10.

być pełnoprawnym i interesującym partnerem, występującym w charakterze inspirowanego źródła dla badań w teologii. Chodzi również — na dalszym, ale równie istotnym teologicznie planie — o próbę wykazania, że literatura może zawierać „poznawcze treści objawienia Bożego”⁷, a przynajmniej może ułatwić teologii dotarcie do nich dzięki specyfice natury własnego poznania.

Kolejnym zagadnieniem jest pytanie o istnienie proporcjonalności poznawczej obydwu dziedzin, czyli trudny problem przekładalności języków, metod, wyników poznania. Należałoby jeszcze uświadomić sobie pytania kolejne. Jak rozumieć wyrażenie „poznanie poetyckie”, czy „literackie”? Co to znaczy, że literatura „poznaje”? Na czym to poznanie polega i skąd się bierze? Czy jest konstytutywne dla literatury jako takiej? Jaka jest tego poznania natura, specyfika? Co jest istotne dla jego zaistnienia? Czy i jak je przekładać w dziedzinie teologii? Co to znaczy, że może ono „oddać teologii znaczne usługi”⁸

Oczywiście, nie sposób na ten gąszcz pytań wyczerpująco odpowiedzieć. Nie tylko z racji rozmiarów i profilu niniejszej pracy, ale głównie ze względu na wielość hipotez i niewiadomych obecnych ciągle i jeszcze w odpowiedziach współczesnej nauki. Najważniejsze jednak aspekty zagadnienia — z interesującego nas punktu widzenia — zostaną podjęte w toku dalszej refleksji.

2. KLASYCZNE TEORIE POZNANIA LITERACKIEGO

„Zapewne za gruntownie zapomnieliśmy Maritaina”

(J. Błoński, 1938: *Maritain i autonomia sztuki*)

Problem poznania zawartego w literaturze interesował już żywo filozofię i teologię starożytnej Grecji. Teologię, rzecz jasna, w znaczeniu przed- i niechrześcijańskim. Nawet przy pełnej świadomości jej politeistycznych korzeni i prymitywnej (w stosunku do judeo-chrześcijaństwa) struktury, warto odnotować rysy szczególne tej myśli. Prawdopodobnie dzięki recepcji filozoficznych wpływów Platona i Arystotelesa, będą się one przewijały — w przeróżnych nawrotach oraz modyfikacjach — w estetykach i epistemologiach wyrosłych już na gruncie chrześcijańskim.

a) Droga platońska

Najogólniej rzecz biorąc, starożytni byli przekonani, że właściwą funkcją poezji może być jedynie poznanie⁹. Ponieważ poezja nie „produkuje rzeczy”, musi je poznawać: trzeciego sposobu stosunku człowieka do rzeczy nie ma. W ten sposób pojmowali ją jako wiedzę zbliżoną do filozoficznej. Poznanie poetyckie było dla nich wiedzą najwyższego rodzaju, gdyż sięgało świata duchowego, pochodziło z obcowania z istotami boskimi. Stąd — mimo iż intuicyjna i racjonalna — zmierza poezja do ujęcia istoty bytu¹⁰. Platon pisał o poezji natchnionej (odróżniając ją od rzemieślniczej) jako o wzniosłym szaleństwie zrodzonym z poetyckiego szału

⁷ Tamże, 11.

⁸ A. Dunajski, *Literatura piękna jako locus theologicus*, Studia Pelplińskie 12/1981/, 108.

⁹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982³.

¹⁰ Tamże.

(mania). „Poezja maniczna“ była dla niego apriorycznym poznaniem idealnego bytu, warunkowanym przez boskie natchnienie¹¹.

Stanowisko Platona jest reprezentatywne dla większości filozofów greckich. Prezentacja jego myśli — o wyraźnie „teologicznym“ zabarwieniu — nie jest tylko nic nie znaczącą wycieczką w historię (na zasadzie: „już starożytni Grecy...“). Platonowska teoria „boskiego natchnienia“, jako źródła poznania poetyckiego, odbija się mocno echem w nowożytnych koncepcjach tego zakresu estetyki i epistemologii. Od niej zależne są niewątpliwie estetyczne koncepcje wyrosłe w obrębie chrześcijaństwa prawosławnego¹², a także współczesne spory na temat związków pomiędzy literaturą i mistyką¹³. Poza tym, jest to w dziejach problemu jedna z poważniejszych prób udzielenia odpowiedzi na pytanie o źródło, przedmiot i jakość literackiego poznania, pytanie oparte na wcześniejszym przeświadczeniu o realności jego istnienia.

b) Droga arystotelesowsko-tomistyczna.

Inną drogę obrała w tej dziedzinie myśl Arystotelesa. Odrzucił on teorię „poezji wieszczej“ Platona, tworząc teorię „poezji naśladowniczej“¹⁴. Poeta naśladowca — poznaje. Pojęcie „mimesis“ stało się naczelne w estetyce Arystotelesa. Poezja jest mimetyczna, tzn. „naśladownicza“, odtwarzająca rzeczywistość, tę która jest, i tę która być może. W ten sposób literatura — nie zatracając pierwiastków wyobraźni i twórczości — naśladowując rzeczywistość, poznawczo ją penetruje¹⁵. Poglądy Stagiryty przejął Tomasz z Akwinu: „Sztuka naśladowuje naturę, a racją tego jest, że zasadą działań artystycznych jest poznanie“¹⁶. Św. Tomasz wyznaczył wprawdzie poezji stosunkowo niską rangę wśród sztuk i nauk, ale to właśnie na gruncie jego systemu zbudował swoją konsekwentną i spójną (choć z pewnością dyskusyjną i nie ostateczną) estetykę neotomizm. Szczególne znaczenie mają, wyrosłe w kręgu odnowionej myśli arystotelesowsko-tomistycznej, prace J. Maritaina¹⁷. Zwłaszcza w zakresie prób określenia istoty i charakteru poznania poetyckiego.

¹¹ Tamże, 112-115. W dialogu *Ion* Platon pisze: „Wszyscy poeci którzy dobrze wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę; to bóstwo w nich wstępuje, a wtedy oni w zachwyceniu mówią wszystkie te piękne poematy“. Poeta „nie prędzej potrafi coś zrobić, nim bóstwo weń wstąpi, nim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu“ Przez poetów „sam Bóg przemawia“ „Nie ludzkie są owe piękne poematy i nie od ludzi pochodzą, lecz boskie są i od Bogów, a poeci nie są niczym innym, jak tylko tłumaczami Bogów w zachwyceniu“ (cyt. za: tamże, 114).

¹² Por. W. Panas, *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991, 137; P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice*, wybr. i tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1981.

¹³ Por. J. Daniélou, *Poezja i mistyka*, tłum. z franc. A. Merdas, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, 21-27; W. Juszczyk, *Czy istnieje mistyczna sztuka?* w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, 144-152.

¹⁴ Tatarkiewicz, dz. cyt., 116.

¹⁵ Tamże, 117.

¹⁶ Thomas Aquinas, *In Physicam*, II, 4 (cyt. za: Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500, wybór i oprac. J. Białostocki, Warszawa 1988², 236-237).

¹⁷ J. Maritain, *Art et scholastique*, Paris 1920 (przekład polski: *Sztuka i mądrość*, tłum. z franc. K. K. Górscy, Poznań 1936); J. Maritain — R. Maritain, *Situation de la poésie*, Paris 1938; J. Maritain, *Art and Poetry*, New York 1943; tenże, *Creative Intuition in Art and Poetry*, New York 1953; tenże, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 283-324 (zamieszczony tu artykuł *Intuicja twórcza i poznanie poetyckie*, stanowi tłumaczenie 106-145 dzieła *Creative Intuition in Art and Poetry*).

c) Droga neotomistyczna.

Naczelnym pojęciem, wokół którego Maritain buduje swoją refleksję na ten temat, jest rzeczywistość tzw. intuicji poetyckiej¹⁸. Rozumie ją jako „pewnego rodzaju objawienie“¹⁹, „proces myślowy“²⁰, który wprawdzie aktualizuje się w intelekcie (jak wszystkie akty poznawcze), ale dąży do poznania drogą przedpojęciową²¹. Intuicja poetycka — immanentnie i konstytutywnie obecna w każdym akcie i dziele poetyckim — sprawia, że poznanie poetyckie, którego jest ona źródłem i narzędziem, staje się „poznaniem nie-pojęciowym w akcie“²². Jest to proces poznawczy różny od poznawania rzeczywistości drogą pojęć i abstrakcyjnych idei. Proces różny, ale paralelny, komplementarny i równie wartościowy. Widąć w tej koncepcji obecność wątków filozofii starogreckiej, zwłaszcza o nachyleniu platońskim.

Natomiast na pytanie o charakter poznania poetyckiego, odpowiada już Maritain po linii wyraźnie arystotelesowsko-tomistycznej: jest to „poznanie przez upodobnienie“²³. Powołując się na Tomasa i Pseudo-Dionizego wyjaśnia, że „poznać przez upodobnienie“ to „poznawać — doznając“, czyli proces poznawczy

¹⁸ Tenże, *Pisma filozoficzne*, 288-294. Pojęcie „intuicji poetyckiej“ weszło na trwałe w obręb polskiej myśli literaturoznawczej. Przyczyną jest najprawdopodobniej niezwykła popularność dzieł Maritaina, zwłaszcza w okresie przedwojennym (por. J. Błoński, 1938: *Maritain i autonomia sztuki*, w: *Inspiracje religijne...*, 299-303). Przykładem recepcji terminu i jego treści w refleksji samych pisarzy nad własnym powołaniem i twórczością, mogą być wypowiedzi A. Kamieńskiej. Pisze ona, że poezja jest intuicyjnym przeczućmi prawdy (*Notatnik 1965-1972*, Poznań 1982, 111), że „w błysku intuicji może powiedzieć coś nawet teologom“, a wsłuchiwanie się w głos poetów jest śledzeniem perspektyw „ich intuicji poznawczych“ (*Pytania zadawane sobie*, Królowa Apostołów, 1986 nr 4, 5).

¹⁹ Jest to rodzaj „nie objawienia nadczłowieka czy wszechmocy człowieka“, lecz „pokornego objawienia wirtualnie zawartego w małym przejrzywym obłoku nieuniknionej intuicji, zarówno jak poety, jak i jakiegoś osobliwego przebłysku w stworzonym przez Boga świecie; osobliwy przebłysk rzeczywistości ukazującej nagle swoją niezapomnianą indywidualność, lecz nieskończonej w swych znaczeniach (...)“ Maritain, *Pisma filozoficzne*, 292-293.

²⁰ „(...) nie mający odpowiednika w rozumie logicznym, rodzaj doświadczenia czy poznania, przez które rzeczy i jaźń są razem niewyraźnie uchwycone i rozumiane“ Tamże, 293.

²¹ Tamże, 289, 292.

²² „Rozważamy tutaj coś, co jest rodzajem poznania wrodzonego, co jest immanentne w poezji i współlistotne z nią, co stanowi jedno z samą jej istotą“ Tamże, 289. Również ten rys, tak charakterystyczny dla Maritainowskiej estetyki, znajduje na gruncie polskiej literatury przedmiotu wielu naśladowców (prawdopodobnie nie zawsze bezpośrednich i świadomych tego faktu). Przykładem niech będzie określenie „twórczości artystycznej“ — rozumianej przez niego głównie jako „twórczość literacka“ — u A. Gołubiewa (*Poszukiwania*, Kraków 1960, s. 98). Definiuje on ją jako „sui generis akt poznawczy — wyrażony metaforycznie, czyli pośrednią, bezpojęciową (nawet jeśli operuje pojęciami) mową sztuki“ O sztuce zaś pisze: „nigdy nie jest ogólna (...), gdyż jest bezpojęciowa“ (tamże, 94). „Maritainowskie“ poglądy Gołubiewa są o tyle istotne, że wywarły spory wpływ na prace Paciuszkiewicza i Dunajskiego, które dotyczą już wprost teologicznej wartości poznania zawartego w literaturze pięknej i kształtują współczesne polskie myślenie teologiczne w tej materii (por. M. Paciuszkiewicz, *Ku teologii słowa literackiego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24/1977/ z. 6, 12; Dunajski, art. cyt., s. 113; tenże, *Motywy śmierci w literaturze*, *Ateneum Kapłańskie* 78/1986/ z. 428, 420). Również tę linię zdaje się reprezentować J. Salij (*Teologia Anny Kamieńskiej*, *Tygodnik Powszechny* 29/1975/ nr 10, 4) kiedy pisze, że „poezja (...) ma ambicję dokonywania czegoś niemożliwego: sztuka prawdy o świecie bez pośrednictwa problemów“

²³ *Pisma filozoficzne*, 292, 294.

odbywa się nie na drodze „dowiadywania się czegoś o rzeczy”, ale na drodze „doznawania jej”²⁴. Proces ten wyraża się tylko w dziele, wewnątrz tekstu dzieła literackiego, a dokonuje poprzez pośrednictwo uczucia. Rozumie je Maritain nie w sensie sentymentalnego subiektywizmu, ale jako konieczną (dla poznawczych owoców intuicji poetyckiej) formę intencjonalną, sprzężoną nierozdzielnie z poznającym intelektem²⁵.

I jeszcze jedno ważne pytanie: co jest przedmiotem tak pojmowanej, poznawczo funkcjonującej, intuicji poetyckiej? Francuski filozof udziela odpowiedzi dwuwarstwowej. Przede wszystkim: jednostkowa „rzeczywistość rzeczy”, która znajdując oddźwięk w podmiotowości poety, realizuje się w dziele i poznawczo iskrzy bogactwem znaczeń. Uchwycony zostaje (niejasno, ale prawdziwie) „ukryty sens rzeczy” I druga warstwa odpowiedzi: poprzez (i „w”) poznanie (-u) rzeczywistości rzeczy, odsłonięta zostaje podmiotowość poety. Tak całościowo widziany przedmiot intuicji poetyckiej składa się na „poetycki sens dzieła”, o walorach głównie poznawczych²⁶.

Rekonstrukcja epistemologicznych aspektów estetyki J. Maritaina jest dla naszej refleksji czymś bardzo istotnym. Wprawdzie niektóre elementy jego myśli należy traktować ze sporą ostrożnością (tak z punktu widzenia teologii, jak i współczesnej nauki o literaturze)²⁷, to jednak dociekania te stanowią jedno z najważniejszych w dziejach ujęć istoty i funkcji procesu poznawczego obecnego w literaturze pięknej. „Poznanie poetyckie” — pisał — „jest tak naturalne dla ducha ludzkiego, jak powrót ptaka do gniazda; to cały wszechświat wraca razem z duchem do tajemniczego gniazda duszy”²⁸. I co szczególnie ważne dla nas: wiele elementów jego teorii wskazuje (wprost lub pośrednio) na teologiczną wartość poznania zawartego w literaturze pięknej.

²⁴ Tamże, 295.

²⁵ Autor stosuje zamiennie termin „upodobnienie” z takimi zwrotami jak: „zjednoczenie afektywne”, „skłonność”, „pokrewieństwo”, „przyjęcie”, „doświadczenie” lub „doznawanie poznawanego” Tamże, 292-299; tenże, *Art and Poetry*, s. 89. Takie rozumienie charakteru poznania poetyckiego ma również swoich przedstawiciele wśród teologów i poetów. L. Boros (*Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. z niem. B. Białecki, Warszawa 1974, 80) używa terminu „poetyckiego zamieszkiwania” na określenie poznania realizującego się poprzez „poetyckie doświadczenie” bytu, a R.M. Rilke (*Malte. Pamiętniki Malte — Lauridsa Brigge*, tłum. z niem. W. Hulewicz, Warszawa 1958, 29) zauważa, że „poezje (...) są doświadczeniami”, rozumiejąc wiersz jako poznawczo ukierunkowaną sumę doświadczenia i jego ekspresji. Słowo „intencjonalna” odnosi się — jak wyjaśnia Maritain (*Pisma filozoficzne*, 297) — „do czysto skłonnościowego istnienia, przez które jakaś rzecz — na przykład poznawany przedmiot — jest obecna w sposób niematerialny czy ponadsubiektywny w 'narzędziu' (...)”

²⁶ Tamże, 302-306.

²⁷ Chodzi zwłaszcza o sformułowania, które wydają się być nieprecyzyjne z punktu widzenia teologii czy stanu wiedzy współczesnej nauki o literaturze. Np. rozumienie intuicji poetyckiej jako pewnej odmiany „objawienia” (nawet przy wyjaśnieniach autora) jawi się, jako teologicznie niepewne. Również mocne przesunięcie akcentu w kierunku „nie-pojęciowości” poznania poetyckiego wydaje się grozić ześlizgnięciem się na pozycje irracjonalne, obce teologii katolockiej. W świetle współczesnej nauki o literaturze zbyt prosto wydaje się być nakreślony proces poznawczego odsłaniania podmiotowości poety. Cenną przestrogą przed bezkrytyczną recepcją myśli francuskiego neotomisty zawiera także uwaga K. Dybcia, *Literatura wobec religii — izolacja czy przenikanie?*, *Znak* 29/1977/ nr 11-12, 1363: „Wiele fragmentów pism estetycznych Maritaina, to w gruncie rzeczy pochwała czystej (autotelicznej) sztuki”

²⁸ *Pisma filozoficzne*, 301.

3. TRUDNOŚCI METODOLOGICZNE

„Dichtung und Wahrheit, zmyślenie i prawda — to dwa ściśle związane ze sobą przekroje obrazu literackiego. (...) Fikcja literacka jest układem wielopoziomowym, który pewnymi swoimi elementami przybliża się ku rzeczywistości, innymi — oddala się od niej. Każdy z poziomów w innym stopniu podlega weryfikacji“

(M. Głowiński, A. Okopień — Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*)

„Każde dzieło sztuki ukazuje jakąś prawdę — odkrywa ją, wyraża, jest poznaniem i świadectwem. Poznaje ją i wyraża w możliwie ściślejszej łączności z rzeczywistością przez jej kontemplację i miłość“

(A. Gołubiew, *Poszukiwania*)

Na badacza dostrzegającego teologiczną wartość poznania literackiego czyhają liczne niebezpieczeństwa natury metodologicznej. Płyną one ze specyfiki słowa literackiego i ich świadomość winna się wyraźnie pojawić w polu refleksji teoretycznej, zainteresowanej poznawczym „wykorzystaniem“ literatury pięknej w teologii. Winna też towarzyszyć prowadzonym pod tym kątem badaniom konkretnych dzieł literackich.

a) Wielowymiarowość języka literatury.

Sygnalizowanie trudności należy rozpocząć od uwag na temat zjawiska, które w literaturze przedmiotu nosi nazwę tzw. „wielowymiarowości“ języka poezji²⁹, czy też „wielowartościowości“ obrazów literackiej symboliki³⁰. Parabole, metafory, obrazy, symbole — posiadają (wewnątrz tekstu i poza nim) różne plany odniesienia i są nośnikami całych złożonych zespołów znaczeń. Interpretowane jednostronnie, nie pogłębiają poznania, a nawet mogą stać się źródłem epistemologicznym zafałszowań³¹. Syntetycznie i celnie wyraża tę prawdę M. Eliade: „Prawdziwy jest więc obraz jako taki, jako zespół znaczeń, nie zaś jedno z jego znaczeń, bądź też jeden z jego licznych planów odniesienia. Przełożyć obraz na terminologię konkretną, sprowadzając go do jednego tylko z planów odniesienia, to gorzej niż go kaleczyć, to zniweczyć go, unicestwić jako narzędzie poznania“³².

Dopiero więc wtedy, kiedy z procesu interpretowania tekstów literatury pięknej zostanie wyeliminowany „błąd dosłowności“³³ oraz wszelka cząstkowość i niepełność, stanie się ona poznawczo „objawiająca“ dla teologii, w sposobie i stopniu właściwym tylko jej³⁴. Uproszczona jednostronność interpretacji jest kusząca i wydaje się prowadzić do — jakże ważnego z punktu widzenia nauki — sprecyzo-

²⁹ Dunajski, art. cyt., 109.

³⁰ M. Eliade, *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*, tłum. z franc. A. Tatarkiewicz, wybór i wstęp M. Czerwiński, Warszawa 1974, 24.

³¹ Dunajski, art. cyt., 109-110.

³² Eliade, dz. cyt., 24-25.

³³ M. Paciuszkiewicz, *Analiza krytyczna języka kaznodziejskiego*, Materiały Problemowe 1977 nr 11, 95.

³⁴ „(...) qu'une littérature puisse être révélatrice, révélatrice non seulement de ce qui s'exprime aussi et plus purement ailleurs (dans les traités théoriques) mais révélatrice de ce qui ne peut vivre que par elle“. J.-P. Manigne, *L'essai*, Concilium 12/1976/ nr 5, 53.

wania pojęć. Nie należy go jednak szukać w poznawczych inspiracjach literatury pięknej, która jest w stanie ubogacić teologię akurat odwrotnie: od strony dostarczania jej „słów archetypów”, koniecznych do rozprawiania o Misterium³⁵.

b) Fikcyjny charakter świata przedstawionego dzieła literackiego.

Innym rodzajem trudności, której świadomość winna zaistnieć w teologicznej płaszczyźnie rozważanego problemu, jest tzw. „fikcyjny charakter literatury”, dokładniej: fikcyjny charakter świata przedstawionego w utworze literackim. R. Ingarden, prekursor i główny teoretyk tego poglądu, dowodzi, „że wciąż ponawiane poszukiwania 'idei' dzieła w sensie prawdziwego zdania jest daremnym trudem, polegającym w gruncie rzeczy na zapoznaniu podstawowego charakteru dzieła sztuki literackiej”³⁶. Prawdziwe dzieło literackie (tzn. „nie-tendancyjne”) nie zawiera zdań „prawdziwych”, bo nie może ono wynikać ze zdań nie będących sądami, z „quasi-sądów”³⁷. Słowo literackie tylko pozornie coś stwierdza, o czymś orzeka, coś problematyzuje. Relacja między światem przedstawionym w dziele literackim a rzeczywistością jest niezwykle skomplikowana i tzw. „autentyczność dzieła (...) sama przez się nie pełni żadnej funkcji poznawczej”³⁸. Funkcja dzieła sztuki literackiej jest „estetyczno-poznawcza”, przy czym kolejność powyższych przymiotników jest czymś niezwykle istotnym: poznawcza wewnątrz (i w zależności od) estetycznej.

„Nie jest rzeczą właściwą — stwierdza najnowsze wydanie *Zarysu teorii literatury* — popadać w skrajności i twierdzić, że świat przedstawiony utworu literackiego pozwala się w całości weryfikować przez zestawienie go ze znanym skądinąd wycinkiem rzeczywistości, lub odwrotnie: że świat ten w ogóle nie podlega żadnej tego rodzaju weryfikacji”³⁹. Dla teologa, zainteresowanego poznawczym aspektem literatury pięknej, oba te stwierdzenia są wyjątkowo ważne. Pierwsze pozwala uniknąć naiwności, prowadzącej do banalnych uproszczeń. Drugie otwiera możliwości twórczego epistemologicznie wykorzystania poznawczych osiągnięć literatury. Jak powinien wyglądać ten proces, pomimo (a właściwie: „w” i „na gruncie”) fikcyjnego charakteru świata przedstawionego dzieła literackiego?

We współczesnej nauce o literaturze istnieje kilka interesujących teorii, które wydają się być „teologicznie otwarte” i podatne na akomodację w obrębie teologii. Jedną z nich jest propozycja badań tekstów pod kątem tzw. „momentu ilościowego” w obrębie większych grup dzieł literackich, mająca już za sobą pewną weryfikację praktyczną i dokonania⁴⁰.

³⁵ „Człowiek potrzebuje słów-archetypów, słów-zaklęć; bez nich wyschnie on w racjonalistycznej pustce, a o tajemnicy swego istnienia nie będzie wiedział nic ponadto, co mu powiedzą jasno skryształizowane pojęcia, to znaczy — prawie nic” K. Rahner, *Człowiek o przebitym sercu*, tłum. z niem. A.M., W drodze 4/1976/ nr 12, 31.

³⁶ *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. z niem. M. Turowicz, Warszawa 1988², 382.

³⁷ Tamże, s. 229-244, 378-383.

³⁸ A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975, s. 102. Por. Paciuszkiewicz, *Ku teologii*, 11-12.

³⁹ M. Głowiński, A. Okopień — Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1986⁵, 58. Por. tamże, 40-47, 56.

⁴⁰ Przykładem tego typu badań w zakresie motywów religijnych może być dzieło: *Matka Boska w poezji polskiej*, oprac. M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Kłak i.in., t. I—II, Lublin 1959.

Inny projekt — autorstwa adwersarzy Ingardena (K. Górski, R. Borowy) — opiera się na przekonaniu, „że poezja (literatura) jest wyrazem całokształtu życia duchowego”⁴¹. Przy tym założeniu, fikcja przestaje być celem samym w sobie i wyróżnikiem „literackości”, ale staje się jednym ze środków owego wyrazu. I wówczas „fikcyjność” dzieła literackiego „nie może być podstawą do twierdzenia, że literatura nie jest wyrazem żadnej prawdy”⁴². Borowy zwraca również uwagę na to, że w niektórych typach dzieł literackich można wyodrębnić takie całości, których specyfika polega na „przebijaniu skorupy” fikcji. Robią to z różną siłą i skutkiem, i niejako „wymykają się” z obszaru fikcji, stając się rzeczywistością, czy też poznawczo zbliżając się do niej⁴³.

Wydaje się, że pożyteczne byłoby przemyślenie w tym aspekcie tzw. teorii nie-dookreśloności różnych elementów dzieła literackiego (autorstwa Ingardena), akcentującej twórczą rolę odbiorcy w literackim procesie poznawczym⁴⁴. W bliskim pokrewieństwie z teorią schematyczności⁴⁵ znajdują się także współczesne propozycje interpretacyjne H. Eco (poetyka „dzieła otwartego”, „dzieło w ruchu”)⁴⁶ i S. Skwarczyńskiej („odbicie zinterpretowane”)⁴⁷. Pogłębione odczytanie dorobku autora „O dziele literackim” prowadzi zresztą do wniosku, „że sam Ingarden proponował taką interpretację quasi-sądów, która nie tylko nie narzucałaby konieczności rezygnacji z wartości poznawczych dzieła sztuki literackiej, ale, przeciwnie, przyjęcie tych wartości umożliwiłaby”⁴⁸. Chodziło mu jedynie o podkreślenie „uestetycznienia” wartości poznawczych wewnątrz wypowiedzi literackiej, o wyeksponowanie oryginalności wartości poznawczych realizujących się w ten charakterystyczny sposób jedynie dla sztuki⁴⁹.

Jednak dla badacza, próbującego wydobyć poznawczy wymiar fikcji literackiej, najbardziej inspirujące będą intuicje P. Ricoeuira, oparte na jego koncepcji słowa. Ricoeurowska zasada łączy w sobie odkrywczość z pozorną paradoksalnością: „im bardziej fikcyjny jest tekst, tym więcej odślania prawdy, mówi najprawdziwsze rzeczy”⁵⁰. Zjawisko fikcji literackiej — wyjaśnia — zawiera w sobie tzw. „funkcję refe-

⁴¹ K. Górski, *Rozważania teoretyczne. Literatura — muzyka — teatr*, Lublin 1984, 84.

⁴² Tamże.

⁴³ R. Borowy, *Szkola krytyków*, Przegląd Współczesny 1937 nr 2 (cyt. za: Górski, dz. cyt., 82).

⁴⁴ R. Ingarden, *Z teorii dzieła literackiego*, w: *Teoria literatury. Metodologia badań literackich*, red. i wstęp B. Tokarz, S. Zabierowski, Katowice 1980, 13-15, 55-61.

⁴⁵ Ingarden używa zamiennie terminów „niedookreśloność” i „schematyczność” Tamże, 13.

⁴⁶ „ (...) każde dzieło sztuki, ukończone i zamknięte niby doskonale zbudowany organizm, jest równocześnie dziełem otwartym, poddającym się stu różnym interpretacjom, zresztą nie naruszającym w niczym jego niepowtarzalnej istoty. Każda percepcja dzieła jest więc zarazem interpretacją i wykonaniem, gdyż w trakcie każdej z nich dzieło odżywa na nowo w oryginalnej perspektywie (...) w dziele w ruchu przyjęcie istnienia wielu rozwiązań o równej wartości nie implikuje chaosu wewnętrznych powiązań, ale stanowi regułę pozwalającą na ich organizowanie” *Poetyka dzieła otwartego*, w: *Teoria literatury* 135, 137).

⁴⁷ „Odbicie zinterpretowane — to odbicie uwyraźnione w swych liniach skutkiem oparcia go o pogląd na świat obserwatora, wyjaśniający rzeczywistość, jej stany rzeczy i tok zachodzących w niej procesów” *Rzeczywistość przedstawiona dzieła literackiego a rzeczywistość realna*, w: *Teoria literatury*, 151.

⁴⁸ A. Szczepańska, *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa 1989, 217-218.

⁴⁹ Tamże, 227.

⁵⁰ H. Seweryniak, *Koncepcja słowa w hermeneutycznym ujęciu Paula Ricoeuira*, *Studia Płockie* 9/1981/, 31.

rencyjną II stopnia“, w odróżnieniu od funkcji referencyjnej mowy potocznej i naukowej. Za jej pośrednictwem nie dokonuje się „wzrost poznania rzeczy“, ale dotyk rzeczywistości głębszej niż ta, jaką chwyta język codzienny i naukowy⁵¹. Tekst literacki wypowiada się więc w języku niezwykle płodnym poznawczo, w języku, który jest odsłonięciem prawdy bytu, przynoszącym sens „w drodze“ (symbol „daje“ do myślenia), oferującym prawdę we wskazaniu i wyjaśnieniu wspólnego „bycia-w-świecie“ tekstu i interpretatora⁵².

Jak widać, problem fikcyjnego charakteru literatury, umieszczony w optyce Ricoeurowskiej hermeneutyki, nabiera zupełnie nowego wymiaru. Okazuje się, że fikcyjność jest nie tylko aporią pokonywalną w docieraniu do poznawczych wartości literatury, ale jeszcze czymś więcej: wnosi w ten proces nową jakość, sprawia że poznanie literackie osiąga większą głębię, jawi nam się jako bardziej „godne“ i nośne dla teologicznych treści. Z tej perspektywy należy oceniać koncepcję H. Ursa von Balthasara, który dostrzega wielką rangę teologiczno-poznawczą kontemplacji dzieła sztuki. Swoją refleksję opiera na trzech warunkujących się wzajemnie punktach, tworzących trójkąt: dzieło — kontemplacja — poznanie. Jeżeli za szwajcarskim teologiem przyjmiemy, że prawdziwa sztuka wywołuje zawsze prawdziwą kontemplację, a kontemplatywność będziemy rozumieli w perspektywie teologicznej, to zgodzimy się z wnioskiem: kontemplacja piękna dzieła literackiego wnosi coś nowego poznawczo w wymiarze (również) teologicznym⁵³. Koncepcja teologa osiąga swoje dopełnienie w tezie filozofa i teoretyka literatury: „dzieło sztuki literackiej osiąga swój szczyt w objawianiu jakości metafizycznych“, których „bytowa heteronomia“ (niepełna realizacja, nie-rzeczywistość wynikająca z fikcyjności dzieła literackiego) umożliwia „spokojną ich kontemplację“⁵⁴. Na tym poziomie refleksji — który ma być przecież poziomem autentycznej teologii — fikcja literacka okazuje się sprzymierzeńcem głębi i efektywności procesu poznawczego.

c) Problem proporcjonalności poznawczej teologii i literatury.

Dotychczasowe dociekania dotyczyły zasadniczo pierwszego z wymienionych we wstępie elementów konstytutywnych miejsca teologicznego tzn. próby wykazania, że literatura piękna może zawierać poznawcze treści objawienia Bożego, a przynajmniej może ułatwić teologii docieranie do nich, poprzez specy-

⁵¹ Tamże, 29-30. Nawiązując do filozofów niemieckich, Ricoeur twierdzi (*Exegesis*, Neuchâtel — Paris 1975, 212): „ (...) zniesienie referencji pierwszego stopnia, zniesienie dokonywane przez fikcję i przez poezję, stwarza możliwość uwolnienia odniesienia drugiego stopnia, które chwyta już nie tylko świat na poziomie przedmiotów dotykalnych, ale na poziomie, który Husserl określił wyrażeniem 'Lebenswelt', a Heidegger 'byciem-w-świecie' (cyt. za: Seweryniak, art. cyt., 30).

⁵² P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 284. Por. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, Znak 23/1971/ nr 2-3, 150-155; J. Sławiński, *Hermeneutyka*, w: STL, 180.

⁵³ *Cbristische Kunst und Verkündigung*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. v. J. Feiner, M. Löhrer, Bd. I, Einsiedeln 1978⁴, 273.

⁵⁴ Ingarden, *O dziele literackim*, 371-372 „ (...) konkretyzacje jakości metafizycznych zyskują specyficzną wartość estetyczną. Można je oglądać, pozwolić im się porwać, poznać smak wszystkiego, co nam jakościowo ofiarowują, nie będąc przez nie w ścisłym sensie dotknięci, przytłoczeni czy wyniesieni. Tamże, 373. Por. S. Sawicki, nietytułowana wypowiedź podczas dyskusji po referacie W. Stróżewskiego („O możliwości sacrum“), w: *Sacrum i sztuka*, 55.

fikę natury zawartego w niej poznania. Teraz w polu refleksji powinien pojawić się element drugi, ściśle zresztą z pierwszym związany: problem tzw. proporcjonalności poznawczej, czyli możliwości przekładania metod i efektów poznania. Z punktu widzenia — tylko teoretycznie tu rozpatrywanej — teologicznej „praxis“

Zagadnienie jest skomplikowane i uwikłane w wiele metodologicznych zawiłości. Porządkując stanowiska (z ryzykiem nieuniknionego uproszczenia), można powiedzieć, że z jednej strony słychać głosy teologów i badaczy literatury, podnoszące zasadniczą nieprzekładalność treści poznawczych literatury na jakikolwiek inny język, również na język teologii⁵⁵. Stanowisko J. Kaczorowskiego wydaje się być reprezentatywne dla tej grupy poglądów: „Literatura nie da się zwerbalizować, tzn. przetłumaczyć na traktat“⁵⁶. Słuszna intencja obrony suwerenności, niepowtarzalności i jedyności słowa literackiego oraz jego metod poznawczych, przybiera czasem formy skrajne.

Istnieje również stanowisko dokładnie przeciwne. Reprezentuje je praktycznie długa historia krytyki literackiej, rozwój metod analizy i interpretacji, które wskazują na realne (choć realizowane z trudem i nie zawsze poznawczo szczęśliwie) możliwości „przetłumaczenia literatury“ na język ściśle pojęciowy. W świetle współczesnej teorii informacji, „znaczenie to niezmiennik przekształcenia kodowania“⁵⁷. Jeżeli informacja literacka (wyniki poznawczych działań literatury) „coś znaczy“, ma ponaddiscyplinarną wartość znaczeniową — to ostoi się również w procesie „przekodowania“ Stwierdzenie K. Klauzy jest charakterystyczne dla tego stanowiska: „Pomimo bowiem, że poszczególne dyscypliny szeroko pojętej kultury posługują się własnymi językami, metodą i są adresowane do różnych sfer osobowości człowieka, to jednak możliwe jest przenoszenie i wyrażanie treści w każdej z dziedzin kultury“⁵⁸.

Refleksja niniejsza nie ma ambicji ani zamiaru (nie tylko z braku kompetencji) rozstrzygać arbitralnie powyższego sporu. Ogranicza się tylko do prezentacji stanowisk. Wydaje się jednak — z konsekwentnie utrzymywanej, zawężającej zakres problemu, perspektywy teologicznej wartości poznania literackiego — że nie tyle chodzi o literalnie rozumianą przekładalność, ile o pewną inspirującą epistemologicznie komplementarność. Komplementarność, która będzie na wielorakie sposoby, w różnych planach odniesienia i przekrojach problemu, korzystała z poznania

⁵⁵ R. Guardini, (*Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, Leipzig 1933) wskazuje na nieprzezwyčajalne trudności związane z próbą ujęcia w języku ściśle pojęciowym wartości teologicznych zawartych w powieściach Dostojewskiego. J.B. Metz (*Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma*, Concilium 12/1976/ H. 5, 313) wypowiada swój pogląd posługując się cytatem z Klopstocka: „Es giebt Gedanken, die beynahe nicht anders als poetisch ausgedrückt werden können; oder vielmehr, es ist der Natur gewisser Gegenstände so gemäss, sie poetisch zu denken, und zu sagen, dass sie zuviel verlieren würden, wenn es auf eine andere Art geschähe (...).“ J.-P. Manigne (*L'essai*, Concilium 12/1976/ nr 5, 53) wskazując na „objawiającą“ funkcję literatury, pisze: „Mais révélatrice de ce qui ne peut vivre que par elle“ Por. H. Rousseau, *La littérature. Quel est son pouvoir théologique?* Concilium 12/1976/ nr 5, 16.

⁵⁶ *Literatura jako mistyka* w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska — Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, 50.

⁵⁷ M. Heller, *Świat jest informacją*, Tygodnik Powszechny 30/1976/ nr 34, 6. Por. M. Lubański, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Warszawa 1975.

⁵⁸ Art. cyt., 10-11. Por. C. Rowiński, *Gilbert Durand i jego „wyobraźnia symboliczna“* W: G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, Warszawa 1986, 7.

zawartego w literaturze pięknej⁵⁹. Już, szkicowana wyżej, perspektywa Ricoeurowskiej hermeneutyki pozwala się wznieść ponad granicę dzielącą oba stanowiska. A chodzi o coś jeszcze teologicznie, naukowo i twórczo istotniejszego: o syntezę.

4. POZNANIE LITERACKIE W TEOLOGII — MOŻLIWOŚCI, KORZYŚCI, ZAGROŻENIA

„Żaden inny język, poza 'poietycznym', nie jest w stanie pojąć tak globalnie, pierwotnie, wizyjnie i intuicyjnie przedmiotu religijnego oraz teologicznego“

(Cz. St. Bartnik, *Teologia „poietyczna“*)

Prezentacja teorii poznania literackiego oraz opis problemów metodologicznych związanych z rekonstrukcją i interpretacją jego wyników, stanowi konieczne przedpole i kontekst refleksji teologicznej w omawianym zakresie. Należałoby teraz dotknąć sprawy najważniejszej dla teologa, tzn. spróbować określić bliżej to, co w podtytule zostało nazwane „teologiczną wartością“ poznania literackiego. Jakie są jej źródła, w czym tkwi jej istota? Najogólniej rzecz biorąc, polega ona na wyrażaniu w specyficznym języku literatury pięknej tego, co dla języka ściśle teologicznego (w sensie teologii czysto dyskursywnej) jest niewyraźalne, a jednocześnie jest dla teologii jako takiej niezwykle istotne. Stwierdzenie powyższe — z powodu swej skrótowości — kryje w sobie niebezpieczeństwo uproszczonego rozumienia i interpretacji. Trzeba je rozwinąć, uzasadnić.

Język konceptualny — mimo iż relatywnie precyzyjny, naukowo prawomocny i z wielu względów dla teologii podstawowy — nie ma monopolu w docieraniu do prawdy objawionej. Jak zauważa M. Paciuszkiewicz, „poznania naukowe ma swoje bardzo daleko idące ograniczenia“ i nie zaspokajają głodu ludzkiego poznania przez swoją ogólność i abstrakcyjność⁶⁰. Jest ono niezwykle istotne, ale nie „jedynie sprawne“ w tej dziedzinie. Również struktura wewnętrzna poznającego podmiotu jest, według słynnego wyrażenia B. Pascala, „niegeometryczna“ i implikuje użycie „niegeometrycznych“ narzędzi poznawczych⁶¹. To wszystko zaś dzieje się wobec niemożliwego do ogarnięcia przez ludzki intelekt przedmiotu poznania, jakim jest niepoznawalna tajemnica (Boga, Objawienia, bytu). Jawi się możliwość — a w ślad za nią metodologiczny postulat — uzupełnienia ściśle dyskursywnych kroków poznawczych przez ten sposób poznawania, który jest obecny w literaturze pięknej⁶².

⁵⁹ Przykładem tego typu postawy badawczej jest *Analogia i metafora* B. Wickera, (tłum. z ang. B. Zielonka, *Życie i Myśl* 27/1977/ nr 7-8, 134-140). Autor na podstawie analizy metafor i analogii w sonecie G.M. Hopkinsa, ukazuje wartość poznawczą funkcjonowania tych figur w języku teologicznym.

⁶⁰ *Ku teologii*, 10. Autor uzasadnia tu również przekonywująco, że nie można wyrazić pojęciowo jedności przeciwieństw, a właśnie penetrowana poznawczo „rzeczywistość przejawia się w sposób wewnętrznie sprzeczny, nie da się wyrazić jednoznacznie“

⁶¹ Na nieznamośći tej prawdy, polegała — zdaniem Pascala — podstawowa iluzja teologii scholastycznej (l'illusion scolastique). P. Sellier, *Théologie et Écriture: Les Pensées de Pascal*, Concilium 12/1976/ nr 5, 105-106.

⁶² Metodologicznemu aspektowi problemu poświęcone są prace J.-C. Renarda. Stawia on pytanie: „Quelles expressions la poésie peut-elle aujourd'hui donner de la foi chrétienne et dans quelle mesure contribuer à rénover le langage théologique?“ (*Poésie, foi et théologie*, Concilium 12/1976/ nr 5, 27) i udziela na nie odpowiedzi w duchu zasadniczo zgodnym z linią prezentowanego tu wyводу.

Jeśli literatura jest „przejęciem przez wyrażenie”⁶³, jeśli poznaje przez nazywanie i wyrażanie, jeśli wyrażając paradoksalnie „niewyraźalne” ułatwia poznawczy dostęp do niewyraźalnej rzeczywistości⁶⁴ — to stanowi ona z punktu widzenia teologii niezwykle cenny instrument poznawczy. To co niedostępne dla języka wyłącznie pojęciowego, staje się uchwytnie i możliwe do wyrażenia przy pomocy języka obrazów, metafor, symboli. Literatura piękna (zwłaszcza poezja) umożliwiając wyrażenie prawdy objawionej — ułatwia jej poznanie⁶⁵.

Oczywiście: ułatwia, a nie wyczerpuje, komplementarnie dopełnia poznanie konceptualne, a nie zastępuje. Współczesna teologia (na wszystkich szczeblach) jest na najlepszej drodze do uznania i twórczej akomodacji tak rozumianej teologicznej wartości poznania zawartego w literaturze pięknej⁶⁶. Z licznych tego procesu świadectw, warto przytoczyć choćby opinię St. Napiórkowskiego, który przyznaje poezji „doniosłą funkcję (...) w słownym ujęciu Misterium” i „wiele cennych ujęć słownych, trudnych do wyrażenia czy wprost niewyraźalnych prawd wiary”⁶⁷. Francuski teolog J.-P. Jossa wykazuje, opierając się na „literackich” przykładach z Pisma św. i na literaturze współczesnej, że kreacje literackie oferują symbolice wiary „gramatykę języka transcendencji” (une grammaire du langage de la transcendance), o bezcennych teologicznie walorach poznawczych⁶⁸.

Jakie wątki poznania literackiego w literaturze pięknej należałoby wyeksponować w optyce teologicznego wartościowania? Przede wszystkim elementy jawiące się jako wyraźnie dodatnie. Zakres poznawczy języka „poietycznego” (stanowiącego zresztą wielkość pierwotną w odniesieniu do chrześcijaństwa i jego teologii) wydaje się być szerszy i bogatszy w stosunku do analogicznego zakresu języka spekulatywnego dyskursu. Globalniej ujmuje przedmiot teologiczny, a refleksja teologiczna uprawiana na jego kanwie pełniej służy „ludzkiemu samopoznaniu”⁶⁹. Po

Gołubiew, dz. cyt., 13. Autor wprowadza to określenie ze wschodniej symboliki „wzięcia w posiadanie przez imię-słowo”, opartej na biblijnej scenie nadawania imion zwierzętom przez Adama (Rdz 2, 19-20).

⁶⁴ Dunajski, art. cyt., 198. Jak zauważa F. Kamecki (*Mali urzędnicy w wielkim biurze świata*, W drodze 3/1975/ nr 7, 70): „Technika poetyckiego zapisu jest najsprawniejszym narzędziem wyrażania siebie i swoich relacji ze światem, z ludźmi, z Bogiem. Poezja nie jest fantazją ani urojeniem (...), lecz jest największą realnością tego, czego nie można wyrazić wcale. Dlatego m.in. tyle poezji w Biblii. Dlatego Chrystus w głoszeniu ewangelii posługiwał się poezją”

⁶⁵ Dunajski, art. cyt., 112, 124. Por. U. Baltz-Otto, *Poesie wie Brot. Religion und Literatur: Gegenseitige Herausforderung*, München 1989, 10-17, 23-26, 40, 114-132.

⁶⁶ „Kościół potrzebuje słowa, które zdolne będzie świadczyć i przekazywać słowo Boże i które jednocześnie będzie słowem ludzkim, zdolnym wnikać w świat mowy dzisiejszych ludzi, taki, jaki staje przed nami w dzisiejszej sztuce (...)” Jan Paweł II, Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium, 19.XI.1980, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wyleżek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1988, 91.

⁶⁷ *Teologia. Zagadnienia wstępne*, Katowice 1986², 98. Jeszcze dalej w swoich wnioskach idzie W. Osza jca. Badając poetyckie aspekty przepowiadania Jana Pawła II, wyraża pogląd, że „poemat, dzieło poety, słowo poetyckie, okazuje się być najbardziej właściwą formą na wyrażenie tych treści, które człowiek zdobywa na innych drogach poznawczych i przy pomocy innych sposobów badania i myślenia”. *Słowo, jego hipostaza i sakramentalność*, Akcent 9/1988/ nr 4, 8.

⁶⁸ *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris 1985, 102, 180-181.

⁶⁹ Cz. St. Bartnik, *Teologia „poietyczna”*, Collectanea Theologica 57/1987/ fasc. IV, 22. Poznanie poetyckie bowiem — zdaniem A. Dunajskiego (art. cyt., 114) — znajduje „wyraz dla tej części rzeczywistości zbawczej, której istnienie teologia być może doskonale wyczuwa, ale swoim językiem wyrazić nie potrafi” Za J. St. Pasierbem (*Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 22) warto przytoczyć kwintesencję poglądów J. H. Newmana w tym zakresie: „ (...) widział w poezji szczególną barwę duchowości, odkrywczosć i docieranie do głębi zjawisk”

stronie minusów trzeba odnotować: brak precyzyjnej wyrazistości poznawczej co do charakteru i zakresu, brak jasnego kryterium prawdziwości w sensie czysto naukowym, trudności w interdyscyplinarnym dialogu z naukami i w przejściu na płaszczyznę prakseologiczną⁷⁰.

To wszystko sprawia, że poznanie literackie nie może być wiodące w teologicznym obszarze, nie może zastąpić ścisłych, sprawdzonych i tradycyjnych w teologii, metod dyskursywnych. Ale może być dla poznania teologicznego pomocnicze i ubogacające⁷¹. Nie chodzi o wyparcie teologii konceptualnej i wprowadzenie w to miejsce „teologii poetyckiej“, którą będzie cechowała — jak krytycznie dowodzą J.-P. Jossua i J.B. Metz — niejasność i nieokiełzana metodologicznie samowola (le vague et l'arbitraire)⁷². Chodzi o uzupełnienie palety teologicznych środków poznawczych, o praktyczne uznanie prawomocności funkcjonowania epistemologii symbolicznej w teologii — jak postuluje Chenu⁷³. Chodzi też o to, by — uwzględniając wspomniane zastrzeżenia — wyzbyć się lęku, że poezja deformuje prawdę, jest niebezpieczna doktrynalnie, niszczy teologię⁷⁴. Ostatecznie celem jest twórcza synteza: poznanie literackie nie rozwikła Tajemnicy przekraczającej możliwości człowieka (nie tylko poznawcze). Ale ubogacając teologię, może ją i człowieka do Misterium zbliżyć⁷⁵.

Prezentowane tu dociekania, z założenia teoretyczne, są pomyślane jako metodologiczna i porządkująca podstawa praktycznych badań dzieł literatury pięknej pod kątem teologicznym. Traktując wybrany zakres literatury jako locus theologicus, należałoby w pierwszym rzędzie zbadać teologiczną nośność zawartego w nim poznania, tzn. zadać konkretnemu tekstowi (lub tekstom) szereg pytań związanych bezpośrednio lub pośrednio z treścią przedstawionych tu rozważań teoretycznych. Tą drogą (poprzez odpowiedzi tekstu i ich interpretacje) można będzie ustalić — z różnym stopniem pewności — teologiczną wartość poznania zawartego w „tym oto“ zakresie literatury pięknej. Z niewątpliwą korzyścią dla teologii systematycznej.

⁷⁰ Bartnik, art. cyt., 22.

⁷¹ Tamże; Dunajski, art. cyt., 114.

⁷² „Précisément qu'en ce qui nous concerne, nous n'avons jamais pensé que de semblables formes d'expression puissent remplacer entièrement une théologie plus élaborée conceptuellement ou plus érudite“ *Théologie et Littérature*, Concilium 12/1976/ nr 5, 9.

⁷³ „Le principe est ainsi posé d'une épistémologie lisse en théologie, comme, en d'autres temps, avec Abélard, le principe avait été posé et mis en oeuvre, d'une épistémologie de la dialectique et du raisonnement“ *La littérature comme „lieu“ de la théologie*, Revue des sciences philosophiques et théologiques 53/1961/ nr 1, 77.

⁷⁴ Por. J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, Poznań-Warszawa 1974, 16; Dunajski, art. cyt., 114.

⁷⁵ W świetle postulowanej syntezy, interesująco jawią się badania, jakie prezentuje monachijski historyk literatury. R. Eppelsheimer (*Mimesis und Imitatio Christi. Bei Loerke, Däubler, Morgenstern, Hölderlin*, Bern — München 1968). Analizuje on utwory czterech, wymienionych w podtytule poetów, i wykazuje, że poznanie poetyckie (dichterische Erkenntnis) obecne w ich tekstach jest zbieżne z poznaniem teologicznym zawartym w tekstach św. Jana i teologów współczesnych (H. Ursa von Balthasara, P. Teilharda de Chardin, A. Sittlera). Mimo iż wypływa z zupełnie różnych (niż teologiczne) podstaw — prowadzi do chrystocentrycznej wizji dziejów i świata. Trud dokonania owej syntezy polega m.in. na konieczności zachowania w jej ramach odrębności obydwu dróg poznawczych. Precyzyjnie ujmują to A. Gołubiew i M.-D. Chenu. „Te dwa nurty poznania: naukowy i artystyczny dają dopiero pełnię ludzkiego poznania i oba są człowiekowi absolutnie niezbędne. Rzecz jasna, że nie wolno im na nieswoje tereny, bo i sztuka na terenie nauki i nauka na terenie sztuki są bezsilne i niczego nie osiągnąć“ Dz. cyt., 97. „L'explication de la science, la signification du symbole: deux types de connaissance hétérogènes, qui ne peuvent se recouvrir dans leur référence au transcendant mystérieux“ Art. cyt., 78.