

## DROGI I BEZDROŻA POLSKICH BADAŃ NAD RELACJĄ SACRUM – LITERATURA\*

### I

Literatura czerpiąca swe inspiracje z kontaktu z tym, co zwykliśmy określać jako *sacrum*, nie była – jak się wydaje – poddawana najwłaściwшему ze względu na jej specyfikę oglądowi naukowemu (problem odpowiedniego doboru metodologii), a co za tym idzie, nie ma jasności co do rozstrzygnięć aksjologicznych w tej sferze. W Polsce badania jej przebiegały w atmosferze naturalnego zideologizowania. Gdzie indziej zaś poddawana była ona różnym modnym zabiegom interpretacyjnym, które – co widać coraz wyraźniej – niczego nie wyjaśniają, nikogo nie wzbogacają, a jedynie wprowadzają zamęt w ludzkie myślenie. Poszukiwanie sensu, wartości obiektywnych, mających realny fundament ontologiczny, to najistotniejsza przyczyna zainteresowania wymiarem duchowym literatury, a więc tym, co określa się (nieprecyzyjnie) jako „*sacrum* w literaturze”<sup>1</sup>, tradycje lub inspiracje religijne literatury. Z drugiej zaś strony nie można zapominać o włączeniu dyskusji o *sacrum* w świecie i sztuce w obręb walki ideologicznej, a nawet politycznej. I tak na przykład w 1983 r. wydano zeszyt kwartalnika politycznego *Aneks*, zawierający kilkudziesięciostronicowy blok artykułów zatytułowany *Powrót sacrum*<sup>2</sup>.

*Wiecznotrwale sacrum* – pisał tam Krzysztof Dorosz – *które jakoby wygnano raz na zawsze ze świadomości współczesnego człowieka, uparcie i cichaczem powraca w coraz to nowych, choć zdegradowanych postaciach*<sup>3</sup>. Zauważmy, że w pewnym momencie sfera *sacrum* i sfera religii przestały być tożsame. Odtąd jako *sacrum* można określać wszelkie wartości obiektywnie pozytywne (np. humanizm, patriotyzm, sztukę), ale także negatywne (przede wszystkim religie polityczne). Jednocześnie postępował, zapoczątkowany w renesansie, a mający swe korzenie w późnych wiekach średnich, proces rozdzielania się *sacrum* i *profanum*. Celem owego procesu była wówczas ochrona *profanum* przed wszechwładzą *sacrum*. Miał on więc charakter przeciwny do współczesnej obrony *sacrum*<sup>4</sup>.

\* Tekst opiniowali do druku prof. dr hab. Erazm Kuźma oraz prof. dr hab. Jan Malicki.

<sup>1</sup> Określenie „*sacrum* w literaturze” jest nie tylko nieprecyzyjne, ale również wątpliwe ontologicznie. Lepiej więc mówić o relacji *sacrum* – literatura. Sformułowanie to nie jest nacechowane ontologicznie, tj. nie rozstrzyga, czy relacja owa ma charakter ontologiczny (tj. czy istnieje obiektywnie) czy antropologiczny (tj. jest wytworem świadomości człowieka). Czy można mówić o „*sacrum* w literaturze” pozostaje problemem do rozstrzygnięcia.

<sup>2</sup> *Aneks*. Kwartalnik Polityczny nr 29-30 (1983).

<sup>3</sup> K. DOROSZ, *Ziemia jałowa i poszukiwanie Graala*, ibidem, 129.

<sup>4</sup> Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 1988. Zob. też W. ULLMANN, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985.

Słowo *sacrum* jest bardzo różnie rozumiane, zależnie od dyscypliny, w obrębie której jest ono definiowane, oraz obranej metodologii, a nawet światopoglądu badacza. Pole semantyczne *sacrum* jest niezwykle szerokie: od tożsamości z Trójjedynym Bogiem do wszystkiego, czemu człowiek oddaje cześć, niezależnie od tego, czy istnieje to obiektywnie, czy też jest tylko projekcją ludzkiej świadomości. W badaniach literaturoznawczych często krzyżują się różne rozumienia słowa *sacrum*: religioznawcze, filozoficzno-religijne i biblijno-teologiczne<sup>5</sup>. Sens religioznawczy *sacrum* wynika z opisu świata jako podzielonego na dwie przeciwstawne sfery: *sacrum* i *profanum*. To, co święte, jest związane z Bogiem czy bogami, im oddane na służbę. W sensie filozoficzno-religijnym *sacrum* utożsamiane jest z *numenem*. Jest ono wartością aprioryczną. Takie rozumienie tego terminu prezentuje przede wszystkim Rudolf Otto<sup>6</sup>, ale można nim objąć także wszystkie formy pseudoreligii, oparte na totalności, przymusie. Ich aprioryzm zasadza się na irracjonalnym (w dosłownym tego słowa znaczeniu) i narzuconym przez politycznych czy kulturowych przywódców przekonaniu o absolutnej wartości tego, co się „objawia” społeczeństwu. Takie mgliście rozumiane *sacrum* jest według wybitnej polskiej tomistki Zofii J. Zdybickiej jedną z form utopii<sup>7</sup>. Wreszcie w sensie biblijno-teologicznym *sacrum* (czy raczej *sanctum*) oznacza szczególnie prymat Boga transcendentnego, a zarazem obecnego wśród ludzi. Świętość człowieka jest tu darem nadprzyrodzonym, a nie (jak w rozumieniu religioznawczym) owocem odłączenia się od tego, co świeckie.

Rozwój tego ostatniego znaczenia słowa *sacrum* jest związany z pojawieniem się w teologii chrześcijańskiej swoistych „tendencji likwidatorskich”, zmierzających do zniesienia opozycji *sacrum* – *profanum*, wskazania jej nieprzydatności do opisu świata<sup>8</sup>. Dowodzi się, że w Biblii w stopniu bardzo niewielkim istnieje przeciwstawienie sfery życia codziennego („świeckiego”) sferze religijnej, w której wszystko dzieje się za szczególnym przyzwoleniem Boga. Nie ma więc w judeochrześcijaństwie tak charakterystycznego dla mentalności pogańskiej pragnienia ucieczki przed historią w wymiar sakralny, w czas mityczny. Bóg objawia się w historii, z którą wierni łączą się w liturgii. Dążenie do maksymalnej realizacji „świeckiego” życia wynika z przekonania o autonomii człowieka w świecie. Tę rzeczywistość nieustannie przenika Boża zbawcza obecność. Co prawda, w chrześcijaństwie aż do baroku włącznie istniał widoczny podział świata na sfery *sacrum* i *profanum*. Barok był jednak ostatnią wielką chrześcijańską formacją kulturową. W wieku XVIII doszło do konfliktu Kościoła (*resp.* chrześcijaństwa) z witalnością sfery świeckiej. Społeczeństwo stało się wówczas areligijne, choć nie antyreligijne. Przyczyny tego zjawiska należy upatrywać między innymi w stałym zagarnianiu autonomicznych sfer rzeczywistości przez drugo-, a nawet trzeciorzędą sakralność. Podkreśla się, że ta sekularyzacja jest zarówno obroną absolutnej, pierwotnej świętości (*resp.* sakralności), jak i świeckości. Terminy *sacrum* i *profanum* nie są więc przydatne do opisanego chrześcijańskiej wizji świata oraz do wyrażenia samointerpretacji chrześcijaństwa<sup>9</sup>. Nawet w swym centrum, jakim jest sprawowanie Eucharystii, nie łączy ono do

<sup>5</sup> Znakomicie przedstawia pojęcie *sacrum* i historię rozumienia opozycji *sacrum* – *profanum* artykuł C. COLPE, *The Sacred and the Profane*, w: *The Encyclopedia of Religion*, New York – London 1987. Tam też podstawowa bibliografia.

<sup>6</sup> Zob. R. OTTO, *Świętość. Elementy racjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów irracjonalnych*, przeł. B. Kupis, wstęp J. Keller, Warszawa 1966.

<sup>7</sup> Z. J. ZDYBICKA, *Utopia – przyszłość – nadzieja*, *Znak* 9 (1983) 1359–1360.

<sup>8</sup> Zob. zbiór artykułów w: *Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Wybór artykułów*, 1971, nr 1 – 10, Warszawa – Poznań 1972. Korzystam głównie z głosów H. Schmidta, E. H. Mally’ego i J. Llopisa. Na nieważnienie opozycji *sacrum* – *profanum* przez mistyków zwraca uwagę L. Kołakowski, *op.cit.*, rozdz. Bóg mistyków. Eros i religia. Jednakże w obrębie współczesnej teologii chrześcijańskiej istnieje też stanowisko przeciwne, mocno podtrzymujące ważność owej opozycji. Zob. np. J. J. VON ALLMEN, *Sacrum i profanum*, *Znak* 11–12 (1977).

<sup>9</sup> Tak sądzi m.in. Karl Rahner SJ.

działania sakralizującego, które miałyby kogoś lub coś uczynić oddalonym od świata. W Eucharystii bowiem uobecnia się „świeckie” życie i śmierć Jezusa. Świat może być określony jako *profanum* tylko w tym sensie, że mocą Bożej decyzji zyskuje on coraz większą autonomię, a zarazem coraz większą bliskość w stosunku do Boga. Owa bliskość jest rezultatem samoudzielania się Boga, które osiągnęło swą niepodważalną i ostateczną formę w Chrystusie. W swej samointerpretacji chrześcijaństwo nie utożsamia siebie z *sacrum*, gdyż dla swego spełnienia zostało umieszczone w świecie, nie zaś od niego oddzielone. *Zsekularyzowany świat* – pisał Karl Rahner – *w jego laickości [...] nie jest wprawdzie światem zsakralizowanym, ale – w katolickim rozumieniu świata w każdym razie – jest światem uświęconym*<sup>10</sup>.

Z nieco innych powodów odrzuca wartość terminu *sacrum* i jego konotacji Józef Tischner<sup>11</sup>. Nazywa on *sacrum* najwyższą wartością, na jaką może się otworzyć ludzka emocja. Jest ono przemocą, totalnością, odbiera człowiekowi wolność. Im bliżej upadku znajdowało się pogaństwo grecko-rzymskie, tym bardziej rozszerzała się sfera jego *sacrum*: *Ale w chwili, w której przemówił Bóg żywy, sacrum zniknęło i świat powrócił do swych zwykłych wymiarów. Sacrum, budząc trwogę i fascynację (to w sporze z Rudolfem Otto – P.U.), nie budzi tego, co najważniejsze – poczucia odpowiedzialności* (podkr. P.U.)<sup>12</sup>.

Rodzi się ono w momencie, gdy człowiek spotyka Boga, gdy doświadcza obecności Dobra absolutnego, które nieskończenie transcenduje *sacrum*. W spotkaniu z Nim człowiek bezinteresownie, wielkodusznie i z hojnością, zaczyna tworzyć dobro. Wspinałomyślność, z jaką to czyni, zajmuje miejsce zazdrości, będącej wynikiem poddania wolności przemocy *sacrum*: *Tak znika przeciwieństwo między wartością najwyższą, a wartością najbliższą* – kończy Józef Tischner<sup>13</sup>.

Odrzuca on *sacrum* jako niewołące człowieka, a w ten sposób zapewne zacierające w nim możliwość rozróżniania dobra i zła.

## II

Charakterystykę polskich badań nad relacją *sacrum* – literatura trzeba rozpocząć od przypomnienia kilku dat i faktów. Bezpośrednim poprzednikiem tych badań była niewątpliwie tocząca się zaraz po wojnie dyskusja o literaturze katolickiej. Prym wiodła tu Stefania Skwarczyńska, autorka dwóch ważnych tekstów: „*Literatura katolicka*” jako termin w nauce o literaturze oraz *Zagadnienie oceny literatury katolickiej*<sup>14</sup>. Wypowiadali się wówczas na ten temat także pisarze: A. Gołubiew, J. Zawieyski, T. Parnicki. Definicja Skwarczyńskiej, oparta na dość sztucznym pojęciu „katolickiej teorii rzeczywistości”, nie przyniosła jednak zbyt wielu rezultatów badawczych. Obecnie wskazuje się na ideologiczny charakter toczącej się wówczas dyskusji. Podkreśla się, iż „literatura katolicka” to termin o znaczeniu jedynie historycznym, nie zaś teoretycznym czy systematycznym.

<sup>10</sup> K. RAHNER, Człowiek dzisiejszy i religia, w: O możliwości wiary dzisiaj, przeł. A. Morawska, Warszawa 1983, 59.

<sup>11</sup> J. TISCHNER, Totalitarne wezwanie, „Res Publica”, 5 (1989).

<sup>12</sup> Ibidem, 85.

<sup>13</sup> Ibidem, 86.

<sup>14</sup> Teksty te zostały przedrukowane w: S. SKWARCZYŃSKA, Studia i szkice literackie, Warszawa 1953. Zob. też C. RYSZKA, Milczący obecny i inne szkice o literaturze katolickiej, Katowice 1984.

<sup>15</sup> Tak sądzi M. Jasińska-Wojtkowska oraz S. Sawicki. Korzystam tu z notatek z konferencji *Tradycje religijne w literaturze polskiej XX wieku*, Lublin 6 – 8 XI 1989 r. Zob. jej omówienie: P. URBANSKI, Między ortodoksją i bluźnierstwem, Przegląd Powszechny 4 (1990), oraz w Przeglądzie Humanistycznym 5–6 (1990). Zob. też S. SAWICKI, Sacrum w badaniach literackich, w zbiorze: Kultura – literatura – folklor, pod red. M. Graszewicza i J. Kolbuszowskiego, Warszawa 1988, 13–14.

W 1952 r. powstała w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim *Komisja Badań nad Literaturą Katolicką*, przemianowana w 1975 r. (w duchu ekumenicznym) na *Zakład Badań nad Literaturą Religijną*<sup>16</sup>. Od początku placówka ta jest kierowana przez Marię Jasińską-Wojtkowską oraz Stefana Sawickiego. Związani z nią badacze podejmują prace zarówno o charakterze interpretacyjnym oraz syntetyzującym, jak i dokumentacyjno-bibliograficznym. Do chwili obecnej wydano około dwudziestu ważnych pozycji książkowych. Za najistotniejsze trzeba uznać materiały z konferencji, w których brali udział uczeni z wielu ośrodków. Przywołajmy w porządku chronologicznym tytuły: *Biblia i literatura* (pod red. S. Sawickiego i J. Gotfryda, 1981), *Sacrum w literaturze* (pod red. J. Gotfryda, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej i S. Sawickiego, 1983), *Dramat i teatr sakralny* (pod red. I. Sławińskiej i innych, 1988), *Tradycje religijne w literaturze polskiej XX wieku* (w druku)<sup>17</sup>. Wymienić też należy serię *Religijne tradycje w literaturze polskiej*, redagowaną przez S. Sawickiego, z której ukazały się dotąd dwa tomy: *Polska liryka religijna* (pod red. S. Sawickiego i P. Nowaczyńskiego, 1983) oraz *Dramat i teatr religijny w Polsce* (pod red. I. Sławińskiej i W. Kaczmarska, 1991). Największy rozwój omawianych badań przypada na lata osiemdziesiąte. Równoległe do nich, choć w mniejszym zakresie, prowadzone są badania nad relacją *sacrum* – sztuka, czego dowodem tomy konferencyjne *Sacrum i sztuka* (pod red. N. Cieślińskiej, Kraków 1989) oraz *Sztuka a religia* (pod red. W. Leszczyńskiego, Warszawa 1991). Duchowy wymiar muzyki jest przedmiotem zainteresowań wybitnego muzykologa Bohdana Pocięja<sup>18</sup>.

W polskich pracach literaturoznawczych poświęconych relacji *sacrum* – literatura przeważa metoda morfologiczna (określenie I. Sławińskiej). Polega ona przede wszystkim na rejestracji i opisie *sacrum* rozumianego jako pole tematyczne, a więc postaci, motywy, symbole religijne etc. Już pierwsza książka ośrodka lubelskiego *Matka Boska w poezji polskiej* (1959 r.) nosiła podtytuł *Szkice o dziejach motywu*. Opisuje się więc wszystkie niemal elementy dzieła literackiego, które mogą mieć związek z religią, a ich wymienienie (jak przyznaje np. M. Jasińska-Wojtkowska) pokrywałoby się z indeksem podręcznika poetyki.

Występowanie „motywów religijnych” w dziele literackim ma świadczyć o żywotności problematyki religijnej w życiu, a także w świadomości czy też podświadomości człowieka – szczególnie wówczas, gdy występują one w utworze autora areligijnego czy wręcz antyreligijnego. Jako przykład tego typu badań warto przywołać niedawną propozycję Andrzeja Stoffa<sup>19</sup>, wyodrębniającego we współczesnej poezji polskiej kilkanaście „strategii lirycznych”, mających stanowić próbę uporządkowania liryki, w której „przejawia się *sacrum*”. Strategie te, jak twierdzi autor, odnoszą się do immanentnych własności utworu i zakładają szczególny sposób jego odczytania – rekonstrukcję znaczeń. Są one ponadto możliwościami kontaktu poety z *sacrum*. Nie można ich sprowadzić do formy literackiej. Stąd wśród strategii takich, jak np. strategie: wyznania wiary, aktualizacji sytuacji biblijnych, autotematycznej etc. nie znalazła się np. strategia modlitwy. W czasie dyskusji nad referatem okazało się, iż co prawda propozycja A. Stoffa umożliwiła pewien podział liryki, nie wyjaśnia jednak nic jeśli idzie o charakter relacji *sacrum* –

<sup>16</sup> Zob. M. BŁOŃSKA, Komisja Badań nad Literaturą Katolicką (1952 – 1967). Sprawozdanie, Zeszyty Naukowe KUL, 11, 3-4 (1968).

<sup>17</sup> W przypisach oznaczam te prace kolejno: BaL, SwL, DiTS, TRLP XX, PLR. TRLP XX (w druku) przywołuję według notatek z konferencji (zob. przyp. 15).

<sup>18</sup> Sacrum i sztuka, oprac. N. CIEŚLIŃSKA, Kraków 1989. Zwracając tu uwagę następujące artykuły: W. STRÓŻEWSKI, O możliwości *sacrum* w sztuce oraz M. PORĘBSKI, Artysta i *sacrum*. Sztuka i religia, pod red. W. Leszczyńskiego, Warszawa 1991 (Instytut Kultury).

<sup>19</sup> O relacji *sacrum* – muzyka zob. znakomity cykl artykułów B. Pocięja, Muzyka duchowa, Przegląd Powszechny 11(1984), 5 i 10(1985), 1 i 4(1986).

<sup>19</sup> A. STOFF, Sacrum chrześcijańskie w polskiej poezji współczesnej, w: TRLP XX.

literatura. Strategie te są niczym innym jak kręgami tematycznymi, a z punktu widzenia poetyki jest zupełnie obojętne, co wyznajemy czy o czym mówimy. Dlatego staje się problematyczna zasadność mówienia o „*sacrum* w literaturze” w sensie takim, w jakim można mówić o nim w Biblii. *Sacrum* i wszystko, co do tej sfery zaliczamy, jest bowiem tylko tematem dzieła literackiego, nie zaś jego elementem strukturalnym. Funkcjonalizacja motywów może ewentualnie posłużyć do rekonstrukcji dynamiki procesu duchowego twórcy, zaświadczonego przez jego dzieło (niepokoi tu jednak możliwość zbyt-niego biografizmu). Czyniła tak np. M. Jasińska-Wojtkowska z poezją Leopolda Staffa, zaś Konrad Górski – z liryką Jana Kasprowicza<sup>20</sup>. Oczywiście, zabieg taki nie jest możliwy w przypadku utworów fabularnych, szczególnie gdy narrator jest wyraźnie różny od autorskiego. Powstaje więc pytanie, z jakiej perspektywy należy prowadzić ich „identyfikację religijną”? M. Jasińska-Wojtkowska wskazuje tu na konieczność dokonywania jej z poziomu świadomości postaci literackiej, której zachowania czy wypowiedzi mogą nie być wyposażone przez autora bądź narratora w kwalifikator prawdziwości<sup>21</sup>. Dodatkowe kryterium musi tu stanowić koncepcja rzeczywistości, przyjmowana przez badacza, stąd możliwa jest różnorodna ocena i funkcjonalizacja motywów religijnych w konkretnym utworze. Podobny problem wystąpił zresztą dość ostro w odniesieniu do tekstów poetyckich twórców takich, jak Leopold Staff i Tadeusz Nowak. Badacze „laicy” (szczególnie w latach sześćdziesiątych) w pracach o nachyleniu egzystencjalno-humanistycznym interpretowali motywy religijne, występujące w poezji przywołanych autorów, jako znaki kulturowe pozbawione swego istotnego, religijnego sensu. Z takim ujęciem polemizowali M. Jasińska-Wojtkowska i Stanisław Dąbrowski<sup>22</sup>.

Jeden z podstawowych problemów badawczych stanowi zawsze precyzyjne określenie przedmiotu badań. Tymczasem zupełnie nie ma zgody co do tego, czy w przypadku opisu relacji *sacrum* – literatura owym celem ma być analiza religijności człowieka poświadczonej przez tekst literacki, religijność poety, czy też zjawisko, które nazwać można „poezją religijną”. *Szkic niniejszy jest studium poezji religijnej, a nie religijności Kochanowskiego* – zastrzegali Wiktor Weintraub<sup>23</sup>. Zaś Sante Graciotti stwierdził, pisząc zresztą także o twórczości Jana z Czarnolasu, iż religijność i religia są głęboko i subtelnie rozdzielone: *Odrzucam nawet myśl* – dodawał – *aby wykorzystała charakter religijności Kochanowskiego w celu wyjaśnienia jego postawy wyznaniowej czy „religii”*<sup>24</sup>. Natomiast Karol Górski opatrzył swój artykuł tytułem *Religijność Kasprowicza*. Czytamy w nim: *Z nagromadzonego w jego* (tj. Kasprowicza – P.U.) *sercu palnego materiału wystrzelilo tyle słów ognistych, odtwarzających sferę jego religijnych doznań, że temat niniejszego studium można by ująć tak: „Przeżycia i refleksje Kasprowicza dotyczące religii w świetle jego poetyckich wypowiedzi”*<sup>25</sup>. Z kolei S. Dąbrowskiemu nie chodzi o odczytanie religijności człowieka (Tadeusza Nowaka), ale poety, religijności manifestującej się w utworach, niekoniecznie tożsamej z rzeczywistością<sup>26</sup>.

Większość analizowanych prac nie chce przyporządkować postawy twórcy czy wymowy ideowej dzieła ściśle określönemu wyznaniu czy prądowi religijnemu. Byłoby to

<sup>20</sup> M. JASIŃSKA-WOJTKOWSKA, *Sacrum* w poezji Leopolda Staffa, w: PLR; K. GÓRSKI, *Religijność Kasprowicza*, w: PLR.

<sup>21</sup> M. JASIŃSKA-WOJTKOWSKA, *Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości? (Z problematyki interpretacji dzieła literackiego)* w zbiorze: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973.

<sup>22</sup> M. JASIŃSKA-WOJTKOWSKA, *Sacrum* w poezji Leopolda Staffa, op.cit.; S. DĄBROWSKI, *Uwagi przygotowawcze do tematu: Funkcja podmiotowa motywów religijnych w poezji Tadeusza Nowaka*, w: SwŁ.

<sup>23</sup> W. WEINTRAUB, *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*, w: PLR, 36.

<sup>24</sup> S. GRACIOTTI, *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: Jan Kochanowski 1584 – 1984. Epoka – Twórczość - Recepcja, pod red. J. Pelca oraz P. Buchwald-Pelcowej i B. Otwinowskiej, Lublin 1989, t. I, 332.

<sup>25</sup> K. GÓRSKI, *Religijność Kasprowicza*, op.cit., 341.

<sup>26</sup> S. DĄBROWSKI, op.cit.

w pewnym sensie postępowanie nienowoczesne, „przedsoborowe”. Przeważa więc swoiście pojmowany ekumenizm, szukanie tego, co wspólne. Niektórym badaczom (np. S. Sawickiemu) wystarcza identyfikacja religijna tekstu przez odnalezienie w nim postawy religijnej człowieka pierwotnego (*resp.* religijności pierwotnej), dzięki czemu korpus badanych tekstów znacznie się powiększa. Jednak inni nie godzą się na takie „ogólnoreligijne” *sacrum*. Dążą więc do wyodrębnienia tego, co w utworze specyficznie chrześcijańskie. Nurt ten reprezentuje najwyraźniej Marian Maciejewski. Proponuje on kerygmaticzne badanie literatury, stwierdzając, iż jedynie ono jest w stanie uchwycić istotny, chrześcijański wymiar tekstów, odróżnić wielorakie (opisane przez R. Otto) sakralizacje od epifanii Chrystusa. Taki sposób interpretacji *zidentyfikuje i obnaży względną wartość utworów, które w różnych formach eskapizmu – także estetycznego – wystawiają receptę na szczęście czy przynajmniej chcą dać receptę na przeżycie*<sup>27</sup>. Z drugiej zaś strony jest on przydatny szczególnie do opisu literatury, która *schodzi do otchłani ludzkiej egzystencji, by ujawnić absurd istnienia*, możliwy do zinterpretowania jako skutek grzechu pierworodnego<sup>28</sup>.

Stanowisko pośrednie między nurtem „ortodoksyjnym”, „konserwatywnym” oraz „religioznawczym” zajmuje Jan Błoński. Odważnie przyznaje on, że *sacrum* nie jest elementem struktury dzieła, ale kategorią światopoglądową. Niezależnie od faktu, iż istnieją autorzy, dla których głównym celem twórczości literackiej jest obcowanie ze świętością, kategorię *sacrum* trzeba przesunąć z samego dzieła w obręb komunikacji między autorem a czytelnikiem. *Sacrum* realizuje się jako swoiste porozumienie, opierające się na wspólnocie znakowej. Ujęcie takie jest szczególnie ważne w przypadku dzieł, które w sposób istotny transformują myśl chrześcijańską (np. twórczość Tomasza Manna czy Jamesa Joyce’a): *Czerpią one swą spoistość – a także moc oddziaływania, o czym się nieraz zapomina! – z tradycji religijnej. Zakładają bowiem szczególne czytelnika. Musi on, po pierwsze, odczytać dzieło wedle parafrazowanego schematu. Po drugie zaś, dokonać transformacji uczuciowego kapitału, zgromadzonego przez pobożne dzieciństwo, na przeżycie estetyczne, [...] operacji, do której wzywa stale stylistyka, przesycona sakralnymi reminiscencjami*<sup>29</sup>.

Krzysztof Dybciak wyodrębnił dwa typy identyfikacji religijnej dzieła: socjologiczny (decydują uwarunkowania pozatekstowe) oraz strukturalny. Problematyka religijna może się pojawić w utworze w jednej z następujących perspektyw: ontologiczno-kosmicznej (twórca *poza sferę zjawiskową poszukuje istoty, dokonuje analiz podstawowych kategorii czasu i przestrzeni, starając się wyjawić – a jest to możliwe tylko w sztuce i religii – bycie całości tego, co istnieje*<sup>30</sup>), historiozoficznej, narodowej i personalistycznej. K. Dybciak podkreśla, że *sacrum* wykorzystuje wszystkie formy kultury, nie ma szczególnego upodobania do którejś z jej form: *Co staje się artystyczną epifanią rzeczywistości transcendentnej, zależy od ogólnej sytuacji duchowej danego społeczeństwa w pewnym momencie historii*<sup>31</sup>.

Interesujący jest problem stosunku literaturoznawców do teologii i korzystania z jej dorobku. Z racji tematyki badań winno być to zupełnie oczywiste. Tymczasem, dążąc do autonomii swej dyscypliny, próbuje się z tego zrezygnować – ze szkodą dla rezulta-

<sup>27</sup> M. MACIEJEWSKI, *Literatura w świetle kerygmatu*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, pod red. A. Merdas RSCJ, Warszawa 1983, 338. Zob. inne prace tego autora zgromadzone w tomie: *Ażebym ciało powróciło w słowo*, Lublin 1991.

<sup>28</sup> M. MACIEJEWSKI, *op.cit.*, 340.

<sup>29</sup> J. BŁOŃSKI, *To co święte, to co literackie*, w: *Kilka myśli co nie nowe*, Kraków 1985, 21 – 23. Na *sacrum* rozumiane jako kategoria światopoglądowa zwraca uwagę w recenzji powyższej książki J. Madejski, *Pamiętnik Literacki* 1 (1988).

<sup>30</sup> K. DYBZIAK, *Sacrum w literaturze*, *Tygodnik Powszechny* 7, 28 (1982).

<sup>31</sup> K. DYBZIAK, *Literatura wobec religii – izolacja czy przenikanie?*, *Znak* 11–12 (1977).

tów. Jako *curiosum* proponuję następujący cytat. *Na sympozjum w Lublinie – pisał Czesław Ryszka – Maria Jasińska-Wojtkowska słusznie przekonywała* (podkr. P.U.), *że należy odciąć się od teoretycznych założeń teologii i od genetycznych interpretacji sacrum, a zająć się sposobami, w jakich ono istnieje w utworze*<sup>32</sup>. Stylistyka jakby znajoma, ale tekst ukazał się w jezuickim „Przeglądzie Powszechnym”. Rezygnacja z dorobku teologii być może wynika często po prostu z braku pewnego przygotowania w jej zakresie, nawet bardzo amatorskiego, lecz wykraczającego poza powierzchowną znajomość katechizmu. Niestety, musi to prowadzić do zubożonego oglądu tekstów<sup>33</sup>. Jeżeli zaś sięga się do prac teologicznych, nieczęsto są to klasyczne bądź współczesne pozycje ortodoksyjne<sup>34</sup>.

Tak więc polskim badaniom nad relacją *sacrum* – literatura brakuje solidnego fundamentu teologicznego, a i sami teologowie nie bardzo kwapią się do dyskusji na ten temat. Niewiele nowego wniósł artykuł Mirosława Paciuszkiewicza SJ *Ku teologii słowa literackiego*<sup>35</sup>, bez echa przeszedł tekst ks. A. Dunajskiego *Literatura piękna jako „locus theologicus”*<sup>36</sup> (zresztą podobnie jak znakomite studium Karla Rahnera SJ *Das Wort der Dichtung und der Christ*, przetłózone na język polski w 1983 r.<sup>37</sup>). Istotna wydaje się wypowiedź ks. Zdzisława Adamka, przypominająca rozróżnienie między obecnością *ad* (znakiem uobecniającym, symbolem przypominającym czy wskazującym), a obecnością *in* (symbolem uobecniającym daną rzeczywistość). Pierwszy sposób obecności dotyczy np. słów, motywów, a także tekstów, będących zapisem przeżycia religijnego. Może on się stać dla odbiorcy okazją do kontaktu z *sacrum*, ale sam w sobie nie jest przedmiotem obecności *sacrum*. Jednak gdy autor potraktuje swój tekst czy spektakl teatralny jako głoszenie Ewangelii, ma on wówczas charakter uobecniający *sacrum*: *W samym dziele sztuki teatralnej uobecnia się Chrystus, o ile poprzez dzieło teatralne głoszona jest Ewangelia. Jest to „czwarty wymiar” teatru*<sup>38</sup>.

### III

Śród polskich badaczy relacji *sacrum* – literatura na szczególną uwagę zasługują Irena Sławińska i Stefan Sawicki, profesorowie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Stąd omówieniu ich badań i propozycji metodologicznych należy poświęcić więcej miejsca.

Podobnie jak inni literaturoznawcy, I. Sławińska<sup>39</sup> nie definiuje pojęcia *sacrum*. Pewne myśli, wiążące się z głównym polem jej zainteresowań, a więc dramatem i teatrem sakralnym, pojawiają się także przy omawianiu dramatu i teatru religijnego i biblijnego. Pomimo braku pełnej równoznaczności semantycznej tych określeń, można je jednak uznać za synonimy. Rozumienie *sacrum*, przyjmowane przez I. Sławińską, jest zbliżone z opisem Mircei Eliadego<sup>40</sup>, na którego ustalenia uczona często się powołuje.

<sup>32</sup> C. RYSZKA, *Sacrum w literaturze*, *Przegląd Powszechny* 5 (1985).

<sup>33</sup> Tak było w przypadku skądinąd bardzo interesującego referatu M. CZERMIŃSKIEJ, *Przełom religijny jako temat autobiografii*, w: *TRLP* XX.

<sup>34</sup> Np. często cytowaną pozycją z zakresu teologii duchowości jest dość stara praca R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego*.

<sup>35</sup> M. PACIUSZKIEWICZ SJ, *Ku teologii słowa literackiego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL*, t. XXIV, z. 6, Lublin 1977.

<sup>36</sup> A. DUNAJSKI, *Literatura piękna jako locus theologicus*, *Studia Pelplińskie*, 1981.

<sup>37</sup> K. RAHNER, *Chrześcijaństwo i poezja*, przeł. R. Wójtowicz, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, op.cit.

<sup>38</sup> Z. ADAMEK, „Czwarty wymiar” teatru religijnego. *Z doświadczeń reżysera-teologa*, w: *DiTS*, 233. Zob. też dyskusję w tym tomie, 303.

<sup>39</sup> Najważniejsze prace I. SŁAWIŃSKIEJ, wiążące się z naszym tematem, są zebrane w tomie: *Odczytywanie dramatu*, Warszawa 1988 (W przypisach oznaczam go jako OD). Ponadto istotne są jej artykuły: *Inspiracje chrześcijańskie w literaturze polskiej*. Kilka pytań nie tylko metodologicznej natury, *Znak* 4 (1984); *Dramat i teatr w refleksji teologicznej*, w: *DiTS*.

<sup>40</sup> Po polsku ukazały się m.in. następujące prace M. ELIADEGO: *Sacrum – mit – historia, wybór i wstęp*

Zpożycza też od niego pojęcia takie, jak: *axis mundi*, próg, przestrzeń sakralna. Za szczególnie ważne uznaje inspiracje rumuńskiego religjologa dotyczące opisu przestrzeni sakralnej, która jest – jak sądzi – ważniejsza niż konstrukcja fabularna, akcja czy nawet postać.

Ciekawą i oryginalną propozycją I. Sławińskiej są rozważania o poszerzeniu czasu i przestrzeni w dramacie. Dokonuje się ono dzięki zamierzonej przez dramat poetycki (*resp.* sakralny, religijny) uniwersalizacji tych wymiarów. Wydarzenia rozgrywają się bowiem tu i teraz, ale też zawsze i wszędzie, a nawet ten pierwszy wymiar jest nieobecny (np. Beckett, Ionesco). To poszerzenie dzieje się dzięki słowu poetyckiemu – opowieści, relacji, metaforze, obrazowi poetyckiemu czy aluzji. Klasyczny przykład I. Sławińskiej stanowią *Sędziowie S. Wyspiańskiego*: „*O Absalomie mój!*” – *woła stary Samuel nad ciałem syna. [...] „Już wstajesz, Dawidowy!” Przywołany zostaje też obraz Abrahama nad Izaakiem – i nagle pękają ściany karczmy żydowskiej, jawi się góra Horeb, jesteście hic et nunc, ale i w odległej o tysiąclecia przeszłości, a także w wiecznej terażniejszości*<sup>41</sup>.

Czas jest ważnym wyznacznikiem utworu sakralnego. Jest to szczególnie forma czasu – czas religijny. Nie jest on własnością człowieka, ale darem, czymś pożyczonym przez Boga w sposób bardzo indywidualny. Dawca może udzielić raz jeszcze czasu – łaski, gdy bohater zbłądził i czas jest mu niezbędnie konieczny, by się mógł poprawić: *W „Peer Gyntie” znów czas to przestrzeń, w której bohater najpierw stacza się w dół, potem zaś staje w obliczu sądu. Najbardziej wstrząsające jest w ostatnim akcie właśnie to, że Peer Gynt nie ma czasu, że czas jego dobiegł końca. Aktem najwyższej łaski jest jeszcze obdarowanie go nowym czasem*<sup>42</sup>.

W ten sposób I. Sławińskiej udało się wyjść z błędnego, Eliadowskiego koła opozycji: czas kolisty – czas linearny. Oto pojawiła się swoiście chrześcijańska kategoria *łaski i daru*, przewyciężająca absolutnie tę dystynkcję. Czasu religijnego nie da się liczyć godzinami czy może raczej taki pomiar nie jest ważny. W utworze przedstawia się często „ostatnią godzinę”, gdy jest jeszcze czas na dokonanie czegoś ważnego, decydującego (o wieczności), gdy jeszcze można coś zmienić, gdy jeszcze nie zapadła ostateczna decyzja. Za *Eliadem* Sławińska stwierdza, że ów czas sakralny istnieje *pod lub ponad płynnym strumieniem czasu świeckiego, jakby uczestnicząc w wieczności*<sup>43</sup>. Czas chrześcijański jest jednak ambiwalentny. Z jednej strony zawsze jest nadzieja (na nawrócenie), z drugiej zaś – każda chwila decyduje (może zdecydować) o wieczności. Co więcej – dodaje Sławińska za Hansem Ursem von Balthasarem – istnieje sytuacja *ein Zu Spaet* – „za późno”: *Głupie panny nigdy nie wejdą do komnaty, gdzie jest obłubieniec: na zawsze zatrzasknięto za nimi drzwi. Gość pozbawiony szaty godowej nie wróci już na ucztę, nie zostanie wpuszczony*<sup>44</sup>. Świadczy to o realizmie chrześcijańskiej egzystencji tak samo, jak możliwość zbawienia nawróconego łotra – komentuje Sławińska.

Rozszerzenie znaczeń może nastąpić także przez utożsamienie działającego bohatera z postacią biblijną – jedną lub kilkoma, kolejno lub równocześnie. Nie idzie tu o analogię ich losów, ale o rzeczywiste ich utożsamienie. Przywołajmy raz jeszcze *Sędziów*: *Stary handlarz i oszust* – pisze omawiana autorka – *pochyla się nad synem, który jest (podkr. P.U.) dla niego Dawidem, Absalomem i Izaakiem równocześnie* – któ-

M. Czerwiński, przeł. A. Tatkiewicz, Warszawa 1974; Sacrum i profanum w świecie współczesnym, Aneks. Kwartalnik Polityczny 29-30 (1983); Traktat o historii religii, przeł. J. Wierusz-Kowalski, oprac. B. Kupis, Warszawa 1966.

<sup>41</sup> I. SŁAWIŃSKA, Czytanie dramatu, w: OD, 27; por. 103.

<sup>42</sup> Idem, 28.

<sup>43</sup> I. SŁAWIŃSKA, Dwie koncepcje czasu w strukturach dramatycznych: Turgeniew i Norwid, w: OD, 279.

<sup>44</sup> I. SŁAWIŃSKA, Dramat religijny: jego wyróżniki i paradygmaty, w: OD, 85 i 87.



ry stał się nim w utworze na naszych oczach<sup>45</sup>. Owo utożsamienie może się znowu dokonać przez cytaty biblijny, aluzję, stylizację. Wydaje się, że w swym rozumowaniu Sławińska nawiązuje do referowanych przez siebie wiele razy badaczy zachodnioeuropejskich, którzy odnajdują w dramacie odbicie i realizację modeli, wyznaczanych przez życie Chrystusa i przypowieści ewangeliczne. Za naczelną czy wręcz „archetypiczne” uznają oni bardzo różne sytuacje, jak np. spotkanie Chrystusa z Piłatem i jego pytanie o prawdę, osamotnienie Jezusa na krzyżu i wołanie do Ojca etc.

I. Sławińska stwierdza, że zbudowanie zadowalającej definicji dramatu religijnego jest w sumie niemożliwe. Wiąże ją jednak raczej z odbiorcą i jego przeżyciami (nb. twierdzi, iż są one zaprojektowane przez autora, wpisane przezeń w tekst), niż z wyróżnikami strukturalnymi samego dzieła: *Dramat religijny ma pogłębić nasz stosunek do Boga i bliźniego, ma przyspieszyć naszą dojrzałość, stworzyć więź między widzami, przemianując ich w uczestników* (podkr. P.U.). [...] *Są to zresztą dzyderaty, zresztą bardzo ogólnej natury, nie zaś kryteria, testujące dramat religijny*<sup>46</sup>. Autorka ostrzega przed nadmiarem dydaktyzmu, który niszczy delikatną tkankę dzieła. Dramat religijny nie jest zdeterminowany genologicznie. Może nim być także np. komedia salonowa, jeśli jest w niej zachowana priorytetowa zasada akceptacji porządku nadprzyrodzonego, ujawniającego się w losie bohatera. Ten zaś jako chrześcijanin obdarzony jest wolnością, często tragiczną, niezależnie od tego, czy jest świętym, czy grzesznikiem. Dramat religijny stawia człowieka nie przed problemem, ale przed tajemnicą. Transcendentalne pytanie otrzymuje transcendentalną odpowiedź. *Najważniejszy wyróżnik dramatu religijnego – konstatuje Sławińska – to jednak tajemnica, misterium. Tajemnicą jedyną, niepowtarzalną, dla każdego inną, jest jego przymierze z Bogiem, powołanie człowieka, czyli jego indywidualne wezwanie do spełnienia pewnej roli w życiu, do ukierunkowania swego życia ku Bogu i ustawienie go na szlaku przez Boga wyznaczonym. Tajemnicą jest udział Łaski, nasza przemiana*<sup>47</sup>. Dlatego na pierwszym miejscu w dramacie religijnym wysuwa się Bóg, a nie człowiek.

## IV

Poszukiwania Stefana Sawickiego<sup>48</sup> zasługują na szczególną uwagę co najmniej z kilku powodów. Przede wszystkim, jako kierownik lubelskiego ośrodka, jest on *spiritus movens* interesujących nas badań. Prezentuje też niewątpliwie spójny system metodologiczny, zaś kategoria *sacrum* stanowi w nim termin teoretycznoliteracki, a nawet – jak sądzą niektórzy – jest ona najważniejszą. Wreszcie, na ich przykładzie można wskazać pewne bezdroża dotychczasowych badań nad relacją *sacrum* – literatura.

Sawicki pojmuje *sacrum* bardzo szeroko. Łączy jego znaczenie religioznawcze i religijne (*resp.* biblijno-teologiczne). *Sacrum* to wszystko to, co religijne, wspólne tego wszystkiego, co religijne – twierdzi. Nie interesuje go rozróżnienie między istnieniem

<sup>45</sup> I. SŁAWIŃSKA, Wizja teatralna jako problem badawczy, w: OD, 111.

<sup>46</sup> I. SŁAWIŃSKA, Dramat religijny..., op.cit., 71.

<sup>47</sup> Ibidem, 78.

<sup>48</sup> Najważniejsze prace S. SAWICKIEGO, wiążące się z naszym tematem to: Nowa obecność religii w literaturze, w zbiorze: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973; Religia a literatura, w: Inspiracje religijne w literaturze, op.cit.; Sacrum w literaturze, Roczniki Humanistyczne KUL, t. XXVIII, 1 (1980), cytuję przedruk w: Problemy teorii literatury. Seria III, Wrocław 1988; Trylogia dramatyczna K. Wojtyły, Przegląd Powszechny 3 (1986) – przedruk w: Dramat i teatr religijny w Polsce, pod red. I. Sławińskiej i W. Kaczmarka, Lublin 1991; Z pogranicza literatury i religii, Lublin 1973; Sacrum w badaniach literackich, w: Kultura – literatura – folklor, pod red. M. Graszewicza i J. Kolbuszewskiego, Warszawa 1988; Granice „sakralnych” interpretacji literatury, Roczniki Humanistyczne KUL, t. XXXVIII, 1990, nr 1 (w druku).

ontologicznym a antropologicznym *sacrum*, a więc czy istnieje owa sfera obiektywnie, czy też jest tylko *wewnętrznym przedmiotem przeżycia religijnego*<sup>49</sup>. Słowo *sacrum* występuje w jego pracach w bardzo różnych związkach frazeologicznych, takich jak np. sakralny układ odniesień, sakralne widzenie świata i człowieka, chrześcijańska sakrosfera, przestrzeń usakralniona, perspektywa sakralna etc. *Sacrum* stanowi dlań hasło wywoławcze tego, co w religii jest powtarzalne – tego, co wymyka się doświadczeniu, co w codzienności stanowi przeblask religijności. Jest to więc raczej zakres obserwacji, niż jasno określona metodologicznie problematyka badawcza (to zdanie samego S. Sawickiego). *Sacrum* jest wreszcie *specyficzną wartością, która rodzi się ze względu na jakąś osobę, na owe ty, do którego się wszystko odnosi, i tym wielkim Ty jest w chrześcijaństwie Bóg*<sup>50</sup>. W dziele literackim *sacrum* może występować na poziomie pola tematycznego (temat, motyw, wątek, fabuła), metaforyki, stylizacji, gatunku literackiego, a także jako funkcja i istota tekstów poetyckich. *Sacrum* może być konsekwencją przyjętej poetyki, ale może też wystąpić sytuacja przeciwna – przyjęcie określonej poetyki jako konsekwencja istnienia *sacrum* (tj. *sacrum* może narzucać pewne formy czy sposoby swej literackiej manifestacji).

*Sacrum* w tekstach literackich jest w pewnym sensie stopniowalne. Na najwyższym poziomie uwidacznia się ono w Biblii – Księdze Świętej. Jest ona sakralna samoistnie. Mamy tu do czynienia ze swoistym *sacrum* biblijnym, o charakterze ontologicznym. Jednak już w przypadku apokryfów (w katolickim sensie tego słowa) jest to *sacrum* budowane przez literaturę. W miarę rozluźniania się związków utworów z Biblią, wprowadzania coraz to nowych elementów, powstaje *sacrum* literackie, analogiczne do biblijnego, a w swych cechach przypominające opisane przez M. Eliadego. Ewolucja *sacrum* następuje więc od tematu sakralnego (Biblia) do rzeczywistości sakralnej, budowanej w obrębie rzeczywistości literackiej. Jest to *sacrum* immanentne, wyłaniające się z logiki świata przedstawionego. Utwory, w których je dostrzegamy, należy przeto badać nie powierzchwniowo, ale poprzez mity i archetypy, będące głębokimi sensami dzieła<sup>51</sup>.

W pracach S. Sawickiego można zauważyć, że mówi on o *sacrum* w dziele literackim raz z perspektywy jego nadawcy, a innym razem – odbiorcy. Przeanalizujmy to zagadnienie. Otóż czytelnik – twierdzi uczony – jest zobowiązany do odczytania sensu zamierzonego przez autora. Czasem jest to jednak sens ukrywający się pod tym, co w świecie przedstawionym jest drugorzędne, jak np. realia społeczne czy polityka. Jako przykład autor analizuje *Moc i chwałę* Grahama Greena. Poprawne jej odczytanie to uznanie, iż ukazuje ona chwałę i moc Kościoła, której nic nie może zniszczyć. W konfrontacji z Kościołem wszystko musi ulec. Każde inne odczytanie tego utworu jest nieporozumieniem i lekturą powierzchwniową. Przeto trzeba dotrzeć do prawdziwego, głębokiego i zaprojektowanego przez autora sensu.

Inaczej ma się rzecz z takimi tekstami, jak *Namiestnik* Rolfa Hochuta czy wiersz *W bazylice św. Piotra Mieczysława Jastruna*. Realia, których dotyczą te utwory oraz postaci historyczne (wojna, papież Pius XII i jego postawa wobec faszyzmu etc.) nie są ważne same w sobie, nawet jeśli autor napisał swój utwór bezpośrednio w odniesieniu do nich. Po upływie pewnego czasu realia stają się nieistotne: *Realia* – czytamy – *są elementami sytuacji, która ma przemówić poetycko swą ogólnością. Z czasem złagodnieje nasz protest czy niechęć do ukazanej w wierszu historycznej, konkretnej osoby. Trzeba pamiętać o tym interpretując utwór. Bez trudności można by kiedyś zmienić imię*

<sup>49</sup> S. SAWICKI, *Sacrum w literaturze*, op.cit., 359.

<sup>50</sup> S. SAWICKI, M. JASIŃSKA-WOJTKOWSKA, Wstęp, w: SwL.

<sup>51</sup> Nb. sam „archetyp” jest w pracach S. Sawickiego kategorią nie dość ostrą. Np. obok „archetypu ojca” mamy „archetypiczny problem cierpienia”.

*Piusa XII na jakieś inne. Czas będzie weryfikował wymowę ogólną, a jednocześnie prowadził do pewnej nieważności konkrety historyczne. Utwór zaczyna oddziaływać (podkr. P.U.) niezależnie od nich. Można go będzie percypować niezależnie od tego, czy istnieje jakaś relacja prawdziwości między nim a Piusem XII. Niczego nie przesądzając, nie wydaje się, aby była ona najważniejsza dla głębszej i przyszłościowej percepcji. Percepcji, która jest nastawiona przede wszystkim na to, co w nim najogólniejsze i chyba najbardziej wartościowe*<sup>52</sup>. Oderwane od swego macierzystego kontekstu oba te utwory będą wołaniem o świętość każdego papieża.

Za omawianą tu drugą perspektywą interpretacyjną przemawia także fakt, iż S. Sawicki w artykule *Literatura i religia* przytacza jako argument na jej korzyść fragment wypowiedzi uczestniczki ankiety „Znaku” z 1951 r., która świadczy o wzbudzeniu się w niej pozytywnych uczuć religijnych pod wpływem antykościelnego utworu Anatola France’a. Sawicki przyznaje w tym miejscu, że wpływ utworu literackiego na czytelnika, pozytywny bądź negatywny, niekoniecznie musi być zgodny z intencją autora<sup>53</sup>.

Analizując teksty naukowe S. Sawickiego, wyraźnie można zauważyć, że przyjęcie jednej z omówionych perspektyw interpretacyjnych jest uzależnione od jej funkcjonalności w odniesieniu do konkretnego utworu. Uczony przyjmuje więc tę, która lepiej pozwala wykazać jego sakralny charakter. Jeżeli jeszcze uświadomimy sobie, że np. na konferencji w Rogoźnie w 1984 r. wypowiedział się on zdecydowanie za autorskim sensem dzieła, a przeciw estetyce odbioru (a więc to autor decyduje o tym, czym jest dzieło sztuki i jakie są jego istotne wartości), sytuacja staje się zastanawiająca. Niewątpliwie zdając sobie z tego sprawę, S. Sawicki próbował to wytłumaczyć i to dwojako. Po pierwsze, stwierdzając, że hermeneutyka rozwiązała zdumę autora, a więc interpretacja z pozycji badacza jest zupełnie zasadna, przynajmniej w obszarze krytyki literackiej. Po drugie, zainspirowany wypowiedzią Władysława Stróżewskiego o konkretyzacji numinotycznej dzieła sztuki, zgodził się na istnienie *poła wiernych konkretyzacji*, zastrzegając jednocześnie, że dotyczy to raczej dzieł z pogranicza literatury, jak na przykład twórczość Karola Wojtyły. Natomiast w przypadku tekstów *stricte* literackich, konkretyzacja estetyczna jest zupełnie wystarczająca<sup>54</sup>.

Teren badań nad relacją *sacrum* – literatura S. Sawicki poszerzył o dwa obszary. Są to utwory „nurtu wstępującego” (ku sprawom wiary) oraz utwory „religijnie podejrzane”. Istnieją bowiem teksty, które wydają się mieć charakter religijny, ale w takiej ich identyfikacji coś przeszkadza, mimo iż autor z całą pewnością jest osobą wierzącą (np. wspomniana *Sława i chwala*). W drugim przypadku nie mamy pewności co do postawy religijnej autora lub jest ona zdecydowanie areligijna, ale w utworze są pewne wątki, motywy, tematy etc. związane ze sferą religii. Przykładem tego jest *Raport Piłata* Janusza Głowackiego. Niektóre jego epizody mają wymowę bliską chrześcijaństwu, inne zaś oddalają się od niego aż po granicę bluźnierstwa. Jednak w całości tekstu widoczna jest fascynacja postacią Jezusa (nazywanego konsekwentnie zaimkiem ON), który jest umieszczony w centrum narracji i uwagi czytelnika<sup>55</sup>.

Warto dodać, iż na pewnym etapie swych refleksji nad relacją *sacrum* – literatura Sawicki twierdził, że problematyka *sacrum* w zasadzie nieści się w tym, co Ingarden nazywa *jakościami metafizycznymi*, choć *pojęcia sacrum naturalnie u niego nie znajdziemy*<sup>56</sup>. Ta wypowiedziana w konferencyjnej dyskusji uwaga domaga się jednak polemiki,

<sup>52</sup> S. SAWICKI, O utworach religijnie „podejrzanych”, w: *Z pogranicza literatury i religii*, op.cit., 38-39.

<sup>53</sup> W tomie: *Z pogranicza literatury i religii*, op.cit.

<sup>54</sup> Głos w dyskusji w: *Sacrum i sztuka*, op.cit., 54.

<sup>55</sup> S. SAWICKI, O utworach religijnie „podejrzanych”, op.cit., 40-41.

<sup>56</sup> Głos w dyskusji, op.cit., 55.

gdyż może otwierać kolejne „bezdroże” interesujących nas poszukiwań. Otóż sądzę, iż *sacrum* nie można traktować jako jednej z jakości metafizycznych. Wielkiego fenomenologa nie interesował przecież fundament ontologiczny objawiających się jakości. Jeżeli zaś badania nasze mają mieć sens, wówczas konieczne jest uznanie ontologicznego, a nie antropologicznego charakteru *sacrum*. Ponadto nie mamy żadnego wpływu na pojawianie się owych jakości. Co więcej, im bardziej pragniemy ich doświadczyć, tym skuteczniej się one ukrywają.

*Przy ich ujrzaniu – czytamy w rozprawie O dziele literackim – odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu [...]. One same (tj. jakości metafizyczne – P.U.) są tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci*<sup>57</sup>. Zauważmy, że w Ingardenowskim katalogu jakości metafizycznych nie odnajdziemy tego, co klasyczna metafizyka określa jako transcendentalia (tj. przejawy aktu istnienia bytu: odrębność, jedność, realność, prawda, dobro i piękno). Jest zaś w nim świętość (nieomal tożsama z *sacrum*), kategoria nadbudowana nad transcendentálnymi zasadami bytu. Wątpliwości budzi również sam charakter oddziaływania jakości metafizycznych na odbiorcę. Doznanie ich w kontakcie z dziełem sztuki (także literackiej) jest jedyną możliwością zatrzymania tego niezwykłego przeżycia. Sztuka ma więc charakter kompensacyjny. Pozwala w sposób zupełnie bezpieczny obcować z jakościami, których objawienie się w realnym życiu może być przerażające, spokojnie je kontemplować: *Można je oglądać – pisze Ingarden – pozwolić im się porwać, poznać smak wszystkiego, co nam jakościowo ofiarują, nie będąc przez nie w ścisłym sensie dotknięci, przytłoczeni czy wyniesieni. W związku z tym, ujrzanie ich nie wywołuje tego samego rodzaju zmian, jakie zachodzą przy ich prawdziwej realizacji*<sup>58</sup>. Tak więc jakości metafizyczne doświadczane w ten sposób nie wpływają decydująco na nasze życie, są mimo wszystko nastawione na chwilę, są złudą, nie mogą nadać naszemu życiu istotnego sensu.

Obecnie S. Sawicki znacznie modyfikuje swe poglądy na relację *sacrum* – literatura. Mówił o tym już w czasie sympozjum *Tradycje religijne literatury polskiej XX wieku* (Lublin, listopad 1989 r.). Zapowiadał wówczas artykuł<sup>59</sup>, w którym zamierzał poddać krytycznej ocenie niektóre zabiegi interpretacyjne, nadużywające kategorię *sacrum*. Oto one:

1. Wprowadzanie zbyt dowolnych asocjacji.
2. Ekstrapolacja w porównaniach tego, co istotnie wspólne (*tertium comparationis*) na całość porównywanych sytuacji czy zjawisk.
3. Tworzenie sztucznego kontekstu interpretacyjnego.
4. Przeakcentowanie znaczenia kontekstu (przede wszystkim kontekstu całości twórczości autora) dla interpretacji pojedynczego tekstu.
5. Symbolizowanie znaczeń niesymbolicznych.
6. Wprowadzanie do utworu teorii rzeczywistości badacza i przekształcanie jego sensów w zgodzie z tą teorią.
7. Przyjęcie jako punktu wyjścia interpretacji określonego modelu świata, zamiast rzeczywistości świata przedstawionego utworu<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> R. INGARDEN, *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, Warszawa 1988, 370.

<sup>58</sup> Ibidem, 373.

<sup>59</sup> S. SAWICKI, *Granica „sakralnych” interpretacji literatury*, op.cit. (w druku). Serdecznie dziękuję Autorowi za łaskawe udostępnienie maszynopisu tegoż tekstu.

<sup>60</sup> Warto przytoczyć konkluzję tego artykułu: *Nie ukrywam, że rozważania te odnoszą się pośrednio również do problematyki interpretacji literackiej w ogóle. Ukazują jej granice, których przekraczanie stało się od jakiegoś czasu częste, nawet pożądane. Wiąże się to z tendencją do programowego kwestionowania obiektywizmu w nauce, zwłaszcza w humanistyce, również z przeakcentowywaniem kategorii odbiorcy w badaniach literackich. Dla autora tego artykułu przekraczanie granic interpretacji jest odchodzeniem od obowiązującej każdego badacza lojalności względem rzeczywistości. Być może, również naruszeniem naturalnej sytuacji człowieka poznającego.*

Powyższa obszerna analiza polskich badań nad relacją *sacrum* – literatura upoważnia do kilku wniosków.

Przede wszystkim, już sama analiza pojęcia *sacrum* i jego opozycji – *profanum* może stworzyć istotne wątpliwości co do zasadności stosowania go w badaniach literaturoznawczych. Wynika to z wielości i ostatecznie niejasności semantycznej tego terminu, a także nieadekwatności opozycji *sacrum* – *profanum* do wyrażenia samorozumienia chrześcijaństwa, przekonanego o jedności porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, natury i łaski. Jest to o tyle istotne, że badania nad relacją *sacrum* – literatura są prowadzone zasadniczo przez badaczy o orientacji chrześcijańskiej. W świetle realizmu chrześcijańskiego, *sacrum* może być jedynie neutralnym synonimem filozoficznego Absolutu, który teologia nazywa Bogiem (wówczas należy pisać to słowo wielką literą). Ważne jest też to, iż w przypadku przyjmowania bardzo ogólnego, nieprecyzyjnego, Eliadowskiego rozumienia *sacrum* (a tak się dzieje bardzo często, być może ze względu na domniemaną obiektywność ustaleń rumuńskiego religioznawcy), ostatecznie mamy do czynienia z opozycją pozorną, gdyż tym, co istnieje naprawdę, jest właśnie *sacrum* (*sacrum*, a więc rzeczywistość). *Profanum* zaś jest złudą, nierzeczywistością.

U podstaw omawianych badań leży pojęcie *sacrum*, przeniesione do literaturoznawstwa z obszaru religioznawstwa i teologii. Nie jest więc ono terminem literaturoznawczym w sensie takim, jak np. motyw, metafora, narrator etc. Jeżeli więc decydujemy się na jego przyjęcie, wymaga to sprecyzowania używanego rozumienia – w którym z możliwych znaczeń o nim mówimy – a także zgody na konsekwencje metodologiczne, tj. zaakceptowanie dość oczywistej interdyscyplinarności tego typu badań. Tak więc teologia może (i powinna!) stać się narzędziem badawczym, zapleczem intelektualnym literaturoznawcy, jeśli nie chce on poprzestać na opisie „*sacrum* w literaturze” na poziomie inwentarowym.

Bardzo ważny jest problem perspektywy, w której mówimy o relacji *sacrum* – literatura. Wydaje się, że najbardziej właściwe jest przyznanie, iż istnieje ona na poziomie szczególnej konkretyzacji ponadestetycznej, którą za Władysławem Stróżewskim można nazwać konkretyzacją numinotyczną. Jest ona bardzo szczególnym procesem lektury, będącej równocześnie doświadczeniem duchowym, religijnym, o charakterze zarówno wolicjonalnym, jak i emocjonalnym. Literaturoznawstwo może świetnie rozpoznawać utwory, które powinny wywołać (*resp.* sprowokować, a nawet generować) taką konkretyzację. Czyni to analizując wszelkie „miejsca nie do określenia przedmiotów przedstawienia”<sup>61</sup>. W akcie konkretyzacji numinotycznej przewyżczone jest immanentne dla dzieła sztuki ukierunkowanie na piękno i „życie chwilą”, a transcenduje ono w kierunku świętości (tj. *sacrum* w znaczeniu biblijno-teologicznym) i wieczności. Odbiorca wraca do swej codzienności wzbogacony o sens, z którym się spotkał.

Wolno sądzić, że często także teksty literaturoznawcze są właśnie zapisem takiej konkretyzacji<sup>61</sup>.

Piotr Urbański

<sup>61</sup> Zob. R. INGARDEN, *op.cit.*

<sup>62</sup> Zob. P. URBAŃSKI, O konkretyzacji numinotycznej dzieła literackiego, w: *Z warsztatu badawczego szczyńskiej humanistyki*, pod red. E. Tierling, R. Cieślaka i P. Urbańskiego, Szczecin 1992.

## SUMMARY

An article is a proof of the description of the Polish studies on the relation *sacrum* - literature. It gives a historical background of these studies and analysis of the meaning words *sacrum* and *profanum*. It is rather doubtful that opposition *sacrum* - profanum is real and is correct for the self-understanding of Christianity. The main part of the article reviews diverse conceptions of the relation *sacrum* - literature in Poland (esp. Irena Sławińska and Stefan Sawicki).

*Piotr Urbański*