

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ SJ

## KU TEOLOGII SŁOWA LITERACKIEGO

Niniejszy artykuł jest niejako dodatkowym owocem refleksji na temat kerygmaticznej wartości literatury. Taką refleksję podjąłem w roku akademickim 1975-1976 w ramach wykładu monograficznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Opracowując następnie to zagadnienie do druku, dostrzegłem — pod wpływem sugestii Ricoeura — że wyłania się nowe zagadnienie, które warto wyodrębnić, mianowicie: teologia słowa literackiego. I tak powstały dwa opracowania: *Kerygmaticzna wartość literatury* (stanowiąc będzie część tomu homiletycznego, który ukaże się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie) i niniejszy artykuł.

Jest pewna liczba opracowań na temat motywów religijnych w literaturze. Wiele pisano o literaturze katolickiej czy ogólnie religijnej. Można znaleźć uwagi na temat: literatura a teologia, literatura a Biblia. Brak jednak systematycznego opracowania teologii literatury. Niech więc niniejszy artykuł będzie próbą refleksji teologicznej o literaturze lub o słowie literackim. Ten ostatni termin wprowadzam dla pewnej jednorodności, chcąc podkreślić, że tak jak jest teologia Słowa, może być również teologia słowa literackiego.

## 1. SUGESTIE PAULA RICOEURA

Wśród studiów francuskiego filozofa, Ricoeura, które tworzą tom *Egzystencja i hermeneutyka* (Warszawa 1975)<sup>1</sup>, znajduje się praca zatytułowana: „Przyczynek do teologii Słowa” Ricoeur zapytuje w niej, co należy

<sup>1</sup> Przy cytatach będę od razu w tekście zaznaczał stronicę tej książki, żeby nie mnożyć cytatów. W propozycji dotyczącej teologii Słowa Ricoeur nie jest odosobniony. Teologią słowa zajmuje się między innymi Leo Scheffczyk z Monachium (*Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*. München 1966).

rozumieć przez teologię Słowa. Ku odpowiedzi — swoim zwyczajem — idzie drogą okrężną. I tak pisze:

„Przede wszystkim teologia ta znajduje się obecnie w stanie rozproszenia, występując pod wieloma postaciami, jakie słowo przybiera w polu teologii.

I tak, po pierwsze, wszystkie twierdzenia teologów opierają się na przekonaniu, że Bóg jako Słowo spotyka człowieka; mówimy o „Słowie Bożym”.

Po drugie, chrystianizm jest pierwotnie zrozumieniem tego „Słowa jako Słowa, które «staje się ciałem»”

Po trzecie, świadectwo pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej stanowi pewną postać Słowa, Słowo przepowiadane, jako miejsce, w którym zdarzenie Chrystusowe samo zostało uznane za Słowo.

Po czwarte, obecne przepowiadanie jest z kolei aktualizacją tego pierwszego, pierwotnego słowa w Słowie nowym, zrozumiałym dla naszych czasów.

Po piątę, praca egzegetów i teologów jest z kolei rodzajem wypowiedzi, które mają za przedmiot owe cztery kolejne rodzaje wypowiedzi i których ostatecznym celem jest odzyskanie i potwierdzenie znaczenia Słowa pierwotnego, uruchamiającego cały ten ciąg słowny. Toteż praca teologa okazuje się sama jakby ostatnią już wypowiedzią, która ma za przedmiot wewnętrzny i głęboki związek między Słowem Bożym, Bogiem jako Słowem ucieśnionym w Chrystusie, Słowem przepowiadany pierwotnie a jego aktualizacją w nowoczesnym przepowiadaniu. I w tym sensie cała teologia jest teologią Słowa. Będzie ona wszelako jeszcze bardziej godna tego miana, jeśli się postara uchwycić jako jeden proces to, co dokonane właśnie wyliczenie ukazało w stanie rozproszenia” (s. 252).

Według przytoczonego podziału w czwartym punkcie wypadałoby umieścić słowo literackie, które w jakiejś mierze jest aktualizacją pierwotnie przepowiadanego Słowa we współczesnym przepowiadaniu. Trzeba wszakże przyznać, że te „postacie”, jakie przybiera słowo w polu teologii, są trochę niejasne w wyliczeniu Ricoeura. Ciekawa jest jednak propozycja, żeby przewyciężyć stan „rozproszenia teologii”, żeby ona zmieściła wszystko w jednym wielkim procesie; żeby jej osią kompozycyjną stało się pojęcie aktu słownego. Przyjmując tę propozycję, można wyraźniej, a przy tym bardziej zgodnie z dotychczasową tradycją teologiczną, ukazać etapy „bycia” i działania Słowa:

pierwszy etap — Słowo Boże w obrębie Trójcy Świętej;

drugi etap — Słowo Boże powołujące do istnienia świat;

trzeci etap — Słowo Boże, które stało się ciałem;

czwarty etap — Słowo Boże działające w Kościele.

Są podstawy w Biblii, żeby tak właśnie traktować teologię, biorąc za punkt wyjścia — i w ogóle za ośnowę — Słowo. Zresztą, już sama Biblia jest przejawem działalności Boga poprzez słowo. Czymże jest bowiem Objawienie?

Poza tym — pamiętając, że „przez Niego, z Nim i w Nim” wszystko zostało stworzone — można nie tylko o stwórczym działaniu Boga, ale i o działaniu człowieka, myśleć jako o jednej wielkiej informacji<sup>2</sup>, inspirowanej ostatecznie przez Słowo Boże. Zmieści się tutaj refleksja o słowie literackim i cała teologia rzeczywistości ziemskich. A w czwartym etapie, gdzie byłaby mowa o Słowie działającym w Kościele, z powodzeniem nie tylko eklezjologię, ale i całą sakramentologię, można ująć z punktu widzenia Słowa.

Oczywiście razem z pojęciem aktu słownego wysunie się na czołowe miejsce problem interpretacji. Teologia stanie się rodzajem hermeneutyki — z tym, że hermeneutyka nie będzie już tylko metodologią egzegezy, podającą prawidła odczytywania tekstu. Będzie konstruować przedmiot teologiczny jako proces słowny, według niemieckiego wyrażenia *Wort-geschehen*<sup>3</sup>. To pociągnie za sobą jeszcze jeden skutek, mianowicie potrzebę konfrontacji teologii z wszelkiego rodzaju badaniami językowymi.

Zadanie ogromne. Ale jest ono przewidziane dla całej armii teologów Słowa Bożego. Autor tego studium staje co najwyżej na progu i w tym wielkim procesie słownym próbuje dostrzec literackie słowo, zapytać o jego sens, korzystając przy tym wydatnie z przemyśleń ludzi, którzy różnymi drogami zbliżali się do tej dziedziny rzeczywistości. Szczególnie przydatne okażą się rozważania typu semantycznego. W pierwszym rzędzie chodzi przecież o ustalenie sensu, jaki należy przypisać kluczowemu w tym artykule wyrażeniu: literackie słowo. Ale wielki trud semantyczny podejmuje nie tylko specjalista — językoznawca. Podejmuje go historyk religii, a także filozof, zwłaszcza gdy tak jak Ricoeur jest zainteresowany mową symbolu. Wypada wszakże dodać, że korzysta on wydatnie z ustaleń, do których doszedł rumuński historyk religii M. Eliade.

## 2. SUGESTIE MIRCEA ELIADEGO

W swoim *Dzienniku* pod koniec roku 1960 Eliade pisał: „Jestem coraz bardziej przekonany o wartości literackiej materiałów, jakimi dysponuje historyk religii. Jeśli sztuka, zwłaszcza zaś literatura, poezja, powieść —

<sup>2</sup> M. Heller. *Świat jest informacją*. „Tygodnik Powszechny” 30: 1976 nr 34 s. 6; M. Lubański. *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*. Warszawa 1975.

<sup>3</sup> Ricoeur, jw. s. 254.

zazna w naszych czasach nowego Odrodzenia, dokona się ono dzięki powtórnemu odkryciu funkcji mitów, symboli religijnych i postaw archaicznych. W gruncie rzeczy to, czym zajmuję się od 15 lat, jest w jakimś sensie związane z literaturą. Być może moje badania zostaną kiedyś uznane za próbę odnalezienia zapomnianych źródeł natchnienia literackiego”<sup>4</sup>.

Powyższe słowa stanowią zachętę, żeby w refleksji z pogranicza teologii i literatury zająć się na serio osiągnięciami z dziedziny historii religii. Stanowią one ponadto obietnicę, że historyk religii może oddać duże usługi każdemu, kto interesuje się powiązaniem literatury z religią. W jednej z książek Eliade zauważa: „Krytyka literacka, psychologia, antropologia filozoficzna powinny uwzględniać rezultaty historii religii, etnologii i folkloru. Wydając tę książkę miałem na myśli przede wszystkim psychologów i krytyków literackich. Historyk religii bardziej niż ktokolwiek inny powołany jest do lepszego poznania symboli: materiały, jakimi rozporządza, są pełniejsze i zarazem bardziej konkretne niż te, jakimi dysponuje psycholog i krytyk literacki; czerpią one z samego źródła myśli symbolicznej. Właśnie w historii religii odnajduje się „archetypy”; psychologowie i krytycy literaccy mają do czynienia jedynie z przybliżonymi wariantami”<sup>5</sup>.

Jeżeli takie możliwości i takie perspektywy daje historia religii, nie sposób pominąć tej dziedziny wiedzy w refleksji nad literaturą. A jeżeli korzystać z pomocy historyka religii, to już takiego mistrza, jak Eliade.

### 3. LITERATURA SPOSOBEM POZNANIA RZECZYWISTOŚCI

Sprawa, którą najpierw wypada się zająć, jest relacja: obraz—symbol. Eliade i Ricoeur wiele piszą o symbolu, łącząc go między innymi z literaturą. A tymczasem przyzwyczailiśmy się już do tego, że mówiąc o literaturze posługujemy się terminem: obraz. Mówimy na przykład o języku obrazowym, w przeciwieństwie do języka pojęciowego. Rzecz niewątpliwie wymaga wyjaśnienia.

U Eliadego występuje sporo tekstów, w których jest mowa o obrazach i symbolach. „Obrazy i symbole” — to zestawienie często wraca. Jest bardzo prawdopodobne, że Eliade używa ich zamiennie. Oto jeden z przykładów. Z konieczności cytuję dłuższy fragment, żeby ukazać, jak niepostrzeżenie przechodzi autor wypowiedzi od uwag na temat obrazu do uwag na temat symbolu:

<sup>4</sup> „W drodze” 3:1975 nr 8 s. 12.

<sup>5</sup> *Sacrum mit historia. Wybór eseju*. Warszawa 1974 s. 30. Przy następnych cytatach będę od razu w tekście w nawiasach zaznaczał stronicę tego wyboru eseju.

„Obrazy z samej swej struktury są wielowartościowe. Jeśli umysł posługuje się obrazami, aby ująć ostateczną rzeczywistość, to właśnie dlatego, że owa rzeczywistość przejawia się w sposób wewnętrznie sprzeczny i wskutek tego nie da się wyrazić konceptualnie. (Znane są rozpaczliwe wysiłki różnych teologii i metafizyk, zarówno wschodnich, jak zachodnich, by wyrazić konceptualnie *coincidentiam oppositorum*, *modus bytu*, z łatwością i często wyrażany za pośrednictwem obrazów i symboli). Prawdziwy jest więc obraz jako taki, jako zespół znaczeń, nie zaś jedno z jego znaczeń bądź też jeden tylko z 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.

Nie ignorujmy faktu, że w pewnych wypadkach psychika utrwała obraz w jednym tylko planie odniesienia: w planie „konkretnym”, ale to jest już dowód zachwiania równowagi psychicznej. Zdarzają się oczywiście wypadki, gdy Obraz Matki przeradza się jedynie w kazirodcze pożądanie własnej matki; ale psychologowie zgodnie widzą w takiej cielesnej interpretacji symbolu przejaw kryzysu psychicznego. W samym planie dialektyki obrazu wszelka redukcja wyłączna jest wypaczeniem. Historia religii obfituje w interpretacje symboli jednostronne i tym samym wypaczone. Nie ma chyba ani jednego wielkiego symbolu religijnego, którego historia nie byłaby tragicznym ciągiem niezliczonych „upadków” Nie ma tak obmierzłej herezji, wyuzdanej orgii, okrucieństwa religijnego, obłędu, nonsensu czy schorzenia magiczno-religijnego, którego sama zasada nie miałaby „uzasadnienia” w opacznej — bo cząstkowej, niepełnej — interpretacji wielkiej symboliki” (s. 24-25).

Z przytoczonego tekstu wynika, że cechą zarówno obrazu, jak i symbolu jest to, że są one wielowartościowe. Obraz jest zespołem znaczeń i symbol jest zespołem znaczeń. Dlatego potrzebna jest interpretacja. Ale interpretacja, która w obrazie, względnie symbolu, dostrzega jeden tylko sens, jeden wymiar, jest po prostu nieporozumieniem. Niweczy obraz, unicestwia symbol.

Równie mocno tę wielowartościowość, wielowymiarowość podkreśla Ricoeur i — podobnie jak Eliade — przechodzi od uwag na temat obrazu do uwag na temat symbolu. Obaj autorzy pozwalają więc używać zamiennie terminów „obraz” i „symbol” Ważne jest wszakże zastrzeżenie: nie chodzi już o zwykły obraz-przedstawienie, ale o taki obraz-słowo, który przenosi nas do źródła mówiącego bytu, staje się nowym bytem, należącym do naszej mowy, wyraża nas w szczególny sposób.

Za Ricoeurem wypada podać jeszcze jedno wyjaśnienie terminologiczne — tymrazem dotyczące różnicy między symbolem a mitem. Otóż mit

jest rodzajem symbolu, to symbol „rozwinięty w postaci opowieści rozgrywającej się w jakimś czasie i w jakiejś przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym krytyce historycznej i geograficznej [...]” (s. 14). Opowieść mityczna wprowadza zazwyczaj osoby, czas, miejsce i epizody fabularne.

Wróćmy jednak do pytania, które stawia Eliade, dlaczego mianowicie umysł posługuje się obrazami. Otóż dlatego, że rzeczywistość przejawia się w sposób wewnętrznie sprzeczny, nie da się wyrazić jednoznacznie. Jakże bowiem wyrazić pojęciowo jedność przeciwieństw? To, co niemożliwe dla języka pojęciowego, dostępne jest dla języka obrazów, symboli, a to pewnie dlatego, że obraz, że symbol jest zespołem znaczeń, ma różne plany odniesienia.

Przykłady możemy znaleźć w naszej polskiej literaturze, choćby w *Weselu* Wyspiańskiego. Złoty Róg albo jeszcze bardziej zagadkowy *Chochoł* — to są symbole o zabarwieniu historiozoficznym. Każdy z nich jest plastycznym wyrazem „wysocze zawyłych procesów dziejowych”<sup>6</sup>.

Sięgając po obrazy, szuka człowiek zaspokojenia swego głodu poznania. Okazuje się bowiem, że poznanie naukowe ma swoje bardzo daleko idące ograniczenia. Przede wszystkim jest zawsze ogólne i w tym sensie abstrakcyjne. Nawet w konkretności stara się dostrzec tylko to, co ogólne, a szczegółowe wyjaśnia za pomocą ogólnego<sup>7</sup>. Czy daleko posunięta ścisłość, jednoznaczność nie zubaża języka i zarazem rzeczywistości, o której informuje? W dobie cybernetyki i ciągle nowych prób sformalizowania języka to niebezpieczeństwo jest szczególnie duże. Mowa biedniejsza, pustojszejsza ze względu na manipulacje przeprowadzane na jej tworzywie. Stąd płynnie potrzeba ponownego zakorzenienia w mowie pełniejszej i bogatszej. Chciałoby się wziąć odwet za abstrakcję, której domaga się nie tylko postępowanie naukowe, ale także działalność gospodarcza i administracyjna. I dlatego przed ludźmi XX wieku pojawia się problem symbolu<sup>8</sup>. Dlatego tak bardzo potrzebna jest literatura. Wybitny współczesny poeta, T. S. Eliot, zauważa, że ginie naród, w którym ginie poezja. Inny poeta, F. Hölderlin, w jednym z poematów daje wyraz przekonaniu, że „pieśnią zamieszkuje człowiek tę ziemię” Pieśnią, poezją bierze człowiek ziemię w posiadanie. Taką rolę pełni słowo, imię nadane rzeczy.

Pisząc o literaturze, o poznaniu artystycznym Gołubiew odwołuje się do Biblii. Przypomina scenę, w której Bóg — po stworzeniu człowieka — sprowadził do niego zwierzęta i Adam ponadawał im imiona. W przeko-

<sup>6</sup> J. Krzyżanowski. *Sztuka słowa. Rzecz o zjawiskach literackich*. Warszawa 1972 s. 101.

<sup>7</sup> A. Gołubiew. *Poznanie naukowe i artystyczne*. W: tenże. *Poszukiwania*. Kraków 1960 s. 69.

<sup>8</sup> Ricoeur, jw. s. 73.

naniu ludzi starożytnego Wschodu nadanie imienia było, jak wiadomo, równoznaczne z wzięciem nazwanego na własność. Gołubiew nawiązuje do tej opowieści biblijnej dając przy tym taką uwagę: „Owa wschodnia symbolika wzięcia w posiadanie przez imię-słowo mówi nam, czym jest literatura: przejęciem przez wyrażenie”<sup>9</sup>.

Takie przejęcie bardzo człowieka ubogaca już nie tylko w sensie „mieć”, ale przede wszystkim w sensie „być”. Dobrze to rozumie Heidegger i wielu fenomenologów. W słowie literackim rzeczywistość objawia swoje skomplikowanie, ale także wielkie bogactwo. Takie słowo potrafi ukazać rzecz w wielu wymiarach, wyrazić jej barwy, zaapelować przy tym nie tylko do umysłu człowieka, ale także poruszyć do głębi jego sferę emocjonalną. Potrafi wprowadzić człowieka w świat tajemnicy.

Znamienne jest to, że zanik poczucia tajemnicy oraz laicyzacja idzie w parze z zanikiem czytelnictwa. Ale podobno w różnych krajach wraca znowu zainteresowanie poezją. Prawo reakcji? A może po prostu samoobrona ludzkiego ducha?

Entuzjazm dla literackiego słowa należy jednak nieco stonować. I ono także oddaliło się od życia. Gołubiew tak o tym pisze:

„Od nazywającego zwierzęta Adama do *Boskiej Komedii* Dantego jest zaledwie krok. Istotna różnica polega właściwie na tym, że gdy w zaraniu ludzkości, kiedy się patrzyło jeszcze twarzą w twarz Istnieniu, wystarczyło imię, później dla sięgnięcia w głąb rzeczy potrzebna będzie już konstrukcja i metafora. Bo spadła nam na oczy przesłona — opowieść o nazywającym zwierzęta Adamie chce nam pokazać bezgrzeszność raj, kiedy sztuka obywatela się bez metafory, to znaczy, kiedy słowo utożsamiało się z życiem”<sup>10</sup>.

Dziwne jest wszakże poznanie, jakie daje nam literatura. Utwór literacki składa się z większej czy mniejszej liczby zdań. Ale właśnie owe zdania — jak o tym pisze A. B. Stępień — „na pozór tylko coś stwierdzają, coś problematyzują, czegoś domagają się. Np. zdania orzekające w dziele sztuki literackiej nie znaczą sądu w sensie logicznym (nie są prawdziwe lub fałszywe), lecz znaczą quasi-sądy, grają rolę sądów. Dotyczy to również powieści historycznych. Dzieło sztuki jako dzieło sztuki niczego nie głosi, jedynie prezentuje, przedstawia siebie i swój własny świat”<sup>11</sup>.

Dziełem sztuki można wprawdzie posłużyć się niejako ubocznie, dać mu do spełnienia rolę pozaestetyczną, ale to już inna sprawa. Z konieczności trzeba również pominąć ogromne zagadnienie realizmu w literaturze. W utworach nie należy szukać wiernego odbicia rzeczywistości, swego rodzaju fotografii; wskazywać co najwyżej na pewne relacje zachodzące

<sup>9</sup> *Poszukiwania* s. 13.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> *Propedeutyka estetyki*. Warszawa 1975 s. 102.

między światem przedstawionym w dziele literackim a rzeczywistością, np. na podobieństwa. Gdy zaś chodzi o autentyzm dzieła, wypada wraz z autorem *Propedeutyki estetyki* zauważyć: „Tzw. autentyczność dzieła sztuki jest jego immanentną cechą, związaną ze sposobem przedstawiania czegoś w tym dziele i sama przez się nie pełni żadnej funkcji poznawczej, nie jest uwarunkowana tym, czy istnieją lub istniały w rzeczywistości faktycznie jakies odpowiedniki świata przedstawionego”<sup>12</sup>.

A więc mamy do czynienia z odrębnym światem literatury. I chociaż padły tutaj różne zastrzeżenia, wypada dodać, że ranga słowa literackiego jest bardzo duża. Twórczość artystyczna stanowi poznanie wyrażane metaforycznie bezpojęciową mową sztuki<sup>13</sup>. Przed takim poznaniem stoją duże możliwości.

#### 4. ROLA LITERATURY W ODKRYWANIU SACRUM

Poznanie artystyczne, szczególnie literackie, prowadzi do odkrycia *sacrum*. To jest jedna z wielkich możliwości tegoż poznania. Wypada więc ustalić, co to jest *sacrum*, a przy okazji wyjaśnić termin „hierofania”. Nieocenioną wprost usługę w tym względzie daje Eliade. Pojęcie *sacrum* wiąże on z doświadczeniem religijnym i z mitem, rozumianym nie jako coś mgławicowego, nierealnego, ale właśnie jako najpełniejszą rzeczywistość. Uwagi rumuńskiego historyka religii pomagają rozumieć mit, *sacrum*, to co sakralne i to, co świeckie, a także proces desakralizacji, którego świadkami jesteśmy. Cytuję więc: „Mit opowiada jakąś historię sakralną, to znaczy prawydarzenie, które dokonało się na początku czasu, ab initio. A opowiadanie o sprawach sakralnych jest równoznaczne z objawieniem tajemnicy, gdyż postacie mitu nie są istotami ludzkimi: są to bogowie albo bohaterowie kulturowi i dlatego właśnie ich czyny stanowią tajemnice, misteria: człowiek nie mógłby ich znać, gdyby mu nie zostały objawione [...] Mit obwieszcza wystąpienie nowej sytuacji kosmicznej albo też prawydarzenia. Jest to więc zawsze opowieść o dziele stworzenia: opowiada się o tym, jak się coś dokonało, jak zaczęło być. Dlatego właśnie mit wiąże się z ontologią: mówi jedynie o rzeczywistościach, o tym, co stało się rzeczywiście, co się w pełni przejawilo.

Chodzi oczywiście o rzeczywistości sakralne, gdyż tylko *sacrum*

<sup>12</sup> Tamże. Por. także *Sprache und Wirklichkeit. Essays*. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1967, zwłaszcza zamieszczone tam następujące artykuły: W. Schandenwaldt. *Das Wort der Dichtung* s. 91-121; W. Weidlé. *Das Kunstwerk. Sprache und Gestalt* s. 122-148; W. F. Otto. *Die Sprache als Mithos* s. 245-257.

<sup>13</sup> Gołubiew, jw. s. 98.



jest *par excellence* rzeczywiste. Nic z tego, co należy do sfery świeckiej, nie ma udziału w bycie, gdyż to, co świeckie, nie zostało ontologicznie ustanowione przez mit, nie ma wzorca [...]” (s. 106-107).

W swoich dziełach Eliade podkreśla odrębność judaizmu i chrześcijaństwa w stosunku do religii archaicznych i paleoorientalnych. A jednak odnosi się wrażenie, że to, co napisał Eliade o micie i o *sacrum*, jest do przyjęcia dla chrześcijanina — z tym wszakże zastrzeżeniem, że chrześcijanin temu wszystkiemu może nadać pełniejszy sens. W swoich czynnościach wpisuje się w rzeczywistość dlatego, że jego działalność koniec końców polega na uczestnictwie w mocy stwórczej Pana Boga. Zarówno w jego działaniu, tak właśnie rozumianym, jak i w świecie go otaczającym przejawia się *sacrum*.

Jeszcze wypada dodać, że termin *sacrum* obejmuje zjawiska bardzo różne — zarówno te z oficjalnego życia Kościoła, z dziedziny kultu, jak i te, którym nie daje się kwalifikacji wyznaniowej. Za każdym razem, gdy w naszych rozważaniach wchodzi w grę Transcendencja, mamy do czynienia z *sacrum*<sup>14</sup>.

Akt przejawiania się *sacrum* Eliade proponuje nazywać hierofanią. To bardzo dogodny termin, nie zobowiązuje bowiem do jakichś dodatkowych uściśleń. Można go brać w etymologicznym znaczeniu, że mianowicie ukazuje nam, objawia coś świętego. W przedmiotach stanowiących integralną część świata przyrodzonego, laickiego, mamy do czynienia z objawieniem się czegoś „całkiem innego” — rzeczywistości, która nie należy do naszego świata. „Święty kamień, święte drzewo nie są czczone jako kamień lub jako drzewo, są one przedmiotem kultu dlatego, że są hierofaniami, że wskazują na coś, co nie jest już kamieniem ani drzewem, ale czymś „całkiem innym” (s. 160).

Czy człowiek współczesny wyzwolił się już dostatecznie z tego rodzaju doświadczeń?

Odpowiedź mogą stanowić rozważania na temat wiecznotrwałości obrazów. Ale to jest właściwie charakterystyka współczesnego człowieka. Zdaniem Eliadego najbardziej rzeczowy człowiek żyje obrazami, jego życie „roi się od mitów na wpół zapomnianych, od zdegradowanych hierofanii od wytartych symboli. Nieustająca desakralizacja człowieka współczesnego wypacza treść jego życia duchowego nie niszcząc jednak wzorców jego wyobraźni: w strefach wymykających się kontroli trwa i żyje cała zdegradowana mitologia” (s. 27).

Człowiek nie stoi na straconej pozycji. Te wszystkie zdegradowane obrazy mogą stanowić punkty wyjścia do jego odrodzenia. W najbardziej

<sup>14</sup> I. Sławińska. *Le sacré dans le théâtre polonais d'aujourd'hui*. „Cahiers Théâtre Louvain” 21 1974 s. 39. Por. M. Eliade. *Le sacré et le profane*. Paris 1965. Collection Les Essais nr 34.

nawet nijakim życiu człowieka można odkryć wielkie bogactwa, byleby chciał on wrócić do źródeł i odgrzebać znaczenie zdegradowanych mitów, wypłowiałych obrazów. Odkryłyby wtedy, że najzwyczajsza nawet tęsknota zawiera w sobie tęsknotę za rajem.

Ale co to wszystko ma wspólnego z literaturą? Otóż to właśnie, że literatura może dotrzeć i w jakimś stopniu dociera do owych zapomnianych źródeł, wypłowiałych obrazów; może nawiązać i w jakimś stopniu nawiazuje do owej symboliki sakralnej, jest bowiem jej pokrewna <sup>15</sup>.

Można zgodzić się z Ricoeurem, że poezja, a dodajmy: w ogóle literatura, jest czymś więcej niż sztuką pisania poematów. Ona jest *poiesis* — tworzeniem w najszerszym tego słowa znaczeniu. I jako tworzenie ma związek z *sacrum* <sup>16</sup>.

Wśród różnych ludów, głównie na Polinezji, gdzie zastosowanie rytualne mitu kosmogonicznego było najbardziej powszechne, przy różnych okazjach ludzie powtarzali słowa, które Io wypowiedział „w owym czasie”, aby stworzyć świat. Powtarzali je także ludzie, żeby pobudzić natchnienie poetyckie. Wiązali twórczość poetycką z mitem, a w konsekwencji z *sacrum* <sup>17</sup>. W ciągu wieków istnienia literatury na pewno wielu twórców postępowało podobnie, świadomie włączając się w dzieło stwórcze Pana Boga.

Ogromną wymowę ma fakt, że podczas drugiej wojny światowej, w najtrudniejszych sytuacjach — w okopach Stalingradu, w obozach koncentracyjnych — ludzie śpiewali pieśni i słuchali opowieści. Płacili za to niekiedy częścią swych głodowych porcji, ale jednak śpiewali, przetwarzając starodawne mity, a także zwracając się wprost do Boga. To nie była już tylko tęsknota i nie było to tylko marzenie o lepszym świecie. Pieśń i opowieść, przez samą swoją obecność, tworzyły lepszy świat — tam w okopach i obozach.

W szkicowym opracowaniu, którego zadaniem jest zaledwie zasygnalizowanie problematyki, w punkcie dotyczącym roli literatury w odkrywaniu *sacrum* — jakby przypadkowo tylko — omawiam zagadnienie wzruszenia estetycznego jako odpowiedzi na piękno.

Dzieło literackie zasadniczo jest nastawione na piękno. Prowadzi do wzruszenia, które ma związek z *sacrum*. Na Dalekim Wschodzie to wzruszenie zachowuje z reguły wymiar religijny — także gdy chodzi o ludzi wysoko wykształconych.

Taoiści tworzyli w różnych miejscach miniaturowy świat rajski, odcięty od świeckiego, i oddawali się w nim skupieniu i medytacji. Minia-

<sup>15</sup> M. Eliade. *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966 s. 188 n., 241 n.

<sup>16</sup> Jw. s. 295.

<sup>17</sup> Eliade. *Sacrum, mit, historia* s. 96-97.

turowe ogródki, które ludzie oświeceni uczynili już tylko przedmiotem sztuki, początkowo służyły także modlitwie.

Mają również swoją wymowę miejsca, w których budowano klasztory. Ludzie zadbali o to, żeby piękno wspierało modlitwę.

Wzmianki o ludziach Dalekiego Wschodu, o taoistach i miniaturowych ogródkach — jak zresztą wiele innych myśli — zawdzięczam Eliademu. I jeszcze raz go cytuję:

„Dla człowieka religijnego przyroda nigdy nie jest wyłącznie „przyrodzona”. Doświadczenie przyrody radykalnie zdesakralizowanej to odkrycie niedawne; jest ono zresztą udziałem mniejszości w łonie społeczeństw współczesnych, udziałem przede wszystkim ludzi nauki. Dla innych przyroda przedstawia jeszcze „urok”, „tajemnicę”, „majestat”, w których to cechach można odkryć ślady dawnych walorów religijnych. Nie ma człowieka współczesnego, choćby zupełnie niereligijnego, który byłby nieczuły na uroki przyrody. Chodzi nie tylko o wartości estetyczne, sportowe czy higieniczne przypisywane przyrodzie, ale także o niejasne i trudne do określenia uczucie, w którym rozróżnić można wspomnienie zdegradowanego doświadczenia religijnego” (s. 151-152).

Ciągle tu mowa o związku piękna z *sacrum*. Niech to także będzie argument na rzecz związku *sacrum* ze sztuką słowa, z natury nastawioną na piękno. Mamy do czynienia z hierofanią w przyrodzie, mamy też do czynienia z hierofanią w literaturze. W obszerniejszym opracowaniu można by wskazać np. na opisy przyrody.

Francuski autor książki o literaturze, H. Bars, dostrzega coś analogicznego do wspólnoty świętych, gdy myśli o tym, co dzieje się między sercem człowieka a pięknem świata. I widzi coś religijnego w związku pisarza z czytelnikiem<sup>18</sup>.

Znamienne są wnioski, do jakich dochodzi Stępień we wspomnianej już *Propedeutyce estetyki*. Praca ma charakter filozoficzny, tym bardziej więc zastanawiają sformułowania, które przypominają zapis doświadczenia religijnego:

„Wydaje się, że dostrzeganie, znajdywanie piękna, radowanie się nim, tworzenie i utrwalanie wartości estetycznych jest stałą potrzebą człowieka, że — wraz z innymi — możemy mówić o czymś w rodzaju kallotropizmu [...] Człowiek właściwie, adekwatnie dostrzegając, odbierając piękno, fascynując się nim, podlega swoistej integracji, a zarazem uczy się pewnej bezinteresowności. Fascynacja estetyczna należy do tych przeżyć, w związku z którymi lub na tle których stosunkowo łatwo i wyraziście dojść można do szczególnego współdoświadczenia, do jakby bezpośredniej wspólnoty z Drugim w życiu psychicznym. Jeśli jesteśmy twórcami, to odkry-

<sup>18</sup> *La littérature et sa conscience*. Paris 1963 s. 19.

wamy łań jako przejaw ludzkiego działania, to w wartości dzieła znajdujemy wartość jego twórcy. W przeżyciu estetycznym partycypujemy w twórczości artystycznej, jeszcze na jednej drodze odczuwamy istotną wspólnotę z Drugim, z Innym. Nosiciele wartości biorą udział — bezpośredni lub pośredni — w dziejach świata, podlegają rozmaitym uwarunkowaniom i przemianom, jednak sama wartość estetyczna transcenduje tę kruchość i przygodność; piękno nie jest wartością tu i teraz tylko, nie jest wartością środka do celu. Jakże często udane, wielkie dzieło sztuki przerasta i twórcę, i odbiorcę, niejako ucieleśnia transcendentne ukierunkowanie i potrzeby bytu ludzkiego. Przeżycie estetyczne wyprowadza nas poza naturalny bieg życia, poza często życiowo-praktyczne nastawienie”<sup>19</sup>.

Zapewne nie jest to przypadek, że autor *Propedeutyki* — pisząc o istotnej wspólnocie z Drugim, z Innym — daje na początku wyrazu duże litery.

W poprzednim punkcie opracowania przytoczyłem z poematu Hölderlina słowa: „Pieśnią zamieszkuje człowiek tę ziemię” Przytoczyłem je za Ricoeurem. Wracam do tej myśli. Podaję tekst odrobinę obszerniejszy: „Pełen zasług, a przecież pieśnią zamieszkuje człowiek tę ziemię” I oto komentarz Ricoeura: „Poemat poddaje myśl, że człowiek o tyle mieszka na ziemi, o ile utrzymuje się napięcie pomiędzy jego troską o niebo, o to, co boskie, a zakorzenieniem jego egzystencji na ziemi. To napięcie tworzy miarę i wyznacza miejsce aktu zamieszkania. Szeroko i radykalnie pojęta poezja jest tym, co zakorzenienia akt zamieszkania pomiędzy niebem a ziemią, pod niebem, lecz na ziemi gdzie panuje słowo” (s. 295).

Tak więc po omówieniu w poprzednim punkcie poznawczej roli literatury, w tym — podkreśliłem jej wymiar religijny, możność docierania do tego, co święte. A to podprowadziło do kolejnego etapu refleksji.

## 5. RANGA LITERATURY W ŚWIETLE PISMA ŚWIĘTEGO

W Liście do Tytusa św. Paweł charakteryzuje Kreteńczyków. Jest wśród nich wielu krnąbrnych, gadatliwych i zwodzicieli. W związku z tym apostoł daje polecenie: „[...] trzeba im zamknąć usta, gdyż całe domy skłócają, nauczając, czego nie należy, dla nędznego zysku” Na potwierdzenie słuszności charakterystyki i polecenia Autor listu dodaje: „Powiedział jeden z nich, ich własny wieszcz: Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe” (1, 12). Tym wieszczem był prawdopodobnie poeta Epimenides z Knossos na Krecie, żyjący w VI w. przed Chrystusem, postać częściowo legendarna. Poeta dostąpił ogromnego zaszczytu. Jego

<sup>19</sup> Jw. s. 139-140.

słowa weszły do Pisma św. i to nie w charakterze ozdobnika, lecz jako świadectwo prawdy. Ale słowa Pawłowe nadają rangę literaturze w ogóle. Na pisarzy, poetów można się powoływać jako na świadków objawienia. Nic więc dziwnego, że M. D. Chenu pisze o literaturze jako o *locus theologicus*, jako o dziedzinie, z której można czerpać argumenty dla potwierdzenia tez teologicznych<sup>20</sup>.

Dwunasty wers 1 rozdz. Listu do Tytusa nie jest jedynym fragmentem w Biblii pochodzącym z literackich dzieł pozabiblijnych. W przemówieniu na Areopagu opowiadał św. Paweł o Bogu, który jest bliski ludziom. „Bo w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: „jesteśmy bowiem z Jego rodu” (Dz 17, 28). W przypisie wyjaśniono, że cytat jest tekstem z hymnu Kleantesa do Zeusa i poematu Aratosa z Soloi w Cylicji. Poza tym wydatnie z różnych źródeł czerpali pisarze ksiąg starotestamentowych, a tylko nie było zwyczaju cytowania, nie istniały bowiem prawa autorskie. W każdym razie teksty Pawłowe to są teksty klasyczne w refleksji na temat stosunku Biblii do literatury.

Są wszakże w Piśmie św. jeszcze inne świadectwa przemawiające na rzecz sztuki słowa. W Starym Testamencie całe księgi są wyrazem uznania dla literatury. Spośród wszystkich rodzajów sztuki literatura dostąpiła największego zaszczytu. Jej tworzywo stało się mową objawienia.

Powiedziano w Biblii: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią” (Wj 20, 4). Chodziło o to, żeby malarstwo i rzeźba — bardzo wyraziście apelujące do sfery zmysłowej człowieka — nie fabrykowały bogów. Nie było tych obaw w odniesieniu do literatury i muzyki. Muzyka weszła do liturgii, stała się środkiem kultu Bożego. Ale jednak największy zaszczyt spotkał literaturę. Wystarczy przejrzeć wstępy do ksiąg Starego Testamentu w *Biblii Tysiąclecia*, żeby się o tym przekonać. Informacji o literackim charakterze tychże ksiąg jest bardzo dużo. Przytoczę — lub choćby wspomnę — ważniejsze tylko.

Oczywiście wiadomo, że Księga Psalmów jest zbiorem utworów poetyckich przeznaczonych do śpiewania przy akompaniamencie instrumentów strunowych, zwłaszcza harf.

Księga Joba — to poemat pisany wierszem zbliżonym do naszego wiersza tonicznego.

Podobnym wierszem zapisane są pouczenia religijne lub moralne w Księdze Przysłów.

Nazwa Pieśń nad Pieśniami sugeruje, że mamy do czynienia z najdoskonalszą pieśnią. Określa się ją jako poemat liryczny o tematyce mi-

<sup>20</sup> J. S. Pasierb. *Czas otwarty*. Poznań—Warszawa 1974 s. 14-15.

łosnej. Zdawałoby się, że nie ma w niej żadnej myśli religijnej, a przecież jest ona dojrzałym owocem myśli teologicznej proroków na temat oblubieńczego stosunku Boga do narodu wybranego.

Jeśli o prorokach mowa, to można znaleźć o nich następujące świadectwa:

„Jako utalentowany pisarz Izajasz jest klasycznym poetą biblijnym i księciem poetów hebrajskich. Cechy jego poezji to bogaty język, wspańiały styl, jędrne wyrażenia, piękne obrazy, porównania oraz wielka różnorodność zastosowanych rodzajów literackich. Są tu uroczyste kazania i wyrocznie, gwałtowne nagany i groźby, żywe opisy i pouczające poematy, elegie i pieśni liryczne, nawet dramatyczne utwory i apokaliptyczne obrazy, wreszcie modlitwy i hymny” (*Biblia Tysiąclecia* s. 377).

A Jeremiasz?

„Styl i forma przemówień zdradzają poetę. W przedstawieniu uczuć i nastrojów, w plastyce wyrażen, w niewyczerpanym bogactwie obrazów okazuje się Jeremiasz mistrzem. Nie brak scen dramatycznych i zwrotów nieoczekiwanych i dosadnych. Nieraz modlitwa, hymn lub skarga wplata się w mowę lub opowiadanie. Jak Izajasza nazwano największym mówcą, tak Jeremiasza — największym poetą wśród proroków” (tamże s. 944).

A więc, który z dwóch wyżej wspomnianych jest większym poetą?

Z kolei Ezechiel: „W licznych obrazach, symbolach i przemówieniach Ezechiel głosi swoją pieśń o świętości i wielkości Boga, wobec którego człowiek jest nikłym i małym stworzeniem” (tamże s. 1021). Ulubioną formą wyrażania myśli u tego proroka był symbol, często spotykany u ludzi Wschodu. Może więc na tym materiale można by prowadzić badania nad symbolem?

Wiele elementów literackich zawierają księgi pozostałych proroków. A poza tym księgi: Rut, Tobiasza, Judyty, Estery.

Jest jeszcze oczywiście pięć ksiąg, które tradycja palestyńska nazwała suchym słowem „Prawo”, jakby chodziło tylko o kodeks prawa. A tymczasem jest tam różnorodność: „od suchego prawniczego ujmowania rzeczy do pięknych opisów, należących do pereł literatury światowej” (tamże s. 20).

Autorzy wstępów do poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu nie zwrócili uwagi na momenty literackie tychże ksiąg. Niech ten brak zastąpią w jakiejś mierze myśli zaczerpnięte z *Dziejów Chrystusa* Daniela-Ropsa na temat przypowieści Chrystusa o królestwie Bożym. Najpierw Daniel-Rops zauważa, że są one wspańiałymi utworami literackimi, że niektóre z nich głęboko zapuściły korzenie w nasze myślenie i w naszą kulturę, a następnie tak je charakteryzuje: „Wszystkie cechuje ta sama pro-

stota wyrazu, ten sam zdrowy realizm, a równocześnie najprawdziwsza poezja, która płynie jedynie i wyłącznie z serca”<sup>21</sup>.

A więc Biblia jest w dużym stopniu dziełem literackim. Kierunek dotychczasowej refleksji nad nią można by tak określić: wpływ literatury na Biblię. A tymczasem częściej chyba rozważania idą w innym kierunku: wpływ Biblii na literaturę i w ogóle na sztukę. Wiele razy przecież opracowywano zagadnienie motywów biblijnych u poszczególnych pisarzy.

W tym momencie przypomina się zastrzeżenia Eliota: „Biblia wywiera wpływ na literaturę nie dlatego, że ją rozważano jako literaturę, ale dlatego, że uważano ją za przekaz Słowa Bożego. I to, że ludzie pióra dyskutują o Biblii jako o literaturze, oznacza prawdopodobnie koniec jej wpływu na literaturę”<sup>22</sup>.

Bardzo groźne jest to ostatnie zdanie Eliota. Ale czy rzeczywiście rozważania o Biblii jako o literaturze stanowią zagrożenie dla Biblii? Można przecież dostrzegać wszystkie jej uroki i tym bardziej ją cenić, nawet pokochać. I dostrzegać jej inność.

Znamienne w tym względzie są porównawcze badania, jakie przeprowadził Erich Auerbach. Jego książkę *Mimesis*<sup>23</sup> uznano za jedno z najwybitniejszych dzieł we współczesnej humanistyce. Na początku tej książki są rozdziały dotyczące Pisma św. Pierwszy — „Blizna Odyseusza” — odnosi się do Starego, drugi — „Fortunata” — do Nowego Testamentu.

W rozdziale „Blizna Odyseusza” Auerbach omawia styl homerycki i starotestamentowy. W intencji autora ma to być punkt wyjścia dla badań nad literackim przedstawieniem rzeczywistości w kulturze europejskiej, bowiem oba style w swej opozycji stanowią podstawowe typy<sup>24</sup>. Autor podejmuje próbę porównania stylów, biorąc za punkt wyjścia tylko dwa niewielkie fragmenty: epizod z blizną Odyseusza i epizod ofiary Izaaka. Wnioski, do których dochodzi Auerbach w obu rozdziałach, świadczą nie tylko o tym, że styl starotestamentowy jest inny od stylu homeryckiego, a styl Nowego Testamentu od stylu Petroniusza i Tacyta, ale także wskazuje na inność Biblii wobec całej pozostałej literatury.

W tym punkcie opracowania niech wystarczy następujący wniosek: w Biblii są dane, które wskazują na wielką rangę literatury. Sama Biblia jest przecież w dużym stopniu dziełem literackim. A jednak — przy wielu podobieństwach — Biblia zasadniczo różni się od zwykłej literatury. Wnioski Auerbacha na temat odrębności Pisma św. przydadzą się jeszcze

<sup>21</sup> Warszawa 1950 s. 277.

<sup>22</sup> *Szkice literackie*. Warszawa 1963 s. 108.

<sup>23</sup> *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. T. 1-2. Warszawa 1968.

<sup>24</sup> Tamże t. 1 s. 78.

w następnym punkcie, gdy trzeba będzie ustalać charakter literackiego słowa.

## 6. ZWIĄZEK SŁOWA LITERACKIEGO ZE SŁOWEM BOŻYM

Jeszcze raz stajemy wobec wizji teologii konstruującej swój przedmiot jako jeden wielki proces słowny. W tym procesie jest także miejsce dla słowa literackiego. Charakter tego słowa w jakiejś mierze określiły dotychczasowe rozważania. To jest słowo-obraz, słowo-symbol, słowo wielowartościowe, względnie wielowymiarowe. Jest ono zdolne uchwycić rzeczywistość w całym jej skomplikowaniu, rzeczywistość wielowymiarową, gdyż samo jest takie. Jest zespołem znaczeń, ma różne plany odniesienia. Staje się szansą dla współczesnego człowieka, który dokonał zamachu na mowę. Spustoszył ją, zubożył i sformalizował. Słowo literackie staje się propozycją dla współczesnego człowieka, żeby zakorzenił się na powrót w mowie bogatszej, pełniejszej. Przejmując świat przez wyrażenie, a więc też ostatecznie przez słowo, człowiek ubogaca się. Przybliżając słowo do życia, człowiek sam się zbliża do rzeczywistości, do pełni.

Ta pełnia nie jest abstrakcją, którą można by osiągnąć np. w nieskończonej ilości doświadczeń ludzkich. Tak rozumiana nigdy by się nie spełniła, pozostałaby mrzonką. Rzeczywistość, o której tu mówimy, ma oblicze *sacrum*. To właśnie *sacrum* nadaje wszystkiemu wartość, gdyż tylko ono jest naprawdę rzeczywiste. Cała działalność człowieka ma wtedy sens, gdy nawiązuje do wzorca. Im człowiek lepiej to rozumie i realizuje, tym pełniej wpisuje się w rzeczywistość. Owemu *sacrum*, o którym mowa, ludzie nadają różne nazwy. W chrześcijaństwie to jest ostatecznie Bóg w Trójcy, którego jedyny Syn wziął na siebie ludzkie istnienie, historycznie uwarunkowane. I wobec tego z historii uczynił historię świętą. I czas, i przestrzeń, i wszystko, co jest w czasoprzestrzeni, staje się hierofanią, jako że nieustannie ukazuje się nam, objawia coś świętego. Hierofanią jest przyroda, hierofanią jest ludzkie działanie, łącznie z tym owocem, który nazywamy literaturą. A literackie słowo może pomagać w odkrywaniu *sacrum*. I chyba nadaje się do tego bardziej niż „słowa” innych dziedzin nauki, skoro ono dostąpiło zaszczytu, że stało się szatą Boskiego Słowa. Objawiło nam największe *sacrum* — tajemnicę Boga zawierającego przymierze z ludźmi, tajemnicę Boga w Trójcy, który przez swego Syna zbawia świat.

Te trzy zasadnicze funkcje literackiego słowa, że mianowicie jest ono sposobem poznania świata, odkrywa *sacrum* i jest ludzką szatą Bożego objawienia — te trzy funkcje dają mu wielką rangę. Bardzo zbliżają je



do Bożego Słowa. Wobec tego teologia Słowa Bożego nie powinna go pomijać.

To są wnioski z dotychczasowych rozważań.

A oto propozycja Ursa von Balthasara, dotycząca Słowa Bożego, zawarta w książce *Modlitwa i kontemplacja*. Jej autor przypomina najpierw Słowo Boże, którym ostatecznie jest sam Bóg, pełnia Jego życia, Jego Jednorodzony Syn, jeden z Nim istotą. Słowo Boże tak rozumiane objawiło się nam również pod postacią ludzkiego słowa. Zostało zaadresowane do ludzi wszystkich czasów, może dostarczyć odpowiedzi na wszystkie ludzkie pytania. Balthasar podkreśla kosmiczną wprost rolę Słowa Bożego: „Wszystkie rozsypane po świecie słowa Boże zbiera Chrystus w sobie, jakby w olbrzymim ognisku objawienia. „Przez niego stworzył świat” — pisze św. Paweł i wskazuje, że nie tylko „niektóre słowa” dawnego Przymierza, ale także słowa rozsiane we wszechświecie, więc głosy i szepty natury, zarówno w rzeczach wielkich jak małych, mowa kwiatów i zwierząt, słowa niewypowiedzianej piękności i obeszczniającego przerażenia, słowa, jakie tylko istnieją w tym życiu pełnym pogmatwań, obietnic i rozczarowań — one wszystkie należą do jedyne, wiecznego, żywego Słowa, które dla nas stało się ciałem; są Jego całkowitą własnością, dlatego Ono nimi włada i rozrządza i dlatego należy je podawać wedle Jego interpretacji. Wszystkie można usłyszeć i zrozumieć tylko pod Jego wodzą, żadnego z tych słów nie można odłączyć ani oddzielić od Niego [...]”<sup>25</sup>.

Trzeba przyznać, że to bardzo piękne i bardzo głębokie. Ale coś się buntuje w człowieku przeciw takiej wizji, gdy już dostrzegł wielką rangę ludzkiego słowa, zwanego tutaj słowem literackim. Chyba to słowo jest znacznie bliżej Bożego słowa, w sensie ludzkiej szaty objawienia i Bożego Słowa — Syna Bożego niż głosy i szepty natury, mowa kwiatów i zwierząt. Istnieje jednak hierarchia słów<sup>26</sup>.

W bezpośrednim kontekście tej uwagi o hierarchii słów, o wysokim miejscu literackiego słowa — jeszcze jedna sprawa.

Literackie słowo, mając takie wysokie miejsce w hierarchii słowa, w żadnym razie nie powinno być słowem bluźnierczym. Wprawdzie w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* podkreślona jest autonomia kul-

<sup>25</sup> Kraków 1965 s. 14.

<sup>26</sup> Dotychczas skrupulatnie rozróżniałem słowo Boże pisane małą literą i Słowo Boże pisane dużą literą. W pierwszym przypadku miewałem zwykle na myśli słowo jako produkt mowy, w drugim — Syna Bożego. Przyznam, że to przestaje być dla mnie proste. Zaczynam rozumieć ludzi, którzy z reguły piszą dużą literę. Ostatecznie w Synu Bożym spotykają się wszystkie ludzkie słowa. A teologia Słowa Bożego, rozumiana jako teologia wielkiego procesu stawania się słowa, będzie przede wszystkim teologią Syna Bożego. Wypada więc pisać dużą literą. Jeżeli natomiast będę wyodrębniał poszczególne słowa, jak choćby literackie słowo, będę je oczywiście pisał małą. A więc teologia Słowa Bożego, ale: teologia słowa literackiego.

tury, a więc i literatury, ale przyznanie autonomii nie stanowi rozgrzeszenia z wszystkiego.

Paweł Konrad Kurz, niemiecki jezuita, pisze o sprzecznościach i nieporozumieniach pomiędzy literaturą i teologią: „Tam, gdzie literatura odrzuca zwiastowanie Objawienia — obojętne czy w imieniu własnym, czy w imieniu nauki, czy też w imieniu jakiejś niesklarowanej mieszanki obu — staje ona z konieczności w opozycji do teologii”<sup>27</sup>.

Kurz zauważa, że konflikt właściwie musiał nastąpić, uprzedzenia musiały wyniknąć, skoro scholastyka nie wydała żadnej poetyki i żadnej nauki o sztuce. Św. Tomasz w swej *Summa theologica* wyznaczył poezji najniższą rangę wśród dyscyplin naukowych<sup>28</sup>.

Ale dlaczego nieporozumienia trwają dzisiaj? Jedną z przyczyn Kurz widzi w niewłaściwym odbiorze literatury: „Chrześcijanie i teologowie, w sobie właściwy sposób, oceniają dzieła literackie. Aprioryczne nastawienia, zorientowane jednostronnie według wyobrażeń minionych epok literackich, lub też zorientowane bezkrytycznie według własnego gustu, prowadzą ciągle ku nowym rozczarowaniom do literatury dzisiejszej. Poważna część przykładanych miar i na wpół uświadamianych zasadniczych nastawień wynika nie tyle z Ewangelii, ile z niewłaściwych oczekiwań czytelnika” (s. 1117-1118).

Oczywiście odpowiedzialność jest podzielona. Ale nieporozumienia nie muszą narastać. Spotkanie jest możliwe. Jednak literaci uznani za autorytety, a przy tym będący poza domeną teologii, nie przyjdą do teologów i wobec tego teologowie i krytycy literaccy z wykształceniem teologicznym będą musieli dowieść, że potrafią rozmawiać na tematy literackie. A poza tym będą musieli potraktować na serio prawo literatury do poznawania. W każdym razie jest płaszczyzna porozumienia: „To właściwie dzisiejszy świat jest tym, co teologia i literatura mają wspólnego — świat, który mogą sobie wzajemnie ukazywać i który interpretują z różnych stanowisk i w różnych aspektach. Literatura i teologia wdają się w ten świat ludzi z intensywnością, nie istniejącą nigdy przedtem. To jest ich szansa. To wyraża ich witalność. I to powinno umożliwić dialog” (s. 1123).

Jeżeli słowo literackie jest bardzo wysoko w hierarchii słów, to zarówno dla dzieł jak i dla twórców wynika zasadnicze zobowiązanie: troska o rzeczywistą bliskość i rzeczywiste podobieństwo do Bożego Słowa.

Auerbach w swojej książce wskazał na inność Biblii. Inność powinna maleć, skoro ma rosnąć podobieństwo. I wobec tego, przyglądając się razem z autorem *Mimesis* Słowu Bożemu i autorom biblijnym, można ustalić pewne postulaty dla dzieł i twórców literatury.

<sup>27</sup> *Literatura i teologia dzisiaj*. „Znak” 26:1974 nr 9 s. 1115.

<sup>28</sup> Tamże s. 1111.

A więc najpierw cel dzieła literackiego. Parafrazując nieco wnioski Auerbacha na temat celu opowieści biblijnych<sup>29</sup>, można go tak określić: Celem dzieła literackiego nie powinna być tylko ewokacja uroków zmysłowych. Powinny w nim konkretyzować się procesy etyczne, religijne i duchowe. Hasło „sztuka dla sztuki” jest nieporozumieniem. Dzieło literackie jest komunikatem apelującym do wzruszeń estetycznych odbiorcy. To prawda. Ale poprzez piękno w nim zawarte, poprzez wzruszenie, jakie wyzwała, powinno także wychowywać. Ma przecież duże możliwości: jest sposobem jedyne w swoim rodzaju poznania rzeczywistości; sposobem jedyne w swoim rodzaju docierania do tajemnicy, jaką jest *sacrum*. I może być także jedynym w swoim rodzaju sposobem dochodzenia do Słowa Bożego.

Należy sądzić, że odbiorcy potrafią ocenić dzieło dobrze zrobione, a przy tym zawierające ten zasadniczy ładunek etyczny i religijny. Niejednokrotnie będzie ono dla nich wyzwaniem, okazją rachunku sumienia, zobowiązaniem, żeby przynajmniej coś zmienić w swoim życiu. W takim dziele będą wciąż na nowo zatapiać się, wciąż na nowo szukać światła w nim ukrytego<sup>30</sup>.

Pozostaje jeszcze zagadnienie stosunku autora do prawdy. Gołubiew w swoich spotkaniach z czytelnikami i w esejach na temat literatury podkreśla odpowiedzialność za słowo. Zdaje się, że w jego utworach nie ma słów, które by nie przylegały do treści, jaką mają przekazać. Ale on wiele mocował się ze słowem. Podobnie Parandowski nieraz tydzień i dwa tygodnie potrafił szukać „odpowiedniego rzeczy słowa”.

Parafrazując wniosek Auerbacha, tym razem na temat stosunku autora biblijnego do prawdy<sup>31</sup>, wypadnie powiedzieć o autorze dzieł literackich: On musi wierzyć w obiektywną prawdziwość opowieści, które pisze; musi wierzyć w tę prawdę z całą namiętnością. Wtedy bliski będzie Słowu.

Twórca ma prawo do tzw. fikcji literackiej. To jest przecież jego dziedzina. Ale snując fikcję z powodzeniem może dawać rzetelną informację o swoich czasach, względnie o epoce, której dotyczy powieść historyczna. Natomiast pisząc reportaż i nawet nie zmieniając faktów, może kłamać. Doskonale o tym wiedzą krytycy i historycy literatury. W jakiejś mierze pozna się na tym także przeciętny odbiorca.

Okazuje się, że postulaty dotyczące celu dzieła literackiego, stosunku autora do prawdy, potrzeby dążenia i wskazywania drogi ku Słowu nie pozostają tylko w sferze życzeń. Świadczą o tym wypowiedzi zarówno twórców, jak i badaczy literatury.

<sup>29</sup> *Mimesis* t. 1 s. 62.

<sup>30</sup> Tamże s. 65.

<sup>31</sup> Tamże s. 63.

## 7. ŚWIADECTWA O POSŁANNICTWIE LITERATURY

Znamienne jest przekonanie, jakiemu daje wyraz wielu pisarzy i wielu ludzi rozmyślających o literaturze. Pierwszych niech tutaj reprezentuje Słowacki fragmentem poematu *Testament mój*:

Jednak zostanie po mnie ta siła fatalna,  
Co mi żywemu na nic... tylko czoło zdobi;  
Lecz po śmierci was będzie gniotła niewidzialna,  
Aż was, zjadacze chleba — w aniołów przerobi.

Z dumną samowiedzą własnej wielkości idzie tutaj w parze u Słowackiego poczucie kapłańskiej funkcji poety i szczególnej roli jego poezji<sup>32</sup>. Różnie ludzie nazywają tę funkcję i rolę.

Parandowski jest tylko przedstawicielem całej rzeszy twórców, którym poświęcił swoją *Alchemię słowa*, gdy działalność pisarską uznaje za apostołstwo<sup>33</sup>.

Dla Anny Kamińskiej „poezja jest przecuciem prawdy. Jest przed-sionkiem wiary” I Kamińska żałuje, że współcześni poeci uczynili z niej kuglarstwo<sup>34</sup>.

Franciszek Kamecki daje wyraz zdziwieniu: „To niewiarygodne, że poeta pisząc wiersz religijny staje się nieświadomie czy świadomie siewcą Słowa Bożego”<sup>35</sup>.

Janusz S. Pasierb podkreśla prorocki charakter sztuki. Uważa, że jest ona czynnikiem soterycznym i eschatycznym. Wymierza sprawiedliwość widzialnemu światu:

każde miejsce tego głazu  
widzi cię. Musisz twoje życie zmienić.

To, co Rilke w wierszu *Starożytny tors Apollina* napisał, odnosi się także do jego wiersza i do wielu innych utworów. Właśnie dlatego należy dowartościować sztukę, szczególnie poezję, w refleksji religijnej. „Sztuka jest pokarmem na pustyni, który z woli Boga pomaga nam żyć, nie wpaść w rozpacz i «nie pragnąć śmierci». Trzeba ją stawiać u wezgłowia tym, którzy śpią snem podobnym do śmierci, i trzeba ich budzić jak anioł — Eliasza pośrodku nocy, bo przecież pozostała przed nimi długa droga”<sup>36</sup>.

Znamienne jest stanowisko Gołubiewa. Pisze on o swoim „wielkim wtajemniczeniu” w literaturę, o tym, że czuje się dziś obywatelem całego świata i dodaje komentarz: „To wszystko zawdzięczam literaturze — i tę

<sup>32</sup> Krzyżanowski, jw. s. 20.

<sup>33</sup> Wyd. 2. Warszawa 1956 s. 14 n.

<sup>34</sup> Notatnik. „W drodze” 3:1975 nr 7 s. 77.

<sup>35</sup> *Mali urzędnicy w wielkim biurze świata*. Tamże s. 67.

) <sup>36</sup> *Czas otwarty* s. 72. Zob. także s. 15-17.

rolę zbliżania, nawiązywania, łączenia literatura spełnia. Ktoś powie: mimo tej roli nie potrafiła ona zapobiec nienawiści i wojnom. Zapewne! — wszystkiego sama zrobić nie zdoła. Ale przypomnijmy sobie czasy hitlerowskiej pogardy: jakże ją tępiono, jakże szczuto i deprawowano, jak usiłowano ją zaprząć w służbę pychy i nienawiści. A jednak literatura się nie ugięła — choć nie mogąc żyć w tamtej atmosferze, wiedła i zanikała. Bo — mimo wszelkich wypaczeń, mimo że ją samą unosi nieraz pycha i egoizm, rola jej jest zawsze jednakowa: łączyć, wiązać, tłumaczyć — i przebaczać. A także — miłować.

To ostatnie stwierdzenie nie jest pustym frazesem. Nie znam ani jednego wielkiego dzieła literackiego, które by powstało z samej tylko nienawiści. Któż zdoła mi takie dzieło pokazać? Literatura zasługuje w pełni na ową wspaniałą nazwę — przyjaciółki całego świata”<sup>37</sup>

Przytoczone świadectwa są wymowne. Ale pewnie nie wszyscy pisarze tak pojmują swoją rolę i nie wszystkim odbiorcom w równej mierze literatura pomaga do dobrego. Inspiracja literacka — jak zauważa Bars — może iść w parze z grzechem, chociaż mamy w niej do czynienia z *sacrum*<sup>38</sup>. Można by i do literatury zastosować słowa, które Jerzy Kalinowski napisał kiedyś w „Tygodniku Powszechnym”, że mianowicie z każdym darem Bożym jest połączone ryzyko złego użycia go. Wszystko można dobrze albo źle wykorzystać.

\*

Literatura ma do spełnienia wielkie posłannictwo i zasadniczo je spełnia. Oto wniosek ostatnich rozważań. Ale najważniejsze wnioski opracowania znalazły się w szóstym punkcie, ukazującym związek słowa literackiego ze Słowem Bożym. Wypada raz jeszcze do nich nawiązać, przypomnieć trzy zasadnicze funkcje literackiego słowa: jest ono sposobem poznawania rzeczywistości, odkrywa *sacrum* i jest ludzką szatą Bożego objawienia. Te trzy funkcje dają mu wielką rangę. Bardzo zbliżają je do Bożego Słowa i razem z nim czynią je przedmiotem refleksji teologicznej. W ten sposób powstaje zaczątek teologii słowa literackiego, wbudowanej w teologię, która w całości staje się teologią Słowa Bożego i konstruuje swój przedmiot jako jeden wielki proces słowny.

<sup>37</sup> *Poszukiwania* s. 26.

<sup>38</sup> *Jw.* s. 19.

## ZUR THEOLOGIE DES LITERARISCHEN WORTES

## Zusammenfassung

Dieser Artikel bestimmt nachträgliche Reflexionsfrucht zum Thema der kerigmatischen Wert der Literatur. Während der Vorbereitung Arbeit auf dieses Thema zum Druck, erwies es sich, daß man daraus die Frage der Theologie des literarischen Wortes absondern kann.

Der Ausdruck „literarisches Wort“ fichterte man für gewisse Gleichartigkeit, indem man zum Ausdruck „Wort Gottes“ anknüpft.

Am Anfang dieses Artikels berücksichtigt der Verfasser Suggestionen von P. Ricoeur und M. Eliade, indem er auf die Verbindung des besprochenen Problems mit der Religionsgeschichte und der philosophischen Anthropologie hinweist.

Im weiteren Teil des Artikels ist die Rede von drei Funktionen des literarischen Wortes, das nämlich in besonderer Weise die Nelterkenntnis ist, Caacrum entdeckt und menschliches Gewand der Offenbarung Gottes darstellt. Diese drei Funktionen des Wortes geben ihm einen hohen Range, denn sie nähern es mit dem Wort Gottes. Sie verursachen, daß das literarische Wort engen Zusammenhang mit dem Wort Gottes bildet und zur Erfüllung wichtige Botschaft hat. Paran denken so viele Literaturverfasser, wie auch jene Leute, die von der Literatur schreiben. Ihre Zeugnisse sind im letzten Punkt dieser Bearbeitung angegeben.

Zum Schluss befand sich auch — unter einigen anderen — diese übergeordnete Folgerung, daß der Artikel einen theologischen Reflexionsversuch bestimmt. Daran bildet er eine Probe des Heneinbaues dieser Reflexion in die Theologie des Gotteswortes, indem er seinen Gegenstand als ein grosser Notprozess konstruiert.