ROCZNIKI HUMANISTYCZNE
Tom XXVIII, zeszyt 1 — 1980

MARIA JASIŃSKA-WOJTKOWSKA

PROBLEMY IDENTYFIKACJI RELIGIJNOŚCI DZIEŁA LITERACKIEGO

Współcześni badacze — i teoretycy, i „konkretyści" — wolą raczej zajmować się obecnością elementów związanych z sacrum czy charakterem religijnej inspiracji w literaturze niż dążyć do określania utworów jako religijne. Niemniej istnieją sytuacje badawcze lub nawet praktyczne, gdy konstatacja taka staje się koniecznym punktem wyjścia dla dalszych badań lub poszukiwanym punktem dojścia. Warto dodać, iż nierzadka dziś w wypowiedziach krytycznych ekwilibrystyczna lub toporna negacja religijnego charakteru literatury, np. poezji Staffa, Iłłakowiczówny, Lieberta, księdza Jana Twardowskiego — dodatkowo uaktualnia problem.

Jeśli nawet kwalifikacja niektórych elementów utworu jako religijne czy choćby tylko mające związek z sacrum nie zawsze jest prosta, to odniesiona do utworu jako całości staje się znacznie trudniejsza, nie tylko dla początkujących. Tak np. pisze Krzysztof Dybciak: „Badając pierwiastki religijne w literaturze, nie sposób uniknąć postawienia pytania, kiedy można uznać jakiś utwór za religijny (chrześcijański, katolicki itd.), a kiedy tylko za zawierający ślady kontaktów ze sferą sakralną? Tylko pozornie prosta wydaje się odpowiedź, że o określeniu przynależności tekstu decydują elementy strukturalne rozszyfrowane jako religijne, po prostu — stosunek takich elementów do wszystkich innych. Trudności rozpoczynają się jednak często wtedy, gdy chcemy jednoznacznie światopoglądowo określić jakiś składnik utworu literackiego, a wyznaczenie równorzędnych jednostek znaczeniowych i obliczanie wewnętrznych stosunków wedle kryteriów ilościowych jest na razie (i chyba na szczęście) scjentyficzną utopią. Większe możliwości otwiera interpretacja semantyczna — decyzja uznania jakiegoś dzieła za religijne spowodowana byłaby przejściem od identyfikacji pierwiastków przejętych z religii do uznania ich za podstawowe pierwiastki tworzące globalny sens utworu"[1]. Ale i tu nie koniec trudności: „W tej fazie eksplikacji konstatacje są najbardziej sporne, co dla pierwszego interpretatora będzie np. w całości zgodne z przesłaniem chrześcijańskim, to dla drugiego będzie tylko częściowo, a dla trzeciego marginesowe"[2]. Zwróćmy także uwagę na tkwiące

[1] *Literatura wobec religii — izolacja czy przenikanie?* „Znak" 1977 nr 281-282 s. 1368.
[2] Tamże s. 1367.

w tym programie założenie badawczych kompetencji w trzech zakresach: 1. sacrum i religia, a więc — odniesienie do religiologii, 2. ich literacki szyfr w utworze — problematyka kultury i tradycji, 3. wewnętrznie złożona i zhierarchizowana struktura dzieła literackiego, czyli dziedzina poetyki. Do tego — jak w każdym wypadku badań nad przedmiotem znajdującym się w sferze pogranicza — trzeba podkreślić szczególną doniosłość jasnych wyborów z zakresu metodologii.

Ten więc potrójny tor — religiologii jako teorii sacrum i religii, semiologii jako wiedzy o systemie znaków kultury określonych środowisk w ramach różnych momentów historycznych — oraz literaturoznawstwa (poetyki, teorii literatury i metodologii badań literackich), zgodny z troistym punktem odniesienia badań religijności konkretnego utworu literackiego, ma obecnie zostać ogólnie scharakteryzowany.

Nie mający dla siebie miejsca w dokonanym wyliczeniu, tak słusznie akcentowany obecnie „współczynnik humanistyczny"[3] badacza jako *compositum* osobistego światopoglądu, doświadczenia i psychofizycznych uwarunkowań zostaje tu uznany za czynny składnik religiologii, religii i teorii literatury wraz z metodologią, i to bez względu na ewentualną naiwną, choć godną szacunku dążność do jego przezwyciężenia, jak i przy świadomej jego afirmacji. Jednakże jego rola wyraźnie może — i powinna — maleć w odniesieniu do poetyki jako instrumentarium wyrastającym ze swoistej literaturoznawczej empirii i do semiologii, którą — przynajmniej w teorii — obowiązuje dążność do możliwie czystej empirycznej opisowości.

*

Pierwszy punkt odniesienia — religiologia — wiąże się z koniecznością przyjęcia jakichś zasadniczych rozstrzygnięć co do podstawowych założeń tworzących teorię sacrum, religijności i religii, co w ogóle umożliwia metodologicznie sensowne postawienie problemu „literatura a religia", „literatura a sacrum". Współczesne religioznawstwo, zwłaszcza „religioznawstwo stosowane", występujące u humanistów, np. badaczy kultury i literatury, jest dość bogate w terminy (np. sacrum, numinosum, święte, bóstwo, Bóg, transcendens, absolut, tajemnica), z którymi poszczególne teorie łączą dość różne znaczeniowo pojęcia, odnoszone do desygnatów także o różnym statusie ontycznym, np. idei, wyobrażenia, realnego bytu osobowego lub nieosobowego, aby pozostać w kręgu najczęstszych zróżnicowań. Tak samo interpretacje postawy religijnej oscylują między prostym uznaniem przez człowieka istnienia jakiegoś transcendensu a uznaniem jego roszczeń do podporządkowania mu się, czy nawet przeciwnie — dążnością do wymknięcia im się czy do buntu (postawy antyreligijne).

O różnorodności propozycji w tym zakresie pouczająco informuje książka Zofii Zdybickiej *Człowiek i religia*[4], przedstawiająca również własne ujęcie, oparte na

[3] J. J. Lipski. *Twórczość Jana Kasprowicza w latach 1878-1891*. Warszawa 1967 s. 281.

[4] *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977.

filozofii tomistycznej. Do „wspólnego dobra" zainteresowanych tą problematyką należą, zorientowane bardziej fenomenologicznie, dobrze już zadomowione dzięki przekładom książki: Rudolfa Otto, Mircea Eliadego, Ericha Fromma i — najnowsza z nich — *Fenomenologia religii* Gerardusa van der Leeuva. Obok wymienionych wcześniej pojęć podstawowych rozpatrują one różnorakość przeżyć i postaw religijnych, a niektóre z nich, zwłaszcza Eliadego i Leeuva, ukazują zaskakujące bogactwo, powszechność i ciągłość symboliki sakralnej, szczególnie religii pierwotnych, intensywnie przenikającej również Biblię. Dla orientacji w religiologicznej świadomości przełomu i 1. połowy XX w. wciąż aktualne są w swej reprezentatywności i szerokiej niegdyś akceptacji w sferach humanistów poglądy Williama Jamesa w jego *Doświadczeniach religijnych.*

Zdawać by się mogło, iż nie ma właściwie potrzeby uwypuklać oczywistego faktu, że znajomość historycznego „języka sacrum" jest ściśle niezbędna mówiącym o religijności literatury. Okazuje się jednak nierzadko, jak dalece brak tego uniemożliwia właściwe rozpoznanie treści religijnych, nawet z zakresu symboliki biblijnej. Prowadzi to do interpretacyjnych zubożeń i nieporozumień wyrastających ze swobodnej „twórczości własnej" interpretatora, kiedy np. skała uznana zostaje za symbol obojętności Boga, a wieża Babel funkcjonuje jako przenośnia mówiąca pozytywnie o współczesnej literaturze. Budujmy tę naszą wieżę Babel — apelował publicysta.

Wstępna i w konsekwencji zdecydowanie kluczowa decyzja metodologiczna dokonuje się więc przez wybór określonych założeń teoretycznych. Może on być bardzo różny, wychodzić bądź z własnych pozycji badacza, bądź respektujący przede wszystkim charakter i „macierzysty kontekst" dzieła, co w rezultacie może prowadzić do zróżnicowanych ujęć badawczych. Najistotniejszym problemem jest tu świadomość i konsekwencja badawcza. Zgodnie z tendencjami współczesnej metodologii nie wydaje się tu pożyteczna dążność szczególnego zacieśnienia podstawowych kategorii w wypadku alternatywnego istnienia ujęć szerszych, gdyż ograniczałoby to często bardzo zróżnicowany materiał obserwacji. Tak np. przyjęcie dla religijności koncepcji wyłącznie osobowego Boga radykalnie i drastycznie zubożyłoby poezję religijną Leopolda Staffa sprzed I wojny, mocno przecież przenikniętą poczuciem istnienia tajemniczej najwyższej mocy, potrzebą podporządkowania się jej i wyraźną tęsknotą[5]. Tak więc wytrawny i głęboki krytyk, Ostap Ortwin, czuł się zobowiązany do tłumaczenia czytelnikom wyraźnie już konfesyjnego *Ucha igielnego,* iż poezja Staffa była właściwie od początku istnienia religijna mimo braku przyporządkowania określonemu wyznaniu[6].

Dwie różne teorie religijności — szeroka i wąska — przesądziły tutaj o dwu różnych polach obserwacji i jej wynikach.

[5] Inne wyznaczniki postawy religijnej: „Zależność jednostki ludzkiej od Absolutu, przekonanie o sensie natury i historii, mityzacja rzeczywistości, sakralizacja wartości [...]" (Dybciak, jw. s. 1370).

[6] *U podstaw „staffizmu".* W: tenże. *Próby przekrojów. Ze studiów nad teatrem, liryką i powieścią 1900-1935.* Lwów 1936 s. 289, 293-294.

*

Następna sfera to religia jako wyznanie, traktowana bądź jako teoretyczny model badacza, bądź — chyba częściej i naukowo płodniej przy założeniu postawy bezinteresownie opisowej — jako realne zjawisko historyczne, tj. ukonkretnione i — w różnych stopniach — zinstytucjonalizowane przeświadczenia o charakterze, cechach, przejawach i wymaganiach sacrum oraz dawane na nie odpowiedzi.

Religia jako historyczne zjawisko kulturowe bywa najczęściej wyraźnie wewnętrznie zróżnicowana. Jej ramy bowiem zazwyczaj obejmują: 1. Zespół przekonań z zakresu szeroko rozumianej ontologii — metafizyki, kosmologii, teologii, eschatologii, które nierzadko przybierają elementy czy struktury mitu, gdy przejawiają się w formach opowieści o wydarzeniach (termin „mit" nie ma w tym użyciu ustosunkowania do zawartej w nim prawdy, zwłaszcza ogólnej, choć implikuje jakieś jej epickie upostaciowanie, co zakłada potrzebę hermeneutyki); 2. Zespół przeświadczeń z dziedziny aksjologii i wynikających z nich norm i postulatów etycznych, a czasem i estetycznych; 3. Zespół przeżyć wewnętrznych, które mogą stanowić w wielkiej mierze przedmiot badań psychologii i socjologii; 4. Zespół zewnętrznych form kontaktu człowieka z sacrum (bądź odwrotnie, jeśli chodzi o epifanie i hierofanie), a więc określonych wycinków czasu i przestrzeni, przedmiotów, zachowań się, co w sumie staje się podstawą kultu i rytu; 5. Poczucie więzi społecznej, czyli świadomość wewnętrznej wspólnoty wyznawców, uzupełniana poczuciem odrębności — jeśli nie obcości czy nawet ksenofobii — wobec „innych", przejawiająca się również w szeregu znaków zewnętrznych i zachowań służących jej podtrzymywaniu.

Wymienione aspekty religii, rozumianej obecnie konfesyjnie i systemowo, nie są — oczywiście — równorzędne co do swej pozycji i znaczenia w tworzonej przez nie całościowej strukturze. W różnych religiach i wyznaniach ich funkcja i ranga jest wyraźnie zróżnicowana. Także w ramach autorefleksji jednej i tej samej religii w różnych okresach historycznych i w szkołach duchowości[7], a wreszcie nawet u poszczególnych wyznawców, których osobistą hierarchię doniosłości modyfikuje — i to dość istotnie — indywidualność osobowości, jej cała psychofizyczność i całokształt biograficznego doświadczenia. Praktycznie patrząc, w ramach każdej religii, jeżeli tworzy jakąś organiczną strukturę, mogą zachodzić wypadki wyraźnie niewłaściwego „rozkładu akcentów", przed czym właśnie ostrzegają słowa Jezusa: „Nie każdy, kto mi mówi «Panie, Panie», wejdzie do Królestwa Niebieskiego".

Ta różnorodność mocniejszych i słabszych (centralnych i peryferycznych), a czasem po prostu innych znaczeń pojęć religii i religijności decyduje o podobnym, analogicznym zróżnicowaniu i skalowaniu charakteru religijności utworu. Istnienie tego poświadcza potoczna praktyka językowa, skoro często spotyka się sformuło-

[7] Zob. np. H. Graef. *Siedmiobarwna tęcza*. Warszawa 1966; K. Górski. *Duchowość chrześcijańska*. Wrocław 1978.

wania: utwór religijny we właściwym tego słowa znaczeniu, liryka religijna w szerokim znaczeniu, liryk czysto religijny, liryka religijna w tradycji poetyckiej (ale nie w istocie), poezja katolicka, lecz nie religijna. Trzy pierwsze przykłady pochodzą z eseju Jacka Trznadla[8] o poezji Jana Twardowskiego, następne z recenzji tomiku Iłłakowiczówny *Lekkomyślne serce* pióra Michała Głowińskiego[9].

Semantyczno-hierarchiczna różnorakość charakteru poszczególnych prowincji dominium religii każe nie tylko wyróżniać typy utworów religijnych, ale pozwala też wprowadzić problematykę bogactwa i ubóstwa treści religijnych, ich głębi i płytkości, tradycji i nowatorstwa, a wreszcie — ortodoksji i heterodoksyjności, kiedy dana religia jest do tego wystarczająco przygotowana, tzn. wewnętrznie dookreślona lub oficjalnie sformalizowana.

Ostatnio wskazany problem — rzecz znamienna — wyraźnie traci ogólnie swą dawniejszą ostrość i wagę. W dobie przypominania dawnych tradycji religijnych, ekumenizmu, dowartościowywania personalizmu, a także realnej i oficjalnej dezaktualizacji różnych indeksów — interesuje on najczęściej badaczy religijności dzieła literackiego nie należących do jej wyznawców. Operując na ogół sztywnymi kryteriami, które są „bardziej papieskie od papieża", nie tak trudno istotnie wynajdywać różne „miejsca nieortodoksyjne" w utworach sensu stricto religijnych. Zresztą tylko w takich można je w ten sposób kwalifikować, nie zapominając jednak, że dzieło sztuki rzadko stawia sobie zadanie, by funkcjonować jako odpowiednik katechizmu[10]. Praktyka ta — w niektórych wypadkach z pewnością potrzebna — powinna jednak łączyć się z dokładną znajomością danej religii i jej dziejów. Brak tego sprawia, iż można czytać, że według katolicyzmu praca jest karą za grzech lub że łaska ma rugować naturę, skoro odczucie tragizmu zbliżającego się końca życia w *Kołysance jodłowej* Lieberta osądzone jest jako niekatolickie. A wystarczyłoby przypomnieć scenę w Ogrodzie Oliwnym...

Zdając sobie zatem sprawę z wieloaspektowości terminu „religia", nawet w zastosowaniu do konkretnego wyznania, i — w konsekwencji z różnych, mocniejszych i słabszych znaczeń określenia „utwór religijny" — wolno i chyba warto podjąć decyzję szerszego rozciągnięcia „badawczego włoku"[11] w nasyconej różnoraką religijnością przestrzeniach literatury. Rozmaitość tego, co da się wtedy ogarnąć, nie powinna niepokoić, choć oczywiście nie ułatwi dalszych poczynań badawczych. Ale — jak wiadomo — *sapienti ordinare est*.

W praktyce powstawać będą nieuchronnie trudności i możliwość alternatywnych czy konkurencyjnych rozstrzygnięć, nie tylko ze względu na normalnie działający tu „współczynnik humanisty" (powtórzmy początek wcześniejszego cytatu: „co dla pierwszego interpretatora będzie np. w całości zgodne z przesłaniem chrześcijań-

[8] *Dźwigasz mnie — ktoś Ty?* „Twórczość" 1978 nr 2 s. 85.

[9] *W tonacji franciszkańskiej.* „Twórczość" 1960 nr 7 s. 99.

[10] Por. korespondujący z całym akapitem szereg refleksji Jana Błońskiego: *Literatury wymiar religijny* („Tygodnik Powszechny" 1979 nr 37 zwłaszcza s. 4).

[11] S. Dąbrowski. *Literatura i literackość.* Kraków 1977 s. 74-76.

skim, dla drugiego...")[12]. Inne trudności wyrastać będą z faktu pograniczności religii i — metafizyki[13], etyki, psychologii, estetyki.

Uogólniając — religijność to pojęcie wieloznaczne i stopniowalne; także i w odniesieniu do utworu religijnego. A zatem jest to pojęcie typologiczne, systematyzujące, a nie klasyfikacyjne.

Z kolei problem szczególnie trudny zarówno w metodologicznym punkcie wyjścia, jak i w konkretnych decyzjach szczegółowych, które w następstwie rzutują na kwalifikację całościową. Jest to sprawa odniesienia religijności utworu do religii w znaczeniu żywej wiary wyznawców czy do religii jako już tylko składnika kultury, w której ramach to pierwsze znaczenie zostało zdezaktualizowane, związek z sacrum rozluźniony, w krańcowych wypadkach wręcz zatarty. Tak np. ma się rzecz z nie od dzisiaj osławioną młodopolską „duszą", tak w wielu wypadkach jest z gromnicą, która może funkcjonować jako prosty znak śmierci, już bez pierwotnej symboliki teologalno-eschatycznej, czy np. z aniołem i szatanem jako skonwencjonalizowanym symbolem dobra i zła, afirmacji i negacji. Idąc w tym kierunku napotyka się również wielkie zagadnienie gatunków literackich, które powstawały w ramach kultu religijnego, będąc jego organicznym wyrazem. Później, zwłaszcza gdy formy kultu się zmieniały, gdy kult zamierał lub nawet bez tego, gdy po prostu gatunek okrzepł w świadomości genologicznej właśnie jako gatunek, czyli rozpoznawalny, bo już skonwencjonalizowany typ wypowiedzi, jego pierwotny związek z żywą religijnością mógł zostać w świadomości literackiej stopniowo osłabiony. Wyjściowa religijność gatunku, a w następstwie i przypisanego mu czy realizującego go utworu, przesunęła się ze sfery życia do sfery sztuki, tj. stylizacji. Tak np. we współczesnej krytyce odnajdujemy proste „załatwienie" skomplikowanej kwestii dobrych i złych duchów III cz. *Dziadów* jako konwencjonalnych tylko elementów misterium oraz odczytanie poetyckiej kolędy Iłłakowiczówny jako stylizacji gatunkowej, co automatycznie przeszkadza w zaliczeniu jej do właściwej poezji religijnej.

Trzeba stwierdzić, iż w historii religijności ustawicznie zachodzą procesy laicyzacji, a także pożądanej nieraz dla religii — desakralizacji, czyli stopniowego wyrastania jej z prymitywnych, antropomorficznych czy obrazowych upostaciowań i naiwnych przywłaszczeń typu „Pan Bóg daje deszcz albo pogodę". W konsekwencji tego pewne tradycyjne wyobrażenia przechodzą z czasem do składnicy znaków kultury. Niemniej sprawa nie jest prosta, zwłaszcza przy uderzającej dziś skwapliwości „spychania" tego, co nacechowane związkiem z sacrum, w złoża kultury. Z drugiej jednak strony interpretator z poczuciem odpowiedzialności nie chciałby

[12] Dybciak, jw. s. 1367.

[13] Sytuacje, w których perspektywa metafizyczna generuje w poezji element sacrum, omawia S. Cieślak (*Sacrum bez Boga?* „Życie i Myśl" 1978 nr 4 s. 68-83; *Hierofanie sacrum w poezji współczesnej*. Tamże nr 5 s. 62-78).

znaleźć się w sytuacji publiczności, która słuchając deklamacji słów z wiersza Tetmajera

Na Anioł Pański biją dzwony,
Niech będzie Chrystus pochwalony,
Niech będzie Maria pochwalona

spontanicznie rzuciła się na kolana. Trudności nie ma na pewno w tych wypadkach, gdy elementy związane z sacrum wyraźnie przynależą do sztafażu poetyki w ówczesnej świadomości literackiej, co ułatwia swobodne ich kształtowanie w sposób daleki lub nawet sprzeczny z tradycją religijną. W taki właśnie ewidentnie nieduchowy sposób zachowuje się wspomniana już „dusza", partnerka dialogów i bohaterka poezji Młodej Polski. Przejście „od religii do kultury" nierzadko sygnalizują też oznaki wewnętrznego dystansu podmiotu autorskiego wobec elementów genetycznie religijnych, jak np. kategoria absurdu, groteski, ironii, komizmu czy dominanta ludyczności, eksperymentu, autotematyzmu.

Kwalifikacji w tym zakresie można dokonać tylko drogą wnikliwej analizy, a następnie syntezy interpretacyjnej na gruncie poetyki, wspomaganej danymi semiologii ówczesnej kultury, zwłaszcza religijnej. Musi tu, co prawda, wystarczyć tylko wyrywkowa wiedza, gdyż — jak dotąd — brakuje wciąż naukowych badań nad kulturą religijną poszczególnych okresów historycznych poza dotyczącymi wybranych zagadnień, np. środowisk zakonnych. A zatem tym więcej potrzebna jest badawcza ostrożność wynikła ze świadomości „białych plam" i jasna świadomość dróg postępowania. Szczególnie bowiem łatwo uwikłać się tu w gąszcz istotnych, a nie zawsze jasno określonych pytań o rozstrzygającą instancję. Czy ma nią być np. rzeczywista lub domniemana literacka i religijna świadomość założonego przez autora lub wydawcę kręgu czytelników, czy świadomość (ewentualnie i postawa wobec religii) samego pisarza lub „obrazu autora", czy wreszcie globalna wymowa utworu, pojedynczego lub wspartego szerszym kontekstem tradycji literackiej, tradycji gatunku, innymi utworami tegoż autora?

Problemy te ujawniają swoją ostrość przede wszystkim przy postawie historycznoopisowej, stawiającej pytanie, czym był lub czym rzeczywiście jest utwór w określonym czasie i środowisku. Przy postawie pragmatycznej, która proponuje określony sposób jego współczesnej percepcji, naczelną instancję stanowi rzeczywista lub postulowana czy projektowana religijna lub kulturowa świadomość czytelników wypowiedzi krytycznej. Wtedy oczywiście stoimy już nie na gruncie wiedzy o literaturze, ale socjotechniki posługującej się krytycznoliteracką publicystyką, której metody mogą być lojalne lub nielojalne wobec autora, utworu i odbiorców.

*

I na koniec problematyka najściślej literaturoznawcza, tj. podstawowe na tym terenie kwestie metodologiczne, wiążące się z ogólniejszymi rozstrzygnięciami

natury teoretycznoliterackiej, które już zresztą musiały być częściowo poruszone w poprzednim rozdziale. Przede wszystkim chodzi o decyzję ustosunkowania się do: 1. relacji wiążących dzieło literackie z jego genezą i z osobą autora, wobec której może być ono ujmowane jako element osobistej ekspresji, zamierzonej lub mimowolnej, albo jako komunikat o pewnej zobiektywizowanej, np. ideologicznej, celowości społecznej; 2. do funkcji, którą w rzeczywistości spełniało lub miało spełniać dzieło w momencie i okolicznościach jego publikacji, bądź funkcji, jakie spełniało czy spełnia później; 3. do traktowania dzieła literackiego jako przede wszystkim autokomunikatu lub jako komunikatu, choćby pośredniego, na temat rzeczywistości pozaliterackiej[14]. Akcent badawczy położony na wyróżnione tu relacje — genetyczne, funkcjonalne i strukturalne — zasadniczo zmienia optykę badawczą (teren obserwacji, charakter materiału pomocniczego, kierunek wywodu, typ argumentacji), co w konsekwencji może nieraz zasadniczo modyfikować ostateczne konkluzje.

Warto wyraźnie podkreślić, iż ogólnie akceptowane przeświadczenie, że religijność utworu to nie tyle kwestia tematyki czy słownictwa, ile totalnego odniesienia jego semantycznej wymowy do sfery sacrum[15], przejawia się w szczególnym uprzywilejowaniu badawczym odnajdywanych w nim różnych relacji osobowych, zwłaszcza w poezji lirycznej, znoszących autonomię wewnętrznej struktury, bo wciągających w swą orbitę osobę realnego autora. Ta żywa intuicja faktu, iż religijność jest egzystencjalnym ustosunkowaniem się człowieka wobec sacrum, każe piszącym o poezji religijnej przekraczać granice dzieła jako ludzkiego wytworu i w charakterze jego relacji do autora szukać uzupełniającego potwierdzenia lub zaprzeczenia tego, co mógłby powiedzieć sam utwór. Nierzadko jednak nie autor na dzieło, lecz dzieło „promieniuje" na autora. Niezaprzeczalnie religijny charakter utworu, zwłaszcza gdy powtarza się częściej u tego samego autora, skłania badacza do wciągania w obręb swych zainteresowań światła, które takie utwory nieuchronnie rzucają na autora — na prostej zasadzie: „moje dzieło świadczy o mnie".

Pełna ludzka religijność jest w jakimś stopniu i w jakiejś formie także wyznawstwem, świadectwem. A zatem im bardziej wyznawstwo dzieła literackiego można — a w niektórych wypadkach nawet trzeba — „przybliżyć" do osoby pisarza, choćby poprzez łącznik, jaki w tej relacji stanowi kategoria badawcza tzw. „obrazu autora"[16], tym silniej dzieło staje się religijne w najściślejszym znaczeniu. I odwrotnie — im wyraźniejszy dystans dzieli podmiot liryczny czy ogólną wymowę w aspekcie religijnym od znanej czytelnikowi lub tylko wyobrażanej osoby i postawy

[14] Na temat różnych postaw czytelnika, a zatem i badacza, wobec utworu pisał M. Głowiński w studium *Świadectwa i style odbioru* (W: tenże. *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej.* Kraków 1977 s. 116-137). Na temat specyficznych funkcji tekstów literackich w aspekcie religijnym zob. Dybciak, jw. zwłaszcza s. 1366-1367.

[15] Stwierdza to np. S. Sawicki *(Czy zmierzch „literatury katolickiej"?* W: tenże. *Z pogranicza literatury i religii. Szkice.* Lublin 1978 s. 135).

[16] Zob. tenże. *Między autorem a podmiotem mówiącym.* „Pamiętnik Literacki" 1977 z. 2 s. 126-127.

pisarza jako człowieka, tym łatwiej bierze on w „cudzysłów" religijność utworu za pomocą określenia „stylizacja", a więc terminu, w którym założona jest obcość, bo sztuczność w stosunku do „naturalnego" systemu czy sytuacji autorskiej wypowiedzi.

Podkreślana dziś przez teorię literatury dwugłosowość stylizacji, w niektórych wypadkach istniejąca tylko dzięki uwzględnieniu przy percepcji utworu „obrazu autora" (ujmowanego w tym wypadku od strony autentycznej roli rzeczywistego sprawcy dzieła), bazuje ostatecznie na wyjściu poza autonomię utworu przez umieszczenie go w otoku „macierzystego systemu wypowiedzi", rozumianego tutaj jako społeczny fakt autentycznej komunikacji (której poszczególne elementy determinują np. *Żywilę* Mickiewicza jako dokonanie stylizatorskie).

Aktualność tej koncepcji stylizacji funkcjonuje — jak nadmieniłam — także w żywej świadomości literackiej, co sprawia, iż w poezji religijnej, i nie tylko w poezji, częściej niż poza twórczością religijną podmiot mówiący bywa kształtowany jako *alter ego* twórcy, co podkreślają różne sygnały tego odniesienia, jak np. tożsamość płci, wieku, zawodu, imienia czy innych elementów paszportu i biografii pisarza. Tak więc liryka religijna często zaznacza swą wyznawczość, sugerując jej pozaliteracki autentyzm, przez kształtowanie podmiotów mówiących w rolach pośrednio lub nawet bezpośrednio odsyłających je do rzeczywistego autora. Analogicznie postępuje i krytyka, zwłaszcza polemizując z religijną interpretacją. Wydobywa mianowicie z utworu, a także z biografii autora wszystkie elementy mogące uzasadnić orzeczenie o stylizacji, rozumianej nieraz nader szeroko, zwłaszcza w zakresie genologii, przy założeniu, że sięgnięcie np. po gatunek kolędy czy misterium jest automatycznie stylizatorstwem anulującym w utworze „żywą" czy autentyczną religijność.

Podobnie funkcjonuje biografizm sensu stricto. Ustalenie walentnego w aspekcie genezy dzieła faktu, np. wydarzenia historycznego, lektury, znajomości, występowania pisarza w określonej roli społecznej, staje się przesłanką dla wywodu: geneza zewnętrznie religijna, okolicznościowa, nic nie wiemy o głębokim religijnym przeżyciu osobistym, zatem utwór jest religijny tylko powierzchownie, okazjonalnie, konwencjonalnie itd. Biografizm i psychologizm, od którego badacz skłonny jest programowo odżegnać się w ogólności, na tym terenie obserwacji szczególnie łatwo odzyskuje gdzie indziej już utracone uprawnienia. Obok kwestii, czy i na ile odzyskuje je słusznie, jawi się nie mniej istotne pytanie, czy dzieje się to z pełną świadomością badawczą i czy następnie służy do logicznie poprawnych wniosków.

Ten szczególnie aktualny współcześnie problem stylizacji i utajonego bądź jawnego, skrajnego bądź umiarkowanego, czasem rozsądnego biografizmu ma przykładowo naświetlić problem wagi wyboru określonej metodologii. Drugim, nie mniej ważnym zagadnieniem byłoby podejście historyzujące lub uwspółcześniające, tj. stawiające pytanie, czym był utwór — w aspekcie swej religijności — dla ówczesnego odbiorcy lub czym jest obecnie, a zatem nastawienie w obu ujęciach funkcjonalne.

Stosunkowo najłatwiejsza w teoretycznym przedstawieniu — co nie znaczy, że i w badawczej praktyce — jest zależność kwalifikacji religijności utworu od pozycji i rangi elementu sacrum w strukturze literackiego konkretu. Problematykę tę omawiał Stefan Sawicki[17], a skrótowo ujął ją również Krzysztof Dybciak „Ślady kontaktów z religią odnaleźć można na każdym poziomie organizacji utworu literackiego — będą więc nimi słowa szczególnie związane z sacrum: cytaty z ksiąg świętych lub formuły liturgiczne, formy stylistyczne przejęte z pism sensu stricto religijnych. Jeszcze większe nasilenie wpływu elementów zsakralizowanych następuje wraz z pojawieniem się większych całostek znaczeniowych (w różnych językach naukowych nazywa się tego typu jednostki tematami, motywami, figurami semantycznymi...), a więc wtedy, kiedy pojawiają się w utworze obrazy, sceny, postaci, sekwencje wydarzeń, schematy fabularne. Literatura przechwytuje też i adoptuje na swym gruncie liczne środki podawcze, sposoby narracji, struktury gatunkowe wytworzone na terenie piśmiennictwa naukowego. Wreszcie trzeba brać pod uwagę ważny czynnik zawartości ideowej dzieła, jego globalnego sensu, zbliżonego do lub zgodnego ze światopoglądem religijnym"[18].

Bardziej szczegółowa prezentacja powyższej problematyki nie wydaje się celowa, gdyż w ujęciu teoretycznym trudno byłoby uniknąć powtórzenia zarysu poetyki. Jeden specyficzny problem domaga się jednak naświetlenia. Dla wielu utworów religijnych charakterystycznym „tworzywem" są różnego rodzaju elementy religijne, a więc przejęte z realnej, a zatem konkretnej sfery rzeczywistości: np. liturgii i szerzej — kultu, z hagiografii, Biblii i innych tekstów religijnych, z dzieł plastycznych czy wreszcie z autentycznych wydarzeń historii Kościoła. To *sui generis* tworzywo charakteryzuje duży stopień już przedliterackiego ukształtowania, np. fabuł, koncepcji bohaterów, wyglądu zewnętrznego przedmiotów czy nawet niektórych postaci oraz pozytywnej lub negatywnej waloryzacji. Modelunek ten — co nie mniej istotne — jest w wielu wypadkach nie tylko w określonej społeczności ogólnie znany, ale i uznany, niejako gwarantowany przez religię, oficjalnie lub przez żywą tradycję czy empirię. Stąd powstaje ogromna waga zagadnienia, czy dzieło literackie kontynuuje to gotowe już ukształtowanie, czy też „decyduje się" być wobec niego instancją „wtórnie modelującą". Wszystkie zmiany w tej dziedzinie, zarówno indywidualne, nowatorskie, jak i szeroko już zadomowione w tradycji literackiej mają bardzo doniosłą — choć w obu wypadkach inną — wymowę semantyczną, którą współtworzy wtedy pewna dwugłosowość. A nawet nie tylko zmiany w ścisłym znaczeniu, ale jakże naturalne dla literatury amplifikacje godne są — w tym właśnie stosunku do pierwowzoru — badawczej uwagi[19].

---

[17] *Religia a literatura. Zarys problematyki badań.* W: tenże. *Z pogranicza* s. 11-16.

[18] Dybciak, jw. s. 1367.

[19] Zob. np. studium o różnym traktowaniu biblijnych fabuł: ks. Z. Adamek. *Polskie współczesne opowiadania o tematyce biblijnej.* „Roczniki Humanistyczne" 26:1978 z. 1 s. 101-129.

*

Z uwag, których zadaniem było unaocznić specyficzne problemy związane z badaniem religijności utworów literackich, nasuwa się jeden dwuczłonowy i, zdawałoby się, truistyczny wniosek. Do badań tych nie mogą wystarczyć wyłącznie należyte kompetencje literaturoznawcze i potoczne, a zatem na ogół minimalne „obycie" religiologiczne. I odwrotnie — również niewystarczające byłoby poprzestanie wyłącznie na przygotowaniu religioznawczym. Wychodząc zatem z którejkolwiek z wymienionych dyscyplin naukowych, nie można nie doceniać konieczności kompetencji również w drugiej.

IDENTIFICATION OF THE RELIGIOUSNESS OF A LITERARY WORK

Summary

The article reflects on the variety of references needed to establish the nature and degree of the religiousness of a literary work. The first sphere of references is provided by religiology, both in the most general sense and in specific connections with a particular religion as a concrete historical fact. The study of religion in general supplies the essential solutions as to the basic assumptions of the theory of the sacred, religiousness and religion, which then make it methodologically possible to bring up the problem of „literature versus religion" or „literature versus the sacred". These fundamental problems have been outlined by Rudolf Otto, Mircea Eliade, Erich Fromm, Gerardus van der Leeuv and, from a philosophical viewpoint, Zofia Zdybicka (*Człowiek i religia*). The theoretical point of departure is the foundation of all specific decisions regarding the qualification of the religious element. On the other hand, religion as a concrete historical phenomenon, i.e., as an institutionalized set of beliefs concerning the nature, characteristics, manifestations and demands of the sacred and as man's answer to them, is internally a highly diversified fact. It is made up of beliefs pertaining to ontology (metaphysics, cosmology, theology, eschatology), axiology (ethical norms and directives), inner experience, cult and rite, and a sense of community. These various aspects of religon do not always hold the same rank within the system as a whole; there are differences among systems in this respect, and also differences arising in the course of historical evolution. As a result, the religious element of a literary work can be evaluated in terms of „centre vs. periphery", richness or poverty of its contents, depth or shallowness, tradition or innovation, orthodoxy or unorthodoxy. Accepting the difficulties characteristic of „border areas" (e. g. of philosophy, ethics, aesthetics, psychology) the student, guided by the existential situation of a religious man, has a right to use the term „religious" in the broad sense, with the necessary semantic qualifications.

The next sphere of reference is constituted by semiology as the study of the cultural sign system of the given community at the given time. That is necessary because the religious contents of a literary work are to be referred to religiousness as real life experience or living faith or, on the contrary, as „dead" religion, continuing to function as an element of a culture in which the original connection with the sacred has become abstract or quite obliterated. The observation material includes the vocabulary of various aspects of religion, the stylistics of the sacred writings and prayers, and the literary genres created or nurtured by religion. The placement of these data along the vector „religion-culture" may be facilitated to some extent by historical poetics and by clear indications of reserve towards the current stereotypes of religious culture and religious consciousness (such categories as the absurd, grotesque, comism), or by the dominance of the play element, experiment, auto-thematism. In other cases the problem has only a hypothetical solution, because of the meager state of research on the religious culture and religious consciousness of particular communities or epochs.

The last (but no less important) sphere of reference is formed by literary scholarship proper: the general theory of literature and the methodology derived from it, and the more particular theory of literature, i.e., poetics. The former situates the literary work in a paradigm or hierarchy in terms of its genesis (e.g., the personality of its author; the outside world), individual or social functions (intended or actually performed), and relation to itself (self-reflexive, autocentric). Each of these methodological orientations formulates the problem of religiousness in a different way. Of crucial importance are: the decision to maintain or break the connection between the work and its author (and the resulting understanding of stylization) and the problem of artistic shaping of the material (language and subject-matter) that functions in the social consciousness in a „pre-literary" way and is to some extent protected by religion.

The truistic nature of the following final conclusion is justified by the frequent one-sidedness in this very area: the study of the religiousness of literature requires double competence, that of a student of religion and of a literary scholar.