

STEFAN SAWICKI

SACRUM W LITERATURZE

1

Tym, który termin „sacrum” — określający wspólne tego wszystkiego, co religijne — wprowadził szerzej w nurt myśli europejskiej, a nawet na teren europejskiej sztuki i kultury, nawiązując i do Rudolfa Otto, i do Gerarda van der Leeuva, jest — jak wiadomo — współczesny religiolog pochodzenia rumuńskiego Mircea Eliade. Oparł się on na zasadniczej opozycji sacrum—profanum i uczynił ją narzędziem badania rzeczywistości¹. Można wątpić, czy opozycja ta przy pewnym aspekcie spojrzenia na dzieje człowieka w ogóle istnieje. Dla historii zbawienia wszystko jest objęte Bożym planem, wszystko uczestniczy w stającym się Bożym królestwie i jako takie może być uznane za „święte”². Ale w perspektywie historii i kultury opozycja taka jest czymś zauważalnym i w sposób dynamiczny tłumaczącym interpretowaną rzeczywistość. Może więc być w badaniach zaakceptowana i wykorzystana, zwłaszcza że łączy się wyraźnie z aktualnymi obecnie w nauce o literaturze kategoriami przestrzeni i czasu.

Sacrum jest często uważane we współczesnej religiologii — także u Eliadego — za rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii, jest wynikiem szukania podobieństw i zbieżności. Treść tego pojęcia jest więc uboga i niezbyt jasna, silnie związana ze zjawiskami religii pierwotnych, sprowadzająca się ostatecznie do przeżycia bliżej nie określonej tajemnicy. Myślę, że tak rozumiane sacrum może być przydatne przy interpretacji zjawisk literatury współczesnej, w której wykrywamy wiele sytuacji zbliżonych do sytuacji religijnie pierwotnych³, oraz przy teoretycznym docieraniu do istotnych cech poezji. Nie zaspokaja ono jednak wszystkich potrzeb krytyki czy nauki o literaturze.

¹ *Das Heilige und das Profane*. Hamburg 1957. W języku polskim mamy dwa książkowe tłumaczenia prac Eliadego: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966; *Sacrum — mit — historia*. Wyboru dokonał M. Czerwiński. Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1974.

² Por. W. Benedyktowicz. *Sacrum et profanum*. W: *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*. Wybór i oprac. M. Tazbir. Warszawa 1973 s. 290-298.

³ Zob. np. H. Friedrich. *Struktura nowoczesnej liryki*. Przekład i wstęp E. Feliksiak. Warszawa 1978; S. Cieślak. *Sacrum bez Boga?* „Życie i Myśl” 1978 nr 4 s. 68-83; tenże. *Hierofanie sacrum w poezji współczesnej*. „Życie i Myśl” 1978 nr 5 s. 62-78.

W rozważaniach swych skupię się na jednym członie wspomnianej opozycji, na „sacrum”, i będę je rozumiał możliwie najszerzej. Nie zajmuję się przy tym zagadnieniem, czy „sacrum” istnieje obiektywnie czy jest tylko wewnętrznym przedmiotem przeżycia religijnego. Ważne jest, że w konkretnym utworze literackim występuje jako wartość sakralna dla człowieka. Sacrum będzie więc rozumiane po prostu jako hasło wywoławcze dla różnorodnych elementów sakralnych, związanych bliżej z religijną postawą, z tym, co nadnaturalne. W konkretnych propozycjach nie będzie chodziło o sprowadzanie całej, wyraźnie nacechowanej rzeczywistości sakralnej do ogólnikowego „sacrum” współczesnej religiologii. Sacrum będzie ujmowane w całym swym konkretnym bogactwie i odrębności, a także w swych historycznych uwarunkowaniach. Będzie ono zresztą przede wszystkim sacrum dla naszego kręgu kulturowego najistotniejszym, sacrum chrześcijańskim.

2

Polem pierwszym, na którym pojawia się w literaturze sacrum, jest pole tematyczne. Jeśli zechcemy posłużyć się terminami dobrze zadomowionymi w tradycyjnej poetyce, wypadnie przypomnieć motyw, temat, wątek, fabułę. Motywy sakralne przenikają całą niemal poezję. Biblia jest tematycznie stale obecna w literaturze europejskiej. Zbadanie zakresu i charakteru tej obecności jest jednym z ważniejszych obowiązków naszej dyscypliny w stosunku do tradycji śródziemnomorskiej kultury. Wątki starotestamentowe przewijają się przez światową prozę nie tracąc nadal swej semantycznej skuteczności. Życie Chrystusa stało się tematem wielu współczesnych powieści. Literatura zawsze czerpała bezpośrednio z tradycji religijnej, a niektóre epoki jej rozwoju (średniowiecze, romantyzm) wyraźnie tradycję tę w sferze tematyki preferowały. Różnorodność ujęć — od wierności aż do deformacji, parodii i zaprzeczeń — była przy tym sferą wolności pisarzy.

Ale literatura tradycję religijną również poszerzała. Najprostszym sposobem tej amplifikacji były apokryfy, które głównie starały się wypełnić „miejsca niedookreślone” Świętej Księgi, choć czasem te dookreślenia były wyraźną interpretacją czy osądem.

Dobrze znamy nurt apokryficzny w piśmiennictwie europejskiego średniowiecza. Apokryfy średniowieczne — to sacrum budowane przez samą literaturę, choć w ścisłym związku z Biblią. Z czasem zakres apokryficzności zwiększał się. Związek z Biblią się rozluźniał i obok sacrum biblijnego powstawało sacrum „literackie”, analogiczne, tworzone środkami, jakimi dysponuje każda sztuka, sacrum słabiej nacechowane, bliskie temu, o jakim mówi współczesna religiologia, będące znakiem czegoś „ponad”, czegoś tajemniczego, niedocieczonego, od czego człowiek jest zależny, co go pociąga, fascynuje, wobec czego żywi cześć i obawę.

Na pograniczu religii i folkloru, nieraz w szerokim kręgu różnorodnych skojarzeń, powstają motywy, wątki, legendy i mity, które tworzą nowe wartości sakralne, znaczące w określonym kręgu kulturowym, lecz przede wszystkim obowiązujące w obrębie własnego świata literatury.

Sięgnę po przykład słynnej średniowiecznej legendy o św. Graalu, o której pisze prof. Zygmunt Czerny, że jest „[...] do dziś tajemnicą nieustannej interferencji folkloru, tematyki i cudowności celtyckiej, wpływów poetów antycznych, prowansańskiej erotyki dwornej, średniowiecznej mistyki i powieści francuskiej, starochrześcijańskich legend, okruczeństw prastarych mitów azjatyckich [...]”⁴. Legenda o św. Graalu to — jak dobrze pamiętamy — legenda o naczyniu, do którego Józef z Arymatei zebrał krew Ukrzyżowanego. Legenda o różnych amplifikacjach i rozgałęzieniach tematycznych, związana później silnie z tematyką rycerską, osnutą wokół króla Artura i rycerzy Okrągłego Stołu. Drogocenne naczynie przechowywane jest w tajemniczym i wspaniałym zamku, którego straż stanowią graalowi rycerze. Tylko wybrani mogą odnaleźć i zobaczyć to miejsce. Święty Graal — symbol tego, co nadprzyrodzone, co najświętsze w chrześcijaństwie — stał się celem rycerskich tęsknot i poszukiwań. W literaturze średniowiecznej różne wątki przygód rycerskich były organizowane w ramach wędrówek przedsięwziętych dla odnalezienia graalowego naczynia. Stało się ono wartością sakralną, która powstała i funkcjonowała przede wszystkim na terenie spisanych czy też nie spisanych wytworów o charakterze literackim.

Przykład bardziej jeszcze usamodzielnionej sakralności w zakresie tematyki — i to przykład o wiele bliższy nam czasowo — pozostawił w swej oryginalnej interpretacji *Nad Niemnem* Jerzy Cieślikowski⁵.

Zadomowione w naszej historii literatury przy omawianiu tej powieści przeciwstawienie dworu i wsi w kategoriach społecznych zamienił na opozycję: sacrum—profanum. Przestrzeń profanum to dwór z najbardziej „świecką enklawą” — buduaem Emilii, przestrzeń sacrum — to wszystko, co w powieści nazywa się „okolicą”: zagroda Jana i Anzelma, Niemen i dwie mogiły: Jana i Cecylii oraz 40 powstańców, niby 40 świętych bohaterów-męczenników. Interpretacja Cieślikowskiego, w wielu momentach nie przekonująca, odkrywa jednak nowe aspekty znaczeń utworu, ujawnia, zwłaszcza na przykładzie mogiły powstańczej, tego centrum ideowego „okolicy”, fakt budowania rzeczywistości sakralnej w obrębie rzeczywistości literackiej, wyłaniania jej z logiki własnego świata utworu. Bardzo interesujących przykładów sacrum immanentnego może dostarczyć twórczość Brunona Schulza i wielu współczesnych pisarzy „nurtu wstępującego”, o którym pisałem w artykule *Czy zmierzch literatury katolickiej?*⁶

*

Jesteśmy już na terenie współczesnego rozumienia tematyki w literaturze, a ściślej — współczesnych preferencji interpretacyjnych warstwy tematycznej utwo-

⁴ *Arcydziała francuskiego średniowiecza*. Warszawa 1968 s. 427.

⁵ „*Nad Niemnem*” Elizy Orzeszkowej. *Rozważania nad semiotyką mitów religijnych*. „Pamiętnik Literacki” 60:1969 z. 2 s. 65-80.

⁶ Zob. S. Sawicki. *Z pogranicza literatury i religii*. Lublin 1978 s. 133-153.

rów. Motyw, temat czy fabuła były dawniej najczęściej interpretowane w kategoriach — można by tak powiedzieć — powierzchniowych. Grupowało się motywy w różne kręgi podobieństw, śledziło się ich funkcje w budowie utworu, odtwarzało konstrukcję akcji, referowało tematykę jako materiał rozmaicie przez poszczególnych pisarzy ujmowany. Obecnie interesują badaczy przede wszystkim głębsze znaczenia różnych jednostek tematycznych: toposy — nośniki znaczeń literackich o zasięgu ogólnokulturowym, motywy archetypiczne — krystalizacje poetyckie stałych archetypicznych struktur o charakterze psychicznym czy historycznym. W ramach tych tendencji badawczych odżywa znaczenie symbolu z jego bogatą i złożoną budową semantyczną. P. Ricoeur uważa nawet, że symbole obecne w naszej kulturze przechowują najbardziej autentyczną i pierwotną wiedzę o świecie i człowieku; winny być dla filozofii czy antropologii nie tylko źródłem, lecz i modelem poznania: wraz z nimi winniśmy współmyśleć⁷. George Poulet ze szczególną predylekcją bada znaczenie tych motywów symbolicznych, które są w kulturze europejskiej śladem wysiłków dotarcia do tajemnicy bytu. „Istnieje sławna definicja Boga, która na przestrzeni wielu wieków wywierała znaczny wpływ nie tylko na koncepcje teologów i filozofów, ale również na wyobraźnię poetów: Deus est sphaera, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam”. Tak rozpoczyna Poulet wprowadzenie do książki *Les métamorphoses du cercle* (1961). A potem przybliży różne mutacje tego geometrycznego wyobrażenia Boga zarówno w filozofii i teologii, jak i poezji. Interesuje go motyw koła jako nośnik szczególnie głębokich i subtelných znaczeń, związanych z nim w pewnym określonym czasie, lecz stale możliwych do odsłonięcia i ożywienia⁸. Koło Pouleta jest przykładem wprowadzającym w częste dziś postępowanie interpretacyjne. Krytyk francuski skupił się na motywach czasu i przestrzeni, innych interesowały obszerne fabuły i mity. On poszukiwał głębszych sensów na terenie fenomenologicznie ujmowanych związków między myślą i zjawiskami przestrzenno-czasowymi; inni szukali wyjaśnień we współczesnej psychologii głębi czy historii religii. Wszyscy natomiast często docierali w swych interpretacjach — dzięki postawie metodologicznej — do spraw związanych z tym, co zgodziliśmy się nazywać w tym artykule „sacrum”⁹.

Od przejętego tematu sakralnego do sacrum kreowanego, od tradycyjnej interpretacji „powierzchniowej” do poszukiwania sensów głębokich — oto ramy, w których przejawia się i może być badane w literaturze — w zakresie tematyki — to, co sakralne.

⁷ P. Ricoeur. *Egzystencja i hermeneutyka*. Wybór, opracowanie i posłowie S. Cichowicza. Warszawa 1975.

⁸ *Metamorfozy koła*. W: tenże. *Metamorfozy czasu*. Wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego. Warszawa 1977 s. 331-354.

⁹ Oto znamiennie sformułowania z programowej wypowiedzi Northropa Frye'a: „[...] dążność zarówno rytuału, jak i epifanii do encyklopedyczności realizuje się w ostatecznym kształcie mitu, jakim są księgi święte w różnych religiach. Stąd krytyk literacki winien badać przede wszystkim księgi święte celem lepszego zrozumienia swego przedmiotu” (*Archetypy literatury*. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Oprac. H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1972 s. 294).

Foruszając zagadnienie głębszej, symbolicznej interpretacji tematyki, znaleźliśmy się bardzo blisko tego, co w nieco bardziej tradycyjnych badaniach określało się jako problematykę utworu. Chodzi o jego ogólną semantyczną wymowę, o postawę rozumienia i oceny z pozycji „autora”. Często ogarniała ona i ogarnia sprawy z pogranicza moralności i religii, często też zbliża się do typowo religijnej problematyki, za jaką można uznać zagadnienie świętości. We współczesnej literaturze europejskiej pisarzem świętości jest — jak wiadomo — zwłaszcza Georges Bernanos. Zagadnienie to pasjonowało go stale, aż po ostatni utwór, literacki scenariusz filmowy *Dialogi karmelitanek*. Uwaga autora skupia się w nich na Blance de la Force, siostrze od Konania Chrystusa w Ogroju. Lęk był najbardziej dogłębną cechą jej charakteru — znamieniem czy chorobą. Była nim niemal opętana. A przecież dołącza do innych karmelitanek w momencie ich egzekucji na paryskim Placu Rewolucji. Najślabsza staje się najsilniejszą. Motywacja tej przemiany ma w utworze dwa aspekty: trudna śmierć Madame de Croissy, matki Henryki od Jezusa, przeoryszy klasztoru, interpretowana w kategoriach ofiary, i teologicznie rozumiana łaska, która w atmosferze duchowego obiektywizmu świata *Dialogów* nabiera jakiejś wyczuwalnej, dotykanej niemal rzeczywistości. „Odstąpienie Matki Marii od upragnionego męczeństwa, oraz nagła, radosna gotowość na śmierć siostry Blanki, broniącej tak drapieżnie swego życia — nie tłumaczą się ludzką logiką. Rozwiązanie tej zagadki [...] mogą nam przynieść jedynie ostatnie słowa konającego «wiejskiego proboszcza»: «Wszystko jest Łaską...»”¹⁰

Ale u Bernanosa nurtowi świętości towarzyszy stale inny nurt — zła. Wciela się on w upersonifikowanego kusiciela w pierwszej powieści Bernanosa *Pod słońcem szatana*, przybiera bardziej realistyczne wymiary w *Monsieur Quine*. W dylogii powieściowej *Zakłamanie i Radość* z postacią świętej — Chantal stowarzyszone są losy ks. Cénabre. „Postaci jasne — pisał o Bernanosie Mounier — wydobywają z cienia postaci mroczne... Jest tak, jakby... istniał węzeł zależności losów... jakby jeden człowiek odzyskiwał nadzieję przy pomocy drugiego, który tę nadzieję utracił... [...] Mouchette spotyka Donissana, który za nią umrze... Chevance stanie na drodze świetnie skonstruowanego kłamstwa ks. Cénabre, jego zaś zwłoki — na drodze cudownie obojętnej Chantal...”¹¹.

Ten tajemniczy związek dobra i zła, świętości i grzechu, jest czymś częstym w literaturze 1. połowy XX w., którą zwykliśmy określać mianem „katolickiej”. Przypomnijmy choćby powieści Mauriaca czy Grahama Greene’a, który docierając do istoty świętości Kościoła, odsłaniał jego „moc i chwałę” w celowo skonstruowanej sytuacji największej ludzkiej słabości i największego mroku.

¹⁰ M. Czapska. *Dialogi o śmierci*. „Znak” 1957 nr 37-38 s. 188.

¹¹ Cytuję za Przedmową do *Zakłamania* G. Bernanosa w tłum. Z. Milewskiej (Warszawa 1952 s. XI).

Wydaje się zresztą, że w całej wielkiej czy choćby znaczącej literaturze światowej zło domaga się zawsze dobra, jest jakby warunkiem ujawnienia czy zasugerowania wartości, zbliżenia do sfery „sacrum”. Zło jest zawsze wdzięcznym materiałem dla sztuki, tak nawet wielkiej jak Dantego. Wyraża ona przecież tęsknotę za tym, co czyste i ostateczne, odnajduje człowieka przez ujawnienie jego zagubienia. Tak jest u wielkiego Dostojewskiego, w którego *Biesach* paradoksalna kumulacja zła, zło to — kompromituje, którego *Zbrodnia i kara* jest głęboko chrześcijańskim misterium o grzechu i pokucie. Tak jest w popularnej w 20-leciu *Podróży do kresu nocy* Céline’a, gdzie atmosfera zła jest wyjątkowo gęsta — trudno znaleźć przejście. A jednak głęboka struktura tej powieści ujawnia naturalną, milczącą, ale silną tęsknotę za czymś, co by przekroczyło to ponure osaczenie, za „przejściem w Niebo”, nawet jeśli jest to Niebo, „gdzie nic nie świeci”. Tak jest w *Upadku* Camusa — egzystencjalistycznym rachunku sumienia czy publicznej spowiedzi współczesnego człowieka. Tak w głośnej współczesnej powieści Malcolma Lowry *Pod wulkanem*¹², która jest studium zła, widzianego przeraźliwie jasno przez kogoś, kto temu złu ulega; zło włączonemu w tajemnicę skażenia i odkupienia człowieka. Tak jest — do pewnego stopnia — nawet u markiza de Sade, o którym pisze krytyk: „W sumie immoralizm Sade’a jest to bunt, krzyk o wolność dla wszelkich drzemających w człowieku tendencji i tendencji tych potępienie — rozpacz człowieka szukającego drogi w ciemności”¹³.

Świętość i grzech, dobro i zło jawią się — i w perspektywie początku, i w egzystencjalnym doświadczeniu — jako dialektycznie związane ze sobą przeciwieństwa w ramach pewnej złożonej, ważnej całości. „Dla mnie — mówi współczesny kapłan-poeta — największym dramatem jest [...] dramat wyboru pomiędzy dobrem a złem. Dramat moralności. Jakie to przerażające, że [...] człowiek może mordować, krzywdzić, wywołać wojnę. Ale przecież i w świecie upadającego człowieka można dostrzec tyle poświęcenia, miłości, dobroci, żalu. [...] Dramat może być oczyszczeniem, trudną drogą do dobra”¹⁴. „[...] zmaza i świętość, nawet należycie rozpoznane, [...] występują [...] jako dwa bieguny jednego [...] obszaru. Dlatego właśnie nawet w kulturach — wysoko rozwiniętych określa się je często jednym i tym samym słowem”. Jest to istotne dla całości rozważań sformułowanie Rogera Caillois z tomu *L’homme et le sacré*¹⁵. Tę bliskość słowa o dobru i złu, o świętości i grzechu pozwala zrozumieć literatura. To one wyznaczają granice jej sakralnego obszaru.

Gdy zaczyna być inaczej, gdy autor celowo zaciera granice między złem a dobrem, gdy zło zyskuje jego cichą lub głośną aprobatę, bez bólu wewnętrznego upokorzenia, gdy jest odsłaniane z ekshibicyjną natarczywością, znajdujemy się wówczas — jak sądzę — w kręgu faktów literackich bliskich szeroko rozumia-

¹² Polski przekład K. Tarnowskiej. Warszawa 1963.

¹³ J. Trznadel. *Czytanie Norwida*. Warszawa 1978 s. 133.

¹⁴ *Świat jest naprawdę dobry...* Z ks. Janem Twardowskim rozmawiała Krystyna Nastulanka. „Polityka” 1978 nr 24.

¹⁵ R. Caillois. *Żywioł i ład*. Wybór A. Oseki. Przekład A. Tatarkiewicz. Warszawa 1973 s. 63.

nego, nie ograniczanego tylko — w sposób tradycyjny — do sfery erotyki, zjawiska pornografii.

Problem zła, *the dark literature* — czeka na nowoczesne opracowanie. Mogłoby ono przynieść nie tylko interesujące stwierdzenia historyczne, nie tylko poruszające interpretacje, lecz i wnioski ważne dla przemyśleń teoretycznych.

4

Wskazanie problematyki „sakralnej” poprzez opozycję świętości i grzechu nie wyczerpuje naturalnie zagadnienia. Jest ono o wiele szersze. Literatura mówi o różnych aspektach sacrum, a raczej o człowieku w różnych jego relacjach do tego, co nadnaturalne. O relacjach między człowiekiem i Bogiem. Literatura zawiera w sobie często bogatą i subtelną problematykę teologiczną, wyrażoną w języku egzystencjalnym, dalekim od uznanej i utrwalonej terminologii. Na konieczność zbliżenia teologii i literatury, na obecność teologii w literaturze zwraca się od pewnego czasu baczniejszą uwagę¹⁶, a Ernst Josef Krzywon próbował nawet w wielu artykułach wywalczyć dla jej badania prawo obywatelstwa w ramach wiedzy o literaturze, upowszechniając termin *Literaturtheologie*¹⁷.

I nie chodzi tu tylko o utwory, które *explicite* zawierają teologiczne sensory, lecz i o te, które mówiąc o Bogu nie wymieniają Jego imienia, i o te nawet, które nie skierowane bezpośrednio ku sprawom ostatecznym pozornie pozostają w kręgu humanistycznych postaw i wartości. Dużo takich utworów u Norwida, których religijny, nawet głęboko religijny charakter, może być rozpoznany dopiero przez zestawienie z tłem, które stanowią inne teksty poety, z pewną głęboką strukturą ideową, która jest dość silna na to, aby wiązać utwory nie odsłaniające jej bezpośrednio.

Czyż nie jest takim wierszem *Fatum* — dojrzały, głęboko chrześcijański, poetycki, miniaturowy traktat o nieszczęściu, które może być zawsze ubogaceniem człowieka? Czyż 3 strofy *Harmonii* nie ujawniają w kilku błyskach poetyckiej syntezy istoty chrześcijańskiej moralności? Jacek Salij ukazał kiedyś teologię pozornie laickiego wiersza Anny Kamińskiej o starych kobietach, których „prawdziwa młodość jest na końcu drogi”¹⁸. I nie chodzi tu tylko o teologię o określonej orientacji. Czekają na opracowanie teologia zawarta w pismach Cypriana Norwida, również taka, jaką odnajdujemy w tekście Miłosza *Oeconomia Divina*. Czekają też na interpretację teologia „zbuntowana”, charakterystyczna dla wielu utworów literatury współczesnej.

¹⁶ Zob. P. K. Kurz SJ. *Literatura i teologia dzisiaj*. „Znak” 1974 nr 243 s. 1101-1123; M. Paćciuszkiwicz. *Ku teologii słowa literackiego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24:1977 z. 5 s. 5-26.

¹⁷ Zob. *Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie*. „Stimmen der Zeit” 1974 z. 2 s. 108-116; *Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz*. „Stimmen der Zeit” 1975 z. 3 s. 199-204.

¹⁸ *Teologia Anny Kamińskiej*. „Tygodnik Powszechny” 1975 nr 10.

We wszystkich ukazanych przed chwilą wypadkach układem odniesienia dla interpretacji były inne utwory poety, jego wypowiedzi pozapoetyckie, a także kontekst ideowy, który poetę otaczał i który miał wpływ na jego postawę wobec świata i Boga. Ten złożony autorski układ odniesienia pozwala uważać, że religijny, teologiczny sens zawarty *implicite* w utworze, jest sensem zaakceptowanym z pozycji poety jako autora tego utworu.

Ale można mówić nie tylko o teologii w literaturze, lecz również o teologii literatury. Wtedy zwłaszcza, gdy ani w utworze samym, ani w kontekście autorskim, rodzimym utworu nie możemy się doszukać świadomej akceptacji przesłania teologicznego, zawartego *implicite* w dziele, gdy chcemy nadto nie tylko odczytać to przesłanie, lecz również odsłonić jego sens, sens określonych zjawisk literackich w perspektywach teologicznych, choćby w perspektywach biblijnej historii zbawienia.

Wówczas interpretacyjny układ odniesienia przychodzi wraz z odbiorcą — czytelnikiem czy badaczem. Odbiorca jest instancją ujawniającą, współtworzącą teologiczny sens wewnętrzny i zewnętrzny utworu. Przy czym „teologiczny” trzeba rozumieć, naturalnie, najszerzej: zawsze chodzi przede wszystkim o przeżywającego swoją wiarę, swój stosunek do Boga człowieka. Jeśli odbiorca jest chrześcijaninem, rozumie wiersz Słonimskiego *Ten jest z ojczyzny mojej*, jego dobrą nowiną o człowieku, jako najgłębiej chrześcijańskie, poetyckie świadectwo heroicznej miłości bliźniego. Jeśli jest chrześcijaninem, motywację samobójstwa w wierszu Szymborskiej *Pokój samobójcy* dostrzeże w nieobecności wiążącego życie sensu, w braku ostatecznego zawierzenia, a źródła pesymizmu wierszy Ewy Lipskiej szukać będzie w niemożności pozytywnego, egzystencjalnego przeżycia chrześcijaństwa. Maria Jasińska-Wojtkowska próbowała pokazać w interesującym artykule *Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości?*¹⁹, jak zmiana perspektywy interpretacji zmienia równocześnie wymowę dwóch opowiadań: *Triumf Dionizego* Marii Dąbrowskiej i *Nawrócony* Leszka Elektorowicza. Myślę, że chrześcijańska, teologiczna perspektywa początku i odkupienia pozwoli też głębiej zrozumieć tak widoczny w literaturze związek dobra ze złem, grzechu ze świętością, słabości człowieka i równocześnie jego bliskości — poprzez tę słabość — Bogu.

Czy taka interpretacja z pozycji badacza (zwłaszcza interesująca w stosunku do utworów poprzedzających w czasie teologię, którą interpretujący uznaje za własną) nie budzi wątpliwości? Jest naturalnie możliwa w obrębie krytyki i ma już swoją wysoką tradycję, żeby przypomnieć choćby krytykę literacką w przedwojennym kwartalniku „Verbum” czy 5-tomowe dzieło Charles Moellera *Littérature du XX^e siècle et christianisme*²⁰. Jest łatwiejsza do zaakceptowania obecnie, w czasie wyraźnych wpływów hermeneutyki i zyskującego w badaniach na znaczeniu aspektu odbiorcy. Ale jeśli zechcemy jednak dostrzegać różnicę między krytyką literacką a

¹⁹ *Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości? (Z problematyki interpretacji dzieła literackiego)*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 543-549.

²⁰ T. 1-5. Paris 1953-1975.

nauką o literaturze, którą przed kilku laty błyskotliwie przypomniał w „Tekstach” Jan Błoński²¹, interpretację teologiczną z pozycji odbiorcy będziemy skłonni usytuować raczej w obrębie krytyki lub — co jest zrozumiałe — w obrębie teologii. Chyba że relacje: utwór literacki—teologiczny układ odniesienia całkowicie zobiektywizujemy jako przedmiot badania, nie solidaryzując się z przekonaniem przywołanej teologii, co jest w praktyce zabiegiem bardzo trudnym i może jałowym?

Teologia „literacka”, zawarta w literaturze, i teologia literatury to dwie relacje między literaturą a teologią oraz dwa sposoby odsłaniania tego, co teologiczne w dziele literackim, tego, co czeka na odsłonięcie w skali literatury powszechnej.

5

W dwojaki, co najmniej, sposób można rozumieć religijność poezji.

Odnajdujemy w niej często to, co można by nazwać sakralnym widzeniem świata i człowieka. Widzeniem i rozumieniem; interpretacją. Niech nam przypomni i to zagadnienie liryka Norwida.

Tak jak we wczesnym utworze poety *Adam Krafft*, w którym metafora modlitwy organizuje opis dzieła rzeźbiarskiego, dzieje się w poezji Norwida od początku do jego dni ostatnich. Poeta patrzy i rozumie poprzez sacrum. Widzi w sakralnej perspektywie wieś i miasto, sytuacje konkretnych ludzi i współczesne wydarzenia, własną poezję i taniec „słynnej tancerki — nieznannej zakonnicy”. Wszystko przekodowuje na język sacrum. Rozumni szalem to „rasa Dawidowa”, „szaleńcy” historii przypominają Bożych szaleńców — świętych. Rzym jest „ziemskim koturnem Chrystusa”, a Warszawa, podobnie jak i naród polski, biblijnym Jeruzalem. Polka przypomina Marię „za wielkich dni Mojżesza”, a Polska, podzielona między zaborców — szatę Chrystusa porozrywaną przez rzymskich żołnierzy. Katakumby są metaforą pracy podziemnej, a „męczony Galilejczyk” — to symbol ucisku i prześladowań. Sakralny układ odniesienia determinuje asocjacje poety, cechuje jego stylizacje przybliżające chrześcijaństwu nawet klasyczną starożytność, wchodzi w wewnętrzną tkankę poetyckich symboli, buduje konstrukcje alegoryczne, przyczynia się do reinterpretacji pojęć, do zrozumienia historii, użycza miary postaw moralnych. Wyznacza też przestrzeń Norwidowej poezji; określoną rozpiętością rąk, z których jedna szuka powszedniego chleba, a druga wyciągnięta ku niebu — wartości Słowa; określoną horyzontem spojrzenia:

„I w górę patrzę... nie tylko wokoło”.

W takiej przestrzeni usakralnionej obecny jest w poezji Norwida człowiek, którego godność osoby, „osoby świętej” ceni poeta szczególnie wysoko. Widzi go stale w dwóch perspektywach — doczesnej i wiecznej: „Pył marny i rzecz Boża”. Z jednej strony uwikłanie w zło i grzech, z drugiej — udział w życiu Bożym. Tajemnica

²¹ *Ofiarny kozioł i koń trojański*. „Teksty” 1972 nr 2 (przedr. w tomie *Odmarz.* Kraków 1972).

skażenia ziemi i odkupienia leży u podłoża Norwidowej koncepcji człowieka. A w człowieku, Każdym, widzi Norwid przede wszystkim pielgrzyma i kapłana. Pielgrzym jest zawsze „w drodze”. Bez domu, bez własnej ziemi. Ironią dźwięczą słowa o posiadaniu:

Przecież i ja — ziemi tyle mam,
Ile jej stopa ma pokrywa,
Dopokąd idę!...

(w. 10-12).

Cel wędrówki symbolizuje wieża „stercząca w chmury”, piramida porywana przez niebo, biblijne łono niebios. Wiersz *Pielgrzym* jest utworem o pielgrzymim przeznaczeniu człowieka, o jego pielgrzymowaniu innym niż to z *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, o pielgrzymowaniu do ojczyzny wszystkich ludzi. Ale Norwidowa koncepcja człowieka ma jeszcze inny poziom:

— „Człowiek? ... — jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały ...” —

(*Sfinks* w. 5-6).

Utożsamienie pojęć nietożsamych i określenie ograniczające *definiens*. Nadaje to nowe znaczenie pojęciu określanemu. Człowiek w zwykłej definicji logicznej jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do kapłana. Tu kapłan staje się nadrzędny w stosunku do człowieka. Człowiek odsłania się w wymiarze swego kapłaństwa, bliskości Boga, służby Jemu. Pisał Norwid w miniaturowej lirycznej epopei *Człowiek*, że jest on „Boga sąsiadem”, gdzie indziej, że jest „obrazem i podobieństwem Boga żywego”, że „ma bóstwo w piersiach swoich”. Prawda wyrzeczona Sfinksowi mówi, że każdy człowiek jest potencjalnie kapłanem, że to kapłaństwo może w nim dojrzeć, że można je sobie uświadomić, że to dojrzewanie ku świadomemu kapłaństwu jest naturalną drogą człowieka, sensem jego pielgrzymki. Ostatecznym sprawdzianem człowieczeństwa jest dla Norwida śmierć, a raczej zgon, bo on jest dopiero dokończeniem, zamknięciem „całości żywota dojrzałego”. Śmierć to odejście bez zgody, w bólu, w nieporządku, bez wiary w ciąg dalszy. Zgon to odejście dojrzałe i pogodne, chrześcijańskie. „Zaiste, że takowy skon jest żywotem, a otucha takowa zowie się Chrześcijaństwem” — formułował Norwid w pierwszej, nie wierszowanej redakcji znanego utworu o Mężu Józefie²². „Widzę i interpretuję”, świat i człowieka, z ciągłą pamięcią o sakralnym horyzoncie odniesienia, to formuła, w której potrafi się rozpoznać cała niemal poezja Norwida, jej religijność.

²² [Na zgon Józefa Zaleskiego]. W: C. Norwid. *Dzieła zebrane*. T. 1: *Wiersze*. Warszawa 1966 s. 520.

*

Ale religijności w poezji można szukać głębiej, w pobliżu funkcji i istoty tekstów poetyckich. To już ostatni krąg zagadnień — najszerszy, najistotniejszy, lecz i najbardziej dyskusyjny.

Wiadomo, że teksty religijne są zawsze silnie zmetaforyzowane, nasycone analogią, antytezą, paradoksem, metaforą, alegorią, symbolem, mitem. Są wieloznaczne. Szczególnie otwarte na wszelką interpretację (to egzegeza biblijna żywiła przez wieki hermeneutykę), na poszukiwanie znaczeń ukrytych, głębokich. Taki jest słynny Janowy tekst o początku, taki fragment Salomonowych przypowieści o Mądrości, która „igra przed Bogiem na okręgu ziemi”, takie są wersety o śmierci z 12. fragmentu Księgi Eklezjastesa, taki pastersko-gospodarski *Psalm 23*:

Jahwe jest moim Pasterzem: nie brak mi niczego;
 pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach.
 Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć:
 orzeźwia moją duszę.
 Wie dzie mnie po właściwych ścieżkach.
 (w. 1-3, tekst wg *Biblii Tysiąclecia*)

A cóż mówić o *Pieśni nad Pieśniami*, o której interpretację trwa spór od stuleci? Przywołajmy jeszcze werset Koranu o sprawach ostatecznych: „Któż cię pouczy, czy będzie Dzień Sądu?

Ów dzień, gdy ludzie rozproszą się jak motyle, a góry będą się miotać jako strzępy wełny” (Sura 101 w. 2-4).

Cytowałem teksty biblijne. Ale podobnie jest przecież w tekstach literackich, zwłaszcza poetyckich, które tę literackość zageszczają, są jakby jej ekstraktem, a w których niektórzy doszukują się śladów rytuału²³. To sprawia właśnie, że poezję odbieramy często — odnosi się to zwłaszcza do ludzi z nią zawodowo nie zżytych — jako mowę niecodzienną, niezwykłą, świąteczną, „mowę świętującego sensu”, żeby przypomnieć określenie Ricouera. Co mogłoby wyjaśnić to podobieństwo języka? Podobieństwo, które czeka na weryfikację poprzez konieczne badania nad relacją: język religii—język poezji²⁴. Wydaje się, że funkcja wypowiedzi jest w obu wypadkach zbliżona. I tu, i tu chodzi o przybliżenie człowiekowi tego, co niewyraźalne w języku dyskursywnym, pojęciowym, o odsłonięcie tego, co pod powierzchnią rzeczy-

²³ Zob. Frye, jw. s. 291-296.

²⁴ Badania nad językiem poezji są prowadzone od dawna, ostatnio zwłaszcza przez kierunki o nachyleniu lingwistyczno-strukturalnym. Badania nad językiem religii posiadają również znaczne osiągnięcia, przede wszystkim w kręgu angielskiej filozofii analitycznej. Ostatnio we Francji wiąże się je z problematyką katechezy, wyróżniając język biblijny, język ustanowiony (teologiczny) i język egzystencjalny (żywej wiary) (zob. H. Cazelles i in. *Język wiary w Piśmie świętym i w świecie współczesnym*. Przeł. W. Kowalska. Warszawa 1975; K. Osuch SJ. *Jaki język dla katechezy?* „Znak” 1977 nr 275 s. 604-616). Chodzi jednak o to, aby uwagę badawczą skupić na samej relacji: język religii—język poezji.

wistości (choćby tą rzeczywistością był klucz, jak w *Studium klucza* Białoszewskiego), o dotarciu do sedna rzeczy, które jest ostatecznie tajemnicą²⁵, o dotknięcie tej tajemnicy w jej egzystencjalnym wymiarze, bez pośrednictwa schematycznych i płaszczących pojęć. Widoczne to zwłaszcza w zakresie mistyki, która jest bezpośrednim kontaktem z Absolutem, z Tajemnicą ostateczną — samym istnieniem. Informacja o tym spotkaniu staje się z konieczności poezją, jeśli chce w małym choć stopniu przekazać ogrom i głębię mistycznych doznań i przeżyć, tych „słów wewnętrznych”, których nie może udźwignąć język nieobrazowy, dyskursywny. Obszerne komentarze św. Jana od Krzyża ujaśniają niewątpliwie jego mistyczną poezję, ale równocześnie ją ujednoznaczniają, spływają i pozbawiają bezpośredniości doznania. Pozostaje w pamięci zadziwiająca, niezwykła metafora NOCY, symbol całkowitego ogolocenia przed spotkaniem z Bogiem, uśpienia tego, co widzimy, czego doznajemy, co odczuwamy, o czym myślimy w każdy dzień, a równocześnie symbol tajemnicy, półmroku ludzkiej drogi, ciszy i skupienia wielkiego przygotowania. Pozostają metafory miłosnego zjednoczenia, szokujące śmiałością, zadziwiające oczyszczeniem i ostatecznym spotęgowaniem swej semantycznej przenikliwości i siły, splatające się z metaforyką ognia i światła, przebijające się wspólnym wysiłkiem przez ograniczoną konwencjonalnych znaków²⁶. „Uważamy św. Jana od Krzyża za wielkiego doktora najwyższej niekomunikatywnej wiedzy, podobnie jak św. Tomasza za wielkiego doktora wiedzy komunikatywnej” — przeciwstawiał w *Distinguer pour unir* [...] Jacques Maritain. Nie tylko zresztą przedmiot wypowiedzi zbliża poezję do religii. Również sam charakter wypowiedzi i postawa wobec rzeczywistości. Jest to postawa kontemplacji, wniknięcia w rzeczywistość, otwarcia się na nią, poddania się jej działaniu; zespolenia z nią²⁸. Przychodzi na myśl modlitwa, przychodzi na myśl znowu mistyczne przeżycie. Poezja nie jest modlitwą, nie jest mistyką. Obie te formy kontaktu są nastawione jedynie na Boga i na Jego głównie działanie. Poezja jest związana z aktywnością o wiele bardziej ludzką, o wiele bardziej nastawioną na zewnętrzne powiadomienie²⁹. Ale wymaga postawy zbliżonej. Bo jest też w sobie właściwy sposób zbliżeniem do tajemnicy człowieka i świata, do jego głębokiego sensu, do tego, co fascynuje i męczy nieosiągalnością. A z perspektywy odbiorcy — zespalającym zbliżeniem do odrębności drugiego „ja” odwzorowanego w tekście (G. Poulet). Jest „pieśnią, którą zamieszkuje człowiek tę ziemię”³⁰, jest „poniekąd inicjacją”³¹, jest „współpracą ducha religijnego i miłości rzeczy” (Proust), jest zbliżeniem do szeroko rozumianego „sacrum”.

²⁵ Por. E. Ehrlich. *O liryce biblijnej*. „Znak” 1977 nr 274 s. 390.

²⁶ Myślę tu o trzech głównych utworach św. Jana od Krzyża: *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*. Niestety, ciągle nie mamy jeszcze zadowalającego poetycko ich polskiego tłumaczenia.

²⁷ Paris 1932 s. 616.

²⁸ Por. T. Merton. *Poezja i kontemplacja*. „Znak” 1959 nr 7-8 s. 899-915.

²⁹ Zob. H. Bremond. *Prière et poésie*. Paris 1926.

³⁰ Jest to cytat z Hölderlina. Por. próbę jego interpretacji w artykule P. Ricoeura *Religia, ateizm, wiara*. W: *Egzystencja i hermeneutyka* (Warszawa 1975 s. 295).

³¹ C. Norwid. *Wstęp do Rzeczy o wolności słowa V*. W: *Pisma wszystkie*. T. 3. Warszawa 1971 s. 560.

„Wbrew pozorom, a także wbrew świadomym zamiarom autora, *Pan Tadeusz* jest poematem na wskroś metafizycznym, to znaczy jego przedmiotem jest rzadko dostrzegany w codziennie nas otaczającej rzeczywistości *lad istnienia* jako obraz (czy odbicie [...]) czystego Bytu. Tutaj jest sekret «ostatniego eposu w europejskiej literaturze» [...]. Wschody i zachody słońca, zwykle czynności jak przyrządzanie kawy czy zbieranie grzybów są więc i tym, za co bierze je czytelnik, i powierzchnią, pod którą ukrywa się wielka akceptacja, która ożywia i podtrzymuje opis”. Te zdania z *Ziemi Ulro* Czesława Miłosza³² nie dlatego, aby były niewątpliwe interpretacyjnie, lecz dlatego, że wskazują pożądaną kierunek rozumienia poezji, niech będą zamknięciem ostatniego kręgu zagadnień, a także całości wstępnych ciągle rozważań o obecności sacrum w literaturze i o perspektywach jego badania.

THE SACRED IN LITERATURE

Summary

1. The sacred is taken here in the broadest sense, as the cover term for a variety of sacral elements closely related to a religious attitude, to the supernatural. This sense of course includes the very general notion of sacred used in the contemporary study of religion (Eliade), particularly useful in the interpretation of modern literature and in reflection on the essence of poetry. But we shall most frequently invoke that type of the sacred which is the most important for Mediterranean culture, i.e., the sacred of Christianity.

2. The first area in which the sacred makes its appearance in literature is the area of subject matter. Within a more traditional approach and using such terms as motif, theme, plot, "fable", we can distinguish the sacred adopted from some religious tradition, e.g. the sacred of the Bible, from a created, literary sacrum, brought into being within the logic of the world of the literary work and valid in its sphere of influence. If, on the other hand, we pursue more modern and more profound interpretations of subject matter (topoi, archetypal motifs, myths), the sacred will be attained as a matter of methodological necessity: the items that attract the student's attention very often contain symbolic religious senses.

3. Speaking about the deeper, symbolic interpretation of subject matter we are close to what traditionally used to be called the „problems” dealt with in the literary work, that is, its general meaning to be understood and evaluated from the point of view of the „author”. These questions are touched upon in the article through the opposition of good and evil, sanctity and sin. It seems that in literature the members of this opposition are tightly connected and mutually condition each other; they are close to each other, through man. In all of great, or at least significant, world literature evil always requires good; it appears as a condition, as it were, for values to be manifested or suggested, for an approach to the sacred.

4. Literature deals with various aspects of the sacred, with man's varied relations to the supernatural, with the relations between man and God. Literature often embraces a wealth of subtle theological problems expressed in existential language. Interpretation may aim at discovering those problems, at discovering theology in literature, even in works that do not mention God and apparently remain within the sphere of humanistic attitudes and values. In the latter case, the context of the entire literary output of a writer may be helpful, as is the case with Norwid. However, interpretation may aim at something else as well, namely, at an understanding of the work, at grasping its internal and external senses (apart from its relation to religion) from a specific theological and religious point of view. It may

³² Paryż 1977 s. 101-102.

aim at a broadly understood theology of literature. If the discovering of theology in literature belongs to literary scholarship, the theological interpretation of literature, natural within theology, seems to lie in the vast field of literary criticism.

5. The religiousness of poetry can be understood in at least two ways. We often find in poetry what might be called a *sacral vision of man and universe*, an understanding of the whole world through the sacred. The poetry of Norwid is used in the article as an example of this. On the other hand, religion can also be sought in poetry much deeper, in the function and essence of poetic texts, which come close to being religious texts by virtue of their special, plurisignate semantics. The function and object of the text and the author's attitude are similar in the two kinds of texts. The point is to make familiar to man what is inexpressible in discursive language, to uncover what lies under the surface of reality, to reach the heart of things, which ultimately remains a mystery; to touch that mystery in its existential dimension, avoiding platitude and schematism. This attitude is particularly clear in mysticism, which establishes a direct contact with the Absolute, with the ultimate Mystery, that is, with existence itself. Information about that encounter necessarily turns into poetry, if any of the immensity and depth of the mystical experience is to be conveyed. Poetry is not mysticism and it is not prayer, as both these latter forms of contact are focused on God and his action. Poetry is related to an activity much more human and aimed much more at external communication. Yet it requires a similar attitude. Poetry, too, in its own special way, is an approach to the mystery of man and the universe, to its profound sense, to all that fascinates and torments us by its unattainability. Poetry is „the song through which man inhabits this earth”, it is something of an initiation, it is an approach to the sacred in the broad sense.

6. The article contains many statements stressing the need to undertake planned, collective and methodically well thought out research on the presence of the sacred in literature. Two problems come to the fore: biblical inspiration in literature and the relationship between the language of poetry and the language of religion. The study should not be limited to Polish literature; on the contrary, efforts should be made to approach comparatively the entire body of world literature.