

Wiesława Tomaszewska
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

***Homo religiosus* a religijność literatury**

1. O „kwestii Boga”

W jednym z listów do Romana Ingardena Edith Stein wymownie odśłoniła szczególnie, ontyczny aspekt ludzkiej egzystencji: „Cieszy mnie bardzo, że natknął się Pan na zagadnienia związane z religią. Może więc włos się Panu nie zjeżył z powodu »metafizyki« w moim ostatnim liście. Przecież na każdym kroku mamy z tym do czynienia (abstrahując już całkiem od przeżywania religijnego); bez poruszania kwestii Boga nie sposób doprowadzić do końca teorii osoby, ani zrozumieć, czym jest historia. Oczywiście, nie wszystko jeszcze jest dla mnie jasne”¹. Wyrazistą artykulację „kwestii Boga”, wyeksponowanie przez Stein jej nieodzowności w życiu osoby ludzkiej, można odnieść również do kulturotwórczej działalności człowieka, bowiem od czasu napisania owego listu, czyli od 20 II 1917 roku, niewiele się zmieniło. Religia pozostaje nadal wielkim wyzwaniem dla współczesnej kultury. Ontyczne *iunctim* między Bogiem i człowiekiem-twórcą tekstów kultury, powoduje, że bez względu na moment historyczny staje on wobec tajemnicy Boga, staje twarzą w twarz, by podjąć nacechowany heurystycznie dialog. „Poruszać kwestię Boga” to zdobyć się na wysiłek poznania, przyjąć postawę (roz)poznawania, rozważenia problemu, co dokonuje się

¹ *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wejs, Kraków-Warszawa 1994, s. 31; cyt. za: M. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, Poznań 2007, s. 147.

w sposób zapośredniczony – poprzez dwie Księgi, Księgę Biblii i Księgę Natury².

Wobec „kwestii Boga” staje również literaturoznawca, gdy w historycznie (diachronicznie) zmiennym języku literatury rozeznaje różnorodność urzeczywistniania „szyfrów transcendencji”, po części uwarunkowanych pozaliteracko, ale realizowanych w jednostkowy, niepowtarzalny sposób, będący wypadkową zamysłu twórczego (indywidualnego odbioru treści religijnych) i współczesnej pisarzowi świadomości religijnej. Trzeba jednak i to zauważyć, że mimo znaczącego w ostatnim półwieczu rozwoju sakrologii literaturoznawczej, wydoskonalenia narzędzi badawczych, utrwalone w dziełach sztuki literackiej myślenie religijne nadal stanowi wyzwanie. Nie ma znaczenia, czy badacz staje wobec jednoznacznych religijnie utworów średniowiecznych, czy wobec religijnie wątpliwych tekstów współczesnych, literackich czy też paraliterackich. Uobecniania w literaturze religijność mieści się w bogatej gamie postaw artystycznych – od ortodoksyjnej konfesyjności, poprzez postawy religijnie indyferentne lub jawnie bluźniercze, aż po ujęcia prywatywne, gdy prywatyzacja wiary religijnej zakłada nie tyle jej odrzucenie, ile postawę krytyczną wobec instytucji religijnych czy też osób je reprezentujących, przy równoczesnej nieobojętności wobec samej religii. Rozległy obszar literatury podejmującej „kwestię Boga” bodaj nigdy nie zyska wyraźnego obrysu, w czym zresztą wyraża się owej literatury specyficzność. Odkrywane w utworach religijnych gry tekstowe, wieloznaczeniość obrazów literackich, inicjują nierozstrzygalne dyskusje, jak choćby ta o „pustym niebie Pana Cogito”³.

Podjmując rozważania dotyczące problemu ujętego w temacie artykułu, najpierw scharakteryzuję pojęcia źródłowe, takie, jak: religia – religijność – *homo religiosus*, by przejść do wyjaśnienia kategorii literackich, czyli tego, co egzystencjalne, metafizyczne, sakralne i religijne, a następnie przybliżyć koncepcję tematu i subtematu religijnego⁴.

² Por. S. Dłuski, *Egzystencja i metafizyka. O poezji Anny Kamieńskiej*, Rzeszów 2002, s. 81.

³ Zob. P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito*, [w:] *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, Kraków 1998, s. 241–263; Z. Zarębianka, *Pan Cogito wobec Innego. Sfera transcendencji w twórczości Zbigniewa Herberta*, [w:] *taż*, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Bydgoszcz 2001, s. 237–250.

⁴ W niniejszym artykule odwołuję się do kategorii subtematu, którą wypracowałam i wprowadziłam do badań nad metafizycznością i religijnością literatury, zob. W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy fabularnej Włodzimierza Odojewskiego*, Warszawa 2011. W książce tej obszernie analizuję też kategorię religijności. Z poczynionych tam ustaleń korzystam w prowadzonych tu analizach.

2. Religia – religijność – *homo religiosus*

Badanie religijności literatury, domaga się uczytelnienia źródłowego pojęcia 'religii'⁵. Zofia J. Zdybicka, charakteryzując złożoność i wielowymiarowość faktu religii, zwraca uwagę na to, że: (1.) religia ma wymiar indywidualny i społeczny, obok nauki, moralności i sztuki stanowi złożoną dziedzinę kultury; (2.) akty religijne są aktami psychicznymi, pewną formą świadomości ludzkiej i jako takie mają charakter poznawczy, woli-tywny i emocjonalny; (3.) religię jako fakt społeczno-kulturowy charakteryzują trzy aspekty: teoretyczno-praktyczny (doktryna), praktyczny (kult i moralność jako zespół norm postępowania) oraz społeczny (instytucje, posiadające wewnętrzną strukturę); (4.) religia jest faktem ontycznym, sposobem bycia człowieka, pozostającego w różny sposób w relacji z różnie rozumianym transcendensem (bóstwem, Absolutem, Bogiem)⁶.

Każdy z wymienionych tu elementów struktury religii, każdej religii, jest potencjalnym materiałem twórczym dla utworu literackiego, a zatem również tropem badawczym w rozeznawaniu religijnej konstrukcji treściowej tegoż utworu. Istotna jest przy tym świadomość, że nie ma jednej religii, religii jako takiej, religii w ogóle. Są natomiast konkretne religie, o historycznie zmiennych przejawach religijności. Jeśli pozostać przy literaturze europejskiej, to religiami dla niej najbardziej właściwymi nadal pozostają judaizm i chrześcijaństwo. Do tych dwóch religii, do tradycji judeochrześcijańskiej, przez wieki odnosiła się literatura europejska, świadoma różnic między nimi. W judaizmie akcent padał na wypełnienie przepisów Prawa, które obejmowały całość życia wyznawcy: przepisy normowały rytuały narodzin i śmierci, sposób odżywiania się i przestrzeganie higieny. Na pewnym etapie historii Izraela świątynia jako miejsce sprawowania kultu nie była potrzebna, co zresztą odróżniało judaizm od pogańskich koncepcji religii, które zakładały kult sprawowany w ściśle określonym czasie i miejscu. Ten fakt podnosi mowa św. Pawła na Areopagu. Apostoł Narodów zwraca się do pogan, mówiąc: „Mężowie ateńscy [...] widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątości jedna po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem »Nieznanemu Bogu«. Ja

⁵ Problemy nasuwa łacińska etymologia słowa 'religia'. *Religare* znaczy „powtórnie zbierać”, „powtórnie odczytywać, rozważać” (Cicero); *religare* – „powtórnie wiązać”, „religia jest związkiem człowieka z Bogiem” (Laktancjusz, św. Augustyn); *reeligare* – „powtórnie wybrać” (św. Augustyn); starołacińskie *ligere* oznacza „okazywać szacunek” (M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1959, s. 323).

⁶ Por. Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 16–17.

wam głoszę to, co czcicie, nie znając”⁷. Wyznawcy religii starożytnych mają kult, mają instytucje i miejsca składania ofiar, ale pozostają poganami.

Zwróćmy uwagę, że judaizm czy chrześcijaństwo budują na wierze, która w obu religiach jest istotą, sednem religijności. Wiara zaś obejmuje, jak o tym wspomniano, całość życia, na przykład całość czasu człowieka wierzącego, stąd rok liturgiczny i jego bardzo liczne reprezentacje w literaturze (i w kulturze). Religijność nie jest wprost związana, tak jak w starożytności, z państwowo i instytucjonalnie rozumianym kultem, z miejscem. Chrystus mówi Samarytance, kobiecie spoza narodu wybranego, o godzinie, gdy „prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie [...]”⁸. Podkreśla przy tym wielką wiarę tej kobiety. Jeśli więc w sensie podmiotowym religia jest relacją więzi, to w judaizmie i chrześcijaństwie kresami tej relacji są osobowy Bóg i człowiek, osoba ludzka. Pisze Zofia J. Zdybicka, że „W ujęciu filozoficznym religia jest realną i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest ostatecznym celem nadającym sens jego życiu (przynajmniej sprawczą i celową)”⁹. Wiąż religijna w tych dwóch religiach zachodzi więc między osobami, podczas gdy w innych religiach przedmiotem kultu (relacji) może być roślina, kamień czy zwierzę, co określa się jako *cultus naturae*¹⁰, a nawet wykonany przez człowieka nieosobowy przedmiot.

A *homo religiosus*? Znane powiedzenie *Anima naturaliter christiana* wyraża przekonanie, że w naturze człowieka leży jego związek z religią, z religijnością jako niezbywalną, wpisaną w ludzkie istnienie zasadą podstawową. Tej więzi dowodzi nawet słowo ‘a-teista’, gdyż a-teista przeczy teizmowi, lecz nie jest go pozbawiony. Ateizm jest zatem postacią religijności¹¹. Powtórzmy: na gruncie literatury religijnej o tradycji judeochrześcijańskiej *człowiekiem religijnym* jest ktoś, kogo cechuje w pełni osobowa więź z Bogiem, z którym spotkanie w chrześcijaństwie dokonuje się przez osobę Jezusa Chrystusa.

Z punktu widzenia psychologii religii Erich Fromm znaczenie religii, jej genezę upatrywał w zaspokajaniu ludzkiej potrzeby posiadania układu odniesienia i przedmiotu czci, niezależnie od tego, co nim będzie: przyro-

⁷ Dz 17, 22–23, tłum. M. Wolniewicz, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980.

⁸ J 4, 23, tłum. J. Drozd SDB, tamże.

⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1975, s. 271.

¹⁰ M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, tamże.

¹¹ Stąd wyodrębniając cztery podstawowe style interpretacji treści religijnych w literaturze – styl przyświadczenia (identyfikacji), zerwania, alternatywności i polemiki – W. Gutowski zaznacza, że we wszystkich wypadkach podmiot może być uznany za *homo religiosus*; tenże, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 13–19, 163. Zob. także uwagi S. Żiżka o „Bogu nieświadomym” ateistów; [w:] tenże, *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 10–11.

da, bożki, niewidzialny Bóg, świątobliwy człowiek, diaboliczny przywódca, naród, klasa czy partia, pieniądze czy sukces¹². Stwierdził, że „Nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”¹³. Jakby nawiązując do tej myśli, religiologiczną, antropologiczną koncepcję *homo religiosus* spopularyzował w humanistyce Mircea Eliade, inspirując w swych pracach do namysłu nad religijnym aspektem kultury. Twierdził, że „[...] *sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii. Na najbardziej archaicznych poziomach kultury, *życie, pojmowane jako bycie człowiekiem*, jest samo w sobie *aktem religijnym*; [...] być człowiekiem, a raczej nim się stawać, znaczy »być religijnym«”¹⁴.

Stwierdzając poręczność określenia *homo religiosus*, semantycznie wieloznacznego, o szerokim zakresie zastosowania, warto zaznaczyć, że identyfikacja konkretnej religii jest istotna dla interpretacji tekstu religijnego. Bez tego ukonkretnienia badania nad religijnością danego tekstu pozostają w zawieszeniu (do problemu przyjdzie jeszcze powrócić). Co ważne: aktywność konfesyjnie zidentyfikowanego *homo religiosus* może ujawniać się „na każdym poziomie organizacji utworu literackiego”¹⁵, odnosić się do wszystkich wyszczególnianych przez teorię komunikacji literackiej instancji nadawczo-odbiorczych¹⁶. Zawsze jednak religijność utworu literackiego pozostaje problemem samego tekstu, jego własnych walorów artystycznych i estetycznych. Kryteria inne, jak choćby kryterium autorskie czy odbiorcze, mogą pełnić funkcje li tylko pomocnicze.

3. Religijne i sakralne, metafizyczne i egzystencjalne

Na ogół jest tak, że podstawą tekstowych eksplikacji badacz czyni jakąś kategorię dla tekstu zasadniczą, twierdząc, na przykład, że dane dzieło organizuje to, co egzystencjalne lub metafizyczne, sakralne lub religijne.

¹² E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 137.

¹³ Tamże, s. 109. Koncepcje Fromma potwierdza wielu religiologów. Dla przykładu: omawiając badania nad pochodzeniem religii, A. Szyjewski przywołuje koncepcję animizmu E. B. Tylora, zgodnie z którą animizm jest „kategorią i historyczną, i filozoficzną”, zarówno „ogólną nauką o istotach nadprzyrodzonych i duchach”, a tym samym „ogólną teorią religii”, jak i „najwcześniejszą [...] formą religii pierwotnej”; zdaniem badacza, animizm, którego sednem jest „wiera w istoty duchowe” to „m i n i m u m każdej religii” (A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 18).

¹⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 1.

¹⁵ K. Dybciak, *Izolacja czy przenikanie? Typologia związków*, [w:] tenże, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 31.

¹⁶ Zob. A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w komunikacji literackiej*, [w:] taż, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (Preliminarium)*, Kraków 1998, s. 100–116.

Trudność polega na tym, że konkretny utwór literacki kategorialnych rozgraniczeń nie ułatwia, gdy kategorie te, w utworze uznawanym za religijny, przenikają się, pozwalając rozpoznać w nim poczwórny rodzaj sensów. Niemniej w strumieniu tekstu raz po raz uwyrażnia się któraś z kategorii, umożliwiając zabiegi analityczno-interpretacyjnej separacji, zgłębianie wybranego aspektu. Jeśli niekiedy w praktyce interpretacyjnej zdarza się absolutyzowanie sensu religijnego, to dlatego, że rozgraniczenia między przywołanymi tu kategoriami nie są jasno uświadamiane¹⁷. Ich w miarę precyzyjne uściślenie, choć ma ono charakter wyłącznie typologiczny, nie zaś klasyfikacyjny, pozwala wyakcentować specyfikę tego, co religijne. Trzeba zauważyć, że kolejność wyliczenia: egzystencjalne, metafizyczne, sakralne i religijne nie jest przypadkowa, lecz uporządkowana zakresowo: od zakresu najszerszego (czyli od tego, co egzystencjalne, w które wpisuje się bodaj całość literatury, gdyż każdy utwór bez względu na temat, na wartość literacką, implikuje określoną wizję ludzkiej egzystencji, poddającą się literaturoznawczej, ale także filozoficznej rekonstrukcji) do zakresu najwęższego, czyli do tego, co religijne, w utworach literackich.

Rozpoczynając zatem od tego, co egzystencjalne, zaznaczmy, że uchwytuje ono swoistość egzystencji człowieka, który znajdując się permanentnie w jakiejś określonej egzystencjalnie sytuacji, docieka tajemniczego sensu swego istnienia, doświadcza przygodności swej egzystencji, jej kruchości, co szczególnie dobitnie uwidacznia literatura tematycznie powiązana z wojną czy też traktująca o doświadczeniu nieuleczalnej choroby. Gdy Karl Jaspers mówił o statusie człowieka, który „znajdując się ustawicznie w sytuacjach”, nie potrafi „zlikwidować [swego] bycia-w-sytuacji”, to uznał „sytuację” za uniwersalną i podstawową kategorię antropologiczną. Sytuacja ma wynikać z „faktu uwikłania podmiotu ludzkiego w konkretną rzeczywistość, która nie jest ani wyłącznie psychiczna, ani wyłącznie fizyczna i wyznacza granice i pole empirycznego działania dla bytu ludzkiego”. Sytuacja to „rzeczywistość z a w i e r a j ą c a w y m i a r s e n s u”. Uniwersalną sytuację egzystencjalną – pisał Jaspers – cechuje system powiązań („powiązania sytuacyjne”), a „typowość powszechna” pozwala rozróżnić paralelne cechy sytuacji – jako ogólnej i typowej, historycznie określonej i jednorazowej¹⁸.

Metafizyczne, jako źródłowo pochodzące od metafizyki filozoficznej, niejednoznacznej dla filozofów na przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat, wy-

¹⁷ Naprzeciw tego rodzaju problemom interpretacyjnym wychodzą następujące prace badawcze: A. Węgrzyniakowa, *Egzystencjalne i metafizyczne. Od Leśmiana do Maja* (Katowice 1999); S. Dłuski, *Egzystencja i metafizyka*, dz. cyt., passim; W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne*, dz. cyt., passim.

¹⁸ Cytaty w tym akapicie pochodzą ze szkicu K. Jaspersa *Sytuacje graniczne* (przeł. A. Staniewska, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978; zob. s. 186–188).

chodzi poza macierzysty obszar filozofii i bywa przeniesione do utworu literackiego. Ten rodzaj translokacji sprawia, że na gruncie literatury ulega ono rozmyciu. Jeśli chcemy trzymać się właściwego sensu metafizyki, to w utworze literackim problematykę metafizyczną muszą wyznaczać i niekiedy wprost wyznaczają pytania, którym przewodzi pytanie o *arche*. Nakazuje ono wejrzeć poza to, co bezpośrednio dane, i doszukiwać się tego, z czego wszystko pochodzi i ku czemu zmierza, co trwa mimo zmienności rzeczy. Podstawowe pytanie metafizyki: „dlaczego”, jest pytaniem o ostateczną przyczynę czy rację całej rzeczywistości czy jej istotnego fragmentu. Jest pytaniem o to, dla-czego coś istnieje i jest takie właśnie, skoro istnieć nie musi i mogłoby być inne. Nieustannie podejmowane pytanie o *arche* jest wpisane w ludzką naturę, a dawane na nie różne odpowiedzi na zawsze pozostaną niezadowolające, niepełne i jako takie domagające się poszukiwania dalszych rozwiązań. Martin Heidegger dostrzegł, że stawiając to pytanie, sam „zapytujący jako taki tkwi w nim, jest sam postawiony pod znakiem zapytania”¹⁹. W ten sposób pytanie metafizyczne jest również pytaniem egzystencjalnym, o własną kondycję człowieka²⁰.

Źródłowa metafizyka (jako meta-fizyka) w badaniach literackich musi opierać się na kategorii „przekroczenia” w porządku ontycznym fizyczności, czyli tego, co dostępne jest poznaniu potocznemu czy naukowemu w sensie, który temu terminowi nadał pozytywizm i który ciągle żyje w różnych odmianach scjentyzmu. W tym kontekście zrozumiałe jest stwierdzenie Anny Węgrzyniakowej, która pisze, iż „Metafizyczność to kategoria określająca przedmiot filozofii zajmującej się tym, co wykracza poza fizykę (czyli empirię, wiedzę opartą na doświadczeniu), co sytuuje się na pograniczu przecucia, poznania, wiary”²¹.

Inaczej metafizyczność pojmuje Stefan Sawicki. Mając na uwadze poezję, zauważa, iż szeroko rozumiane to, co metafizyczne, jest w niej, choć tylko w pewnym sensie, ekwiwalentne względem filozoficznego rozumienia metafizyki. Badacz wskazuje przy tym na problematykę ukonkretnioną

¹⁹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 27.

²⁰ W tym miejscu warto dodać, że w szkicu T. Gadacza pojawia się określenie „szczelina metafizyczna”, które metaforyzuje egzystencjalną sytuację myślącego człowieka, pozostającego w stanie zawieszenia pomiędzy zadawanymi przezeń pytaniami, od których „rozpoczyna się ruch myśli”, a „wszechwiedzą, pełnią poznania”; owa sytuacja „bycia pośrodku”, w „szczelinie”, rodzi twórczy „stan niepokoju”, wiedzotwórczego, dialektycznego napięcia między „wiedzą i niewiedzą, pewnością i niepewnością, poznaniem i brakiem poznania” (tenże, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000, s. 27). Pozostawanie w „szczelinie metafizycznej”, otwartej na Nieskończoność, umożliwia postawienie pytań o Boga (tamże, s. 29–33).

²¹ A. Węgrzyniakowa, *Egzystencjalne i metafizyczne*, s. 9; rozdział wstępny autorka opatrzyła trafnym, aporetycznym tytułem: *Kłopotliwe pojęcia* (tamże, s. 7–11).

w utworach literackich, poprzez którą poszukuje się pierwszych zasad bytu na sposób filozoficzny, na sposób analizy metafizycznej. Dlatego, zdaniem Sawickiego, odkrywanie metafizycznego w literaturze oznacza

[...] docieranie do pierwszych przyczyn zjawisk, ewokowanie jednostkowych i kategoryalnych jakości rzeczy, uobecnianie pytań dotyczących wartości istnienia, sensu tego, co osłania przed nami ciągle obecna Tajemnica. Tak to sformułował Herling-Grudziński: „literatura usiłuje zrozumieć niezrozumiałe, uchwycić nieuchwytnie, rozjaśnić bodaj trochę »jądro ciemności«” (*Błogosławiona, święta*). Chodzi więc autorowi o skrócenie dystansu między człowiekiem i bytem, o poetyckie epifanie, o przybliżenie tego, co metafizyczne, meta-przyrodnicze, co poza zjawiskami – niewidoczne a obecne. Innymi słowy: o to, co jest intuicyjno-poznawczym horyzontem poezji²².

Metafizyczne w literaturze oznacza więc poszukiwanie racji ostatecznych istnienia wielu rodzajów bytu, a ponieważ metafizyka filozoficzna stoi po stronie *ratio*, to na literatura inspirowana metafizyką artykułuje możliwości poznawcze człowieka. Ucieleśnia niejako ten obszar jego intelektualnej aktywności, na którym poprzez usymbolizowany język literatury nieustannie podejmowane są próby przewycięzania sceptycyzmu i dochodzenia do prawdy, przybliżania prawdy o Absolucie, człowieku i świecie.

Przechodząc do sakralnego, trzeba przypomnieć, że pytanie (retoryczne) Barbary Skargi: „czy transcendencja musi być związana z wiarą?”, suponuje odpowiedź, że nie musi. Jak dalej mówi Skarga: „Transcendencja to jest coś poza nami. Co to jest, tego ja nie wiem”. Wymiar transcendentny w utworze literackim może być bowiem dowolnie formowany, a *sacrum* – wypracowane na gruncie religiologii, poza- czy też ponadwyznaniowe – jest stanowione dowolnie i dla jego conceptualizacji w świecie literatury nie ma żadnych ograniczeń. W cytowanym wyżej artykule Sawicki rozróżnia to, co sakralne, i to, co religijne, zawężając zakres *sacrum* tylko do „tej konkretyzacji pojęcia, która reprezentuje je w sposób możliwie »czysty«, czyli tych utworów, które zawierają *sacrum* bezprzymiotnikowe, neutralne, nie nacechowane wyznaniowo”; co przy tym dla badacza najistotniejsze: *sacrum* „nie patronuje żadna jednolita religia, choć to, co nadprzyrodzone – często nijakie i mgliste – jest w nich [tj. wierszach E. Stachury – W.T.] silnie obecne”²³. *Sacrum* zatem to rzecz wyznaczona, szczególnie wyróżniona. Może

²² S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w:] tenże, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie* (2), Lublin 2007, s. 53.

²³ Tamże, s. 55, 56. Badacz odwołuje się do *sacrum* obecnego w *Tabula rasa* czy w *Oto* Stachury, do *sacrum*, które „utkane jest z wypowiedzi Jezusa, Buddy i Lao-Tse. W przejmującym *Liście do pozostałych* poeta zwraca się do Ojca pastewnego, mówi o zjednoczeniu z Bezimiennym, Pozasłownym, Nieznany” (tamże, s. 56).

to być prosty przedmiot codziennego użytku, ale wyrażający wzniosłość, tłumaczony jako wyjątkowy, w utworze intencjonalnie powiązany z „innym niż nasz sposobem i poziomem istnienia”; przedmiot ten „istnieje w świecie badanego utworu poprzez poetycką hierofanię lub poprzez konkretne wcielenie”, *sacrum* „ukazane jest w nim jako wartość sakralna dla człowieka”²⁴.

Sacrum ustanawia tekstowy *homo religiosus*, który w dosłownym sensie łacińskich słów, w utworze literackim sytuowałby się w obrębie tego, co religijne. Tradycja Eliadowska poszerzyła zakres semantyczny wyrażenia, stąd pojęcie *homo religiosus* w dziele literackim odnośzone jest co najmniej do dwóch płaszczyzn – religijnej i sakralnej. Określenie: „jakości sakralne”²⁵ i, stosowane synonimicznie, „jakości religijne”, traktuję jako nawiązujące do Ingardenowskich jakości metafizycznych, gdyż tak jak i one wykazują związek z realną rzeczywistością, a prowadząc ku artystycznym realizacjom, domagają się w tekście przedmiotowej podstawy zaistnienia.

Niemają problem badawczy nasuwa to, co religijne, pozornie najbardziej uchwytnie, relacja: sakralne – religijne. Wiadomo, że najszersze pojęcie literatury religijnej obejmuje piśmiennictwo religijne, by wymienić przykładowo literaturę teologiczną, modlitewniki i śpiewniki z tekstami pieśni religijnych, popularne wykłady prawd wiary, rozważania religijne. Literatura religijna to także literatura piękna, której religijność koniecznie domaga się odniesienia do konkretnej religii. Sawicki przekonuje, że „Konkretne, historyczne badanie »religijnego« w literaturze ma zawsze w tle układ odniesienia jakiejś określonej religii”²⁶, gdyż to, co religijne, związane jest „z określoną uformowaną religią”²⁷. Wyróżniona jakość dzieła literackiego, jego religijność, nie jest więc bezkontekstowa. „Kontekstem macierzystym” (określenie Janusza Sławińskiego) danego utworu literackiego jest konkretna religia, z jej tekstotwórczą siłą oddziaływania. Trzeba jednak i o tym wspomnieć, że współczesne utwory, na przykład należące do literatury kresowej, dowodzą, że religii tych może być kilka (judaizm, chrześcijaństwo – greckokatolickie i katolickie), że niekiedy zachodzi między nimi ostry konflikt. Jest to ukonkretniony w sytuacji fabularnej konflikt między osobami i niemal nigdy nie dochodzi pomiędzy nimi do sporów doktrynalnych. Dramat wynika z przekreślenia zasad postępowania moralnego, które

²⁴ Tamże, s. 54. Pojęcie *sacrum* rozumiane bywa jako: numen, Tajemnica, najwyższa wartość, nadrzędny Sens, absolutny Byt, bóstwo, Bóg (por. M. Jasińska-Wojtkowska, *Sacrum w poezji Leopolda Staffa*, [w:] *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003, s. 241). Pojawiają się też odnoszone do *sacrum* epitetów metaforyczne: niepoznawalne, niewyraźalne, niepojęte, niewyobraźalne, niewidzialne, tajemnicze.

²⁵ Z. Zarebianka, *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska – Janowski – Twardowski*, Lublin 1992, s. 14, 184.

²⁶ S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, s. 58.

²⁷ Tamże, s. 56, 58.

w utworach, choć na ogół milcząco, konstytuują oparty na religii horyzont aksjologiczny. Jeśli sednem religii jest wiara, to literatura kresowa oskarża o zatrącenie sensu wiary. Potępia zrodzone z nienawiści okrutne zbrodnie, których dopuścili się bracia-chrześcijanie. Kontekst religijny fabuły, wielokrotnie i różnorodnie przywoływany, buduje świat antynomiczny: wyostreza zarówno zło jako *mysterium iniquitatis*, jak i nadludzki heroizm tych, którzy mimo najboleśniejszych doświadczeń owemu złu nie ulegli.

Rozpatrywanie fenomenu współistnienia w literaturze mnogości realizacji omawianych czterech kategorii, nakazuje podkreślić i to, że największe materii pomieszczenie panuje pomiędzy sakralnym i religijnym, także z uwagi na możliwą dwustronność wzajemnych relacji. Uwzględniając zaś dominację jednej z tych kategorii, można mówić o dwóch modelach literatury, czyli o literaturze religijnej i literaturze sakralnej.

W literaturze religijnej, kategorią nadrzędną jest – jak zauważa Władysław Stróżewski – zobjektywizowane *sanctum*, przy czym o ile *sacrum*, egzystujące na granicy *sanctum* i *profanum*, otacza pewien rodzaj ambiwalencji, o tyle *sanctum* określa świętość absolutną, *sanctus* jest „pierwotniejszy niż *sacrum*”, „*sanctus*” to „uświęcony, nietykalny, nienaruszalny, święty”, „bezwzględnie święty”, „niewątpliwie najwyższy; który uświęca”; *sanctum* „Jest to wartość numinotyczna, irracjonalna podstawa i źródło wszelkich możliwych wartości obiektywnych w ogóle”²⁸. Odpowiedź na pytanie, czym jest *sanctum* w literaturze, dają prace Zofii Zarębianki, analizujące liczne tekstowe sytuacje, w których utwór odnosi „wprost do *sanctum*, utożsamianego w europejskim kręgu kulturowym z Bogiem chrześcijańskim”²⁹. Owo *sanctum* badaczka ujmuje jednoznacznie: „byt absolutny, najwyższa instancja, Bóg”³⁰.

Natomiast w literaturze sakralnej, drugiej z wyżej wymienionych, kategorią nadrzędną jest *sacrum*, niekiedy ustanawiane wyłącznie na użytek danego tekstu, poddane w nim zabiegom sakralizującym. *Sanctum* ma byt ontyczny, podczas gdy *sacrum* byt relacyjny. Powstaje zatem pytanie, na ile, zapożyczając sformułowania Zofii Zarębianki, zasadne jest wyodrębnienie literatury wymiaru *sacrum* i literatury wymiaru *sanctum*³¹. Literatura religijna, inspirowana tradycją judeochrześcijańską, pozostawałaby literaturą wymiaru *sanctum*.

²⁸ W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sacrum i sztuka. Materiały z konferencji „Kościół a sztuka współczesna”*, oprac. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 24–25. Zob. także: Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru sanctum*, passim.

²⁹ Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 1990, t. 38, z. 1, s. 26–27.

³⁰ Z. Zarębianka, *W meandrach metodologii*, [w:] *taż*, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*, s. 14.

³¹ Por. Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru sanctum*, passim.

Literatura religijna wśród przeanalizowanych czterech kategorii zajmuje miejsce ostatnie, a tym samym zachowuje najwyższą złożoność treściową: zawiera bowiem pierwiastek egzystencjalny (religia znacząco modyfikuje literacki wizerunek „człowieka w sytuacji”), przekazuje poznawczość metafizycznych dociekań (stawiane pytania, poszukiwanie racji ostatecznych rzeczywistości), nadto – pozostaje literaturą „wymiaru sacrum”³². Literatura religijna jest więc pojęciem typologicznym. Konkretnie religie dla niej (i dla kultury) pozostają otwartym „systemem prymarnym”, źródłem inspiracji: tematycznych, genologicznych, fabularnych, stylistyczno-językowych. Literatura wobec religii pełni funkcję „wtórnego systemu modelującego”, choć w części następnej przybliży możliwość zmodyfikowania tego porządku.

4. Literatura tematu i subtematu religijnego

Znaczny rozwój sakrologii literaturoznawczej w latach powojennych powoduje, że sytuacja badacza-literaturoznawcy postrzegana jest jako niesłychanie korzystna. Odsłaniając urzeczywistnione w utworze jakości religijne, wyłuskując owe jakości z urozmaiconego bogactwa tekstowej całości, ma on do dyspozycji różne metody badawcze, dające mu możliwość doboru metod najważniejszych, czyli takich, które odsłonią nieprzeciętność, indywidualność, ale i typowość realizacji tematu religijnego w tym-oto-tekście. Każda z metod poddaje odmienny ton, inaczej ukierunkowuje na treści religijne, choć każda domaga się pieczołowitej i wnikliwej obserwacji tekstowej niepowtarzalności. Stawia też badaczowi wymóg erudycji, by nie zdezawuować tropu o znaczeniu zasadniczym.

Stając wobec bogactwa instrumentarium badawczego³³, chciałabym przekazać kilka spostrzeżeń, które mogą uwyraźnić metody postępowania z utworem religijnym.

³² Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, s. 26–27 (autorka wyznacza następujący zakres pojęć: poezja filozoficzna, poezja metafizycznego doświadczenia, poezja wymiaru *sacrum*, poezja religijna „odnosząca się do *sanctum*”). M. Jasińska-Wojtkowska na zasadzie zmniejszającego się zakresu wymienia: poezję filozoficzną, metafizyczną, religijną i mistyczną, wskazując nadto na „poezję inspirowaną religijnie” (taż, *Sytuacja poezji religijnej*, [w:] *To, co Boskie, to, co ludzkie. Materiały z sesji* Poezja religijna, metafizyczna czy...?, red. R. Pyzałka, Wrocław 1996, s. 13–14).

³³ Przykładem znakomitej propozycji badawczej jest schemat „kwadratu sakralnego”, który w religijnym utworze literackim współtworzą cztery równoważne elementy: *sacrum*, jego teofania, człowiek (*homo religiosus*) i rudymenty sacrosfery; zob. M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, [w:] *taż, Horyzonty literackiego sacrum*, s. 48. Zob. także: J. Świąch, *Literatura i sacrum w ujęciu Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej*, [w:] *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Felski, Lublin 2012, s. 43–62.

Zaczynając więc od podejścia najbardziej oczywistego, którym jest kryterium stopniowalności w przedstawianiu tego, co religijne, przyjmuję, że religijność (a także metafizyczność, sakralność w wyżej podanym rozumieniu) w dziele literackim może ujawniać się na cztery sposoby: (1.) jako odniesienie (nawiązanie) religijne w poszczególnym jego fragmencie, w jednym epizodzie, w rozsianych w narracji zdaniach deskryptywnych lub wyrażeniach, składających się na „szereg momentów religijnych” (określenie Sawickiego); (2.) jako element systemowy w organizacji całości dzieła lub w rozleglejszych całościach świata przedstawionego; (3.) jako zasada nadrzędna danej twórczości, jej czynnik integrujący, gdy religijność ujawnia się niejako na przecięciu wielu utworów autora lub całej jego twórczości; (4.) jako element kontekstu: (a.) historycznoliterackiego „nurtu religijnego” w dziejach literatury; (b.) pozaliterackiego, gdy utwór odwołuje się do wątków biblijnych, do wydarzeń z historii zbawienia, historii Izraela czy Kościoła.

Na gruncie tematologii można zaproponować podejście inne, inny sposób odślaniania religijności w literaturze, a mianowicie posługując się kryterium widoczności tematu religijnego, widoczności komunikowanych treści religijnych. Wziąwszy pod uwagę to kryterium, najpierw należy wskazać na literaturę religijności jawnej, ukonkretnionej *explicite*, gdy religijny temat utworu sygnalizuje może tytuł, może imię bohatera, może nazwa własna miejsca zdarzeń. Następnie – na literaturę religijności niejawnej, uobecnionej *implicite*, w głębszych warstwach utworu, gdy ślady myślenia religijnego urzeczywistnia, na przykład, warstwa brzmieniowa. A wówczas w utworze pozornie niereligijnym słyhać melodię frazy biblijnej, tok litaniijny, pieśń religijną, lub gdy misternie wmontowane w narrację biblijne inteksty czy kryptocytaty są szyfrem Transcendencji, utajonym sygnałem religijnej rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Pozostając przy tematologii, można zaproponować jeszcze inne podejście, dla niniejszych rozważań najistotniejsze. Jeśli bowiem kierować się założeniem zintensyfikowanej kunsztowności języka w literaturze, jeśli wobec tego „religijności [...] szukać głębiej, w pobliżu funkcji i istoty tekstów poetyckich [...]”, jeśli – kolejno – przyjąć, że „[n]ie tylko przedmiot wypowiedzi zbliża poezję do religii [...]”³⁴, to religijności winno się poszukiwać przekroczywszy poziom treści komunikowanych *explicite* lub *implicite*, i wyodrębnić płaszczyznę trzecią – subtematu religijnego³⁵. Za-

³⁴ Por. S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 21–24.

³⁵ Zob. W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne*, tu rozdział VI: *Metafizyczne i religijne jako subtemat dzieła literackiego*, s. 331–372.

kładam bowiem, że temat w utworze literackim stanowi strukturę złożoną, zaś subtemat religijny, choć sytuuje się na poziomie najniższym, to on jednak ma znaczenie źródłowe, prymarne wobec treści tematycznych, jawnych i ukrytych, gdyż religia i wiara religijna (bądź ich zaprzeczenia) to raczej ostateczne, przenikające tekst od początku do końca. Religijność jest wówczas w utworze literackim strukturą podstawową, źródłową w tym sensie, że kształtującą w sposób decydujący (przesądzający) o całości tekstowego bycia świata i człowieka. Owo bycie religijnym nie jest wprost związane z uczestnictwem w kulcie, nie wymaga stosowania słownictwa religijnego, religijnej symboliki czy religijnych gestów. Bardziej chodzi o tak zarysowaną kreację świata, o tak uformowaną postać literacką, które promieniują wartościami duchowymi, które otacza jakieś niezwykle światło, a fabuła suponuje taką hierarchię wartości, która świadczy o postawie wiary, o kierowaniu się wiarą. Podmioty tekstu potwierdzają zrozumienie życia oparte na myśleniu religijnym. Religia obejmuje – można i tak powiedzieć – całość struktury świata przedstawionego w dziele literackim, bo konsekwentnie podporządkowana jest wierze (lub jej zaprzeczaniu).

Dla przykładu: w *Dziejach grzechu* Żeromskiego (wyd. 1908) w początkowych partiach tekstu, religijność Ewy Pobratyńskiej, wyrażająca się w praktykach religijnych, to jeden z tematów szczegółowych tej zorientowanej religijnie powieści. Jeśli przypomnieć tu Tomaszowe rozróżnienie pobożności, religii i wiary, to Ewę cechuje żarliwa pobożność, również deklarowana *explicitie*. W postaci Ewy świętość jako wysoki ideał silnie kontrpunktuje z przejawami zwodzającego ją zła. Akceptacja świętości i jej konsekwentne zaprzeczanie, ujawniane w licznych epizodach, są egzemplifikacją wielkości i upadku człowieka, posiadającego w zasięgu ręki dobro i zło.

W końcowych wszakże partiach tekstu Ewa, jako powieściowa Maria Magdalena (będąca, jak sama myśli o sobie, „dziewką schorowaną, zżartą od syfilisu, szelmą uliczną, sprzedajnym bydlęciem”³⁶), zostaje wyposażona w jakości zgoła ewangeliczne, w wierność, miłość, poświęcenie, gdy mężnie oddaje życie za Łukasza Niepołomskiego, za kogoś, kogo nie przestała kochać, mimo że ten człowiek jest źródłem doświadczonego przez nią zła. Sytuacja narracyjna w tej scenie jest tak ukształtowana, że nastawienie na dobro tego, którego kocha bez względu na jego postawę, jest stałą dyspozycją umysłu bohaterki. W momencie ostatecznej próby działa ona błyskawicznie, w sposób wręcz pozaracjonalny, gdyż składniowo skondensowany ciąg ostrzeżeń – „Łukasz! Uciekaj! Zabijają cię! Idą! [...] Zamykaj

³⁶ S. Żeromski, *Dzieje grzechu*, Warszawa 1970, t. 2, s. 283.

drzwi! Od biura! Uciekaj do mieszkania!” – jest „krzykiem z głębi serca”³⁷. A widząc bitego w areszcie nikczemnego Pochronia, człowieka, który ją niszczył, zaś w finałowej scenie napadu zranił śmiertelnie, nawet i jego chce obronić przed siepaczami, zasłonić sobą, tak jak sobą zasłoniła Łukasza. Co znamienne: Żeromski nie przypisuje czynowi Ewy motywacji religijnej, w finałowej scenie powieści nie pojawia się słownictwo religijne³⁸. Scena ta wyraża głębię ludzkich uczuć tej kobiety, jej moralne piękno, gdy w ogromie fizycznego bólu i duchowego cierpienia, zdobywa się na miłość przebaczącą, najszczerzą, współczującą. W ten sposób, płacąc cenę własnego życia, doskonale wypełnia ewangeliczny nakaz miłości nieprzyjaciół.

Religijny, co więcej: najgłębiej ewangeliczny, sens powieściowych wydarzeń może wytłumaczyć subtemat religijny, gdyż struktura fabularna sceny ostatniej jest silnie zakorzeniona w przesłaniu ewangelicznym. Z przekazanych przez Żeromskiego „faktów literackich” wyłania się „człowiek par excellence religijny – homo religiosus”³⁹, który dzięki miłości wydzwiga się z najgorszego zła. Obecną w tytule powieści sugestię o nieprzewyższalności zła („dzieje grzechu”) w scenie ostatniej weryfikuje narratorskie przeświadczenie o sile przebaczenia, o przemieniającej, odrodziencej sile miłości. Ewa umiera w stanie wewnętrznego uciszenia. Jej grzeszne życie zyskało usensownienie w byciu „dla-drugiego-ty, a w perspektywie ostatecznej, dla T y o s o b y a b s o l u t u”⁴⁰. Gdy absolut utożsamia z Bogiem, to w tej perspektywie tragiczna walka człowieka, Ewy, „z światem, szatanem i swoim ciałem”, by przypomnieć formułę Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, jest zawsze wygrana. Takie też przesłanie płynie z kart tej powieści.

Treści religijne w literaturze mogą być zatem konstytuowane na trzech dających się rozgraniczyć poziomach tematu, (1.) na poziomie religijności jawnej, (2.) na poziomie religijności utajonej i (3.) na poziomie subtematu religijnego. Jeśli w danym utworze religijność da się odsłonić na poziomie trzecim, subtematycznym, wówczas, być może, mamy do czynienia z arcydziełem literackim.

³⁷ Tamże, s. 290.

³⁸ Sygnalizuję jednak niełatwy w interpretacji drobny słowny: „Pochroń [...] zmrużył oczy i mierzył w Ewę, r o z k r z y ż o w a n ą na drzwiach, za którymi stał Niepołomski. Strzelił!” (tamże, s. 291, podkreślenie moje – W.T.). By nie popaść w nadinterpretację, można zastanawiać się, na ile wyróżnione w cytacie narratorskie szczególnie znaczące słowo zawiera sugestię religijną, a na ile pozostaje religijnie niepewne, jako zastosowany przenośnie element słowny.

³⁹ S. Sawicki, *Religia a literatura. Zarys problematyki badań*, [w:] *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 18.

⁴⁰ M.A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, oprac. Komitet Redakcyjny, Lublin 1973, s. 187–188.

5. Zakończenie

Krzysztof Dybciak w projekcie literaturoznawczych badań nad związkami literatury i religii podkreślał, że powinno się w sposób możliwie jak najszerzy „mówić o obecności religii w literaturze”, ponieważ „takie podejście będzie płodniejsze i dla literatury, i dla religii”⁴¹. Rzeczywiście jest tak, że dzisiejszą kulturę tworzy *homo religiosus*, jednostka, w życiu której „kwestia Boga” odgrywa niebagatelną rolę. Praktyka badawcza dowodzi, że nie wszystkie elementy dzieł literackich dają się wyinterpretować w perspektywie laickiej, zaś zapomnienie o ich religijnym charakterze jest interpretacją prowadzoną wbrew prawdzie o przedmiocie. Warto pochylić się i nad tym, co religijnie niewyraźne, zda się, szczątkowe, gdyż i ono potwierdza stałą obecność myślenia religijnego w różnorodnych tekstach kultury – postawę myślenia według religii, według wartości religijnych.

⁴¹ K. Dybciak, *Izolacja czy przenikanie?*, s. 33.

Wiesława Tomaszewska

Homo religiosus and religiosity of literature

This article undertakes an analysis of relations between religion and art, between the subject of a literary work, which is identified by an anthropological category of homo religiosus, and religiosity, understood as a variously pursued artistic and aesthetic quality of a text. The author explains basic concepts by answering questions such as, what is religion, religiosity, homo religiosus. The author also tries to distinguish popular in literary studies categories of text, which are encapsulated in series of terms: existential – metaphysical – sacral – religious ones. At the same time she expresses awareness that the artistic complexity of literary works, their ambiguity showed at all levels of structural and morphological structure, not only does not facilitate such distinctions, but actually makes them difficult. By introducing the concept of a religious subtopic (subtheme), the author points out the problem of complexity of the subject of literary works. She assumes that religious contents in literature are constituted on three levels: overt religiosity, latent religiosity, and at the level of a religious subtopic (subtheme). The notion of the subtopic (subtheme) constitutes primary meanings of the text, those ones that reach principles of being and a fundamental referring of man to God or to a deity in an attitude of faith or non-faith. The subtopic (subtheme) leads the presented content in an overt and latent way. It is a content basis of the topic, which permeates it and manifests itself in it.