UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

BARTOSZ BIALIK

Nr albumu: 6149

Górny Śląsk jako *locus theologicus*?
Teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej Horsta Bienka

PRACA DOKTORSKA

ks. dr hab. Sławomir Zieliński

Katowice 2023

Słowa kluczowe:

Górny Śląsk, topika teologiczna, *locus theologicus*, Horst Bienek, teologia a literatura, hermeneutyka, *Postmodern Theology*

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

……. ……..…

Data Podpis autora pracy

3:1093000747

Spis treści

Spis treści 4
Wykaz skrótów 7
Wstęp 9
Rozdział I Prolegomena 14

1. Czytanie Górnego Śląska, czytanie teologiczne 14
2. Punkt wyjścia – *Concilium* 22
3. Teologie „z" Górnego Śląska. Hermeneutyka, topika teologiczna, literatura 27
4. (Krypto)teologie (z) Górnego Śląska 31
5. Co to jest Górny Śląsk? 36
6. Jeszcze jeden kanon. Bienek w świecie górnośląskiej literatury 40

Rozdział II Górny Śląsk – postmodernizm – teologia. Horyzont paradygmatu i interpretacji 55

1. Pustynia. Ogień. Gwiazdy. *Wach auf!* 56
2. Poza metanarracje 60
3. Poza metafizykę 67
4. Poza świat odczarowany 71
5. *Postmodern Theology* wobec metanarracji 83
6. *Postmodern Theology* wobec metafizyki 89
7. *Postmodern Theology* wobec odczarowanego świata 94

Rozdział III *Postmodern Theology after Ricœur.* Ku hermeneutycznemu paradygmatowi 99

1. Paul Ricœur a postmodernizm 99
2. Paul Ricœur – kluczowe koncepcje 101
3. Mit i symbol – przegląd stanowisk 110
4. Symbol/mit według Ricœura 120
5. Symbol poetycki i wiodąca ku jego teologii ścieżka. Esej 124
6. Symbolika kosmiczna i uwagi o jej teologii 142
7. Hermeneutyka Ricœura jako zbiór zasobów dla teologii 149
8. Paradygmat dla interpretacji: hermeneutyka, rozstaje dróg i łuk 151
9. Paradygmat dla interpretacji: moc literatury 156
10. Paradygmat dla interpretacji: o Bogu, który nawiedza język 159
11. Paradygmat dla interpretacji: język, figuratywność, remitologizacje 161
12. *Re-enchantment* świata, litery z ognia i radości i Hiob. Esej 170

4:4878844460

Rozdział IV Mapa interpretacji 177

1. Identyfikacja metafory – niewidzialny *mythos* 177
2. Funkcjonowanie metafory – „gramatyka" i „dynamika" 183
3. Rozbicie zakończenia – rozbicie metafory? 195
4. Dekonstrukcja wobec aporii metafory 206
5. Ożywienie metafory 219
6. *Mimesis* III i chiazm interpretacji 223
7. Końcowe zastrzeżenia i uwagi o nadinterpretacji 227

Rozdział V Interpretacja teologiczna: wielka metafora 230

1. Święty Śląsk 230
2. Patrzenie na Przebitego 271
3. Morze ognia 284

Rozdział VI Interpretacja teologiczna? Metafora rozbita 297

1. Czarna Pascha 298
2. Czarna bogini 307
3. Pająk cieni 318

Rozdział VII Interpretacja teologiczna: metafora ożywiona 328

1. Na pustyni 332
2. Dwoistość ognia 343
3. Trzykrotnie zjawiony kamień 354
4. Cztery wiersze – *tetra-logia* 370

Zakończenie Górny Śląsk jako *locus theologicus* 384
Bibliografia 393

5:1134146190

Wykaz skrótów

Skróty nazw ksiąg biblijnych według *Biblii Tysiąclecia*.

BiWP – H. Bienek, *Brzozy i wielkie piece. Dzieciństwo na Górnym Śląsku. Birken und Hochofen. Eine Kindheit in Oberschlesien*, tłum. W. Szewczyk, Gliwice 1991.

CBD – H. Bienek, *Czas bez dzwonów*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1999.

OPP – H. Bienek, *Opis pewnej prowincji*, tłum. B. Fac, Gdańsk 1994.

PP – H. Bienek, *Pierwsza polka. Die erste Polka*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 2008.

PwKD – H. Bienek, *Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem. Reise in die Kindheit. Wiedersehen mit Schlesien*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1993.

SZKrz – H. Bienek, *Stopniowe zamieranie krzyku*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 2000.

WŚ – H. Bienek, *Wrześniowe światło. Septemberlicht*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1994.

ZiO – H. Bienek, *Ziemia i ogień*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 1999.

7:4181251368

Wstęp

Górny Śląsk (*Gōrny Ślōnsk, Oberschlesien, Horní Slezsko, Silesia Superior*) z jednej strony, z drugiej: *locus theologicus*, interpretacja, teologia, tetralogia. Już w tytule pracy nazwa krainy – precyzyjnie sformułowana: „Górny Śląsk", nie ogólnie „Śląsk" – spotyka się z zestawem wyrażeń greckich i łacińskich, wyrażeń wyraźnie wskazujących na uniwersalność, bo i powszechnie używanych, i często dotyczących czegoś, co nazywamy uniwersalnym, wyrażeń bezpośrednio związanych z teologią, filozofią i literaturą. Zatem już wyrażony w tytule temat pracy wskazuje, że to, co lokalne (ale jak widać po samym szeregu nazw wielogłosowe i niejednorodne) spotka się w niej z tym, co – jak często sugeruje łacińskość lub greckość pojęcia – uniwersalne. To od razu może rodzić trudność i już na wstępie powodować pewną konfuzję (szczególnie dotyczy to najbardziej nieoczywistego z powyższych zestawień, czyli „Górny Śląsk – teologia"), trzeba więc na samym początku precyzyjnie nakreślić zadanie, jakie stoi przed niniejszą pracą.

Zadaniem tym jest interpretacja tekstu najważniejszego górnośląskiego cyklu powieściowego, a więc tak zwanej tetralogii gliwickiej Horsta Bienka (1930–1990), składającej się z powieści: *Pierwsza polka, Wrześniowe światło, Czas bez dzwonów, Ziemia i ogień* oraz pięciu „organicznie" związanych z tetralogią mniejszych tekstów autora (do kwestii tekstów „dodatkowych", jak i do statusu „najważniejszej powieści" wrócę w rozdziale pierwszym). Osobie autora, Horsta Bienka, jak i jego twórczości oraz jej recepcji poświęcę więcej uwagi w rozdziale pierwszym, gdzie przedstawiam całe to literackie zjawisko na tle szeroko rozumianej górnośląskiej literatury.

Moja interpretacja tetralogii gliwickiej ma swoją ogólną strategię. Jest to strategia dwóch równoczesnych, równoległych odczytów. Te dwa odczyty za chwilę okażą się odczytem jednym, jednak na początek dokonuję tego roboczego rozróżnienia. Traktuję tetralogię jako tekst „o" Górnym Śląsku. Jednocześnie czytam tetralogię jako teolog. Czytam więc tetralogię, „odczytując" z niej Górny Śląsk, innymi słowy, czytam Górny Śląsk „z" tetralogii. Równolegle czytam tetralogię „odczytując" w niej teologię, to znaczy starając się odnaleźć teologiczny wymiar tego tekstu. Tutaj dwie ścieżki czytania przedstawiają się już jako jedna: czytam

9:4450226880

tetralogię, by „odczytać" teologiczny wymiar „odczytywanego" zjawiska „Górny Śląsk". Podjęta lektura tetralogii gliwickiej, poszukująca w czytanym tekście jednocześnie teologii i Górnego Śląska, prowadzi zatem do zaproponowania teologii Górnego Śląska. Ostatecznie, na podstawie interpretacji tetralogii gliwickiej mierzę się ze znakiem zapytania zawartym w tytule pracy: Górny Śląsk jako *locus theologicus*? W ramach rozdziału pierwszego pracy doprecyzuję wieloznaczne sformułowania powyższego opisu strategii interpretacji.

Swoją teologiczną interpretację tetralogii gliwickiej przeprowadzam zgodnie z metodami, których przygotowaniu, w oparciu o obszerną literaturę, a dalej szczegółowemu opisowi, poświęcam trzy rozdziały pracy (od drugiego do czwartego). Rozdziały te można określić jako metodologiczne, dlatego też w niniejszym wstępie kwestię **metody** pozwalam sobie przedstawić w sposób jak najbardziej syntetyczny.

Specyfika postawionego przed tą pracą zadania, które można streścić jako poszukiwanie teologii regionu za pośrednictwem teologii literatury, postawiła mnie wobec stałej konieczności wielokrotnego przekraczania granic: literatura – teologia, literatura – region, region – teologia, etc. Ta „pograniczność" jednocześnie nie zwolniła mnie z obowiązku metodologicznego uporządkowania podejmowanych działań. Stąd też, mając na uwadze „pograniczną" naturę podjętego przedsięwzięcia, jak i równoczesną potrzebę umiejscowienia go w jakimś paradygmacie, wskazuję dla niego bardzo szeroki horyzont, jakim jest nurt *Postmodern Theology*. W tym horyzoncie znajduje się przyjęty dla mojej interpretacji hermeneutyczny, Ricœurowski paradygmat. W rozdziałach metodologicznych krok po kroku opisuję kolejne przyjęte strategie, hermeneutyczne i dekonstrukcyjne, które wytyczają drogi mojej interpretacji. Jej zapis mieści się w rozdziałach od piątego do siódmego. Przeprowadzam w nich (podążając za zmiennymi strategiami interpretacyjnymi), jak najbardziej rozbudowaną i interdyscyplinarną analizę tekstu tetralogii. Jej efekty ustawione są przeze mnie wewnątrz struktury koła hermeneutycznego, w świetle Objawienia Bożego. Tak generowane teologiczne wnioski umieszczam w sposób porównawczy między różnymi dyskursami, jako mediujące pomiędzy nimi, a więc generujące jeszcze szersze koło hermeneutyczne, by w końcu na ich podstawie odpowiedzieć na zawarte w tytule pracy pytanie o Górny Śląsk *locus theologicus.*

Literaturę źródłową dla mojej pracy stanowi oczywiście zestaw „górnośląskich" tekstów Horsta Bienka, który przedstawiam w rozdziale pierwszym. Literatura podstawowa stanowi z kolei zbiór

10:1004087915

wewnętrznie bardzo różnorodny, co odzwierciedla charakterystykę tej rozprawy, najpierw nakreślającej szeroki pejzaż metodologiczny, potem przechodzącej do interdyscyplinarnej i „pogranicznej" interpretacji. Tak więc zakreślając ogólny horyzont dla interpretacji odwołuję się do licznych tekstów z obszaru *Postmodern Theology,* szczególnie autorstwa Kevina Vanhoozera i Grahama Warda. Określając paradygmat odnoszę się przede wszystkim do dorobku Paula Ricœura, zarówno w tym kontekście, który tworzy on razem z dziełami Mircei Eliadego, Paula Tillicha i Carla Gustava Junga, jak i w tym wymiarze, w którym spotyka się z myślą Martina Heideggera (korzystam również z tekstów takich autorów jak Dan Stiver, Eberhard Jüngel, Paul Avis, Marion Grau czy Paul S. Fiddes). Opisując z kolei metody i strategie interpretacyjne powołuję się przede wszystkim na zgłębiające problematykę narracji, metafory i symbolu prace Ricœura, jak również teksty Northropa Frye'a i Franka Kermode'a, wreszcie „klasyczne" dekonstrukcyjne teksty Jacquesa Derridy oraz liczne komentarze do nich. W samym już toku interpretacji, w związku z jej wyżej zasygnalizowanym „pogranicznym" charakterem i rządzącej nią strukturą koła hermeneutycznego, korzystam zarówno z literatury teologicznej (Karla Bartha, Jürgena Moltmanna, Wacława Hryniewicza, Jerzego Szymika), jak i tej dotyczącej symboli i mitów (poza Ricœurem, Eliadem i Jungiem, przede wszystkim prac Gastona Bachelarda, Gilberta Duranda, Dorothei Forstner i słowników Manfreda Lurkera, Juana Eduardo Cirlota, Michaela Ferbera), dalej, literatury filozoficznej i historycznej oraz oczywiście z szerokiego spektrum literatury poświęconej szeroko rozumianej problematyce górnośląskiej, przede wszystkim autorstwa Zbigniewa Kadłubka, Henryka Wańka, Aleksandry Kunce, wreszcie z tworzącej dla tetralogii gliwickiej najistotniejszy literacki kontekst poezji Josepha von Eichendorffa.

Praca, jak już wyżej sygnalizowałem, składa się z siedmiu rozdziałów. **Rozdział pierwszy** rozprawy poświęcony będzie wymaganym przez specyfikę nieoczywistego zadania tej rozprawy, prolegomenom. Zajmę się w nim skonkretyzowaniem powyżej nakreślonego zadania pracy, wraz z omówieniem problematycznych wyrażeń, dalej, umieszczę swoje badania w soborowej perspektywie, przedstawię przyjętą dla tej pracy definicję miejsca teologicznego wraz z przeglądem literatury na temat topiki teologicznej i teologii literatury, omówię pokrótce w jaki sposób z podjętą przeze mnie problematyką teologiczno-górnośląską mierzy się górnośląska humanistyka na gruncie „kryptoteologii", odnajdę – wobec częstych błędów w nazewnictwie – znaczenie nazwy Górny Śląsk, wreszcie przedstawię wybór literatury na temat Górnego Śląska

11:5083757953

i literatury górnośląskiej, przy czym kryterium wyboru będzie dla mnie różnica i inność zamieszczonych w tej literaturze refleksji nad regionem, odmienność od nagromadzonych wokół Górnego Śląska schematów czytania i myślenia. Na tym tle przedstawię tetralogię gliwicką Horsta Bienka i jego górnośląskie dzieła, wraz z omówieniem już przeprowadzonych badań jego twórczości.

Rozdział drugi poświęcony będzie nakreśleniu szerokiego horyzontu w jakim przeprowadzana będzie teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej. Jest to horyzont *Postmodern Theology*. Najpierw przedstawię i uargumentuję, swoiste „zapotrzebowanie" samego tekstu Horsta Bienka na teologiczną interpretację dokonywaną w takim właśnie horyzoncie, którego wybór ma też związek ze specyfiką zadania stojącego przed pracą, zakładającą wielokrotne przekraczanie granic pomiędzy teologią, literaturą a regionem, a wreszcie postmodernistyczny intelektualny klimat epoki, a w tym górnośląskiego namysłu nad regionem. Dalej, naszkicuję ogólny ponowoczesny kontekst dla takiej teologii, w trzech wymiarach – metanarracji, metafizyki i świata odczarowanego. Wreszcie, na tym tle przedstawię ogólny, heterogeniczny nurt *Postmodern Theology*, w jego relacji do przedstawionych wcześniej trzech wymiarów krytyki postmodernistycznej. Na każdym etapie zaznaczam intuicje istotne dla sposobu przeprowadzenia interpretacji i przygotowuję grunt pod skonkretyzowany w rozdziale trzecim paradygmat.

W **rozdziale trzecim**, na tle ustaleń rozdziału drugiego, konkretyzuję paradygmat dla swojej interpretacji jako hermeneutyczną *Postmodern Theology* ściśle związaną z hermeneutyką Paula Ricœura. Najpierw przedstawiam w zarysie myśl Ricœura, wychodząc od jego teorii tekstu i interpretacji, a dalej szczególną uwagę poświęcając jego badaniom nad symbolem i mitem, które omawiam na tle szerokiego badawczego kontekstu. Dalej, korzystając z dotychczasowych ustaleń, formułuję paradygmat dla pracy, skupiając się na kolejnych jego elementach: zwrot hermeneutyczny, relacja teologii i literatury, mowa, zwrot lingwistyczny, język figuratywny: metafora, symbol, narracja, remitologizacja oraz *re-enchantment* świata.

Rozdział czwarty jest przejściem od teorii opisanego wcześniej paradygmatu do praktyki zastosowania dostarczonych przezeń narzędzi w toku interpretacji, jest więc opisem metody (ściśle rzecz biorąc – metod) w działaniu, a więc bardzo szczegółową „mapą" interpretacji (takiej właśnie nazwy używam w pracy). Przedstawiam w tym rozdziale i omawiam drobiazgowo cały tok przeprowadzanej w rozdziałach od piątego do siódmego interpretacji, argumentując

12:1728112323

wszystkie podejmowane działania, opierając się w tym uprawomocnianiu na badaniach Paula Ricœura (przede wszystkim na koncepcjach potrójnej *mimesis* i metafory) oraz – w momencie napotkanej aporii – na strategii dekonstrukcji. Kolejno opisane są wydarzenia interpretacji: „niewidzialny *mythos*", identyfikacja metafory, funkcjonowanie metafory rozciągniętej na całą narrację, funkcjonowanie metafory poprzez *mythos, kairos* i *exaiphnes*, kryzys zakończenia narracji, rozpad metafory, radykalna negatywność, znaki Innego, identyfikacja symbolu, „powrót" do metafory, jako do metafory żywej, przezwyciężenie kryzysu zakończenia narracji.

Rozdziały piąty, szósty i siódmy są wprost poświęcone zapisowi odczytu tetralogii gliwickiej i jej interpretacji, czego strategia drobiazgowo opisana została w rozdziale poprzednim. Rozdział piąty omawia szeroko trzy obszary rozległej metafory, zidentyfikowanej w narracji tetralogii gliwickiej, a więc metafory kolejno Raju i Upadku, Wielkiego Piątku, wreszcie Końca Świata. Refleksja rozdziału szóstego, również przebiega trzyetapowo i podejmuje temat zidentyfikowanej w rozdziale piątym metafory, jednakże w diametralnie odmienny sposób, ujawniając to, jak metafora ta w konfrontacji z obrazami cierpienia, śmierci i nicości przestaje funkcjonować, co doprowadza interpretację do punktu radykalnej negatywności. Rozdział siódmy przebiega czteroetapowo i poświęcony jest podważeniu wygenerowanej przez rozdział poprzedni opozycji dwóch odczytów, poprzez odszukanie w tekście innych, nieoczywistych rządzących nim praw. W tym celu podejmuję się nietypowego, nielinearnego odczytu tetralogii, korzystając tak ze strategii dekonstrukcji jak i z hermeneutyki symboli. Rozdział ten opiera się na interpretacji odkrytych w tetralogii gliwickiej mitów i symboli i kończy się wyciągnięciem kluczowych teologicznych wniosków.

W zakończeniu pracy, poza podsumowaniem całości, odpowiadam, opierając się na wprost wynikającej z przyjętego hermeneutycznego paradygmatu teorii potrójnej *mimesis* Ricœura, na zawarte w tytule pytanie o możliwość zidentyfikowania miejsca teologicznego w zjawisku Górnego Śląska na podstawie zakończonej interpretacji tetralogii gliwickiej.

13:3598392781

Rozdział I
Prolegomena

Pierwszy rozdział pracy poświęcam w całości licznym zagadnieniom podstawowym i wyjściowym dla wszelkich podjętych w rozprawie działań. Konkretyzuję zatem warunki realizacji zadania, jakie stawiam przed pracą, omawiam jej szeroki teologiczny kontekst, z uwzględnieniem soborowych praźródeł i teologii uprawianej na Górnym Śląsku, ustalam – wcale nie tak oczywiste – rozumienie terminu „Górny Śląsk", dokonuję przeglądu górnośląskiej literatury, na tle której przedstawiam twórczość Horsta Bienka, wreszcie wyciągam wnioski na temat specyfiki dotychczasowych badań nad tą literaturą, jak i na temat dotychczas dokonywanej refleksji na temat całego fenomenu Górnego Śląska. Te wnioski będą stanowiły jeden z drogowskazów na drodze poszukiwania horyzontu, paradygmatu i metody dla mojej interpretacji, na którą to drogę wstępuję w rozdziale drugim, a prowadzi ona aż do rozdziału czwartego.

1. Czytanie Górnego Śląska, czytanie teologiczne

Określając zadanie pracy użyłem sformułowania „czytając tetralogię Horsta Bienka – czytam Górny Śląsk". Co to znaczy, że „od-czytuję" czy też „czytam Górny Śląsk"? Opierając się przede wszystkim na hermeneutyce Paula Ricœura, która całej tej pracy będzie dostarczała kluczowych narzędzi, można na to pytanie odpowiedzieć na trzy sposoby, z których dwa pierwsze są pewnymi hipotezami, a trzeci przyjmuję jako obowiązujący dla mojej interpretacji (nie odrzucając możliwości dawanych przez dwa pierwsze).

Pierwsze rozumienie „czytania Górnego Śląska" opiera się na przeświadczeniu, że Górny Śląsk sam jest tekstem, a przynajmniej może być jako tekst traktowany. Spojrzę na tę kwestię z dwóch stron. Spojrzenie pierwsze wiąże się z refleksją Ricœura dotyczącą ludzkiego działania

14:9760796963

rozumianego jako tekst. Stawiam tu dość daleko idącą hipotezę, że Górny Śląsk, będąc zjawiskiem społecznym, przestrzenią historycznych wydarzeń, wreszcie pewnym uniwersum ludzkich działań[1], sam podlega paradygmatowi tekstu i może być interpretowany w ten sam sposób, co tekst[2] (teorię tekstu i interpretacji, która jest tutaj adaptowana do zjawisk pozornie nie-tekstowych szczegółowo omawiam w rozdziale trzecim). W takim wymiarze miałby więc wymiar referencjalny i wskazując na „aporie egzystencji, te same aporie, wokół których obraca się myśl mityczna", mógłby projektować „świat" tekstu, wykraczający poza bezpośrednie określenie sytuacji. Wychwycenie jego głębokiej semantyki wymagałoby osobistego zaangażowania (pokrewieństwa, uczestnictwa) czytelnika w tekst, uczynienia go „własnym"[3], nawet jeśli wcześniej był „cudzy" i obcy[4].

Myślę, że w przypadku tej konkretnej interpretacji tekstu, jakim byłby „Górny Śląsk", istotna może być jeszcze jedna myśl Ricœura: „rekonstrukcja tekstu jako całości ma charakter kolisty w tym sensie, że presupozycje pewnego rodzaju całości są implikowane przy rozpoznawaniu części. I odwrotnie, przez konstrukcję szczegółów konstruujemy całość"[5]. Do samej kolistości interpretacji wrócę jeszcze w dalszej części, chcę natomiast zwrócić uwagę na relację całość – części. Istotny może być tutaj fakt, że czytam i interpretuję hipotetyczny tekst „Górny Śląsk", lecz jako czytelnik i autor tej interpretacji sam jestem Górnoślązakiem. Moja interpretacja prowadzona jest więc niejako ze środka, z wewnątrz tekstu. Można powiedzieć, że będąc wewnątrz tego specyficznego tekstu sam jestem jego „częścią" (poprzez pochodzenie, doświadczenie, uczestnictwo, przekonanie, inne lektury). Z jednej strony – nieodłącznym elementem czytania tekstu (Górnego Śląska) będzie tutaj „czytanie samego siebie", z drugiej z kolei – to czytanie i rozumienie tekstu będzie wpływało na samorozumienie.

Drugie spojrzenie na „Górny Śląsk jako tekst" wiąże się ze słynnym zdaniem Jacquesa Derridy: „nie istnieje nic poza tekstem"[6]. Zdanie to było już interpretowane na wszelkie możliwe sposoby, często przeinaczane, dlatego odnoszę się do jednej konkretnej wykładni, takiej mianowicie, jaką

[1] Por. P. Ricœur, *Model tekstu: działanie znaczące rozważone jako tekst,* tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki" 75,2 (1984), s. 345.
[2] Por. tamże, s. 329.
[3] Por. tamże, s. 353.
[4] Por. tenże, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 266.
[5] Tenże, *Model tekstu*…, s. 343.
[6] J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 216.

15:3703628118

proponuje Michał P. Markowski. Zarzutowi radykalnej immanencji, jaką rzekomo zdanie to wyraża, przeciwstawia on zawarte w nim równie radykalne otwarcie na transcendencję: Derrida określa świat jako „tekst" ponieważ cała rzeczywistość nosi „znamiona tekstu", nie można jej doświadczyć wprost, zawsze konieczna jest interpretacja, ta interpretacja jednakże jest nieskończona, ponieważ sens nie jest dany „w tekst", a zawsze obiecany i zapowiedziany. Ku niemu trzeba nieustannie przekraczać immanencję, więc nie można się zamknąć w granicach tekstu-świata[7]. Myślę, że to wyjście poza immanencję tekstu-świata (tekstu-Górnego Śląska) w poszukiwaniu sensu może być istotną intuicją dla hipotetycznej „teologii Górnego Śląska".

Podsumowując pierwszą możliwość rozumienia wyrażenia „czytanie Górnego Śląska" trzeba wyartykułować jedno ważne zastrzeżenie. Mianowicie, do czytania Górnego Śląska jako tekstu hipotetycznie nie potrzebowałbym narracji tetralogii gliwickiej. Mógłbym korzystać z dowolnych „wstępnych" badań: socjologicznych, historycznych, politologicznych, kulturowych (etc.), których wyniki dostarczałyby mi potrzebnych danych na temat interpretowanego tekstu. Tak więc samo identyfikowanie Górnego Śląska jako tekstu nie do końca tłumaczy jeszcze jak mogę „czytać Górny Śląsk" czytając tekst tetralogii.

Drugie z proponowanych rozumień „czytania Górnego Śląska" jako takiego, jest związane z dość odważną hipotezą dotyczącą pewnej zauważalnej w cyklu powieściowym Horsta Bienka narracyjnej osobliwości. W myśl tej hipotezy to sam Górny Śląsk jest prawdziwym bohaterem tetralogii gliwickiej[8]. Przechodzę więc od „Górnego Śląska jako tekstu" do „Górnego Śląska jako bohatera", a to przejście prowadzi wprost do przynależnej bohaterowi kategorii tożsamości

[7] Por. M.P. Markowski, *Dekonstrukcja*, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 372-373.

[8] Tę niezwykłą opinię, jaką Heinrich Böll przedstawia w swojej recenzji *Pierwszej polki* (H. Böll, *Das Schmerzliche an Oberschlesien*, „Frankfurter Rundschau", 11.10.1975), przytacza w swoim tekście o Bienku Daniel Pietrek – por. D. Pietrek, *„Wtedy przyjdzie ktoś i przerzuci przez Kłodnicę most z papieru". Górny Śląsk jako mit i utopia w twórczości Horsta Bienka*, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura" 36,1 (2018) (*Utopie / Iluzje / Pragnienia*), s. 131; zob. też: tenże, *Posłowie*, w: PP, s. 326. Wobec wielogłosu opowieści, nagromadzenia bohaterów i ich tożsamości, o takim natężeniu, że nie da się wskazać bohaterów głównych (por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka*, Katowice 2013, s. 42) hipoteza ta wydaje się warta uwagi, szczególnie, że sam Bienek cytuje recenzję w swoim dzienniku: „Bohaterem, pewnie lepiej byłoby powiedzieć – bohaterką, tej powieści jest kraina Górny Śląsk" i dopisuje do tego cytatu: „To właśnie to, czego chciałem!" – OPP, s. 53. Idąc dalej tym tropem, hipoteza „Górny Śląsk jako bohater tetralogii" rzuca nowe światło na pewną tajemnicę narracji Bienka, tajemnicę „wyjścia bohaterów poza samych siebie", na którą sam autor zwraca nam uwagę: „bohaterowie mówią w pierwszej osobie, ale niekiedy wygląda to tak, jakby obserwowali siebie samych. Nie zaznaczałem tego cudzysłowem, lecz to przechodzi jedno w drugie... […] każdemu zdaniu, które się wymawia, towarzyszy komentarz, o którym się nie wie, czy pochodzi od autora, czy od partnera dialogu z powieści, czy są to

16:5757069975

narracyjnej. Otóż, jak pisze Ricœur, bohater w narracji („ten, kto wykonuje działanie/akcję w opowieści"), jest, tak jak sama akcja, kategorią narracyjną i jego rola w opowieści pociąga za sobą takie samo narracyjne rozumienie, jak obecna w opowieści fabuła (intryga). Mówiąc najprościej, czytając tetralogię czytam jej bohatera, a bohaterem tym jest, w myśl przytoczonej śmiałej hipotezy, Górny Śląsk.

Ale to nie koniec – czytając bohatera, jakim jest Górny Śląsk, mogę poznać czym jest, a więc dowiedzieć się jaka jest jego tożsamość, rozumiana jako tożsamość narracyjna. Ricœur zwraca bowiem uwagę na to, że operacja narracyjna rozwija całkowicie oryginalną koncepcję dynamicznej tożsamości, która godzi ze sobą dwie sprzeczności: tożsamość (rozumianą literalnie, więc statycznie, jak identyczność) i różnorodność czy też rozmaitość[9], ponieważ „w odróżnieniu od abstrakcyjnej identyczności tego co tożsame, tożsamość narracyjna – konstytutywna dla bycia sobą – może zawierać zmianę, niestałość w ramach powiązania życia"[10]. W przypadku tetralogii gliwickiej i Górnego Śląska, który będąc konkretnym doświadczalnym zjawiskiem historycznym, staje się również bohaterem fikcyjnym, kategoria tożsamości narracyjnej pozwala wyjść poza dialektykę historii i fikcji, ponieważ przypisanie jednostce lub wspólnocie (co podkreśla Ricœur, i co w przypadku społecznego charakteru Górnego Śląska szczególnie wydaje się istotne) takiej specyficznej tożsamości świadczy o „zjednoczeniu różnorodnych efektów sensu wytwarzanych przez opowieść"[11]. Ostatecznie, wszystko sprowadza się do tej konstatacji Ricœura: „odpowiedzieć na pytanie *kto?*, jak zdecydowanie twierdziła Hannah Arendt, to opowiedzieć historię życia"[12]. Dzięki narracyjnemu wsparciu (dzięki opowieści zawartej w tetralogii gliwickiej) mógłbym, czytając historię jego „życia", w swoisty sposób, bez popadania w abstrakcję odpowiedzieć na pytanie „czym jest Górny Śląsk?" i byłaby to odpowiedź bardziej przypominająca opowieść uczestniczącej w wydarzeniu osoby niż zobiektywizowany wykład.

Takie rozumienie „czytania Górnego Śląska" mogłoby być wystarczające, gdyby nie fakt, że akcja tetralogii Bienka dotyczy pewnego momentu w przeszłości, przede wszystkim procesu schyłku, zanikania, a ostatecznie momentu radykalnego końca, jak to wyraził Henryk Waniek

refleksje bohatera" – OPP, s. 54-55. Patrząc na Górny Śląsk jako bohatera tetralogii, zupełnie inaczej można też rozumieć „wewnętrzną geografię" prowincji Górny Śląsk, którą chciał opisać Horst Bienek – por. OPP, s.136.

[9] Por. P. Ricœur, *Oneself as Another*, tłum. K. Blamey, Chicago–London 1994, s. 143.

[10] Tenże, *Czas i opowieść,* t. 3, *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 353.

[11] Tamże, s. 352.

[12] Tamże, s. 353.

17:6319617482

w tytule swojej powieści: *Finis Silesiae*. W ten sposób w lekturze spotykałbym się z opowiadaną tożsamością, jednak byłaby to tożsamość bohatera już nieistniejącego, do której mógłbym wracać jako przedmiotu wspomnienia, ale której nie mógłbym już odnieść do świata, w którym sam jestem, jako czytelnik i interpretujący. W jaki sposób mogę więc w lekturze tetralogii spotkać Górny Śląsk i czytać i interpretować go tak, by był dla mnie aktualnie możliwym światem, światem, do którego dzięki lekturze mogę wejść i to wejście może przynieść jakieś hipotetyczne wnioski dla świata, w którym jestem? Docieram tutaj do trzeciej możliwej odpowiedzi, do „świata tekstu".

Czytając tekst, wchodzę z nim w specyficzną relację, dzięki której tekst może do mnie przemówić. A mówi on nie tyle o czymś, co jest intencją autora, a o tym, co jest „światem dzieła"[13]. Innymi słowy – dzieło stwarza jakiś „świat"[14]. Ten dziwny proces stwarzania, korzystając ze sformułowań Ricœura, przedstawić można w taki sposób: tekst (tetralogia gliwicka) uwalniając swoje znaczenie od intencji autora (Horsta Bienka), uwalnia również swoje odniesienie od oczywistych ograniczeń bezpośredniego wskazywania (na przykład: opowieść o dzieciństwie autora lub dokumentalny zapis życia grupy bohaterów w ich konkretnej, historycznej, wprost wyrażonej życiowej sytuacji) i w tej sytuacji „wolności" (autonomii tekstu) otwiera przed czytelnikiem cały obszerny zbiór referencji. Ten zespół referencji jest właśnie rozległym „światem" projektowanym przez tekst.

U podstaw przedstawianej w niniejszej rozprawie interpretacji leży podążanie za dostrzeżonym „światem tekstu", jakim jest „świat-Górny Śląsk". Nie będzie tutaj jednak chodziło o bezpośrednie określenie „historycznej sytuacji Górnego Śląska w latach 1939–1945", ale jak to określa Ricœur, o różnorodne odniesienia wychodzące daleko poza opis sytuacji, otwierające przed czytelnikiem „symboliczne wymiary istnienia", „nowe wymiary bycia-w-świecie"[15]. To uwolnione, niebezpośrednie odniesienie tekstu, a więc otwarty przez tekst szeroki i rozległy „świat", jest według Ricœura „tym, czym dany tekst mówi", jego „głęboką semantyką". On jest „prawdziwym przedmiotem rozumienia" i jego dotyczy to, co Ricœur nazywa „interpretacją głęboką"[16]. Idąc dalej tym tropem, w innym miejscu Ricœur dodaje, że ten interpretowany

[13] Por. tenże, *Metafora a centralny problem…*, s. 264.
[14] Por. tamże, s. 270.
[15] Por. tenże, *Model tekstu…*, s. 334. Zob. tenże, *Ku hermeneutyce krytycznej*, tłum. A. Dutka, w: „Pamiętnik Literacki" 83,1 (1992), s. 186.
[16] Por. tenże, *Model tekstu…*, s. 350.

18:4979447981

w tekście „świat" jest ostatecznie „propozycją świata, w którym mógłbym zamieszkać i na który mógłbym rzutować swoje najbardziej osobiste możliwości"[17]. To właśnie spotkanie: czytającego mnie i świata czytanego tekstu, jest tutaj kluczowe. To w nim następuje pewnego rodzaju twórcza konfrontacja obecnego sposobu bycia z propozycją nowych form bycia, odsłanianą przez tekst.

W ten sposób będę rozumiał „interpretowanie Górnego Śląska" – jako „interpretowanie propozycji". Szeroko temat „świata tekstu" i jego spotkania z czytelnikiem, przedstawię w rozdziale trzecim, omawiając szczegółowo teorię interpretacji, natomiast do niezwykle doniosłego związku „czytelnik – tekst" wrócę w dalszej części rozdziału, pomoże on bowiem zrozumieć, na czym polega „teologiczne czytanie".

Reasumując, by postawić jeszcze raz zadanie stojące przed tą rozprawą, a jednocześnie uprawomocnić wszelkie obecne w niej wypowiedzi na temat Górnego Śląska dokonywane na podstawie lektury tetralogii: temu, w jaki sposób tekst tetralogii gliwickiej rozpościera przed sobą propozycję świata (którą w swoim odczycie określam jako propozycję bycia Górnego Śląska) i temu w jaki sposób ta propozycja może być poddana teologicznej refleksji poświęcona jest cała rozprawa. Może w tym zadaniu pomagać to, że bohater narracji, również Górny Śląsk, w pewnym wymiarze „opowiada" swą tożsamość w momencie schyłku i w obliczu końca. Może w nim również pomagać identyfikacja Górnego Śląska jako tekstu, który również może być interpretowany – również teologicznie.

Przejdę teraz do drugiej z zasygnalizowanych wyżej możliwych niejasności. Jej naświetlenie pozwoli mi doprecyzować zadanie stojące przed niniejszą pracą: co to znaczy, że „czytam tetralogię/Górny Śląsk jako teolog"? Co to znaczy, że „czytam tetralogię/Górny Śląsk by odnaleźć teologiczny wymiar tekstu"? Czym byłaby wreszcie zawarta już w tytule „teologiczna interpretacja"? Na odpowiedź naprowadzają dwa wymienione już powyżej warunki interpretacji: konieczność zaangażowania czytelnika w tekst (uczynienia go „własnym") i sama konieczność interpretacji, od której rozpocznę.

Jak konstatuje Ricœur (i tutaj, jak sądzę, zgadza się z Derridą), interpretacja jest konieczna i wynika z samej natury tekstu, ponieważ tekst nie jest tylko „linearnym następstwem zdań", ale

[17] Tenże, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść,* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 118-119.

19:2643673754

totalnym procesem, a będąc otwartym na różnorodne odczyty i konstrukcje, cechuje się naturalną wielogłosowością[18]. Ta wielogłosowość skutkuje tym, że tekst otwiera przed czytelnikiem horyzont możliwych różnych znaczeń, które mogą być aktualizowane na różne sposoby (w tym np. „teologiczny wymiar"). Znaczy to, że tekst (tetralogia, Górny Śląsk) może „być oglądany z różnych stron" (w tym przez teologa), ale „nigdy ze wszystkich jednocześnie". A więc występuje zawsze „jakaś" interpretacja (np. teologiczna). Każda z nich ma zawsze charakter domysłu czy też domniemania[19], a jednak, jak już przed chwilą zaznaczyłem – wciąż jest konieczna. Interpretacji nie będzie nigdy dotyczyła weryfikacja (wykazanie, że jest „prawdziwa"), tylko uprawomocnienie (wykazanie, że jest prawdopodobna). A jednak – właśnie dzięki owemu uprawomocnieniu to, co ukierunkowane na obiektywność, z tym, co subiektywne (domysłem interpretacji) pozostaje w specyficznej kolistej relacji, czyli zasygnalizowanej już wyżej relacji hermeneutycznego koła, przekraczając dualizm subiektywności i obiektywności[20]. Tak przedstawiałyby się warunki samego zaistnienia „interpretacji teologicznej". Dzięki strukturze hermeneutycznego koła, specyficznego ruchu wyprowadzającego poza schemat subiektywności i obiektywności, mogę naświetlić teraz kwestię związku „tekst – czytelnik", a w przypadku niniejszej pracy: „tekst – czytelnik/teolog". Co więc znaczy „czytam jako teolog"?

Według Hansa-Georga Gadamera, „zrozumienie tekstu pozostaje trwale określone przez wcześniejszy ruch przedrozumienia". Jest to więc rodzaj „wspólnej gry" pomiędzy tekstem a interpretatorem[21]. Pojęcie przedrozumienia odsyła wprost do myśli Heideggera, według którego interpretacja nigdy nie odbywa się bez założeń, zawsze posiada wstępne: zasoby, oglądy i pojęcia[22]. Jak zauważa Ricœur, tak ujęte przedrozumienie (i całe zresztą hermeneutyczne koło jako przenikanie się podmiotu i przedmiotu) byłoby błędem w myśleniu, gdyby myślenie to kierowało się wyłącznie kryterium obiektywizmu. Jednakże na gruncie ontologii fundamentalnej, gdzie problematyka rozumienia i cała hermeneutyka ma wymiar ontologiczny, staje się ono

[18] Por. tenże, *Model tekstu…*, s. 344.
[19] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, tłum. K. Rosner, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja*…, s. 164-165.
[20] Por. tamże, s. 166.
[21] Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 403.
[22] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 32, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 193.

20:9310127721

podstawową strukturą rozumienia[23]. Przedrozumienie można za Gadamerem również określić jako „antycypację sensu"[24] i w tym obszarze właśnie dostrzegam umiejscowienie kwestii „czytania (tetralogii gliwickiej) jako teolog": interpretacja jest teologiczna, ponieważ posiada warunkujące ją teologiczne przedrozumienie i motywacje, a dzięki nim w jakiś sposób antycypuje sens, który chce w tekście ujrzeć.

Jean Grondin, komentując myśl Gadamera, zwraca uwagę również na drugi „kierunek", na ten mianowicie, że w każdym rozumieniu, a zatem w każdej interpretacji „kieruje nami nadzieja uzyskania sensu"[25]. Myślę, że nadzieję tę można odnieść do nieustannego przekraczania immanencji tekstu-świata u Derridy, uważam też, że w przypadku interpretacji teologicznej owa „nadzieja" uzyskania sensu zyskuje dodatkowe jeszcze znaczenie, będąc nie tylko nadzieją teologa-interpretatora ale również teologa-chrześcijanina. Ta ostatnia intuicja stawia przede mną pytanie: Czy interpretacja może na tę nadzieję w jakiś sposób odpowiedzieć[26]? Myślę, że doskonałą odpowiedź odnaleźć można u Ricœura: koło hermeneutyczne nie może nigdy być projekcją czytelnika w tekst, chodzi w nim bowiem o ruch kołowy, powrotny, a więc ostatecznie o „rozumienie siebie w obliczu tekstu", które otwarte jest na to, by tekst (tetralogia, Górny Śląsk) i jego „świat" poszerzały horyzont własnego rozumienia[27].

Można to odnieść do samej teologii, która w nakreślonym kole hermeneutycznym, rządzącym teologiczną interpretacją, z jednej strony jest uprzednim warunkiem przedrozumienia i antycypuje sens, z drugiej – dzięki interpretacji może przed sobą otworzyć nowe horyzonty. Tutaj, jak sądzę, leżą możliwości hipotetycznej „teologii Górnego Śląska": czy to jako „świata" wygenerowanego przez interpretowany tekst tetralogii, czy posiadającego swoją narracyjną tożsamość bohatera cyklu powieściowego, czy wreszcie samego Górnego Śląska jako tekstu, otwartego na interpretacje. Tutaj też sytuuję ogólną możliwość rozważania Górnego Śląska jako hipotetycznego *locus theologicus*.

[23] Por. P. Ricœur, *Zadanie hermeneutyki,* tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…,* s. 213. Zob. tenże, *Metafora a centralny problem…*, s. 267.
[24] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda…*, s. 403.
[25] J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej,* tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 140.
[26] Nawiązuję tu do wskazanego przez Jerzego Cudę „fundacyjnego tekstu teologii fundamentalnej", a konkretnie samego zawartego w nim wyrażenia: „uzasadnienie nadziei, która w was jest" [1 P 3, 15] – por. J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej,* Katowice 2002, s. 71.
[27] Por. P. Ricœur, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*…, s. 266.

21:9148145431

Ale dążenie do „rozumienia samego siebie w obliczu tekstu", rozumienia siebie wewnątrz interpretacji, dotyczyć może również samego czytelnika (a wreszcie – czytelnika-teologa). Odwołam się tutaj raz jeszcze do Ricœura: „interpretacja jest procesem, dzięki któremu odkrywając nowe sposoby bycia – lub jeśli ktoś woli Wittgensteina od Heideggera, nowe *formy życia* – podmiot zyskuje nową zdolność poznania siebie"[28]. Myślę, że takie ujęcie interpretacji, rzuca dodatkowe światło na rozumienie samego siebie, o którym pisałem odnosząc się do relacji całość – części. Takie ujęcie interpretacji można jednak również zestawić z samą racją bytu teologii, jaką jest, wedle fundamentalnej tezy wyrażonej przez Jerzego Cudę „otwarty problem tożsamości człowieka"[29]. Nie rezygnując z omówionej wyżej nieskończoności możliwych interpretacji i niemożliwości ich zweryfikowania, dostrzegam tutaj wreszcie specyficzną sytuację, w jakiej staje interpretacja teologiczna. Dzieje się tak dzięki temu, że jest właśnie „teologiczna", a teologia sama w sobie ma również strukturę hermeneutycznego koła[30]. W kole tym uniwersalne Objawienie rozumiane jest jako proces[31], który spotyka się nieustannie z nieskończonością partykularnych interpretacji i w którym, dzięki kolistemu ruchowi, przekroczona zostaje dialektyka subiektywności i obiektywności. Myślę, że jest to odpowiedź na zauważoną w pierwszym akapicie trudność, jaką rodzić mogłoby zestawienie Górny Śląsk – teologia. Jak widać, wcale nie musi ono oznaczać innej dialektyki (lokalne – uniwersalne), a wręcz może (i powinno) ją stale przezwyciężać.

2. Punkt wyjścia – *Concilium*

Po nakreśleniu ogólnego zadania pracy i hermeneutycznym naświetleniu niejasnych kwestii „odczytywania Górnego Śląska", „interpretacji teologicznej" oraz określeniu możliwości zaistnienia hipotetycznej „teologii Górnego Śląska" dotarłem w końcu do teologii, i to w samym jej sednie. Gdzie w takim razie umiejscowić (teraz już *par excellence* teologiczne) źródła niniejszego teologicznego przedsięwzięcia (pisząc o „źródłach" mam na myśli: stworzenie

[28] Tamże, s. 267.
[29] Por. J. Cuda, *Wiary godna*…, s. 29.
[30] Por. Tamże, s. 182.
[31] Por. Tamże, s. 116.

22:1142494447

możliwości dla działania, genezę, inspirację, impuls, początkowe wytyczenie drogi)? Myślę, że sama specyfika pracy pozwala mi zlokalizować takie pierwotne źródło w teologii *Vaticanum II*. Przytoczę więc kilka istotnych intuicji ogólnie pojętej teologii (po)soborowej (szczególnie dotyczących teologii fundamentalnej), które mogę uznać dla tej pracy za punkty wyjścia.

Pierwszym z nich jest narracyjna koncepcja Objawienia, jaką można zbudować na podstawie sformułowań Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*). Objawienie jest tutaj ujęte przede wszystkim jako osobowe działanie Boga, idące zawsze przed jakąkolwiek doktryną. Jest więc zawsze najpierw pewną „historią Boga" i „opowieścią Boga" („czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone"), ma więc, jak każda narracja, charakter dynamiczny, nie jest zbiorem statycznych prawd. Poza tym dynamizmem, Objawienie ma również charakter dialogiczny, jest „zaproszeniem", samo w sobie więc zakłada dwie strony dialogu[32].

Ten dialogiczny charakter Objawienia prowadzi wprost do zwięzłego sformułowania, za pomocą którego Henri Bouillard definiuje teologię fundamentalną. W ujęciu tym jest ona „dialogiem między wiarą chrześcijańską a ludzkim doświadczeniem w pełnym jego wymiarze"[33]. „Doświadczenie" jest tutaj rozumiane jako najbardziej bezpośrednie uświadamianie sobie rzeczywistości (wrażenie, doznawanie, przeżycie) i przeciwstawione spekulacji i „czystej myśli"[34]. Odwołanie się do niego, nie do abstrakcji, warunkuje rozeznanie znaków Objawienia[35]. O podobnym przekroczeniu i ruchu w kierunku doświadczenia pisze w swoim projekcie „nowej", posoborowej teologii fundamentalnej Jan Walgrave. Postuluje on przekroczenie apologetycznego racjonalizmu skupionego na „dowodzeniu prawdy" w kierunku „zbierania i koordynowania" wszystkiego (w tym „argumentów wewnętrznych", subiektywnych, opartych na „aspiracjach duszy"), co mogłoby się składać na to, by chrześcijańskie posłannictwo było jak najbardziej możliwe do przyjęcia przez człowieka[36]. Istotna i konieczna jest tutaj jedna uwaga. Widoczne w powyższych ujęciach typowe dla nowoczesnego myślenia umiejscowienie punktu wyjścia teologii w ludzkim doświadczeniu stanowi co prawda pewien wstępny kontekst dla tej rozprawy,

[32] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 2. Zob. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 343-344.
[33] H. Bouillard, *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, tłum. A. Szeptycka, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 1-10 (1965/6), Poznań–Warszawa 1965, s.443.
[34] Por. Tamże, s. 444.
[35] Por. Tamże, s. 445.

23:9189547233

jednakże wyruszając (w rozdziałach następnych) na poszukiwania paradygmatu dla przeprowadzenia mojej teologicznej interpretacji, porzucam samo dążenie do odnalezienia pewnego punktu wyjścia, pewnego fundamentu dla naukowej refleksji teologii[37], zwracając się ku głębi już wypowiedzianej mowy, zgodnie z przyjętym paradygmatem, którego opisaniu poświęcę cały rozdział III (a horyzontowi, w jakim on funkcjonuje – rozdział II).

W tym miejscu trzeba przywołać kluczowy dla niniejszej rozprawy dokument *Vaticanum II*, a więc Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). W tekście tym ojcowie soborowi nakreślają przed teologią zupełnie nowe zadanie. Jest nim mianowicie interpretacja: „interpretowanie różnych form wypowiedzi naszych czasów" po to, by odsłaniać i przekazywać chrześcijańskie orędzie, tak, by było dostosowane do konkretnego czasu i miejsca[38]. Orędzie to, w otwartości na świat jako całość, ma tak naprawdę jedno zadanie - rozświetlać tajemnicę cierpienia i śmierci[39]. Wspomniane dostosowanie, aktualizacja chrześcijańskiego orędzia może angażować niezliczone przejawy ludzkiej aktywności, a przede wszystkim sztukę i literaturę, sobór czyni bowiem konieczne rozróżnienie pomiędzy depozytem wiary a sposobem jej przekazu[40].

W rozległej wizji *Gaudium ei spes* zakorzeniony jest projekt „nowej" teologii fundamentalnej jaki proponuje Joseph Cahill: teologia fundamentalna musi przede wszystkim przeciwstawiać się takiemu pojęciu Boga, którego szuka się gdzieś „na zewnątrz" i który przemawia jedynie „z przeszłości"[41], dalej, wyjść poza wyłącznie historyczne zagadnienia i zwrócić swoje zainteresowanie ku światu, historii dziejącej się dziś, wreszcie ku kulturze. W ten sposób teologia fundamentalna staje się (zgodnie z soborowym drogowskazem) interpretacją – kultury, świata, człowieka, Objawienia. Teologia fundamentalna w swoim hermeneutycznym zadaniu musi jednak zachować „umiarkowanie", to znaczy mieć na uwadze, że jej interpretacje nie muszą być

[36] Por. J. Walgrave, *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*, tłum. I. S. Szalay, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 6-10 (1969), Poznań–Warszawa 1970, s. 40.
[37] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville–London–Leiden 2001, s. 7.
[38] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 44.
[39] Por. tamże 22.
[40] Por. tamże 62.
[41] Por. J. Cahill, *Teologia fundamentalna naszych czasów*, tłum. K. Oszkiel, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 6-10 (1969), Poznań–Warszawa 1970, s. 47.

24:1114143614

niezawodne i że nie mają one „monopolu na prawdę". W zamian – powinna otworzyć się na „mądrość świata" [42].

Na podobne kwestie, ale z innej perspektywy, zwraca uwagę Edward Schillebeeckx w swoim krótkim tekście o krytycznym statusie teologii. Według flamandzkiego teologa nie można dla chrześcijańskiego orędzia tworzyć „strefy wolnej od burz", takiej, do której nie ma dostępu krytyczne myślenie[43], stoi zatem przed teologią konieczność prowadzenia bezpośredniego dialogu z innymi naukami i dotyczy to zarówno poszukiwania metody jak i treści istotnych dla teologicznego namysłu[44]. W przypadku niniejszej rozprawy takich partnerów w dialogu jest kilku – literaturoznawstwo, fenomenologia religii, historia, jednak najważniejszym pozostaje filozofia.

Dialog teologii z filozofią w duchu posoborowym w obrazowy sposób przedstawia Maurice Nédoncelle. Pomimo coraz większego pluralizmu filozoficznych dyskursów, teologia powinna być nimi niezmiennie zainteresowana, dostrzegając w nich rozliczne możliwości odnowy własnego dyskursu. Nowa, „uwolniona" filozofia, nie powinna być już, wedle średniowiecznej maksymy „służącą" dla teologii, a stać się obecnie jej „siostrą". Filozofia powinna stanowić dla teologii rodzaj „widowiska", podczas którego teologia obserwowałaby uważnie „przygody" innych. Dzięki ich obserwacji mogłaby „nauczyć się" czegoś, czego samemu nawet nie przeczuwała, szczególnie przebywając w izolacji od świata[45]. Dla mojej rozprawy, pośród wielu „spotkań", szczególnie istotnym partnerem dialogu jest filozoficzna hermeneutyka. W spotkaniu z nią właśnie René Latourelle dostrzega jedno z „pilnych zagadnień teologii fundamentalnej". Podjęcie „refleksji nad problemem hermeneutycznym" powinno zwrócić zainteresowanie teologii fundamentalnej ku mowie, a wreszcie przywrócić znaczenie językowi symbolicznemu, jako medium tajemnicy[46]. O tym samym pisze Jean-Pierre De Rudder: ponieważ Objawienie nie dociera do człowieka w pustce, ani w jakiejś sterylnej formie czystej abstrakcji, ale w „tkaninie ludzkich form", w bogatej w znaczenia mowie, która może nas prowadzić do głęboko ukrytej rzeczywistości, stąd też płynie wezwanie dla teologii: „umiejmy być wrażliwi na bogatą wartość

[42] Por. tamże, s. 49.
[43] Por. E. Schillebeeckx, *Krytyczny status teologii,* tłum. B. Skóra, „Concilium: Materiały Kongresu «Przyszłość Kościoła», Bruksela 12-17 września 1970. Wybór", Poznań–Warszawa 1971, s. 46.
[44] Por. tamże, s. 47.
[45] Por. M. Nédoncelle, *Teologia a filozofia czyli o metamorfozach służebnicy*, tłum. K. Dembińska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 1-10 (1965/6), Poznań–Warszawa 1965, s. 452.
[46] Por. R. Latourelle, *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej?*, tłum. R. Rybicki, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 6-10 (1969), Poznań–Warszawa 1970, s. 28-29.

25:8798852089

znaczeń, jakie kryje w sobie słowo", a szczególnie słowo „otwierające rzeczywistość", jakim jest symbol[47].

Dowartościowanie symbolu przez posoborową teologię stanowi kolejny fundament dla niniejszej rozprawy, jako że będąca jej zadaniem teologiczna interpretacja wielokrotnie będzie posiłkowała się osiągnięciami hermeneutyki symbolu, jak i badającej mity i symbole fenomenologii religii. W tym miejscu warto przywołać jeszcze jeden dokument soborowy, który może uprawomocnić tę interpretacyjną współpracę, a mianowicie Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W tym krótkim tekście zwraca szczególną uwagę trzyetapowy proces: skupienie się na tym, co łączy wszystkie kultury[48], zwrócenie uwagi na uniwersalną świadomość *sacrum*, wreszcie dowartościowanie „tego, co święte" również poza chrześcijaństwem, jako „odbijające promień Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi"[49].

Podsumowując krótki i, co oczywiste, niewyczerpujący przegląd (po)soborowych punktów wyjścia dla tej rozprawy, chciałbym wyróżnić dwa najistotniejsze dla niej nurty. Po pierwsze, teologia po soborze, zwracając się ku światu i rozmaitości ludzkich działalności, znacznie rozszerza spektrum miejsc (*loci*), które bada i z których czerpie. Poszerza się więc topika teologiczna (łaciński *locus* – grecki τόπος). To znaczy: poszerza się objętość samego zbioru miejsc teologicznych (*loci theologici*) i pogłębia refleksja nad nimi[50]. Po drugie posoborowa teologia potrzebuje i poszukuje (a przynajmniej powinna) nowych metod: do podjęcia wielokrotnie powyżej przywoływanego dialogu ze współczesnym światem, do badania kolejnych miejsc teologicznych, wreszcie dla uczynienia samej siebie zrozumiałą. Na takie zapotrzebowanie (szczególnie teologia fundamentalna) odpowiedzieć może, jak wskazałem wcześniej, odkrywając dla siebie filozoficzną hermeneutykę[51] i zmierzając ku kontekstualizacji[52].

[47] Por. J.P. De Rudder, *Rola słowa w przekazywaniu Objawienia*, [b. tłum], „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 1-10 (1968), Poznań–Warszawa 1969, s. 324-326.
[48] Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1.
[49] Tamże, 2.
[50] Por. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 100-108.
[51] Por. tamże, s. 87. Zob. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 67nn.
[52] Zob.: M. Rusecki, *Kontekstualna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, kol. 747-748; tenże, *Kontekstualna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 643-644.

26:5572772300

3. Teologie „z" Górnego Śląska[53]. Hermeneutyka, topika teologiczna, literatura

Wracając do Górnego Śląska (nie porzuciwszy jednak teologii), zwraca szczególną uwagę fakt, iż wyodrębnione wyżej nurty (po)soborowej refleksji teologicznej znalazły swoich dwóch wybitnych przedstawicieli właśnie na gruncie górnośląskim. Pierwszym z nich był Jerzy Cuda, który po twórczym przepracowaniu (również posoborowego) paradygmatu nowej teologii politycznej J.B. Metza[54], rozwijał typowo posoborową hermeneutyczną teologię fundamentalną[55]. Aplikując do teologii fundamentalnej kluczowe pojęcia hermeneutyki, czyli przede wszystkim koło hermeneutyczne[56], stworzył swój autorski, spójny i kompletny paradygmat teologii fundamentalnej, streszczający się w triadzie „teologia – antropologia – hermeneutyka"[57]. Obecna w tym sformułowaniu „antropologia" prowadzi prosto do kluczowego, moim zdaniem, pojęcia w teologii Jerzego Cudy, a więc „antropogenezy"[58]. Autor nie stawia hermeneutyki wobec głębi ludzkiej mowy i symbolu (czyli w takim wymiarze, w jakim współpracę z hermeneutyką podejmuję w niniejszej pracy), a kieruje ją wprost ku „objawionej tożsamości człowieka". Jednakże leżące u podstaw zaproponowanego przez Jerzego Cudę paradygmatu, jasne stwierdzenie: „Teolog jest hermeneutą zainteresowanym historią ludzkości"[59] z dalszym dopowiedzeniem: „Przemyślenia Ricœura dotyczące interpretacji, są zainteresowane, w istocie rzeczy, rozumieniem ludzkiej egzystencji w tym świecie"[60], uważam za pewien, że tak to określę, bazowy kontekst dla tej rozprawy[61].

---

[53] Poprzez wyróżnienie przyimka „z" zwracam uwagę na to, że chodzi mi przede wszystkim o teologie pochodzące (skąd?) z Górnego Śląska, a nie teologie (kogo?, czego?) Górnego Śląska. O tzw. teologiach „dopełniaczowych" będzie mowa poniżej.

[54] Zob. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999.

[55] Por. S. Zieliński, *Ks. prof. dr hab. Jerzy Cuda – teolog objawionej antropologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44,2 (2011), s. 327.

[56] Zob. np. J. Cuda, *Wiary godna…*, s. 180nn.

[57] Por. J. Cuda, *Wiary godna…*, s. 181. Zob. J. Cuda, *Teologia – hermeneutyka – antropologia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 38,1 (2005), s. 5-14.

[58] J. Cuda, *Wiary godna…*, s. 120.

[59] Tamże, s. 15.

[60] Tamże, s. 18.

[61] Myślę, że warto tutaj wspomnieć, że w toku studiów byłem słuchaczem kursowych i monograficznych wykładów Jerzego Cudy, a jego *Wiary godna antropologia* była moim podręcznikiem i przewodnikiem po dyscyplinie. Jerzy Cuda był również promotorem mojej pracy magisterskiej (B. Bialik, *Problematyka nadziei chrześcijańskiej*

27:5118629956

Drugim górnośląskim teologiem, którego refleksja pozostaje w ścisłym związku z soborowymi postulatami jest Jerzy Szymik. Rozwijana przez niego teologia pokrywa się z obszarem zainteresowań mojej pracy w trzech ważnych aspektach: to *loci theologici*, teologia literatury oraz Śląsk. Dlatego też w tej górnośląskiej teologii upatruję drugiego dla swojego teologicznego przedsięwzięcia bazowego kontekstu[62]. Jerzy Szymik przede wszystkim twórczo podejmuje problematykę rozwoju topiki teologicznej, zarówno na gruncie teoretycznym (metodologicznym), jak i w „praktyce", w konkretnej teologicznej refleksji nad poszczególnymi miejscami (*loci*). Z kompletnej i wyczerpującej teorii topiki teologicznej, jaką przedstawił w licznych tekstach[63] czerpię rozumienie pojęcia *locus theologicus* dla swojej pracy. Jakie to rozumienie?

Na początek, „miejsce teologiczne" będzie tutaj źródłem nie tyle wiary, ile teologii. Znaczy to tyle, że ma ono „zawierać dane" istotne dla teologicznej refleksji, teologicznego poznania (innymi słowy – posiadać dla tego poznania jakiś potencjał). Jak rozumieć to „zawieranie w sobie danych"? Odpowiedź jest obrazowa i przestrzenna (dotyczy wszakże „miejsca"). Chodzi o to, że *locus theologicus* jest obszarem pewnego „szczególnego skondensowania" oraz przestrzenią zachodzenia procesów. „Skondensowanie" dotyczy nieskończenie rozległej „rzeczywistości

w egzystencjalnej refleksji Gabriela Marcela, w: *Nadzieja w spotkaniu*, red. J. Cuda, Katowice 2010, s. 15-119), a zaproponowany przez niego paradygmat teologii fundamentalnej stał się przedmiotem mojej pracy *licentia in sacra theologia* (*Antropologiczno-hermeneutyczny paradygmat teologii fundamentalnej w ujęciu Jerzego Cudy*).

[62] Podobnie jak w przypadku Jerzego Cudy – miałem okazję być słuchaczem wielu cyklów wykładów Jerzego Szymika, zarówno kursowych, jak i monograficznych. Za szczególnie istotne uważam właśnie wykłady z topiki teologicznej, ze względu na możliwość zapoznania się z szerszym rozwinięciem wielu wątków jedynie zasygnalizowanych w przytoczonych niżej tekstach.

[63] Por. J. Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33/34 (1990-91), s. 157-164 [ten sam tekst również w: tegoż, *Teologia na początek wieku,* Katowice–Ząbki 2001, s. 35-45]; tenże, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007, s. 21-28; tenże, *Topika teologiczna,* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 893-894; tenże, *Loci theologici,* w: *Leksykon teologii fundamentalnej*…, s. 757-761; tenże, *Jeszcze o topice teologicznej: glossa do dyskusji wokół 'loci theologici'*, „Salvatoris Mater" 3,3 (2001), s. 303-311. W tych tekstach J. Szymik, poza definicjami, przedstawia również rys historyczny pojęcia, wywodząc je od Arystotelesowskiej *Topiki*, zestawia różnorodne współczesne ujęcia tematu, przede wszystkim klasyfikacje miejsc teologicznych zaproponowane przez Cz.S. Bartnika i S.C. Napiórkowskiego, wraz z kryteriami ich podziału, w ostatnim z wymienionych tekstów podejmuje też dyskusję z Bartnikiem i D. Mastalską (kwestia rozróżnienia miejsc i źródeł teologii), podaje wreszcie obszerną klasyczną bibliografię, do której dodać można trzy pozycje: polskie tłumaczenie źródłowego dla topiki teologicznej tekstu Melchiora Cano i pierwszej zarazem klasyfikacji miejsc teologicznych – zob. M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016; ujęcie klasycznego schematu miejsc teologicznych w paradygmacie antropologiczno-hermeneutycznym – por. J. Cuda, *Wiary godna*…, s. 45-64; wreszcie pracę proponującą oryginalną i nową interpretację topiki teologicznej we współczesnym kontekście – zob. E. Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum". Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Poznań 2010.

28:1795842729

wyznaczonej faktorami Objawienie – wiara – zbawienie". Procesy natomiast są „pośredniczeniami", jakie występują pomiędzy tą rzeczywistością (jako komunikatem) a jej odbiorcą (teologią). Inaczej rzecz ujmując – *locus theologicus*, „kondensując" w sobie i „pośrednicząc", ma umożliwiać lub ułatwiać teologii percepcję komunikatu Objawienia (które, jak zwróciłem uwagę wcześniej, posiada narracyjne cechy). O tak rozumiane *locus theologicus* hipotetycznie odniesione do fenomenu „Górny Śląsk" pyta tytuł niniejszej pracy.

Przechodząc od teorii do praktyki, Jerzy Szymik, w swojej pracy *W światłach wcielenia*[64], prezentuje sposób, w jaki można prowadzić wielowątkową refleksję teologiczną opartą o rozliczne *loci theologici*. Jest to teologia konstruowana z przeróżnych elementów kultury, autorska, nie „szkolna", interdyscyplinarna, rozumiana jako twórczy dialog („teologia w rozmowie"[65]), z jednej strony radykalnie chrystocentryczna, z drugiej – polifoniczna. Jednakże poszerzanie katalogu miejsc teologicznych owocuje również licznymi partykularnymi teologiami, dostrzegającymi miejsca teologiczne w wyodrębnionych z bezkresu kultury konkretnych fenomenach, a więc tak zwanymi „teologiami dopełniaczowymi", *Genitivtheologie*[66]. W poniższym szeregu hipotetyczna teologia odnajdująca swoje *locus theologicus* w złożonej rzeczywistości Górnego Śląska, jaka ma się wyłonić dzięki niniejszej rozprawie, nie byłaby już tak osobliwa: codzienność, sztuki wizualne, naród, film, media, ubodzy, praca, muzyka, katedra, postęp, międzykulturowość, migracje, choroba, jedzenie, góry, gry komputerowe, a nawet szachy[67].

---

[64] Tenże, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004. To oczywiście nie jedyne miejsce, w którym autor podejmuje tę tematykę – zob. tenże, *Chrystokształtność kultury*, w: J.S. Pasierb, *Na początku była kultura*, Katowice 2013, s. 5-8.

[65] J. Szymik, *W światłach Wcielenia*…, s. 22.

[66] Por. Tamże, s. 15.

[67] Zob. Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia codzienności,* Studia Theologica Varsaviensia 30,2 (1992), s. 89-119; liczne publikacje Witolda Kaweckiego, np.: *Fenomen teologii wizualnej i sposoby jej komunikowania*, „Kultura – Media – Teologia" 40 (2020), s. 76-96; D. Llewelyn, *Katolicka teologia narodu*¸ tłum. A. Gomola, Kraków 2014; Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu,* Częstochowa 1999; M. Lis, *Filmy: apokryficzne loci theologici*, „Studia Nauk Teologicznych" 14 (2019), s. 61-74; M. Legan, *Balthasar/Tarkowski. Teodramat w filmie. Koncepcja teodramatu w myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara i twórczości filmowej Andrieja Tarkowskiego,* Częstochowa 2012; K. Parzych-Blakiewicz, *Mass media jako „locus theologicus"*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk i in., Warszawa 2013, s. 373-390; Ł. Samiec, *Ubodzy jako locus theologicus. Teologiczne znaczenie latynoamerykańskiej „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich"*, „Teologia w Polsce" 8,2 (2014), s. 177-190; Cz.S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977; M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992; J. Majewski, *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich" Jana Sebastiana Bacha*, Gdańsk 2019; tenże, *Bach teolog?*, „Universitas Gedanensis" 54 (2018), s. 47-66; N. Mojżyn, *Teologiczne implikacje kategorii wzniosłości. Na kanwie konsekracji kościoła Sagrada Familia w Barcelonie,* „Warszawskie Studia Teologiczne" 24,2 (2011), s. 381-392; J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*,

29:4333821577

Jerzy Szymik proponuje dwie „teologie dopełniaczowe", które w kontekście mojej pracy należałoby uznać za w najwyższym stopniu interesujące. Po pierwsze – jest autorem sformułowania „teologia Śląska"[68] (wielkie „Ś" wskazuje na teologię nie „jaką?", a „czego?") i w wielu tekstach prowadzi faktyczną teologiczną refleksję nad Śląskiem[69]. Jest to teologia odmienna od proponowanego przeze mnie projektu teologii Górnego Śląska, jednakże była ona dla mnie pierwszą i oczywistą inspiracją do podjęcia takiej problematyki, nie tylko ze względu na intrygującą nazwę.

Po drugie (i przede wszystkim) Jerzy Szymik jest twórcą niezwykle rozbudowanej (tak teoretycznie, jak praktycznie) teologii literatury pięknej. Spośród jego publikacji na ten temat w pierwszej kolejności należy przywołać drugie, w mojej opinii, *opus magnum* autora (po *W światłach Wcielenia*), a mianowicie prawdziwe metodologiczne kompendium teologii odnajdującej *locus theologicus* w literaturze pięknej: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Autor rozwija tutaj teologię głęboko zakorzenioną w myśli soborowej (przede wszystkim, co jasne, w sformułowaniach *Gaudium et spes*), a więc jak najbardziej „nową", zarazem w żaden sposób nie zrywającą z wielką teologiczną tradycją. Dla dalszego rozwoju teologii literatury pięknej ma ona dwa kluczowe znaczenia. Po pierwsze odnajdzie ona w pracy Jerzego Szymika rozwiązanie wszystkich „problemów początkowych", takich jak: teologiczne podstawy korzystania z literatury jako *locus theologicus*, wartość teologicznego poznania, jakie może płynąć z literatury, obecność *sacrum* w literaturze. Po drugie – czytelnik ma tutaj do czynienia z uporządkowanym systematycznym wykładem, nie tyle może podręcznikiem, a przewodnikiem, dobrze rozumianym jako *vade-mecum*.

---

tłum. S. Głowa, Warszawa 1971; J. Gruber, *Rethinking God in the Interspace. Interculturality as a Locus Theologicus*, „Swedish Missiological Themes" 3 (2012), s. 247-261; P. Dimech, *A Theology of Migration: Mercy and Education*, „Melita Theologica" 67, 1 (2017), s. 127-142; J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, tłum. J. Breck, M. Breck, New York 2002; A.F. Méndez Montoya, *Theology of Food: Eating and the Eucharist*, Chichester–Malden–Oxford 2009; R. Rogowski, *Mistyka gór*, Kraków 2004; P. Popiołek, *Prolegomena do teologii gier wideo. Ku teologicznej refleksji nad fenomenem gier cyfrowych*, w: *Dyskursy gier wideo*, red. M. Kłosiński, K. Maj, Kraków 2019, s. 237-266; D. Kowalczyk, *Kościół na Zachodzie a szachy, czyli sacrum i profanum w grze królewskiej*, „Forum Teologiczne" 18 (2017), s. 33-47.

[68] J. Szymik, *Akropol z hołdy czyli teologia Śląska. 25 rozmów z księdzem Jerzym Szymikiem*, Katowice 2002; tenże, *Teologia Śląska. Myśleć sercem, czyli być dla...*, w: tegoż, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu… W 30 lat później*, Lublin 2011.

[69] Zob. tenże, *Dziennik pszowski. 44 kartki o ludziach, miejscach, Śląsku i tęsknocie*, Pszów–Katowice 2004; tenże, *Cień rzeczy duchowych*, Wrocław 2005, s.153-209; tenże, *Teologia na przełomie tysiącleci. Wyzwania i szanse – śląski kontekst*, w: tegoż, *Teologia na początek wieku*…, s. 444-451.

30:7999764849

Jerzy Szymik jest też autorem szeregu dalszych tekstów z obszaru teologii literatury pięknej, zarówno metodologicznych, jak i praktycznych, w tym jednego potężnego studium przypadku[70]. W teologii w języku polskim znajdziemy zaskakująco wiele przykładów interesujących refleksji nad literaturą piękną. Dotyczy to zarówno teologii budowanej praktycznie, „nad" konkretnymi tekstami literackimi[71], ale też badającej metodologiczne podstawy[72]. Myślę jednak, że dorobek górnośląskiego teologa Jerzego Szymika ma (z dwóch wyżej przywołanych powodów) znaczenie fundamentalne w tym obszarze teologicznej refleksji, w sposób oczywisty związanym z obszarem zainteresowań tej pracy.

4. (Krypto)teologie (z) Górnego Śląska

W tym miejscu mógłbym zakończyć przegląd „teologii z Górnego Śląska" i teologii literatury, uważam jednak za koniecznie przywołanie i krótkie omówienie jeszcze jednego zjawiska. Jest to bowiem zjawisko mocno związane tak z teologią, jak i z literaturą, w jakimś wymiarze

[70] Zob. tenże, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996; 17 tekstów na temat teologii literatury w: tegoż, *Teologia na początek wieku…*, s. 235-443; tenże, *Relacja „teologia – literatura piękna" w ujęciu historycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 23/24 (1990-91), s. 63-75; tenże, *Relacja „teologia – literatura piękna" we współczesnej refleksji metodologicznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 25/26 (1992-93), s. 171-177; tenże, *Teologia i literatura – miejsca wspólne. O odnawianiu przymierza, czyli pochwała trudu budowania mostów*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30 (1997) s. 197-202; tenże, *Teologiczny aspekt problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji (na tle ogólnoświatowych tendencji literatury pięknej drugiej połowy XX wieku)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 31 (1998) s. 105–132; J. Szymik, A. Wuwer, *Kultura, literatura, społeczeństwo. Interdyscyplinarność a metodologia współczesnych badań teologicznych*, „Studia Nauk Teologicznych" 2 (2007), s. 317-342.

[71] Przede wszystkim trzeba przywołać niezwykle interesujące i obszerne studium – M. Gołębiewski, *Bezkres poranka. O teologii poetyckiej i teologiach kontrkultury*, Tyniec 2020. W literaturze z ostatnich kilku lat również – Z. Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych*, Kraków 2018; M. Grzegorzewska, *Teologie Szekspira*, Kraków 2018; Z. Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów polskich*, Kraków 2019. Ze starszej literatury – zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985; S. Sawicki, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*, Lublin 1994.

[72] Między innymi – *U źródeł pamięci. O „zapominaniu" w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013; S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki" 71,3 (1980), s. 169-182; K. Martwicki, *Raport w sprawie teologii literackiej*, „Studia Płockie" 23 (1995), s. 89-99; I. Piekarski, *Interpretacja kerygmatyczna a tradycje i perspektywy badań literackich,* w: *Doświadczenia, re-wizje, perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Lublin 2014, s. 21-45; *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983; T. Klibengajtis, *„Nasiona prawdy" pogan: poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii*, „Collectanea Theologica" 73,3 (2003), s. 61-76. Warto przywołać również interesujący poza-teologiczny artykuł – M. Jasińska-Wojtkowska, *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*, „Roczniki Humanistyczne" 28,1 (1980), s. 53-64.

31:1019165724

„górnośląskie", wreszcie – jak się okaże dalej – niosące istotne dla mojej rozprawy wnioski i podzielające jej intuicje. Autorzy, do których będę się odnosił niżej, czerpią obficie i otwarcie z głębi i potęgi myśli Paula Tillicha. Przybliżę zatem na początek, w oczywistym skrócie, jego rozumienie teologii i postawione wobec niej postulaty, szczególnie, że jest to rozumienie teologii, które niniejsza rozprawa w dużej mierze przyjmuje za „swoje":

> Teologia traktuje o tym, co nas nieodparcie, ostatecznie, w sposób nieuwarunkowany obchodzi. Traktuje o tym nie dlatego, że to j e s t, ale że jest d l a n a s. Żadne twierdzenie teologiczne nie może pomijać odniesienia do n a s. Twierdzenie nie zawierające elementu tego, co nas ostatecznie obchodzi, nie jest twierdzeniem teologicznym. Będąc teologiem, można i trzeba mówić o wszystkim, co jest między niebem a ziemią oraz poza niebem i ziemią. Ale teologicznie mówi się tylko wtedy, kiedy się ukazuje, w jaki sposób należy to do tego, co nas ostatecznie obchodzi, do tego, co decyduje o naszym byciu czy nie byciu jako nasz wieczny ostateczny sens i nasz los[73].

Jak to rozumieć? Trzeba się tutaj odnieść do koncepcji „ostatecznej troski". W egzystencjalnym rozumieniu religii, jakie proponuje Tillich, u jej ostatecznych źródeł leży nie tyle wiara w istnienie najwyższego bytu, a „ostateczna troska". Imieniem „zawartości" tej troski jest Bóg[74]. „Ostateczna troska" jest bezwarunkowa, niczym nieuwarunkowana, totalna, nieskończona, ostateczna, nic nie jest z niej wyłączone i nie ma od niej ucieczki[75]. I to właśnie tak rozumiana „ostateczna troska" (jako racja bytu religii) jest ostatecznym kryterium jakiegokolwiek teologicznego przedsięwzięcia[76]. Warto zauważyć jak bardzo Tillich poszerza tutaj obszar zainteresowań teologii. Totalność i niezniszczalność „ostatecznej troski" prowadzi do kolejnego wniosku – nie istnieje żadna luka pomiędzy sferą świętą i świecką, ponieważ w takim ujęciu „sfera świecka" jest niemożliwa[77].

Na tym tle mogę wprowadzić drugą kluczową koncepcję – Tillich określa całość fenomenu kultury jako kulturę teonomiczną[78]. Pojęcie „teonomia" rodzi się ze złożenia greckiego θεός (Bóg) i νόμος (prawo). Tillichowi nie chodzi jednak o jakieś boskie prawo narzucone (kulturze, światu, rozumowi) przez autorytet, a o samego Boga, będącego prawem w samej głębi kultury (świata, rozumu)[79]. Totalność tej wizji pociąga za sobą, poza już stwierdzonym powyżej totalnym

[73] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane,* tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 46.
[74] Por. tenże, *Teologia kultury,* tłum. J.A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, s.90.
[75] Por. tenże, *Systematic theology,* t. 1, Chicago 1967, s. 12.
[76] Por. tamże, s. 11.
[77] Por. tenże, *Teologia kultury*…, s. 91.
[78] Por. tenże, *Systematic theology,* t. 3, Chicago 1967, s. 249nn.
[79] Por. tenże, *Systematic theology,* t. 1…, s. 85.

32:7611877885

rozszerzeniem teologii, jeszcze jedną, praktyczną tym razem, koncepcję Tillicha – „zasadę protestancką". Jest ona stałym protestem przeciwko jakiemukolwiek absolutyzowaniu (to znaczy – podstawianiu w miejsce tego, co „nieuwarunkowane") względnej („uwarunkowanej") rzeczywistości, a więc przeciwko zarówno iluzji ludzkiej samowystarczalności, jak i „arogancji" teologii[80]. Zwracam tutaj uwagę na to, jakie światło rzucają koncepcje „ostatecznej troski" i teonomicznej kultury na przyjęte wcześniej rozumienie miejsca teologicznego: pytanie o Górny Śląsk jako *locus theologicus*, przestaje już być pytaniem „czy?", staje się pytaniem „jak?".

Z powyższej wizji (konstytuują ją: teonomiczna kultura, obejmująca wszystko „ostateczna troska", otwarcie na heterodoksję), rodzi się zarazem cały nurt współczesnych „innych teologii" (nazywam je na razie ogólnie heterodoksyjnymi), tworzonych przez „nie-teologów" – badaczy literatury, filozofów. W jaki sposób zachodzi proces generowania takich teologii? Myślę, że nie będzie zbytnim uproszczeniem przedstawienie go w następujący sposób: Tillichowska totalna negacja świeckości oznacza znalezienie się w specyficznej sytuacji „nie świeckiej". Ta sytuacja „nie świecka" ma jednak miejsce w świecie jawiącym się jako radykalnie świecki – to właśnie niezwykle istotna (również dla mojej pracy) problematyka postsekularyzmu, do której, w odniesieniu do kluczowego tekstu Charlesa Taylora wracam w drugim rozdziale rozprawy. W takiej sytuacji filozofia i literaturoznawstwo, jeżeli są świadome swojego postsekularnego położenia (w którym „w świeckim świecie" „nic nie jest świeckie", a wszystko może być na rozmaite sposoby „teologiczne" ponieważ jest „teonomiczne"), w naturalny sposób zaczynają „działać" inaczej i „wykraczają" niejako poza siebie, ku obszarom zwyczajowo zajmowanym przez teologię. Mając jednak na uwadze sprzeciw wobec absolutyzacji (zasadę protestancką), wykraczają również poza (czy też: „omijają") teologię ortodoksyjną, w której widzą absolutyzujące tendencje. W jakimś wymiarze stoją więc obok teologii, jak „inna teologia". W innym ujęciu – chcą ją zastąpić. Jeszcze inaczej rozumiane – patrzą na siebie holistycznie widząc „literaturę – filozofię – teologię" jako jeden wspólny, praktycznie nieograniczony obszar.

Potężny i rozległy pejzaż myślenia o tego typu relacjach, w świetle tego jak wchodzi w nie literatura, przedstawia (i dostarcza ogromnej ilości danych) monumentalne dwutomowe

[80] Por. tenże, *The protestant era*, tłum. J.L. Adams, Chicago 1948, s. 163.

33:1009987202

kompendium *Literatura a religia*[81], sytuując swoje ujęcie w aktualnym kontekście postsekularyzmu i *re-enchantment* (ponownego zaczarowania) świata (ta również niezwykle istotna dla mojej pracy kategoria *re-enchantment* powróci w drugim rozdziale pracy). Już we wstępie publikacji odnaleźć można konstatację o pewnej „niewystarczalności" teologii – w jej tradycyjnej formie – wobec aktualnego kulturowego kontekstu, co skutkuje tym, że zaczęła ona podlegać przekraczaniu czy też zastępowaniu przez namysł nad literaturą, jako żywym „laboratorium" doświadczenia[82]. Myślę, że fakt, iż autorskie zaproszenie do sięgania po tę ogromną i wyjątkową publikację, zaproszenie kierowane do „zainteresowanych wszechstronnym i wolnym od uprzedzeń ujęciem obecności religii we współczesnej kulturze" przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, nie wymienia wśród nich teologii[83] jest znamienny i nie wynika z arogancji autorów, lecz przeciwnie, może niestety wynikać z realizmu. Uważam też, że teologia (szczególnie fundamentalna, rozwijająca problematykę teologicznej topiki, a w jej ramach relacji teologii i literatury) nie powinna ignorować tego zjawiska, a wręcz przeciwnie, upatrywać w heterodoksyjnych, postsekularnych teologiach jednego z najważniejszych partnerów dialogu.

Warto jednak znać imię partnera dialogu. Jak więc nazwać takie teologie by odróżnić je od teologii ortodoksyjnej? Lech Sokół proponuje dla zjawiska (którego genezę łączy zresztą z myślą Tillicha) nazwę *hidden theology*, „teologia ukryta"[84]. Korzystam jednakże z frapującego określenia „kryptoteologia", wprowadzonego przez jedną z najistotniejszych przedstawicielek tego nurtu, Agatę Bielik-Robson. Kryptoteologia to „niejawny schemat", „ukryty wybór natury teologicznej", odkrywalny w każdym bez wyjątku myśleniu (nawet pozornie najbardziej świeckim – ponieważ świeckość nie istnieje)[85]. Proces, w jakim wykształca się kryptoteologia autorka przedstawia (odwołując się również do Tillicha) w sposób analogiczny do mojego powyższego opisu: w obliczu „niewystarczalności" teologii ortodoksyjnej, kryptoteologia „uwalnia" teologię i rozszerza teologiczny obszar zainteresowań aż do miejsc i myśli pozornie absolutnie świeckich i całkowicie nie-teologicznych. Pozornie, ponieważ świeckość zostaje

[81] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020; *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 2, *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielak, Ł. Tischner, Kraków 2020.
[82] Por. Ł. Tischner, *Wstęp*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*…, s. 11.
[83] Por. tamże, s. 15.
[84] Por. L. Sokół, *Ukryta teologia – otwarte pytania. Przedmowa,* w: *Ukryta teologia – otwarte pytania. Teologia sztuk 1*, red. L. Sokół, A. Winch, Warszawa 2017, s. 10.
[85] Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 8.

34:9886115021

zanegowana, podobnie jak jakakolwiek nie-teologiczność[86]. Kryptoteologia (tu działa zasada protestancka) nie rości sobie też prawa do absolutyzującego „naświetlania" wszystkiego, pozostając przy caravaggiowskim *chiaroscuro* i korzystaniu z pomocy „pośredników":

> [...] świat widać tylko wtedy, gdy Bóg, „istota świetlna", jest w nim mimo wszystko obecny. Kryptoteologia literatury polegałaby więc także na specyficznym użytku czynionym ze światła, które w nadmiarze zalewa świat jasnością, pochłaniając bez reszty każdy jego szczegół, w odpowiedniej zaś dawce sprawia, że detal ten uzyskuje wyrazistą sylwetkę. Literatura byłaby wówczas sztuką oświetlania szczegółu: umiejętnością korzystania z blasku „świetlnej istoty" uważnie, ostrożnie i za pomocą całego systemu pośredników [...][87].

Dlaczego jednak fenomen kryptoteologii określiłem jak „górnośląski"? Ponieważ jest on szczególnie obecny w tekstach wybitnych literaturoznawców (komparatystów, filozofów…) działających w przestrzeni Górnego Śląska. Na początek wymieniam więc Tadeusza Sławka i jego eseje, na przykład zebrane w tomie *Żaglowiec czyli przeciw swojskości*[88], teologię budowaną wokół wiersza Emily Dickinson[89] (literacką, biblijną, a zarazem niejako „wewnątrz" wysublimowanej myśli postmodernizmu), rozwijanie alternatywnej teologii Williama Blake'a[90], a nawet teologię przyimka[91]. Kolejny autor, Ryszard Koziołek w tomie *Wiele tytułów* zamieszcza cały, stawiający teologii liczne wyzwania cykl *Ćwiczenia z wyobraźni teologicznej*[92], z kolei w tomie *Dobrze się myśli literaturą* przedstawia zaskakującą, melancholijną chrystologię w eseju *Trzy ucieczki Boga*[93]. Równie frapująca jest, dotycząca organicznie przecież górnośląskiego tematu, teologia hałdy[94] Aleksandra Nawareckiego, zamieszczona w słynnym, przepojonym zresztą różnymi kryptoteologiami, tomie *Lajerman.* Ta kryptoteologia, poprzez odniesienie do kawałka górnośląskiej przestrzeni, prowadzi już wprost ku tekstom Zbigniewa Kadłubka, które uważam nie tylko za istotne, ale wręcz kluczowe dla swojej rozprawy.

Po pierwsze: jest to rodzaj niezwykłego traktatu pod tytułem *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*[95]. We wstępie Zbigniew Kadłubek (również odwołując się do

[86] Por. Tamże, s. 8-9.
[87] A. Bielik-Robson, *Cienie pod czerwoną skałą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2016, s. 7.
[88] T. Sławek, *Żaglowiec czyli przeciw swojskości. Wybór esejów,* Katowice 2006, s. 23-72; 159-170.
[89] Zob. tenże, *Teologia „braku". O jednym wierszu Emily Dickinson,* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 45,1 (2012), s. 94-109.
[90] Zob. tenże, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a,* Katowice 2001.
[91] Zob. tenże, *Przed-teo, za-logia. Stanisława Dróżdża teologia przyimków,* „Anthropos?" 8-9 (2007), s. 43-54.
[92] Zob. R. Koziołek, *Wiele tytułów*, Wołowiec 2019, s. 173-235.
[93] Zob. tenże, *Dobrze się myśli literaturą*, Wołowiec 2016, s. 259-269.
[94] Por. A. Nawarecki, *Lajerman*, Gdańsk 2011, s. 46-56.
[95] Z. Kadłubek, *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Katowice 2011.

35:7079114938

Tillicha) nakreśla horyzont myślenia, który również w swojej pracy mogę przyjąć jako „swój": literatura i świat myślane jako całość, we wspólnej przestrzeni teologii, filozofii, literaturoznawstwa[96], patrzenie z perspektywy antyku, średniowiecza, romantyzmu i postmodernizmu[97], literatura i kultura rozumiane teonomicznie[98], wreszcie (mimo, że moje patrzenie z pewnością będzie mniej intensywne, a wzrok najczęściej będzie skupiony na Ricœurowskiej hermeneutyce) „zapatrzenie w dekonstrukcję"[99]. Za szczególnie interesujący uważam tekst *Poeta teologiem. O teologicznych perspektywach badań literackich*[100], w którym autor stawia teologii pewne istotne postulaty, które przywołam w następnym rozdziale.

Po drugie: esej *Oikologia. Inkarnując wiarę*[101], w którym autor prowadzi czytelnika od *Heim* (domu), przez *Heimat* („ojczyznę", która nigdy nie jest „mała"), aż do utraconego i odzyskanego Raju – „oikologia spotyka się z teologią"[102]. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że to jedyny napotkany przeze mnie tekst, który ustawia teologię wobec *Heimat* i *Heimat* wobec teologii w taki sposób, jaki jest intencją mojej pracy. W eseistyce Zbigniewa Kadłubka (krypto?)teologia spotyka się z najgłębszą chyba pośród całej literatury refleksją o Górnym Śląsku. Dlatego też z tej właśnie refleksji wyczytuję podstawowe wezwanie (dotyczące zarówno namysłu nad Górnym Śląskiem, jak i teologii) jakie powinienem postawić przed swoją pracą. Zanim jednak je wyartykułuję w rozdziale drugim – ponieważ dotarłem niniejszym do wielkiej górnośląskiej literatury, poświęcę jej więcej uwagi, wcześniej jednak zadam jeszcze jedno ważne pytanie.

5. Co to jest Górny Śląsk?

Pierwsze dwa słowa tytułu pracy (jak również samego tekstu rozprawy) to „Górny Śląsk", trzeba więc wreszcie zapytać o to, co się za nimi kryje. Nie chce tutaj jednak formułować odpowiedzi oczywistych (jest „małą ojczyzną", „przestrzenią spotkania", „pograniczem", miejscem, gdzie

[96] Por. tamże, s. 7.
[97] Por. tamże, s. 8.
[98] Por. tamże, s. 13.
[99] Por. tamże, s. 14.
[100] Tamże, s. 77-89.
[101] Z. Kadłubek, *Oikologia. Inkarnując wiarę*, w: T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu,* Katowice 2013, s. 168-190.

36:1311060070

mieszkają „prości", „pracowici", „pobożni" ludzie, etc.). Niech to pytanie (parafrazując pytanie już raz zadane, przez samego Horsta Bienka[103]) brzmi: *Górny Śląsk, ale gdzie on jest?* Lub też, odwracając to pytanie i wyrażając je w języku bardziej adekwatnym dla tej krainy *Kaj my to som?*[104]. Odpowiedź wcale nie jest tak oczywista jak mogłoby się wydawać.

Zacznę zatem od samej nazwy, od imienia, niech słowo poprzedzi byt, co do którego istnieje oczywiście jakieś początkowe niejasne przeczucie: będzie z pewnością chodziło o Gliwice, na pewno Katowice, miasta i obszary podmiejskie, widok na Beskidy. Ale czy same Beskidy? Czy Annaberg (Góra Świętej Anny)? Wrocław – mówi niejasne przeczucie – to już Śląsk Dolny, ale co z Opolem? Być może bytowi pozwoli wyłonić się nazwa. Zbigniew Kadłubek słusznie zwraca uwagę, że owocem zakorzenienia w kulturze greckiej i judeochrześcijańskiej, jest to, że każda rzecz powinna mieć nazwę (przypomnieć tu można chociażby pierwszą czynność Adama w Raju, a więc nazywanie [Rdz 2, 19]), zauważając zarazem, że – w przypadku regionu stojącego w centrum zainteresowania niniejszej pracy – nazewnictwo przedstawia sobą widoczny problem[105]. Myślę, że problem ten jest doskonale znany i doświadczany.

Zamiennie i chaotycznie stosowana jest bowiem cała lista nazw (z których każda zarazem ma swój określony desygnat): Śląsk, Górny Śląsk, województwo „śląskie" (do tego dodam jeszcze dawny Górnośląski Okręg Przemysłowy oraz obecną Górnośląsko-Zagłębiowską Metropolię). Ta beztroska w nazewnictwie regionu nie dotyczy tylko języka potocznego, ale też bardzo powszechnie języka mediów, a niestety zbyt często spotykana jest również w poważnych publikacjach poważnych autorów. Kolejne terminologiczne (a czasem nawet pseudo-kulturowe) „(po)twory", takie jak „Podbeskidzie", „Opolszczyzna" lub „Śląsk Opolski" (rozumiany jako region odrębny od Śląska Górnego) jeszcze bardziej zaciemniają i tak dość ciemny obraz. W takim chaotycznym świecie można jechać ze „Śląska" do „Czech" (z Sosnowca do Opawy), faktycznie jadąc spoza granic Śląska, z Małopolski, na Śląsk. Oczywiście źródłem tego chaosu

[102] Tamże, s. 190.
[103] Por. H. Bienek, *Górny Śląsk, ale gdzie on leży? Melancholijne wspomnienie*, tłum. W. Kunicki, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 471.
[104] „Jest zatem śląskie pytanie: *Kaj my to som?* deklaracją bycia problematycznie usytuowanego w zmiennej przestrzeni dziejów, a zarazem mocno osadzonego w doświadczeniu swojego istnienia, istnienia na siebie zdanego, skupionego na sobie, na samym fakcie bycia sobą" – A. Nawarecki, *Lajerman…*, s. 89.
[105] Por. Z. Kadłubek, *Od Homera do Horsta, czyli zaproszenie do lektury,* w: *99 książek czyli mały kanon górnośląski,* red. Z. Kadłubek, Ł. Staniczkowa, Katowice 2011, s. 10.

37:1121144290

jest nie tylko niedbałość i brak wiedzy, ale uwarunkowania historyczne, a przede wszystkim polityczne i ideologiczne, których nie będę tutaj zgłębiać.

Kwestię (nie)rozumienia terminu „(Górny) Śląsk" i przymiotnika „śląski" opracował już szczegółowo Michał Smolorz[106]. Wojciech Kunicki z kolei rozszerzył jeszcze tę problematykę o sposób funkcjonowania powyższych terminów na gruncie kultury niemieckiej, porównując go z kontekstem polskim[107]. Wyrzucając od razu z powyższej chaotycznej, mylącej listy określenia „województwo" i „metropolia", bo z pewnością nie chodzi tutaj ani o tymczasowy podział administracyjny, ani o środowisko miejskie, przechodzę do odpowiedzi na pytanie: czy przeczucie miejsca, przeczucie bytu nazwę „Śląskiem" czy „Górny Śląskiem"?

Mogę teraz wejść wreszcie na drogę nazywania. Odrzucam opcję *totum pro parte,* czyli zaproponowany przez Michała Smolorza pojęciowy kompromis (oczywiście rzetelnie przez niego uargumentowany), w myśl którego uprawnione byłoby używanie określenia „Śląsk" jako synonimu „Górnego Śląska"[108]. Przeciwnie – skłaniam się zdecydowanie ku propozycji (a właściwie wezwaniu) Zbigniewa Kadłubka, by w odniesieniu do Górnego Śląska używać przypisanej my nazwy „Górny Śląsk"[109]. Niech więc Górny Śląsk nazywa się „Górny Śląsk", mimo, że nie ma w świecie żadnej widzialnej struktury (politycznej, prawnej, państwowej, międzynarodowej), która nazywałaby go tak, jak trzeba i wyznaczałaby mu jego właściwe miejsce. Przekracza on bowiem nie tylko granice województw, ale i granice państwowe, a jego rzeczywiste granice są niewidzialne. Ma jednak nazwę. I jest.

Gdzie w takim razie dokładnie jest? Proponuję spojrzeć najpierw na „całość" Śląska, z której dopiero wyodrębnić będzie można Śląsk Górny. Wyjątkową, bo narracyjną i „mistyczną", mapę Śląska, jako „Śląska totalnego", znaleźć można w *Opisie podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257-1957* Henryka Wańka[110]. Podróż „w siedmiomilowych butach literatury"[111], przez siedem wieków, rozpoczyna się w Oświęcimiu, wiedzie przez Racibórz i Opole, zatrzymuje się we Wrocławiu, wraca do Mikołowa, Nysy, wreszcie dociera do Zgorzelca, choć naprawdę, zamiast w konkretnym miejscu, znajduje swój cel w Dniu Sądu. Zanim on jednak

[106] Por. M. Smolorz, *Śląsk wymyślony,* Katowice 2012, s. 41-62.
[107] Por. W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone…*, s. 66-67.
[108] Por. M. Smolorz, *Śląsk wymyślony…*, s. 62.
[109] Por. Z. Kadłubek, *Od Homera do Horsta*…, s. 10-11.
[110] H. Waniek, *Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257-1957*, Kraków 1996.
[111] Tamże, s. 56.

38:4340183575

nastąpi, wracam do mapy. Wędrowcy Wańka w swojej podróży używają słynnej mapy Martina Helwiga z 1561 roku[112], włączającej w Śląsk historyczne księstwo oświęcimsko-zatorskie. Przyjmuję jednak, że Śląsk „zaczyna się" na wschodniej granicy Księstwa Pszczyńskiego i „kończy" zachodnią granicą z Łużycami, jak chyba najsłuszniej byłoby uznać[113].

Zbigniew Kadłubek w eseju *W drodze do tożsamości*, poszukując odpowiedzi na analogiczne „pytanie o Górny Śląsk", również myśli najpierw o Śląsku jako całości, będącej z kolei częścią jeszcze większego uniwersum, które nazwać trzeba Europą Środkową (Europa Środkowa, czy też *Mitteleuropa* – oto kolejne pojęcie, a właściwie kategoria myślenia, jaka będzie wytyczała drogi mojej interpretacji) i dopiero w tej holistycznej wizji dostrzega Śląsk Górny:

> Śląsk to kraj nad Odrą. Kraj graniczący od zachodu z Górnymi Łużycami (Oberlausitz, na południu graniczna rzeka Queiss, czyli Kwiza), od północy graniczący z Wielkopolską czy w ogóle z Polską od południa - z Czechami, z Morawami — od południowego wschodu. Zamknięty Sudetami i Beskidami. Kraj od łużyckiego Budziszyna/Bautzen i już śląskiego Görlitz/Zgorzelca po morawsko-śląską Ostrawę i austriacko-śląską Opawę (oraz rzekę Opawkę). Kraj rozciągający się jeszcze dzisiaj — w swej geograficznej naturze - na terytoriach trzech państw: Rzeczpospolitej Polskiej, Republiki Czeskiej, Republiki Federalnej Niemiec. (Pomijam ten niewielki skrawek, który sięga terytorium Republiki Słowackiej). Spory to kraj — ten Śląsk geograficzny. Kraj położony w samym środku Środkowej Europy[114].

Nakreśliwszy wielką mapę Śląska, z pomocą Henryka Wańka i Zbigniewa Kadłubka, dwóch postaci stojących w samym centrum (górno)śląskiej myśli i samoświadomości, mogę więc w końcu wyodrębnić Górny Śląsk z tej starej rozpościerającej się na brzegach Odry krainy (chociaż oczywiście w samym centrum zarówno tetralogii Bienka, jak i mojej interpretacji ma swoje miejsce Dolnoślązak Gerhart Hauptmann[115]). Przyjmuję tutaj obszar Górnego Śląska

[112] Zob. B. Czechowicz, *Visus Silesiae. Treści i funkcje ideowe kartografii Śląska XVI-XVIII wieku*, Wrocław 2008, s. 20-49.

[113] Precyzyjnego określenia granic Śląska z uwzględnieniem licznych historycznych zmienności dostarcza publikacja *Granice Śląska*, a szczególnie dział poświęcony „rdzeniowi Śląska", uzyskanemu przez autorów poprzez nałożenie na siebie wszystkich historycznie śląskich obszarów – por. R. Pysiewicz-Jędrusik, A. Pustelnik, B. Konopska, *Granice Śląska,* Wrocław 1998, s. 47-48.

[114] Z. Kadłubek, *W drodze do tożsamości,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 140.

[115] O różnicach i podobieństwach obu Śląsków opowiada sam Hauptmann, jako bohater *Ziemi i ognia*: „Wiem, że istnieją przeciwieństwa między Górnym i Dolnym Śląskiem, jeden jest przemysłowy, drugi rolniczy, jeden katolicki, drugi protestancki. Ślązacy podobni są do siebie w swojej naiwnej pobożności, w niewzruszonej wierze. To ten sam mistycyzm. Tu trochę jaśniejszy, tam ciemniejszy, przytłumiony" – ZiO, s. 175. Mam oczywiście świadomość, że to sytuacja sprzed 1945 roku. Obecna różnica pomiędzy jednym a drugim Śląskiem jest dużo głębsza niż puszcza (tak zwana Przesieka Śląska), pozostałość pierwotnych porastających całą Europę puszcz, oddzielająca obie części krainy w średniowieczu – zob. R. Žáček, *Górny Śląsk na progu historii*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek,

39:3189647604

w kształcie takim, jaki przedstawia (i szczegółowo argumentuje[116]) *Historia Górnego Śląska* J. Bahlckego, D. Gawreckiego i R. Kaczmarka[117]. Obszar ten wytyczony jest przez linię miejscowości granicznych: Katowice – Bielsko – Jablunkov – Frýdek – Slezská Ostrava – Bruntál – Jeseník – Javorník – Paczków – Grodków – Kluczbork – Olesno – Lubliniec – Woźniki – Piekary Śląskie[118]. Mogę teraz odpowiedzieć na pytanie: tam (tu) jest Górny Śląsk. Czym jest? – na to pytanie nie będę teraz odpowiadał, sądzę, że odpowiedzi na tak postawione pytanie na różne sposoby dostarczyć może niniejsza praca.

6. Jeszcze jeden kanon. Bienek w świecie górnośląskiej literatury

„Śląsk zawsze był obdarzony śpiewakami, wizjonerami, marzycielami i poetami”[119] pisał w 1932 roku Max Herrmann-Neiße. Myślę, że jest tak i po dziewięćdziesięciu latach i że to, co dotyczy całości Śląska, jak najbardziej odnieść można do samego Śląska Górnego. Górny Śląsk posiada swoją literaturę[120]. Ma nawet swój własny górnośląski kanon literatury, i to nie jeden, a co najmniej trzy[121]. Dlatego, zamiast przedstawiać listę publikacji o Górnym Śląsku, z których będę

tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 106. Wyjątkowe spojrzenie na świat Dolnego Śląska (i krain mu podobnych w swojej „poniemieckości”), spojrzenie jak najbardziej aktualne, odnaleźć można w opowieści Karoliny Kuszyk – zob. K. Kuszyk, *Poniemieckie,* Wołowiec, 2019. Warte uwagi, jako oddziałująca na wyobraźnię ilustracja pewnego świata, jest podjęcie tematu Dolnego Śląska jako przestrzeni apatii, chaosu i dysharmonii przez katowicką fotograficzną grupę SKOOS, którego efekty przedstawione zostały podczas wystawy w Galerii ZPAF w Katowicach w 2017 roku – zob. https://www.zpaf.pl/aktualnosci/dolny-slask-skoos-g-katowice/ [dostęp: 10.04.2017].

[116] Zob. J. Bahlcke, *Górny Śląsk – studium przypadku powstawania: regionów historycznych, wyobrażeń o obszarach kulturowych, historiograficznych koncepcji przestrzeni,* w: *Historia Górnego Śląska*…, s. 17-37.

[117] Por. Tamże, s. 34.

[118] Warto zauważyć, że w XVIII-wiecznym poemacie Ludwika Heimba *Gloria Quadorum,* przedstawiającym ziemie Górnego Śląska jako mityczny kraj Kwadów, poemacie etnogenetycznym, bo w mitycznej przeszłości poszukującym źródeł górnośląskiej tożsamości, długa lista miast „kwackiego kraju” – Górnego Śląska (każdemu poświęcona jest jedna strofa) jest całkowicie analogiczna – por. L. Heimb, *Gloria Quadorum. Łysa Góra. Poemata,* red. J. Malicki, Katowice 1995, s.7-13.

[119] M. Herrmann-Neiße, *Wkład Śląska do nowoczesnej liryki niemieckiej,* tłum. W. Kunicki, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*…, s. 330.

[120] Zbigniew Kadłubek przedstawia aktualny „raport” na temat literatury górnośląskiej – zob. Z. Kadłubek, *Bez języka. Esej o literaturze górnośląskiej,* „Litteraria Copernicana” 30,2 (2019), s. 221-229.

[121] Pierwszym z nich jest cytowana już wyżej publikacja *99 książek czyli mały kanon górnośląski,* pod redakcją Zbigniewa Kadłubka i Łucji Staniczkowej, kanon drugi został stworzony w wyniku przeprowadzonego wśród czterdziestu wybitnych górnośląskich intelektualistów i twórców plebiscytu inaugurującego czasopismo „Fabryka Silesia” i przedstawiony w inauguracyjnym numerze czasopisma – zob. „Fabryka Silesia” 1 (2012). Wreszcie trzeci kanon tworzony jest przez wydawnictwo „Silesia Progress” jako trzy serie wydawnicze: „Canon Silesiae – Ślōnskŏ Bibliotyka”, „Canon Silesiae – Ślōnske Dzieje” i „Canon Silesiae – Bibliotyka Tumaczyń”.

40:5915439191

korzystał, na potrzeby tej pracy pozwolę sobie przedstawić jeszcze jeden, oczywiście w najwyższym stopniu subiektywny, kanon.

Zacznę zatem od – przywoływanej już jako przestrzeń rozwoju górnośląskiej kryptoteologii – wielkiej eseistyki górnośląskiej[122] (jeżeli eseistyka może być „wielka"). Jest to bowiem zjawisko zupełnie niezwyczajne, zarówno ze względu na ilość wybitnych tekstów, jak i na głębię ich refleksji nad Górnym Śląskiem (i nie tylko). Pierwszym niech będzie przepojony myślą Heideggera aplikowaną do najprawdziwiej górnośląskiego kontekstu *Nagrobek ciotki Cili* Stefana Szymutki[123]. W tym cyklu tekstów przede wszystkim podniesiona zostaje słynna kwestia górnośląskiego *logosu*, a właściwie jego braku, czytelnik znajdzie też zapis górnośląskiego zmagania z nicością. W przywoływanym już wcześniej cyklu *Lajerman* Aleksander Nawarecki podejmuje udaną próbę pisania o „twardym Śląsku" w kategoriach płynności[124]. Podobną myśl („postmodernizm po śląsku"[125]) zawierają mniej lub bardziej eseistyczne teksty Aleksandry Kunce – *Tożsamość i postmodernizm* i *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*[126]. Z osobą autorki wiążą się również ściśle górnośląskie eseje oikologiczne, przede wszystkim zebrane w tomie *Oikologia. Nauka o domu*[127], które uważam za niezwykłe pogłębienie i rozwinięcie tradycyjnie górnośląskiego myślenia o *Heimat.* Aleksandra Kunce jest też, wraz ze Zbigniewem Kadłubkiem, autorką zbioru esejów *Myśleć Śląsk,* być może najważniejszego w całym nurcie. Jest to ogromna i obszerna baza „innego" myślenia o Górnym Śląsku. Znajdują się tam między innymi oba teksty o słynnym śląskim szmaragdzie[128], autorstwa Zbigniewa Kadłubka.

Jest on autorem również *Listów z Rzymu*[129], książki mogącej rywalizować z poprzednią o tytuł w omawianym nurcie najistotniejszej, a na pewno najciekawszej – ze względu na stylizowaną epistolarną formę, ale przede wszystkim ze względu na fakt, że jest oryginalnie napisana po górnośląsku. I może właśnie z powodu tego „przede wszystkim", czyli skupienia się na języku

[122] Na ten temat zob. E. Dutka, *„Silezjologiczna eseistyka…"? „Śląska szkoła eseju"? Refleksje wokół książki Mariusza Jochemczyka „Wobec tradycji. Śląskie szkice oikologiczne"*, „Postscriptum polonistyczne" 19,1 (2017), s. 233-242.
[123] S. Szymutko, *Nagrobek ciotki Cili,* Katowice 2001.
[124] Por. A. Nawarecki, *Lajerman…*, s. 133.
[125] Por. A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003, s. 89.
[126] Taż, *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*, Katowice 2016.
[127] W tym podrozdziale, poświęconym prezentacji literatury pomijam opis bibliograficzny w przypadku tych prezentowanych publikacji, do których odwoływałem się już wyżej. W obszarze oikologii koniecznie trzeba jeszcze wymienić zbiór esejów – M. Jochemczyk*, Wobec tradycji. Śląskie szkice oikologiczne*, Katowice 2015.
[128] Z. Kadłubek, *Szmaragd Europy,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk…*, s. 199-208; tenże, *Śląsk – szmaragd Europy (ciąg dalszy),* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk…*, s. 209-216.

41:4619300400

(w którym da się, jak się okazuje, zawrzeć myśli wielkie i ciekawe) nie zawsze zauważana jest waga zawartej w *Listach* myśli, nie tylko patrzącej na Górny Śląsk z innej, rzymskiej perspektywy, ale stawiającej go w zupełnie nowym i innym (rzymskim?) świetle. Tego samego autora koniecznie wymienić trzeba przywoływany już zbiór *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej* oraz zredagowane przez niego wraz z Ł. Staniczkową *99 książek czyli mały kanon górnośląski*, włączające w kanon literaturę nie-górnośląską, ale na różne sposoby dla górnośląskiego czytelnika istotną. Rozliczne eseje Zbigniewa Kadłubka zebrane są w jednym tomie *Bezbronne myśli*[130], a kończąc eseistyczną część kanonu dołączam do niej jeszcze na różny sposób poruszający temat górnośląskiej wielokulturowości zbiór *„My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeni Śląska*[131].

Fundamentalną dla jakiegokolwiek wartego uwagi namysłu nad (Górnym) Śląskiem jest z pewnością zredagowana przez Wojciecha Kunickiego potężna antologia *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone.* Publikacja sama w sobie jest, jak sądzę, zjawiskiem osobnym w całej literaturze o (Górnym) Śląsku, ze względu na ilość i jakość zebranych tekstów oraz wagę ich autorów (od Eichendorffa do Bienka), ale przede wszystkim ze względu na otwierający ją obszerny tekst Wojciecha Kunickiego. Tekst ten (również pod tytułem *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*) uważam za kluczowy dla „zrozumienia Śląska" (nie tylko Górnego) w ogóle: autor przedstawia szeroką panoramę kolejnych wyobrażeń Śląska od wczesnej nowożytności do lat powojennych, zwraca uwagę na ciągłą niegotowość projektu „Śląsk", wreszcie przedstawia problem Górnego Śląska u progu Oświecenia i od tego problemu wychodząc, wskazuje na zupełnie zaskakujące źródła jego podniesionej sto lat później rzekomej polskości. W antologii zamieszczony jest również cytowany powyżej historyczny tekst Maxa Herrmanna-Neiße, w którym autor przywołuje wszystkich trzech kluczowych dla tetralogii i mojej interpretacji poetów, Eichendorffa, Hauptmanna, wreszcie Silbergleita oraz rozwijający myśl o wyobrażeniowej strukturze Śląska tekst Jürgena Joachimsthalera[132].

W jednym szeregu z poprzednią ustawiłbym kolejną istotną dla rozumienia fenomenu górnośląskiego (ale też i wszystkich problemów, jakie on generuje) publikację, a mianowicie

[129] Tenże, *Listy z Rzymu*, Kotórz Mały 2012.
[130] Tenże, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016.
[131] *„My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeni Śląska*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
[132] J. Joachimsthaler, *Wielokrotnie wyobrażana prowincja. Śląsk między wizją i rzeczywistością,* tłum. N. Żarska, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*…, s. 478-513.

42:5809982908

Śląsk wymyślony wybitnego felietonisty Michała Smolorza. Zwraca on uwagę na górnośląską „podatność na kreacje", na nie tyle już wyobrażenia ile po prostu „wymyślenia"[133] (a nawet „zmyślenia"). Praca istotna jest również z tego względu, że funkcjonować może jako prolegomena do postawienia kwestii górnośląskiej w perspektywie postkolonialnej[134].

[133] M. Smolorz, *Śląsk wymyślony…*, s. 297-301.

[134] Tamże, s. 18-20. Przed zastosowaniem wobec Górnego Śląska pewnych kategorii myślenia postkolonialnego, jakie odnaleźć najłatwiej u klasyków tego dyskursu (E.W. Said *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991; G.Ch. Spivak *Can the subaltern speak?*, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson, L. Grossberg, London 1988, s. 271–313; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997; L. Gandhi *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Poznań 2008) leży rozległe pole rozwoju, ciągle jeszcze nie zagospodarowane. Zwraca na to uwagę miedzy innymi Zbigniew Kadłubek – zob. Z. Kadłubek, *Eksmaszyna*, w: tegoż, *Bezbronne myśli…*, s. 59-67; tenże, *Mowa sejmowa (9 października 2014 roku)*, w: tegoż, *Bezbronne myśli…*, s. 285-290. Spośród ogromu czekających na nowy odczyt tekstów i zjawisk przywołam chociażby komentarz J. Malickiego do (wspomnianej w przypisie 118 tego rozdziału) wizji Górnego Śląska jako kraju Kwadów. Swój wykład śląskiej etnogenezy – ciekawy i pełen historycznych odniesień – badacz kończy zdumiewającą konstatacją: „kiedy dochodzi do głosu polska świadomość narodowa" kończy się „wielowiekowy spór o prapoczątki Śląska i rodowód Ślązaków" (jak bardzo pochopny jest to sąd okazuje się, gdy spojrzy się nań w świetle przywołanych powyżej badań W. Kunickiego). A dalej – „przeminęła więc *terra Quadorum*", ta nazwa bowiem, według Malickiego, nic już nie mówi współczesnemu Ślązakowi. A jednak nie chodzi w tym stwierdzeniu nieaktualności etnogenezy o jej historyczność, a po prostu o konkretną narodową konotację, Malicki odpowiada bowiem na nie pytaniem: „A któż pamięta Lecha, Kraka, Piasta?" – jedna opowieść miałaby więc być po prostu zastępowana (czy też przezwyciężana) drugą – por. J. Malicki, *Słowiański? Germański? Posłowie*, w: L. Heimb, *Gloria Quadorum…*, s. 29-30. Myślę, że Górny Śląsk potrzebuje również teologii postkolonialnej (inspiracje do takiej teologii mogą znajdować się w najbardziej zaskakujących miejscach, na przykład na Karaibach – zob. T. Delgado, *A Puerto Rican Decolonial Theology: Prophesy Freedom*, Cham 2017. Zob. też: D. Joy, *Decolonizing the Bible, Church, and Jesus: A Search for an Alternate Reading Space for the Postcolonial Context*, w: *Decolonizing the Body of Christ. Theology and Theory after Empire?*, red. D. Joy, J.F. Duggan, New York 2012, s. 3-24; L. Saneh, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity*, Oxford 2008). Zjawisko zakreślone trzema pojęciami: katolicyzm – górnośląskość – nacjonalizmy/kolonializmy (polski, niemiecki) jest istotnym tematem tetralogii gliwickiej, przede wszystkim w wątku skupionym wokół postaci *farorza* Pattasa (chrześcijaństwo przezwyciężające wszelkie nacjonalizmy i kolonializmy). Obecnie zjawisko tego „trójstyku" przyjmuje nową, niestety odmienną formę i potrzebuje, jak jestem przekonany, teologicznego (i postkolonialnego) przemyślenia na nowo. Przynajmniej od 2010 roku zauważalna jest niepokojąca tendencja katowickiego Kościoła do opowiadania się po stronie jednego dominującego narodu (mimo niezmiennej narodowej niehomogeniczności regionu) i utwierdzania się w nacjonalistycznym dyskursie. Znanymi przykładami tej stałej tendencji (trzeba użyć słowa „tendencja", ponieważ nie chodzi tu o odosobnione incydenty) są wypowiedzi metropolity katowickiego: „[Narodowość śląska to] chyba nadinterpretacja. Ani w domu, ani w tradycji rodzinnej nie spotkałem się z takim pojęciem. Owszem, żyjemy na Śląsku, ale jesteśmy Polakami" (jest to fragment wywiadu w „Dzienniku Zachodnim" – https://dziennikzachodni.pl/abp-skworc-owszem-zyjemy-na-slasku-ale-jestesmy-polakami/ar/486867 [dostęp: 25.12.2011]). Z kolei podczas pielgrzymki duchowieństwa archidiecezji do katowickiej katedry w roku 2012, mimo początkowej deklaracji „Kościół jest ojczyzną wszystkich i nie jest na usługach nacjonalistów, autonomistów […]", w obliczu ówczesnego dynamicznego wzrostu świadomości górnośląskiej tożsamości padają dalsze słowa arcybiskupa: „nie możemy się godzić na marginalizację polskiego dziedzictwa kulturowego, na językowe manipulacje" (https://www.archidiecezjakatowicka.pl/arcybiskup/nauczanie/slowo-biskupa/50-slowo-wstepne-arcybiskupa-katowickiego-do-kaplanow [dostęp: 31.08.2012]). Szczególne natężenie omawianego dyskursu miało miejsce podczas obchodów 100-lecia wydarzeń roku 1921. Poruszając złożoną historycznie problematykę (na ten temat – zob. R. Kaczmarek, *Powstania śląskie 1919–1920–1921. Nieznana wojna polsko-niemiecka*, Kraków 2019) arcybiskup w swojej homilii narzuca jedną narrację, wedle której obecni Górnoślązacy są „spadkobiercami powstańczego czynu", a ich przodkowie to ci, którzy „stanęli, nie po raz pierwszy, do walki o to, by ich ziemia ojczysta znalazła się w odrodzonej Ojczyźnie, w Polsce", wreszcie, wprost włączając w te niepokojące

43:7660289265

Całkowicie odmienny od *Śląska wymyślonego* jest *Śląsk magiczny*[135] autorstwa Jana Hahna, relatywnie nowa i zaskakująca książka o Śląsku przesiąkniętym tajemnicą, mająca formę baśniowej podróży i zarazem biografii śląskich gór. Niezwykle istotną przestrzenią refleksji nad Górnym Śląskiem był przez siedem lat, niestety nie ukazujący się już, kwartalnik „Fabryka Silesia", którego kolejne tematyczne numery, poświęcone najistotniejszym górnośląskim zagadnieniom, traktować można obecnie jak bogate antologie tekstów o chociażby literaturze Górnego Śląska[136], jego języku[137], związkach śląsko-czeskich[138], końcu Starego Świata, jaki przyniosła I wojna światowa[139] czy Reformacji[140]. Podobną przestrzeń stworzyła seria wydawnicza „Medium Mundi" pod redakcją Jacka Kurka i Krzysztofa Maliszewskiego, powstała na bazie corocznych sesji naukowych w Hajdukach Wielkich (czyli Chorzowie Batorym).

sformułowania Kościół, wskazuje nań jako uczestnika „transmisji wartości", w których „przekazywane jest niejako zwycięskie dzieło powstańców, które służy Ojczyźnie". Dodam jeszcze, że na ołtarzu katowickiej katedry w czasie Mszy Świętej (!) przebywał człowiek w przebraniu polskiego szlachcica (całkowicie obcym w górnośląskim kontekście, tak kulturowo, jak i historycznie) (https://www.archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1875-abp-skworc-zwycieskie-dzielo-powstancow-sluzy-ojczyznie [dostęp: 3.05.2021]). Materialnym dowodem istnienia powyżej nakreślanego problemu jest tak zwany „Panteon Górnośląski", który w myśl swojego statutu jest „instytucją kultury prowadzoną przez Archidiecezję Katowicką", dla której „uprawnienia współorganizatora wykonuje Arcybiskup Metropolita Katowicki" (https://panteon-gornoslaski.pl/temat/2020/09/17/STATUT-PANTEONU-GORNOSLASKIEGO-W-KATOWICACH [dostęp: 26.06.2022]). Ta instytucja – jak widać kościelna – ma na celu „upamiętnienie najważniejszych postaci" z Górnego Śląska, jednakże, jak sama deklaruje, dotyczy to „małej Ojczyzny, widzianej zawsze w polskiej macierzy" i za (wymieniony zresztą w statucie) cel stawia sobie „czczenie pamięci osób zasłużonych dla polskości ziem Górnego Śląska" oraz „czynne uczestniczenie w budowie tożsamości narodowej" (w domyśle: polskiej) (https://panteon-gornoslaski.pl/temat/2020/09/23/Cel-stworzenia-Panteonu-Gornoslaskiego [dostęp: 26.06.2022]). Według (szeroko komentowanej) listy upamiętnionych w instytucji postaci, opublikowanej przez „Dziennik Zachodni" (https://dziennikzachodni.pl/panteon-gornoslaski-oto-pelna-lista-nazwisk-brak-kutza-religi-i-zietka-kto-powinien-zostac-a-kto-nie/ar/c1-15507125 [dostęp: 26.03.2021]), której potwierdzeniem okazała się lista takich osób dostępna na stronie internetowej instytucji (https://panteon-gornoslaski.pl/upamietnieni/ [dostęp: 27.04.2023]) nie figurują na niej chociażby Horst Bienek, August Scholtis, Karl Max von Lichnowsky, Ludwig Guttmann, Joseph von Eichendorff (w przypadku największego górnośląskiego poety poczynić można zastrzeżenie, że lista, co prawda, ma się ograniczać do wieku XX, jednakże zarazem figuruje na niej św. Jadwiga; na tę i kolejne nieścisłości wskazuje Teresa Semik – por. T. Semik, *Panteon Górnośląski bez Kutza, Religi, Ziętka*, „Dziennik Zachodni" 19.03.2021, s. 12-13. Zignorowane są więc największe postacie niemieckojęzycznego (a niekoniecznie przecież niemieckiego) Górnego Śląska, nie figuruje też żadna postać z „czeskiej" części regionu. Jak zauważa Arkadiusz Kuzio-Podrucki nazwa jest „nieadekwatna do zawartości", „powinien to być Polski Panteon" – por. A. Kuzio-Podrucki, *Panteon Górnośląski powinien łączyć*, „Dziennik Zachodni" 23.04.2021, s. 14. Kreowany jest więc kolejny „wymyślony" Górny Śląsk, sztucznie wypreparowany, niestety, przy użyciu klucza, który Henryk Mercik określa wprost jako „nacjonalistyczno-kościelny" – por. H. Mercik, *Twórcy Panteonu się pogubili* „Dziennik Zachodni" 26.03.2021, s. 13. Uważam, że teologia Górnego Śląska na stosowanie takiego klucza z punktu widzenia tak teologicznego, jak i „górnośląskiego" nie można się zgodzić. Problematykę dyskursów narodowych na Górnym Śląsku włączam w swoją interpretację tetralogii gliwickiej (w podrozdziale pierwszym rozdziału V).

[135] J. Hahn, *Śląsk magiczny,* Katowice 2020.

[136] „Fabryka Silesia" 1 (2012).

[137] „Fabryka Silesia" 2 (4) (2013), *Kłopot z językiem*.

[138] „Fabryka Silesia" 1 (6) (2014), *Zapomniana wspólnota.*

[139] „Fabryka Silesia" 2 (7) (2014), *Koniec Starego Świata.*

[140] „Fabryka Silesia" 3 (17) (2017), *500 lat Reformacji.*

44:6411058001

Horyzonty refleksji jakie wytyczane są przez publikacje „Medium Mundi" znacznie wykraczają poza stereotyp hutniczej dzielnicy, w której się zrodziły, doskonale ilustrując niesprzeczność lokalności i uniwersalności. W kanonie umieściłbym z pewnością dwa tomy tej serii, *Śląsk – miejsce spotkania*[141] oraz *Śląsk – kamień drogocenny*[142]. Kolejna pozycja to *Czarny ogród*[143] Małgorzaty Szejnert, a więc historia „miasta-ogrodu", wcielenia w życie pewnej niezwykłej idei, które dokonało się w Katowicach i dowód na to, że historia osiedla może zyskać rozmiary historii państwa lub prawie historii biblijnej. Wreszcie *Pierony*[144], antologia tekstów o Górnym Śląsku, konkretnie tym przemysłowym, skupiająca się na kluczowych momentach jego historii. O wadze zbioru decydują różnorodne optyki w opisywaniu regionu, w tym obecność autorów nie tylko górnośląskich

Przejdę teraz do krótkiego przeglądu publikacji historycznych – wobec praktycznie nieistniejącej edukacji dotyczącej wprost historii Górnego Śląska tutaj szczególnie potrzebny jest kanon. Przede wszystkim będzie w nim figurowała *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, monumentalne i kompletne dzieło, wolne od nadużyć i ideologii, ponieważ autorami są historycy z Czech, Niemiec i Polski. Piszą więc „historię europejskiego regionu", nie niemieckiej czy polskiej kolonii[145]. Do niej koniecznie trzeba dodać, jako rozległe tło, dwie historie „całego" Śląska: *Śląsk i Ślązacy*[146] Joachima Bahlckego oraz wrocławską *Historię Śląska*[147] pod redakcją Marka Czaplińskiego. *Sztuka Górnego Śląska*[148] pod redakcją Ewy Chojeckiej, autorstwa najwybitniejszych górnośląskich badaczy, to kolejne potężne i wyczerpujące kompendium, dodatkowo zawierające bardzo udaną syntezę całej historii regionu.

[141] *Śląsk – miejsce spotkania*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2005.
[142] *Śląsk – kamień drogocenny*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2006.
[143] M. Szejnert, *Czarny ogród,* Kraków 2007.
[144] D. Kortko, L. Ostałowska, *Pierony. Górny Śląsk po polsku i po niemiecku. Antologia,* Warszawa 2014.
[145] Jako uzupełnienie historii Górnego Śląska w wieku XX trzeba jeszcze dodać: nową biografię Wojciecha Korfantego (J.F. Lewandowski, *Wojciech Korfanty*, Warszawa 2013), nowe spojrzenie na tzw. powstania śląskie (R. Kaczmarek, *Powstania…*), również nowe ujęcie kwestii narodowych w tym newralgicznym momencie historii regionu (B. Linek, *Dwa narody. Wyłanianie się nowoczesnych narodów na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku,* Opole 2020), opracowanie usytuowania Górnego Śląska w momencie końca „starego świata" (*I wojna światowa na Śląsku. Historia – literatura – kultura*, red. G.B. Szewczyk, R. Kaczmarek, Oświęcim 2016), a wreszcie starszą publikację, jednak poruszającą mało znaną kwestię, zmieniającą jednak dialektyczną polsko-niemiecką optykę rządzącą najczęściej rozumieniem Górnego Śląska (P. Dobrowolski, *Ugrupowania i kierunki separatystyczne na Górnym Śląsku i w Cieszyńskiem w latach 1918-1939*, Warszawa–Kraków 1972) oraz cały dorobek, nie tylko pisany, ale i opowiadany Alojzego Lysko.
[146] J. Bahlcke i in., *Śląsk i Ślązacy*, tłum. M. Misiorny, Z. Rybicka, Warszawa 2001.
[147] M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, *Historia Śląska,* red. M. Czapliński, Wrocław 2002.
[148] E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska. Od średniowiecza do końca XX wieku*, red. E. Chojecka, Katowice 2009.

45:8505685037

Kolejną publikację, *Historia ustroju Śląska*[149] Kazimierza Orzechowskiego uważam za istotną, ponieważ pomaga rozeznać skomplikowane relacje władzy nad Śląskiem (w chyba najistotniejszym i najciekawszym okresie jego historii), istotne również dlatego, że pomaga prześledzić dokładnie proces wchodzenia Śląska w orbitę czeską i cesarską. *Książęta i stany*[150] Norberta Conradsa to z kolei wybitna praca bezpośrednio poświęcona kluczowemu dla Śląska okresu wczesnej nowożytności, a więc prawie legendarnemu „złotemu wiekowi" Śląska. *Visus Silesiae. Treści i funkcje ideowe kartografii Śląska XVI-XVIII wieku* Bogusława Czechowicza jest również pracą poświęconą tej wyjątkowej epoce śląskiej historii. Publikacja z pozoru szczegółowa i wyspecjalizowana, a jednak pozwalająca uzyskać niezwykle szerokie spojrzenie o Śląsku na podstawie analizy wspaniałych śląskich map. Do tej części kanonu dołączam jeszcze *Mitologię śląską*[151] B. i A. Podgórskich, jeszcze jedno kompendium, tym razem górnośląskich ludowych wierzeń, istot pośrednich i fantastycznych oraz *Oberschlesischer Sagenspiegel* Karla-Ernsta Scheuhammera[152] przywodzący na myśl braci Grimm zbiór typowo górnośląskich legend.

Od opowieści legendarnych przechodzę wreszcie płynnie do literatury pięknej. Oczywiście chętnie włączyłbym do tej listy dzieła Angelusa Silesiusa, Jakoba Böhme i Gerharta Hauptmanna – oraz Olgi Tokarczuk, jednak niechaj zachowany zostanie porządek podziału na Śląsk Dolny i Górny.

Pierwszym w literaturze Górnego Śląska będzie (nie tylko w tym zestawieniu) Joseph Freiherr von Eichendorff. Mając świadomość (budzących oczywiste obiekcje) bezrefleksyjnego górnośląskiego „ckliwego a płaczliwego"[153] przywoływania Pana na Łubowicach jako (zapomnianego) „wieszcza", „wywijania nieczytanym Eichendorffem"[154], instrumentalnego traktowania Poety i wreszcie faktycznej nieznajomości jego twórczości przez Górnoślązaków – traktuję twórczość Eichendorffa najpoważniej jak to możliwe, zarówno jako czytelnik, jak i autor tej interpretacji. Eichendorff znajdzie się w samym jej centrum, z jego poezji (obecnej w tetralogii, ale i w niej nieobecnej) pochodzi wiele kluczowych dla tej interpretacji wniosków.

[149] K. Orzechowski, *Historia ustroju Śląska 1202-1740,* Wrocław 2005.
[150] N. Conrads, *Książęta i stany. Historia Śląska 1469-1740,* tłum. L. Wiśniewska, Wrocław 2005.
[151] B. Podgórska, A. Podgórski, *Mitologia śląska czyli przywiarki śląskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej,* Katowice 2011.
[152] K.E. Scheuhammer, *Legendy Górnego Śląska – Oberschlesischer Sagenspiegel,* Katowice 2006.
[153] Z. Kadłubek, *Posłowie – Cygaro Eichendorffa,* w: M. Korzeniewicz, *Joseph von Eichendorff inaczej*, Kotórz Mały 2020, s. 191.
[154] Z. Kadłubek, *Wątpliwości Szymutki,* w: tegoż, *Bezbronne myśli…*, s. 41.

46:1090497354

Max Herrmann-Neiße opisuje poezję Eichendorffa jako „wzorzec wszelkiej wartościowej i poważnej liryki niemieckiej”[155] – myślę, że również bez słowa „niemieckiej” zdanie to byłoby jak najbardziej prawdziwe. Margarethe Korzeniewicz w książce *Joseph von Eichendorff inaczej* przedstawia dokładną biografię poety, Jerzy Szymik w tomie *Dwanaście wierszy*[156] zestawia własne autorskie przekłady wybranych wierszy Eichendorffa z pięcioma swoimi esejami, bardzo obszerny zbiór tłumaczeń Andrzeja Lama czytelnik znajdzie w całkiem nowym tomie *Wiersze i pieśni*[157], natomiast o dwadzieścia lat wcześniejsze wydanie tłumaczeń A. Lama prezentuje co prawda mniej wierszy, za to jest wydaniem dwujęzycznym, a przede wszystkim zawiera również „mały cud”, wspaniałą romantyczną nowelę *Z życia nicponia*[158], o której sam Hermann Hesse powiedział, że jest „jednym z najdojrzalszych, najdelikatniejszych, najsmaczniejszych owoców na drzewie dotychczasowej kultury człowieczej”[159]. Owoc ten w mojej interpretacji pojawi się w dość zaskakującym kontekście.

Drugą postacią górnośląskiej literatury jest Henryk Waniek. Jego *Finis Silesiae*[160] odebrać można jako lekturę paralelną do tetralogii Bienka, jest to jednak narracja całkowicie odmienna, w mojej opinii bardziej literacko frapująca, z pewnością wybitna, myślę, że największa w górnośląskiej prozie, wykraczająca poza jakąkolwiek lokalność ku kosmosowi lub dalej. Przywołany już *Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257-1957* to zupełnie „inna” wizja Śląska, podróży, czasu i przestrzeni[161]. Z kolei zupełnie „inną” historię miasta przedstawia Waniek w małym zbiorze *Katowice-blues czyli Kattowitzer-polka*[162].

Następny pisarz to podobnie „pokrewny” w jakiś sposób autorowi tetralogii gliwickiej August Scholtis, jego poprzednik i mistrz w „pisaniu Górnego Śląska”. Myślę, że literackim fundamentem kanonu powinien być jego *Ostwind*, czyli niedawno dopiero przetłumaczony na język polski *Wiatr od wschodu*[163]. Scholtis w swojej dziwnej opowieści z jednej strony zagłębia się w problem społeczny, prezentuje zupełnie inne spojrzenie na tak zwane powstania śląskie,

[155] M. Herrmann-Neiße, *Wkład Śląska…*, s. 330.
[156] J. von Eichendorff, *Dwanaście wierszy ,* tłum. J. Szymik, Katowice 2007.
[157] Tenże, *Wiersze i pieśni,* tłum. A. Lam, Warszawa 2017.
[158] Tenże, *Poezje – Gedichte. Z życia nicponia*, tłum. A. Lam, Warszawa 1997.
[159] M. Korzeniewicz, *Joseph von Eichendorff…*, s. 113.
[160] H. Waniek, *Finis Silesiae,* Wrocław 2004.
[161] Stanowiąca zresztą inspirację dla kolejnego niezwykłego tekstu Tadeusza Sławka – zob. T. Sławek, *Podróż czterech mężów z Nysy do Barda Śląskiego,* Pszczyna 2000.
[162] H. Waniek, *Katowice-blues czyli Kattowitzer-polka,* Katowice 2010.

47:1092312058

z drugiej przedstawia „stary świat" księcia Karla Maxa von Lichnowsky'ego, baśniowego jak książęta von Pless, ale i wplątanego w wielką historię świata, próbującego zapobiec światowej katastrofie Wielkiej Wojny. *Wiatr od wschodu* to również górnośląska dal i tęsknota, a także mało znana perspektywa małego zakątka Górnego Śląska, jakim jest Kraik Hulczyński (Hlučínsko).

Z tej samej perspektywy Kraiku Hulczyńskiego sto lat później w głębiny czasu patrzy kolejna autorka, Eva Tvrdá, zapisując w innym niż Scholtis języku (Scholtis po niemiecku, Tvrdá po czesku) swe minimalistyczne w formie szkice i impresje zawarte w *Dyskretnym uroku Śląska*[164]. Dzięki Evie Trvdej dotarłem w swoim „kanonicznym" wyliczeniu do czeskojęzycznej części literatury Górnego Śląska[165]. Tutaj z pewnością do kanonu powinien zostać włączony Petr Bezruč, opawski, górnośląski poeta, którego imię spotyka się jednak, na różne sposoby, w każdym miejscu Republiki (w nazwach ulic, placów, a co chyba najbardziej znamienne – punktów widokowych), i którego *Slezské písně*[166] mogą pozwolić na wyjście z polsko-niemieckiego dualizmu, zdającego się w Polsce oczywistym i definiującym górnośląskość[167]. Wraz z prozą Oty Filipa (*Wniebowstąpienie Lojzka Lapaczka ze Śląskiej Ostrawy*[168]) wchodzi w przestrzeń Górnego Śląska pewna specyficzna, nie dająca się precyzyjnie określić lekkość obecna i rozpoznawalna w czeskiej kulturze, do tego stopnia, że bohater powieści potrafi latać. Wreszcie – Adolf Heyduk i jego poetycki śląski hymn (*Hymna lidu slezského*[169]), na który, wykuty w kamieniu, po raz pierwszy natrafiłem pod zamkiem Hradec nad Moravicí. Myślę, że jest to hymn dokładnie odpowiadający naturze Górnego Śląska, gdzie przyroda stoi ponad historią, hymn w duchu Eichendorffowski, zapatrzony w góry i dostrzegający „dwie siostry" gdzieś za górami (Czechy i Morawy).

---

[163] A. Scholtis, *Wiatr od wschodu. Śląska opowieść sowizdrzalska,* tłum. A. Smolorz, Altdorf–Katowice–Kotórz Mały 2015 (z posłowiem autorstwa Horsta Bienka – zob. tamże, s. 429-438).
[164] E. Tvrdá, *Dyskretny urok Śląska,* tłum. K. Pospiszil, Kotórz Mały 2015.
[165] Sztandarową postacią jest tutaj tworzący w języku laskim (Lašsko jest pograniczem śląsko-morawskim) Óndra Łyshorsky. Na temat Łyshorskiego i literatury „czeskiej" części Górnego Śląska – zob. J. Zarek, *Genius loci „czeskiego" Śląska?,* w: *„My som tukej"…,* s. 74-90.
[166] P. Bezruč, *Slezské písně*, Praha 2014.
[167] Znakomicie ilustrują to słynne wersy Bezruča: „Sedemdesat tisíc je nás / Před Těšínem, před Těšínem / Sto tisíc nás poněmčili / Sto tisíc nás popolštili" – tamże, s. 42.
[168] O. Filip, *Wniebowstąpienie Lojzka Lapaczka ze Śląskiej Ostrawy*, tłum. J. Stachowski, Warszawa 2005.
[169] A. Heyduk, *Hymna lidu slezského*, cyt. za: A. Otahal, V. Hobzík, *Slezská hymna,* „Věstník Matice Opavské" 18 (1910), s. 26-27.

48:5551028493

Na koniec przywołać chciałbym jeszcze trzy książki o krótkich tytułach, które dzięki uzyskaniu najbardziej prestiżowych nagród literackich w Polsce, wprowadziły tematykę górnośląską do powszechnej świadomości czytelników: *Drach*[170] Szczepana Twardocha (ujęcie Górnego Śląska na pewno dotąd niespotykane, oczami tajemniczego wszechpotężnego narratora, istniejącego poza czasem, wewnątrz ziemi; odnaleźć też można w *Drachu* bliskie Scholtisowi spojrzenie na tak zwane powstania śląskie), *Kajś*[171] Zbigniewa Rokity (opowieść o odkrywaniu tożsamości, przywodząca na myśl zmagające się ze swoimi tożsamościami postacie Bienka: Montaga i Silbergleita; zwracam tu uwagę na ciekawą koincydencję – okładka *Kajś* przedstawia miejsce odległe o kilkaset metrów od miejsca narodzenia wyżej już wspomnianej, również „kanonicznej" serii „Medium Mundi") oraz świadectwo kolejnego odkrywania i zmagania, tym razem z górnośląskim językiem, a więc tomik *Psińco*[172] Jana Barona.

Wreszcie Horst Bienek. Uważany za pisarza na Górnym Śląsku najważniejszego, a przynajmniej za autora najważniejszego[173] górnośląskiego dzieła literackiego, stojącego w centrum zainteresowań tej interpretacji. A więc – powieściowego cyklu zwanego tetralogią gliwicką. To cztery powieści, których akcja rozgrywa się w kluczowym i decydującym (na zawsze?) dla Górnego Śląska momencie historycznym: *Pierwsza polka*[174] (noc prowokacji gliwickiej i wybuchu II wojny światowej)*, Wrześniowe światło* (pierwsze dni wojny)*, Czas bez dzwonów* (sam środek wojny, rok 1943, Górnoślązacy walczą pod Stalingradem, ostatni górnośląscy Żydzi wywożeni są Auschwitz) *, Ziemia i ogień* (wkroczenie Armii Czerwonej, początek Tragedii Górnośląskiej, ucieczki i wypędzenia, zagłada Drezna). Na potrzeby tej interpretacji do czteroczęściowego cyklu dodaję, jako konieczne uzupełnienia, cztery dalsze, ściśle z tetralogią związane teksty Bienka: *Opis pewnej prowincji, Brzozy i wielkie piece. Dzieciństwo na Górnym Śląsku*, *Podróż w krainę dzieciństwa* oraz *Stopniowe zamieranie krzyku.*

[170] S. Twardoch, *Drach*, Kraków 2014.
[171] Z. Rokita, *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*, Wołowiec 2020.
[172] J. Baron, *Psińco,* Warszawa 2020.
[173] Bienek ze swoją tetralogią okazał się zdecydowanym zwycięzcą przywołanego już w przypisie 116 plebiscytu „Fabryki Silesii": „Niewątpliwie ankieta przyniosła potwierdzenie wielojęzyczności literatury śląskiej, ale czy można było spodziewać się aż tak miażdżącego zwycięstwa Horsta Bienka? Tymczasem Bienek, jako najczęściej wymieniany autor, dostał niemal dwukrotnie więcej głosów niż znajdujący się na drugim miejscu Janosch, a *Pierwsze polka* zdecydowanie wygrała. To wielkie zwycięstwo Bienka, którego nie mógł oczekiwać za życia. Ale czy ktokolwiek mógł przewidzieć, że Bienek z tetralogią gliwicką zostanie najważniejszym klasykiem na polskim Górnym Śląsku początku XXI wieku?" – J.F. Lewandowski, *Czterdziestu wybiera kanon,* „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 16; „Nie wyobrażam sobie, żeby ktoś uważał siebie za Górnoślązaka i nie przeczytał tej książki!" – Z. Kadłubek, *Horst Bienek. Pierwsza polka. O książce*, w: *99 książek czyli mały kanon…,* s. 46.
[174] Dane bibliograficzne wydań stanowiących podstawę interpretacji podaję w wykazie skrótów.

49:5123382345

Skąd decyzja o włączeniu w obszar interpretowanego tekstu tetralogii również „apokryfów" – dziennika, zbioru wspomnień, opisu podróży, eseju? Zacznę od tego, że sama tetralogia stanowi „starannie zrealizowaną całość"[175]. Świat Górnego Śląska w tetralogii, świat projektowany przez ten tekst, jest również pewną całością[176], sam niejako ciągle ku niej zmierza, rozszerza się, jak ciekawie zauważa badaczka twórczości Bienka, Ilona Copik:

> Miasto, które jest drogą, z konieczności konotuje szerszą perspektywę, regionalną: to cała kraina Górny Śląsk. W tej opcji miasto Gliwice nie kończy się […] gdzie definitywnie kończy się Śląsk?[177]

To rozszerzanie się ku całości nie ogranicza się tylko do procesów „wewnątrz" tetralogii. Tetralogia rozszerza się również „poza" nią – w ten sposób właśnie odbieram dalsze górnośląskie teksty Bienka. Jeżeli „odczytywać" mam Górny Śląsk z tego powieściowego cyklu, co jest, jak już wcześniej zaznaczyłem, koniecznym warunkiem tej interpretacji, powinienem czytać Bienka jak „najszerzej" – tak więc, by do tej „całości" chociaż trochę się zbliżyć. Jak pisze inna badaczka Bienka, Kornelia Ćwiklak:

> Bienkowi przyświecała ambicja zawarcia w cyklu całości pewnego świata […]. Z tej ambicji wypływa też obszerność czteroczęściowego cyklu, uzupełnionego (być może w poczuciu niewystarczalności beletrystycznego opracowania) tomami dodatkowych komentarzy[178].

Jak więc zaleca Zbigniew Kadłubek, jeśli chodzi o teksty Bienka „trzeba przeczytać wszystko"[179]. To „wszystko" uzupełnia piąty tekst „dodatkowy", wiersz *Gleiwitzer Kindheit (Gliwickie dzieciństwo)*[180], który w interpretacji pojawi się tylko raz, za to w jej kluczowym momencie.

Kompletną bibliografię dotyczącą Horsta Bienka i jego twórczości w języku polskim do roku 2010 w publikacji *Horst Bienek. Ślązak i Europejczyk* przedstawia Michał Skop, omawiając

[175] M. Dąbrowski, *Śląsk Horsta Bienka*, w: *„My som tukej"…*, s. 61.
[176] „Ta wielość wątków, osób i punktów widzenia ma również za zadanie stworzenie wrażenia całości, kompletności" – K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków 2013, s. 192.
[177] I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka*, Katowice 2013, s. 69-70.
[178] K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…,* s. 196. Na temat wagi eseistyki Horsta Bienka dla zrozumienia jego twórczości – zob. też: L. Burakowska-Ogińska, *Eseistyczne autokreacje Horsta Bienka*, „Zbliżenia interkulturowe. Polska – Niemcy – Europa" 8 (2010), s. 65-75.
[179] Z. Kadłubek, *Horst Bienek. Pierwsza polka. O książce…,* s. 47.
[180] H. Bienek, *Gliwickie dzieciństwo (fragment)*, tłum. A. Pańta, „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 66.

50:3392104701

również recepcję twórczości Bienka w Polsce[181]. W tym momencie chciałbym zwrócić uwagę na ciekawe zjawisko, z tą właśnie kwestią związane. Nie budzi zdziwienia fakt, że wśród dotyczących twórczości Bienka publikacji nie ma żadnego opracowania teologicznego, a luźno nawet związanych z moim zamierzeniem, stawianym wobec niniejszej pracy jest bardzo niewiele[182]. Tym, co zwraca uwagę jest natomiast pewna schematyczność i przewidywalność refleksji nad tekstem Bienka.

Otóż, odwołując się do kategorii wprowadzonych przez Umberto Eco, każde dzieło ukończone i zamknięte – a w przypadku Bienka, jak przed chwilą zwróciłem uwagę, całościowe czy też zmierzające do bycia całościowym – jest w swoim zamknięciu (zakończeniu, byciu całością) „dziełem otwartym", to znaczy otwartym na nieskończone „odżywanie na nowo" w kolejnych interpretacjach[183]. Dzięki temu dzieło może generować „niewyczerpaną sieć powiązań"[184]. Tymczasem, trudno się oprzeć wrażeniu, że teksty Bienka „nie odżywają". Istnieje zamknięta lista konkretnych powiązań przez nie generowanych, na której znajdują się trzy sieci. Pierwsza z nich to: pamięć – wspomnienie – utracona ojczyzna. Drugą z nich tworzą: tożsamość – narodowość – język. Trzecia wreszcie to: pogranicze – wielokulturowość – dialog. Doskonałą egzemplifikacją tego zjawiska może być tutaj publikacja *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*[185] pod redakcją Grażyny Barbary Szewczyk i Thaddäusa Schäpe.

Nie chcę tutaj oczywiście deprecjonować wielkiej doniosłości wyżej sformułowanych problematyk, ani konieczności ich podnoszenia. To, w mojej opinii, problematyki na gruncie polskim i tak wciąż nie rozpoznane i nie przepracowane w takim wymiarze, w jakim byłoby to

[181] Por. M. Skop, *Horst Bienek w Polsce*, w: *Horst Bienek. Ślązak i Europejczyk*, red. G.B. Szewczyk, J. Malicki, Katowice 2011, s. 53-87.
[182] Zob. K. Heska-Kwaśniewicz, *Gliwice arkadyjskie i symboliczne czyli o „Pierwszej polce" Horsta Bienka*, „Kwartalnik Opolski" 3/4 (1992), s. 31-40.
[183] Por. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1973, s. 26.
[184] Por. tamże, s. 27.
[185] Zob. G.B. Szewczyk, *Górny Śląsk jako wielokulturowy teren pogranicza w perspektywie historyczno-literackiej*, w: *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*, red. G.B. Szewczyk, T. Schäpe, Gliwice-Opole 2003, s. 9-18; E. Klin, *Tożsamość górnośląska i fenomen granicy w powieściach Horsta Bienka: tetralogia gliwicka, „Podróż w krainę dzieciństwa", „Brzozy i wielkie piece",* w: *Obraz Górnego Śląska…,* s. 19-24; E. Jurczyk, *„Granica piętnuje, głęboko, aż do pokładów podświadomości…". Topografia górnośląskiego pogranicza w „Pierwszej polce" Horsta Bienka: nazwy, miejsca, ludzie…*, w: *Obraz Górnego Śląska…*, s. 25-30; M. Kryś, *„Pierwsza pol(s)ka"? Kontrowersje wokół pierwszego tomu górnośląskiej tetralogii wśród śląskiego ziomkostwa w Niemczech*, w: *Obraz Górnego Śląska…*, s. 31-40; W. Bittner, *Pisanie jako próba zachowania swojego Heimatu. Śladami górnośląskiego losu Horsta Bienka,* tłum. Z. Feliszewski, w: *Obraz Górnego Śląska…,* s. 41-46.

51:8429218795

potrzebne (przywołane na końcu „kanonu" trzy nowe i nagradzane książki mogą wpłynąć na dynamizację takich procesów). A jednak – tutaj swobodnie odwołuję się do innej kategorii Umberto Eco, do przewidywanego przez tekst „czytelnika modelowego"[186] – można odnieść wrażenie, że tekst Bienka przewiduje i stwarza tylko jeden typ czytania.

Dopiero po roku 2010 pojawiły się w języku polskim opracowania, które uważam za „nowe", czy też bardziej „otwarte" (to znaczy – dające tekstowi większą możliwość „odżycia") i zarazem, z perspektywy mojej interpretacji bardziej interesujące (wszystkie opublikowane w trakcie mojej pracy nad niniejszą rozprawą). Wyliczając je chronologicznie:

2013 – całkowicie nowatorska i przyćmiewająca całą dotychczasową polskojęzyczną literaturę o Bienku, „rozrywająca miałkość i neutralność sądów" (jak czytamy w przytoczonej na okładce recenzji Aleksandry Kunce) kulturoznawcza praca Ilony Copik *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka,* w której premierze w Gliwicach miałem przyjemność osobiście uczestniczyć*;*

2013 – obszerna część poświęcona pisarstwu Bienka w również innowacyjnym, komparatystycznym studium *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej* Kornelii Ćwiklak[187];

2018 – artykuł Daniela Pietrka (autora posłowia do cytowanego w tej pracy wydania *Pierwszej polki) „Wtedy przyjdzie ktoś i przerzuci przez Kłodnicę most z papieru". Górny Śląsk jako mit i utopia w twórczości Horsta Bienka*;

2019 – poświęcony Bienkowi rozdział w kolejnym komparatystycznym studium Kornelii Ćwiklak, opartej o dyskursy postkolonialne i imagologiczne pracy *Literackie podróże do Polski i Niemiec*[188].

Nie są to oczywiście publikacje teologiczne, jednakże uważam je za istotny kontekst dla mojej interpretacji, przede wszystkim z powodu ich zainteresowania mitem i symbolem, a także ze względu na posługiwanie się narzędziami dostarczanymi przez ponowoczesną filozofię

[186] Por. U. Eco, *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 79-87.
[187] Autorstwa tej badaczki koniecznie trzeba wymienić również artykuł – K. Ćwiklak, *Gliwice – zapomniany mikrokosmos: semiotyka przestrzeni miasta w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, „Rocznik Komparatystyczny" 2 (2011), s. 43-64.
[188] K. Ćwiklak, *Literackie podróże do Polski i Niemiec. Studia imagologiczne,* Poznań 2019, s. 87-108.

52:4284177703

i literaturoznawstwo. Do tych opracowań warto dołączyć również uwzględniającą „kondycję ponowczesną" nowojorską publikację *Heimat, Space, Narrative. Toward a Transnational Approach to Flight and Expulsion* autorstwa Friederike Eigler, której cała II część poświęcona jest tetralogii gliwickiej[189].

Na zakończenie tego przeglądu górnośląskiej literatury ze szczególnym uwzględnieniem Horsta Bienka, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na jedną kwestię, bardzo istotną dla mojej interpretacji – „ducha", w jakim będzie przeprowadzana, czy też podejścia do górnośląskiego fenomenu jakie będzie leżało u jej podstaw. Przywołałem wcześniej kategorie „dzieła otwartego" oraz „modelowego czytelnika", zakładanego przez tekst. Uważam, że sytuacja podobna do tej nakreślonej powyżej, dotyczącej recepcji twórczości Bienka na gruncie polskim, dotyczy (a przynajmniej bardzo długo dotyczyła) również „czytania Górnego Śląska" w ogóle. Istniał bardzo długo (i myślę, że wciąż istnieje) pewien określony, całkiem jawny schemat myślenia o Górnym Śląsku, obecny nie tylko w literaturze, ale i teatrze oraz filmie, a dalej, w medialnym przekazie i ostatecznie w czymś, co można by nazwać powszechną świadomością (nie tylko na zewnątrz ale i wewnątrz Górnego Śląska). Można spróbować naszkicować go w takim kształcie: cielesność i fizyczność – brudna (i w tym brudzie idealizowana) przestrzeń – dosadność języka i humoru – robotniczość – „ludowa" prostota i mądrość. Istnienie tego schematu miałem na myśli zaznaczając przy wielu publikacjach ich „inność", „nowość" czy „odmienność" – od tego schematu właśnie.

Świadomość jego (nad)obecności w górnośląskich dyskursach wpłynęła też na to, że konstruując na potrzeby swojej pracy *quasi* kanon górnośląskiej literatury, pozwoliłem sobie pominąć w nim dwa tego schematu słynne generatory: *Cholonka*[190] Janoscha oraz *Piątą stronę świata*[191] Kazimierza Kutza (nie tylko jako literackie *opus magnum* autora, ale też skupiające całą jego wizję Górnego Śląska). Z istnienia kutzowskiego wzorca górnośląskości doskonale zdawał sobie sprawę najczujniejszy chyba i widzący najwięcej, obserwator górnośląskiej przestrzeni kulturowej, Michał Smolorz, który w *Śląsku wymyślonym* opisuje dzieło filmowe Kutza jako „bazę śląskiej mitologii"[192]. Opisywana przez Smolorza mitologia z pozoru nie do końca wpisuje się nakreślony wyżej schemat, ponieważ swoje pierwotne źródło ma w kutzowskich filmowych

[189] F. Eigler, *Heimat, Space, Narrative. Toward a Transnational Approach to Flight and Expulsion*, New York 2014.
[190] Janosch, *Cholonek czyli dobry Pan Bóg z gliny,* tłum. L. Bielas, Kraków 2011.
[191] K. Kutz, *Piąta strona świata*, Kraków 2010.

53:4448425044

kreacjach i idealizacjach, dotyczących: historycznych wydarzeń 1919–1921, przestrzeni (hałdy, familoka), etosu (rodziny, pracy)[193]. Jednak po 1989 roku ta bazowa mitologia kreuje dalej „nową śląskość"[194], opartą na szeregu stereotypów[195]. Myślę, że wszystkimi nimi rządzi wyżej naszkicowany (z podskórną wszechwładną polsko-niemiecką dialektyką) jawny schemat[196], odkrywalny również w całości w *Cholonku.*

Na bliskie pokrewieństwo wizji regionu obecnej w powieści Janoscha oraz górnośląskich kreacji Kutza („wielbiciela i powieściowego sukcesora Janoscha") zwraca uwagę Jerzy Illg[197], który zarazem, w tekście otwierającym słynny „śląski" numer krakowskiego „NaGłosu", określa *Cholonka* „najprawdziwszą, najlepiej oddającą fenomen *śląskości* (a zarazem najzabawniejszą) powieścią"[198]. Myślę, że taki sąd, wyrażony przez wybitnego krytyka, świetnie podsumowuje nakreślone powyżej zjawisko. Pokazuje również, że niezliczoną ilość razy przywoływany, jako przełomowy czy „kultowy", „śląski" numer „NaGłosu" jest już jednak mocno naznaczony czasem i schematami i ma obecnie wartość historyczną. Myślę, że dla obecnego samorozumienia Górnego Śląska, odkrywalnego nie tylko w procesach społecznych, ale przede wszystkim w literaturze, „odkrycie Śląska" przez literacki Kraków sprzed trzech dekad nie przedstawia już wielkiego i aktualnego znaczenia.

Wielokrotnie przywoływana powyżej „inność" (niekoniecznie nowość) refleksji o Górnym Śląsku, w górnośląskiej literaturze dostrzegalna i Górnemu Śląskowi, jak jestem przekonany, potrzebna, jest jedną z ważnych wytycznych dla interpretacji tetralogii gliwickiej, będącej sercem niniejszej rozprawy, od przyjrzenia się temu „zapotrzebowaniu" na „inność" rozpocznie się więc rozdział II.

[192] M. Smolorz, *Śląsk wymyślony…,* s. 185.
[193] Por. tamże, s. 187-189.
[194] Por. tamże, s. 191.
[195] Por. tamże, s. 194-207.
[196] Myślę, że miejscem doskonałego skondensowania wszystkich elementów schematu jest specyficzny „kutzowski" opis rodzinnego domu, przestrzeni dzieciństwa i przodków, rozpoczynający rozdział szósty *Piątej strony świata* – por. K. Kutz, *Piąta strona świata…*, s. 55-59.
[197] Por. J. Illg, *Cholonek czyli dobry Janosch ze Śląska,* w: Janosch, *Cholonek…,* s. 13-14.
[198] Tenże, *Dlaczego Śląsk?,* „NaGłos" 15/16 (1994), s. 8.

54:5060296683

Rozdział II
Górny Śląsk – postmodernizm – teologia. Horyzont paradygmatu i interpretacji

Górny Śląsk – czytany jako tekst, interpretowany jako świat, spotykany, poznawany, opowiadający swą tożsamość jako bohater opowieści – długo przebywał w pewnego rodzaju „zamknięciu" i wciąż, jestem skłonny mniemać, trudno mu „wyjść". Ten obraz zamknięcia, przywodzący na myśl platońskie skojarzenia, odnoszę do przywołanej w poprzednim rozdziale kategorii „dzieła otwartego" Umberto Eco. Górny Śląsk, jak sądzę, często napotyka przeszkody by być otwartym na nieskończone „odżywanie na nowo" w kolejnych interpretacjach[1]. Trudno mu generować „niewyczerpaną sieć powiązań"[2]. Przewiduje dla siebie najczęściej jednego i ciągle tego samego „czytelnika modelowego"[3]. W takiej sytuacji „inność", „odmienność", „osobność" może się jawić jako najwyższa wartość w myśleniu o Górnym Śląsku. Zwracałem na to uwagę przedstawiając we wstępie kanon górnośląskiej literatury, tworzący intelektualny pejzaż regionu i wstępny kontekst dla tej pracy. Jestem też o tym przekonany jako interpretator, będący zarazem uczestnikiem interpretowanego, poprzez medium literatury, fenomenu.

Dlatego też niniejsza interpretacja prawdopodobnie największego dzieła górnośląskiej literatury, interpretacja specyficzna, bo teologiczna, będzie również szukała „inności", „otwartości", możliwości „odżycia". Ta „inność" nie ma polegać na samym tylko fakcie, że interpretacja jest teologiczna, choć zdaję sobie sprawę, że jest to nietypowa zarówno dyscyplina badań nad regionem, jak i nietypowy temat w teologicznym dyskursie. Również teologia bowiem ma być „inna". „Inna" – dla „innego" myślenia o Górnym Śląsku. W tym rozdziale postaram się więc teraz zlokalizować i naświetlić wezwania do wielokrotnie tu przywołanej „inności" w samej górnośląskiej myśli, literaturze i w samej tetralogii gliwickiej, a dalej nakreślić horyzont „innego" teologicznego myślenia dla interpretacji tetralogii gliwickiej.

[1] Por. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1973, s. 26.
[2] Tamże, s. 27.

55:3911777624

1. Pustynia. Ogień. Gwiazdy. *Wach auf!*

Wśród spustoszenia, jakie czyniła w Europie Środkowej wojna trzydziestoletnia, gdy Śląsk stał się ziemią jałową, młody wówczas śląski barokowy poeta, Andreas Gryphius, podczas swoich studiów w Lejdzie[4] pisze odę, opatrzoną numerem IX, pod znamiennym tytułem *Vanitas! Vanitatum Vanitas!*. Strofę trzynastą ody IX rozpoczyna słynnym[5] wezwaniem „Wach' auff mein Hertz vndt dencke"[6] („Wach auf, mein Herz, und denke"), czyli: „przebudź się, moje serce i pomyśl". A dalej, w strofach czternastej i piętnastej, wprost z **pustyni**, w jaką zamieniała się XVII-wieczna Europa zwraca się ku Panu, który przekracza Historię i którego nie dotyczy Czas[7]. Tak jakby to właśnie pustynia stawała się absurdalną przestrzenią niezniszczalnej nadziei.

Zimą 1945 roku, gdy rozgrywa się akcja *Ziemi i ognia*, Górny Śląsk znowu staje się pustynią i krainą popiołów. Być może w jakimś sensie jest nią nadal. W tamtym krytycznym momencie, w ciemnym i dusznym schronie w piwnicy gliwickiej kamienicy, bohater tetralogii, Kotik Ossadnik czyta o przebudzeniu Zaratustry, czyta znamienne słowa: „Niosłeś wówczas swe popioły ku górom; chciałżebyś dzisiaj nieść **ogień** w niziny?"[8], by potem patrząc w ciemność zadać wielkie pytanie:

> Kim jednak był Bóg i jak wyglądał? Było dla niego jasne, że zupełnie **inaczej** niż na tych obrazach, które matka zdjęła ze ścian i ukryła w skrzyni na węgiel. Ale jak **inaczej**?[9]

i wreszcie odpowiedzieć samemu sobie w zaskakującym teologicznym wezwaniu w ostatnich słowach tetralogii, kończącym się w taki oto sposób:

> Nie wierzę, że Bóg chce żebyśmy klęczeli przed nim i pochylali głowę, nie, musimy patrzeć w górę, ku niebu, ku **gwiazdom**, bo tam jest oblicze Boga […] tak, rozpleć ręce, *mamoczka,* módl się, módl, ale z oznakami buntu…[10]

---

[3] Por. U. Eco, *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 79-87.
[4] Por. Z. Kadłubek, *Barok na Śląsku*, w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 38.
[5] Przywołuje je na przykład Alfons Nossol, jako tajemnicze *proprium silesiacum* we wstępie do tomu tłumaczeń Eichendorffa autorstwa J. Szymika – por. A. Nossol, *Harmonia serca i myśli czyli proprium silesiacum*, w: J. von Eichendorff, *Dwanaście wierszy* , tłum. J. Szymik, Katowice 2007, s. 7-9.
[6] A. Gryphius, *Oden. Das erste Buch*, Leiden (Lugdunum Batavorum) 1643, starodruk udostępniony w: https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/64610/edition/89317/content [dostęp: 29.06.2022], brak numeracji stron (s. 6-7 udostępnionego pliku).
[7] „Vndt fleuch den Herren an / Der immer könig bleibet / Den keine zeitt vertreibet / Der einig ewig machen kan".
[8] ZiO, s. 195.
[9] ZiO, s. 196.

56:1624269125

Wyróżniając powyżej trzy potężne symbole: **pustyni**, **ognia** i **gwiazd**, antycypuję już tutaj drogę jaką podąży ostatni, decydujący etap mojej teologicznej interpretacji (zawarty w rozdziale siódmym). Będzie ona szukała **ognia**, wreszcie patrzeć będzie w **gwiazdy** i dalej. Rozpocznie się natomiast dokładnie tam, skąd przychodzi wezwanie – na **pustyni**. Teologię, jaką chcę zaproponować w swojej interpretacji tetralogii gliwickiej Horsta Bienka, za pomocą jakiej, pozostając w hermeneutycznym kole, będę Górny Śląsk opisywał, jaką wreszcie, jak postaram się pokazać, generować może *locus theologicus* Górnego Śląska, traktuję jako odpowiedź na wezwania z wielu pustyń. Ma to więc być odpowiedź na przytoczone powyżej niezwykłe wezwanie z głębi samego interpretowanego tekstu – tak jakby on sam, tekst, domagał się dla siebie i Górnego Śląska teologicznej odpowiedzi. Jednocześnie trzeba tutaj wyraźnie wskazać, że oczekuje on odpowiedzi od teologii pisanej **inaczej**. Udzielenie takiej teologicznej odpowiedzi na górnośląskie wezwanie jest najważniejszym celem tej pracy.

Jaka ma być ta „teologia dla Górnego Śląska" zarazem „pisana inaczej"? Wytyczne i kolejne wezwania odnajduję w tekstach dwóch teologów – ortodoksyjnego i heterodoksyjnego, dla których wspólna pozostaje górnośląskość. Jerzy Szymik określa perspektywy i zadania opierając się na wielkiej starożytnej tradycji patrystycznej:

> Górny Śląsk […] potrzebuje rzetelnej teologii i jej pogłębionego rozwoju. Potrzebuje dalekowzrocznej wizji, tej uniwersalności syntezy i przenikliwości, którą w ludzkie myślenie wnosi nauka wiary, *scientia sui generis*. Przed szesnastoma wiekami tak o tym pisał św. Bazyli Wielki: „W myśleniu o Bogu nie bądźcie małostkowi, lecz z wielkim zrozumieniem rozważając to, co jego dotyczy - tak mówcie o sprawach boskich, aby również ci, którzy są daleko od zbawienia, mogli usłyszeć słowo wasze z powodu przenikliwości nauki"[11].

Uważam, że o tym samym dokładnie pisze Zbigniew Kadłubek, widzący drogę teologii w spotkaniu z poezją, a bardziej w samej nawet poezji, „jawnej teologii świata i życia":

> Nie chodzi tutaj o teologię masywną, ciężką i nieznośnie wielką w swej brzemienności jak kolumny z kościoła św. Bavona w Haarlemie […]. Nie chodzi także o teologię-geometrię. […] O spotkanie chodzi poety z teologiem i teologa z poetą. O tę koincydencję spraw najważniejszych na ziemi - i w niebie (bo prawdziwa twórczość zawsze „jest wyjściem z ciemności")[12].

[10] ZiO, s. 248.
[11] J. Szymik, *Teologia na przełomie tysiącleci. Wyzwania i szanse – śląski kontekst*, w: tegoż, *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001, s. 450.
[12] Z. Kadłubek, *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Katowice 2011, s. 82.

57:1041758583

Taka teologia przede wszystkim nie może być banalna, ponieważ „o bogach [Bogu] nie wolno mówić banalnie”[13], musi więc zawsze być pisana „inaczej”, ale żeby tak się stało – tutaj cytowany jest przez Kadłubka najwybitniejszy zapewne teolog, jaki pisał w języku polskim, Wacław Hryniewicz, do którego zresztą i moja interpretacja będzie się na swoim najistotniejszym etapie odwoływała – „teolog ma obowiązek być człowiekiem wolnym, twórczym i śmiałym”[14]. Myślę, że w taki sposób konstruowana teologia Górnego Śląska może odpowiedzieć na potrzebę drugiego „inaczej” – potrzebę myślenia „inaczej” o Górnym Śląsku w ogóle. Myślenie tego typu, za Z. Kadłubkiem można określić jako myślenie *silezjologiczne*, czyli jako „rozważanie najgłębiej jak się da tego, czym byłby Górny Śląsk i górnośląskość”, myślenie ciągle „w kategorii obietnicy” – „miejsca, które na nas czeka i przyzywa”[15]. Proponowana przeze mnie teologia chce widzieć Górny Śląsk dokładnie w ten sposób, stąd jako teo-logia będzie się starała być zarazem silezjo-logią.

Co taka teologia może „dać” Górnemu Śląskowi? Jakie Górny Śląsk może mieć na nią zapotrzebowanie? Myślę, że – wracając raz jeszcze do wyżej użytego obrazu – pustynia trwa. Jest to pustynia, która na Górnym Śląsku nastała ostatecznie w roku 1945 (ale może już w 1939, 1922, 1740, 1620?). Jak już wspomniałem, będę o tym pisał na ostatnim etapie swojej interpretacji. Uważam też, że Kadłubek o tej samej pisze pustyni wzywając do stworzenia silezjogonii:

> Musimy napisać „silezjogonię”! Niezafałszowaną! Pilnie rozważając, kim chcemy być jako wspólnota Górnoślązaków. Zniszczone więzi z ziemią, ludźmi, Bogiem odnawiając, uświęcając. Wyspowiadać się górnośląskiej ziemi i górnośląskiemu niebu. [...] Święty Paweł był przekonany, że Bóg chce, by wszelki język (pāsa glōssa) wyznał, że Jezus jest Chrystusem (Flp 2,11a). Język śląski także.[16]

Słowa te odczytuję jako wezwanie do *re-enchantment* (ponownego zaczarowania) Górnego Śląska i jednoczesne wezwanie dla teologii. Teologia Górnego Śląska powinna pomóc „ponownie zaczarować” to, co stało się pustynią i odpowiedzieć na jeszcze jedno, mocno związane z tetralogią Bienka i jego ulubionym kwiatem – górnośląską dziewanną, wezwanie:

[13] Tamże, s. 82.
[14] Tamże, s. 83.
[15] Por. Tenże, *Od Homera do Horsta, czyli zaproszenie do lektury,* w: *99 książek czyli mały kanon górnośląski,* red. Z. Kadłubek, Ł. Staniczkowa, Katowice 2011, s. 9.
[16] Tenże, *Wątpliwości Szymutki,* w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 40.

58:1059390779

> Potrzebujemy na Górnym Śląsku czarodziejskiego ziela, cudownego leku. Potrzebujemy czegoś silnego ponad miarę, farmaceutycznego cudu detoksykującego. Aby odczarować zły czas, zakończyć koszmar. Aby wrócić do ludzkiej postaci[17].

Uważam, że chrześcijańska teo-logia, oparta radykalnie na Wcieleniu, aby w ogóle mieć jakikolwiek sens dla świata i człowieka (i Górnego Śląska), powinna zawsze pomagać „w powrocie do ludzkiej postaci". Jeżeli Górny Śląsk potrzebuje „czarodziejskiego ziela", uzdrowienia, „*katharsis* tytanicznej i wspaniałej", potrzebuje Dantego i stworzenia od nowa[18] to proponowana mu teologia, teologia Górnego Śląska, teologia pisana „inaczej", powinna tego właśnie szukać. Tego też będzie poszukiwała niniejsza interpretacja.

Świadomie pozwoliłem sobie użyć tutaj symbolicznego i obrazowego języka. Taka zresztą jest i natura tekstów, z którymi podejmowałem dialog. Jako przestrzeń przesyconą symboliką będę też traktował teologicznie interpretowany tekst tetralogii. Teologia pisana „inaczej" po wysłuchaniu wezwań i inspiracji, w dalszej kolejności potrzebuje jednak paradygmatu, a ostatecznie metody. Poszukując ich mam na uwadze kilka kwestii.

Po pierwsze: powyższe sformułowania, czyli to, do jakiej teologii wzywa sam Górny Śląsk (i sama gliwicka tetralogia) i jakiej teologii potrzebuje w swojej konkretnej sytuacji. Po drugie: specyfikę zadania, jakie postawiłem przed tą pracą, które w swoim łańcuchu odczytów i interpretacji, daleko wykracza poza tradycyjne teologiczne przedsięwzięcia, chce bowiem poprzez teologię literatury uzyskać jakiś dostęp do teologii Górnego Śląska, wielokrotnie przekracza więc granice pomiędzy trzema królestwami – teologii, literatury i regionu. Po trzecie wreszcie: kluczowy argument konieczności uwzględnienia kontekstu, przypomnieć tu bowiem warto zadanie postawione przed teologią przez Vaticanum II w konstytucji *Gaudium et spes*:

> Od samego początku swojej historii uczył się on [Kościół] bowiem, jak wyrażać orędzie Chrystusa za pomocą pojęć i języków rozmaitych ludów, a ponadto usiłował **orędzie to oświetlić mądrością filozofów**, a to w tym celu, aby **dostosować przepowiadanie Ewangelii** […]. W ten sposób **w każdym narodzie** rozwija się zdolność do wyrażania orędzia Chrystusa **na swój sposób**, co równocześnie sprzyja żywemu kontaktowi pomiędzy Kościołem a kulturami różnych ludów. W celu rozszerzania tego kontaktu, zwłaszcza w naszych czasach, w których rzeczywistość zmienia się bardzo szybko, a **sposoby myślenia są zróżnicowane**, Kościół szczególnie potrzebuje **pomocy tych, którzy żyjąc w świecie znają różne** […] **dziedziny wiedzy** oraz **rozumieją mentalność** ludzi wierzących i niewierzących. Zadaniem […] teologów, jest z pomocą Ducha Świętego wysłuchiwanie, rozważanie

[17] Tenże, *Verba(s)cum*, „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 90.
[18] Por. tenże, *Od Homera do Horsta…*, s. 14-15.

59:1039958769

> i **interpretowanie** w świetle słowa Bożego **różnych form wypowiedzi naszych czasów**, tak aby objawiona Prawda mogła być zawsze dokładniej ujmowana, lepiej rozumiana i właściwiej przedstawiana[19].

Uwzględniając więc wszystkie trzy postawione powyżej warunki, w tym rozległy kontekst postmodernizmu, zarówno na poziomie globalnym jako dotyczącą również teologii „kondycję ponowoczesną"[20], jak i lokalnym, skoro postmodernistyczny charakter ma najistotniejsza obecnie i najaktualniejsza górnośląska autorefleksja, konieczny dla tej rozprawy paradygmat odnajduję w niezwykle szerokim i wielowątkowym nurcie anglojęzycznej *Postmodern Theology.* Jest to zjawisko z samej swojej natury mocno heterogeniczne, wewnętrznie różnorodne, a więc dla pełnej jasności i rzetelności wymaga ono szerszego omówienia, począwszy od szerokiego kontekstu, poprzez umiejscowienie w nim teologii jako takiej (rozdział II), aż po opis przyjętego paradygmatu (rozdział III), a wreszcie przyjętej metody (rozdział IV).

2. Poza metanarracje

Czym jest postmodernizm? Poglądem? Epoką? Sytuacją doświadczanej współczesności? Pojęcie oczywiście nie jest łatwo definiowalne, co więcej – często źle rozumiane przez „przeciwników", a przez wielu uczestników w ogóle nie używane. Gdyby tych problemów było mało – napotyka się (w literaturze, mediach, wielu dyskursach) co najmniej trzy zbliżone do siebie wyrażenia, dotyczące na różne sposoby omawianego tutaj zjawiska: późna nowoczesność, ponowoczesność oraz postmodernizm.

Pierwsze z nich, późna nowoczesność (*late modernity)* sugeruje, że trwająca aktualnie epoka i jej specyficzny myślowy klimat jest końcową fazą nowoczesności. Tego sformułowania używa np. Agata Bielik Robson[21], w gruncie rzeczy o końcowym etapie modernizmu pisze też w tekście, który krótko omówię poniżej, Jean-François Lyotard[22]. Pojęcie drugie, ponowoczesność

[19] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* 44 (wyszczególnienia w tekście własne).
[20] Rozróżnieniem pojęciowym „postmodernizm" – „ponowoczesność" zajmę się w następnym podrozdziale.
[21] Zob. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności,* Kraków 2008.
[22] Por. J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: Co to jest postmodernizm?,* tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 58.

60:6709107151

(*postmodernity)* odnosi się do szeroko pojętych „współczesnych czasów" i ich kulturowej, myślowej, społecznej (etc.) kondycji[23]. Wreszcie postmodernizm (*postmodernism*) to filozofia odrzucenia nowoczesności, przede wszystkim jako dziecka nie tylko oświecenia, ale właściwie całej nowożytności, a w wielu kwestiach również epoki przednowoczesnej, czasem cofająca się ze swą krytyką aż ku starożytności, o czym będzie mowa niżej. Różni się więc od ponowoczesności, a więc samej zaistniałej sytuacji świata i współczesnej myśli swoim „-izmem", czyli stosowaniem „krytycznego ostrza" wobec tego, co tę sytuację zrodziło[24].

Bardzo szeroki pejzaż postmodernizmu w tym właśnie, trzecim, „właściwym" wymiarze, odnosząc się do wszystkich „klasyków" nurtu (Lyotard, Deleuze, Foucault, Derrida, Rorty, Vattimo, Baudrillard…) przedstawia Aleksandra Kunce w pracy *Tożsamość i postmodernizm*[25]. W niniejszej rozprawie rozumiem postmodernizm dokładnie w tym trzecim sensie, jako – na ile to możliwe – odcięcie się od nowoczesności, czy bardziej – próba krytycznego wyjścia poza nią na gruncie teologii. W tym podrozdziale zamiast skupiać się na – prawdopodobnie bezcelowym – definiowaniu postmodernizmu, chcę opisać kluczowego dla niego zjawiska i intuicje, istotne zarówno dla mojej rozprawy i – jak sądzę – dla współczesnej teologii.

Najsensowniej będzie rozpocząć nietypowo – od rozmowy. Chodzi o słynną kontrowersję dotyczącą nowoczesności i postmodernizmu pomiędzy Lyotardem a Jürgenem Habermasem, inicjującą szeroką debatę o postmodernizmie[26]. W słynnej mowie, wygłoszonej we Frankfurcie w 1980 roku, Habermas, wobec kiełkujących wówczas postmodernistycznych tendencji w widzeniu kultury Zachodu, których patrona widzi w duchu Nietzschego[27], przeprowadza imponującą

[23] Por. K. Vanhoozer, *Postmodern theology*, w: *New dictionary of theology. Historical and systematic*, red. M. Davie i in., London–Downers Grove, Illinois 2016, s. 688.
[24] Por. G. Ward, *Introduction: „Where We Stand"*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. xxii-xxiii.
[25] Zob. A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003. Dla dalszych wyczerpujących kompendiów i rozmaitych ujęć tej tematyki – zob.: H. Bertens, *The Idea of the Postmodern. A History*, London–New York 2005; T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford 1996; J. Deely, *Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*, Toronto–Buffalo–London 2001; P. Anderson, *The Origins of Postmodernity*, London–New York 1998; C. Butler, *Postmodernism: A Very Short Introduction*, Oxford 2002; *Encyclopedia of Postmodernism*, red. V.E. Taylor, C.E. Winquist, London–New York 2001; *The Cambridge Companion to Postmodernism*, red. S. Connor, Cambridge 2004; *The Routledge Companion to Postmodernism*, red. S. Sim, London–New York 2001.
[26] Por. T. Nycz, *Przedmowa*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów…*, s. 10.
[27] Por. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*…, s. 46.

61:9439530182

i erudycyjną apologię nowoczesności, jednocześnie wyliczając kwestie, na przewartościowaniu których postmodernizm buduje swoje dyskursy.

Habermas odwołuje się więc do archeologii zjawiska, cofając się aż do początków średniowiecza, rozumiejąc „nowoczesność" jako pewną odwieczną postawę, w której przejawia się „spontanicznie się odnawiająca aktualność ducha czasów". Przez stulecia nowoczesność charakteryzowała się coraz to nowym ustosunkowaniem się wobec wzorców starożytności oraz do epok poprzedzających, wobec których stawała się „nową". Od połowy XIX wieku może być datowana „wysoka" nowoczesność, nowoczesność w sensie ścisłym, która, radykalizując się w swojej nowości odrywa się całkowicie od historycznych odniesień i ustawia się w opozycji do jakiejkolwiek tradycji. Ma ona źródła we francuskim oświeceniu i jego wizji nieskończonego postępu ku poznaniu i doskonaleniu człowieka[28].

Oświeceniowy projekt „właściwej" nowoczesności opiera się więc na dążeniu do absolutnego panowania nad naturą, obiektywizacji, ostatecznego szczęścia ludzkości, w przekonaniu o nieskończonych możliwościach ludzkiego rozumu i nauki. Z tym wiąże się radykalna specjalizacja nauki i autonomizacja kwestii poznania, sprawiedliwości i smaku, a więc – powstanie nowoczesnej nauki (jako zbioru nauk szczegółowych), etyki i estetyki. A jednak – katastrofalne doświadczenia wieku XX, te same, które są osią fabuły tetralogii gliwickiej, interpretowanej przeze mnie w tej rozprawie, studzą lub całkowicie wygaszają oświeceniowy optymizm, tak, że nowoczesność zaczyna jawić się jako projekt, jeżeli nawet nie rozbity, to na pewno przerwany i niedokończony. W tej sytuacji powstaje pytanie czy warto go kontynuować, czy też trzeba go ostatecznie porzucić[29]. Na tym tle Habermas identyfikuje postmodernizm, ruch „antynowoczesny", zmierzający do porzucenia projektu nowoczesności jako „nowy konserwatyzm"[30]. Sam Habermas, mimo klimatu sprzyjającemu krytycznej postawie wobec nowoczesności[31], widzi w nowoczesności potencjał ciągle niewyczerpany[32].

[28] Por. tamże, s. 27.
[29] Por. tamże, s. 34-35.
[30] Tamże, s. 26.
[31] Por. tamże, s. 44.
[32] Por. T. Nycz, *Przedmowa…,* s. 10.

62:1890058820

Na tak postawioną kwestię odpowiada Lyotard. Co ciekawe, wyraża w dużej mierze te same zarzuty, co świadectwo „oskarżycielskiej samokrytyki”[33] nowoczesności, a więc *Dialektyka oświecenia* Theodora W. Adorno i Maxa Horkheimera. Choć Habermas wpisuje Adorna w sam środek nowoczesności[34], a odwrotna inkorporacja, czyli włączanie go w nurt postmodernizmu mogłaby być „żarłocznym eklektyzmem”[35], to jednak Adorno bliższy jest postmodernizmowi niż Habermasowi[36], a kluczowe intuicje *Dialektyki oświecenia* przenikają całą postmodernistyczną krytykę nowoczesności[37]. Z samego środka myśli nowoczesnej Adorno i Horkheimer widzą bowiem jak przemoc „wiedzy bez granic” każe intelektowi „rozkazywać odczarowanej naturze”, czyni człowieka panem i jak prowadzi to do „triumfu nieszczęścia”[38], a na drogę postępu „wypędza ludzi z raju” „anioł z ognistym mieczem”[39].

Te pełne mocy słowa odbijają się echem w manifeście Lyotarda wygłaszanym na gruncie estetyki. Francuski myśliciel odrzuca radykalnie nowoczesny „fantazmat władzy nad rzeczywistością” i przedstawia program postmodernizmu w kilku wieńczących tekst słowach, występując „przeciwko całości”, nawołując do wejścia na drogę „ku poróżnieniom”, inności, różnicy, wreszcie – do bycia „świadkami nieprzedstawialnego”. W szukaniu „aluzji do nieprzedstawialnego”, nie w dostarczaniu rzeczywistości, widzi zadanie dla postmodernizmu[40]. Oczywiście, jako teolog nie mogę przeoczyć owego „nieprzedstawialnego”, nawet jeśli pozostaje się tutaj tylko na gruncie estetyki. Gdyby bowiem za słowo „nieprzedstawialny” podstawić słowo „Bóg”, można by *ad hoc* uzyskać program postmodernistycznej teologii:

> Postmodernistyczne będzie to, co w modernistycznym przedstawieniu odsyła do nieprzedstawialnego; to, co wyrzeka się pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy […]; to, co poszukuje nowych przedstawień nie po to, by się nimi delektować, lecz po to, by lepiej odczuć istnienie nieprzedstawialnego[41].

Nie jest to jednak jeszcze czas teologii, jest to natomiast już zdecydowanie czas charakterystycznego dla postmodernizmu zbliżenia literatury i filozofii. Tworzony tekst jest

[33] M. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia,* tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 288.
[34] Por. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt…,* s. 26.
[35] A. Huyssen, *Nad mapą postmodernizmu*, tłum. J. Morgański, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów…*, s. 505.
[36] Por. tamże, s. 492.
[37] M. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem…,* s. 288.
[38] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia…*, s. 19-20.
[39] Tamże, s.202.
[40] Por. J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie…*, s. 61.
[41] Tamże, s. 60.

63:1340795062

według Lyotarda zdarzeniem, nie rządzi się żadnymi regułami, sam je ustanawia, nie podlega ocenie wedle zastanych, tradycyjnych kryteriów – poszukuje ich sam dla siebie[42].

Gianni Vattimo, kolejna istotna postać postmodernistycznego ruchu, komentując kontrowersję Habermas – Lyotard zwraca uwagę na to, że obaj myśliciele prezentują identyczne diagnozy choroby nowoczesności, inaczej jednak ją oceniają. Vattimo wskazuje na kolejną cechę postmodernizmu – nieodwracalnie traci on wiarę w specyficzne dla nowoczesności absolutyzujące uprawomocnienie, nauk, historii, wreszcie w ostateczne uprawomocnienie myśli Zachodu, jakie leży w potężnej i trwałej tradycji metafizycznej[43]. Również i to wiedział już Adorno, który w *Dialektyce negatywnej* dostrzega coś podejrzanego w „czystej filozofii" operującej „czystymi pojęciami" i od wieków daremnie się nad nimi trudzącej. Tym czymś podejrzanym jest konieczny metafizyce dualizm, który każe odwracać się od substancji, od „czegoś", od konkretu, zostawiając to naukom szczegółowym. Tymczasem, mówi frankfurcki filozof, podmiot i przedmiot nie są oddzielone sztywno i przenikają się[44], a intelektualna abstrakcja nie może usunąć „czegoś"[45].

Do tego, jak postmodernizm podważa całą metafizykę Zachodu jeszcze powrócę. Na razie istotne jest samo podważenie czegoś tak oczywistego, kryzys czegoś absolutnie uprawomocniającego myśl. W ten sposób docieram do pierwszego z kluczowych pojęć postmodernizmu. Jest nim metanarracja, absolutne uprawomocnienie wiedzy w oparciu o jakiś metadyskurs, klucz do opisu nowoczesności w jej totalizującym i obiektywizującym myśleniu. Czymś najbardziej właściwym postmodernizmowi jest nieufność wobec wszelkich metanarracji. Najpotężniejszą z metanarracji jest oczywiście metafizyka. Lyotard zauważa, że „od początku" istniał konflikt pomiędzy nauką, dominium metanarracji, a narracją, która jest „bajką" dla zobiektywizowanej nauki[46].

Gdzie można sytuować ten początek? U samego źródła myśli Zachodu, u Platona. Już w platońskim *Państwie* odnajdywalna jest owa kontrowersja „nauka – narracja", a więc *logos* – *mythos*, co jeszcze ważniejsze – już u samych źródeł rozstrzygnięta na korzyść *logosu*. W księdze drugiej czytelnik znajdzie rozróżnienie dwóch rodzajów opowiadań: pierwsze z nich są fałszywe,

[42] Por. tamże, s. 60-61.
[43] Por. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów…*, s. 129-130.
[44] Por. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 190-191.
[45] Por. tamże, s. 186nn.

64:2056324941

drugie – prawdziwe. Tymi pierwszymi są oczywiście przeciwstawione nauce mity, bajki, narracje[47]. Księga dziesiąta *Państwa* przynosi ostateczne rozprawienie się z mitem, poezją, narracją, jako środkiem poznawczym: dopuszczenie do poznania muzy, czy to liryki czy epiki, powoduje zaćmienie czystej myśli – raz przykrością, raz przyjemnością, dlatego po wielu niesnaskach pomiędzy poezją a filozofią, ta pierwsza zostaje wygnana przez rozum[48]. Tak więc narracja pozbawiona zostaje konkretu, konceptualizowana, sublimowana ku metanarracji, tak by znaleźć się bliżej prawdy, ponieważ „poeta widziadła wywołuje, a od prawdy jest bardzo daleko"[49]. Jeszcze raz przywołam tutaj frankfurckich filozofów, którzy dokładnie ten sam proces widzą, po tysiącach lat, w sercu nowoczesności: „programem oświecenia jest rozbicie mitu"[50], „mit jest zgrozą oświecenia"[51]. Postmodernistyczna krytyka sięga więc bardzo głęboko w przeszłość, do samych źródeł, skoro z nich wypływa cała podważana tradycja metafizyczna[52].

Jak wygląda to postmodernistyczne podważanie tradycji? W postmodernistycznym odniesieniu do metafizyki, czy to platońskiej, czy chrześcijańskiej, tomaszowej, czy wreszcie nowoczesnej, Vattimo odrzuca zarówno akceptację ich błędów, jak i całkowite ich porzucenie. W zamian proponuje postawę określoną Heideggerowskim pojęciem *Verwindung*, co bliskie byłoby „powrotowi do zdrowia"[53]. Jest to słowo analogiczne do *Überwindung*, oznaczającego „przezwyciężenie", „przekroczenie"[54]. A jednak, jak zauważa Vattimo, „przezwyciężanie" jest strategią typową dla nowoczesności, nie jest więc możliwe jej przezwyciężanie, bo takie działanie oznaczać będzie utrzymanie w mocy nowoczesnego myślenia[55]. Czym więc byłoby *Verwindung*? Zakrętem na drodze, skręceniem, na pewno nie dialektycznym anulowaniem

[46] Por. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 19-20.
[47] Por. Platon, *Państwo,* II, 377a, tłum. M. Witwicki, Kęty 2003, s. 72.
[48] Por. tamże, X, 607a-b, s. 322.
[49] Tamże, X, 605c, s. 320.
[50] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia…*, s. 19.
[51] Tamże, s. 45.
[52] Gwoli ścisłości trzeba zauważyć, że w myśli Platona *mythos* i *logos* są bardziej splecione niż mogłoby się pobieżnie wydawać, nie ma tu jasnej i prostej dychotomii – por. S. Halliwell, *The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er*, w*: The Cambridge Companion to Plato's Republic*, red. G.R.F. Ferrari, Cambridge 2007, s. 453. Dla przykładu, w *Fajdrosie* filozof jest postawiony na równi z wybrańcem muz (por. Platon, *Fajdros,* 248d-e, w: tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 37-38), czyli poetą natchnionym – por. tamże, 245a, s. 34. Por. też: W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1982, s. 114.
[53] Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności,* tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 160-161.
[54] Por. tamże, s. 153.
[55] Por. tamże, s. 155.

65:5466216908

przeszłości i tradycji, jako nie mających już nic do powiedzenia postmodernizmowi[56]. Jak w takim razie działać poza łatwymi dialektykami? Vattimo wskazuje, że postmodernistyczną myślą nie może rządzić nowoczesny paradygmat docierania do fundamentów[57]. Lyotard nie skupia się tylko na tym, „czego nie robić", przedstawia sprawę bardziej pozytywnie – wobec kryzysu metanarracji i metafizyki proponuje zwrócić się ku „ulotnym skupiskom" małych narracji, na których skrzyżowaniu odbywa się ludzkie życie, działanie, myślenie[58].

Jak wyglądałoby takie postmodernistyczne działanie w praktyce i czym by skutkowało, przedstawia na gruncie nauk o kulturze Clifford Geertz. Dostrzegając niewystarczalność i ograniczoność czystej teorii, wiedząc, że „bezduszny specjalista" i „mędrzec z ambony"[59] w swoim przywiązaniu do definiowania, abstrakcji i obiektywizacji nie mają dostępu do złożoności i bogactwa rzeczywistości, proponuje nową metodę, określaną jako „opis gęsty". Ponieważ człowiek w kulturze funkcjonuje w całej gęstej sieci znaczeń[60], postawiony jest wobec mnogości struktur, często dziwnych, nieregularnych i niejasnych[61], to interpretowanie zjawisk w świecie i człowieka w nich funkcjonującego nie może polegać na odkrywaniu praw, w celu generowania wyabstrahowanych rządzących zasad[62]. Stąd, w swojej analizie systemów symbolicznych, Geertz proklamuje przełom interpretatywny, zakładający wyjaśnianie poprzez interpretowanie, z którego jednak nie wynikają prawa[63], a „opis rozrzedzony", zobiektywizowany, zmierzający ku prawom i abstrakcjom, zastępuje złożoną operacją intelektualną „opisu gęstego", który, jak tylko to możliwe, chce honorować gęstość i złożoność doświadczalnego świata[64].

Z tych wyliczonych powyżej intuicji leżących u podstaw postmodernizmu, moja teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej przyjmuje jako swój horyzont: gęsty opis jako perspektywę badawczą uwzględniającą uczestnictwo w skomplikowanej sieci tekstów, zjawisk i doświadczeń kształtujących świat; odwrócenie się od metanarracji i zwrócenie się ku skupiskom narracji

[56] Por. tamże, s. 153.
[57] Por. tamże, s. 157.
[58] Por. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna…*, s.20.
[59] Por. C. Geertz, *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje w myśli społecznej)*, tłum. Z. Łapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów…*, s. 234-235.
[60] Por. tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19.
[61] Por. tamże, s. 24.
[62] Por. tamże, s. 19.
[63] Por. tenże, *O gatunkach zmąconych*…, s. 218-219.
[64] Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur…,* s. 20-21.

66:1458903245

„małych", bo jako takie dokładnie skupisko jawi się interpretowana gliwicka tetralogia; wreszcie krytyczny stosunek do nowoczesności, którą z jednej strony postrzegać można jako zjawisko kreujące Górny Śląsk i jego tożsamość[65], z drugiej jednak strony – jako ostateczne źródło wielu jego klęsk, nie tylko rabunkowego przemysłu, ale też tych, opisanych w interpretowanej gliwickiej tetralogii: wojny, totalitaryzmów, metanarracji nacjonalistycznych i wszelkich ich skutków.

3. Poza metafizykę

Pośród wielkich metanarracji Zachodu najpotężniejszą i najtrwalszą jest metafizyka. Dlatego drugim postmodernistycznym zwrotem jest zwrot antymetafizyczny[66]. Ciekawe, że to, na co zwróciłem uwagę na samym początku filozofii (*mythos* wygnany przez *logos* u Platona) i to, co wybrzmiewa prawie na jej „końcu" (w *Dialektyce negatywnej* Adorna: podejrzliwość wobec „czystości myślenia" ignorującej konkretność substancji), spotyka się w krytyce metafizyki, jaką przedstawia Jacques Derrida. Rodak świętego Augustyna widzi historię języka metafizyki jako stopniowe „zacieranie skuteczności" i „zużycie obrazowania". W procesie tym figura zmysłowa chowana jest za pojęciami abstrakcyjnymi[67]. I dalej, wracając do platońskiej wizji – w metafizyce *logos,* uniwersalna forma rozumu, zaciera i wymazuje *mythos*. W ten sposób metafizyka staje się pisaną przez *logos* „białą mitologią", w której *mythos* pozostaje niewidzialny, „wpisany białym atramentem" – choć wciąż żywy[68].

Przywołanie tutaj platońskiego źródła filozofii nie jest przypadkowe. Friedrich Nietzsche całą filozofię Zachodu utożsamia z platonizmem, obwieszczając zarazem, że ta jedna potężna tradycja metafizyczna dociera do kresu. Martin Heidegger podpisuje się pod nietzscheańską konstatacją, zauważając jednak, że Nietzsche, głosząc koniec metafizyki, wciąż zachowuje jej struktury. Stąd wypływa dla Heideggera konieczność „nowego początku" dla filozofii, który zacząć się ma od

[65] Por. W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 12-26.
[66] Dla jasności pojęciowej dotyczącej metafizyki – zob. M. Rosiak, *Filozofia pierwsza, metafizyka, ontologia: z dziejów pojęć, koncepcji i doktryn*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica" 14 (2001), s. 5-41.
[67] Por. J. Derrida, *Biała mitologia*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik literacki" 77,3 (1986), s. 284.

67:8604801974

tego, żeby przemyśleć platońskie źródło bardziej źródłowo – a na pewno oryginalnie[69]. Nietzsche, Heidegger, Adorno, Derrida – w ten sposób przywołałem już prawie wszystkich „ojców założycieli" postmodernizmu. Prawie wszystkich, bo jest na pewno jeszcze jeden, nieoczywisty, o którym mowa będzie później.

W jaki jednak sposób Heidegger zaczyna filozofię od „nowego początku"? Poprzez najbardziej w historii radykalną krytykę metafizyki[70], cofając się aż do Platona. Heidegger już w pierwszych słowach swojego fundamentalnego dzieła *Bycie i czas* stawia ten postulat, odnosząc się do platońskiego *Sofisty* i zaczynając od wezwania: „trzeba na nowo postawić *pytanie o sens bycia*" – i od razu sprawdzić, czy samo to pytanie w ogóle jest zrozumiałe[71], ponieważ dawno już zamilkło, dawno już zostało zapomniane, a metafizyka „zwolniła się" ze stawiania tego pytania. Jest to bowiem pytanie o to, co faktycznie najbardziej jak to możliwe ogólne, w związku z tym najbardziej puste, a więc nie poddające się definiowaniu, zarazem niepotrzebujące definicji[72]. Nie da się powiedzieć, czym jest bycie (*Sein)*, jest ono po prostu byciem jakiegokolwiek bytu. Jakie jest? Jest dziejowe, więc dzieje się i ulega przemianom, ma w sobie otwartość i wolność, bo to z niego „wyłaniają się ku nam" wszystkie byty, więc to, co jawne, nieskryte. Wyłonienie się sensu bycia (*Sein)*, to znaczy odróżnienie go od bytu (*Seiende*), a więc ustanowienie różnicy ontologicznej, okazuje się być wydarzeniem fundamentalnym dla całej kultury Zachodu. Za nim idzie jednak od razu zapomnienie, zapomnienie bycia. Według Heideggera dotychczasowa filozofia europejska czyli metafizyka Zachodu zapomniała o ontologicznej różnicy i pytając o bycie – zaczęła pytać o byt[73].

Tutaj wyodrębnić mogę powoli trzy fundamentalne problemy. Opiszę je literami. Dokonując podstawienia pojęć „bycie – byt", metafizyka, zamiast skupić się na tajemniczym, niedefiniowalnym byciu konkretnego bytu, zajęła się abstrakcyjnym, modelowym „bytem" (to o tym pisze Derrida używając wyrażeń „zatarcie", „zużycie obrazowania", jest to skupienie się na wysublimowanej jakby z bytu esencji, całkowicie oderwanej od konkretu bytu, od jego nieskrytości). To problem „O". Tylko na potrzeby badania tego modelu metafizyka stworzyła

[68] Por. tamże, s. 288.
[69] Por. C.H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago–London 1996, s. 33.
[70] Por. K. Tarnowski, *Heidegger i teologia*, „Znak" 1-2 (295-296) (1979), s. 110.
[71] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas,* tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 2.
[72] Por. tamże, § 1, s. 3.
[73] Por. K. Tarnowski, *Heidegger i teologia…,* s. 111.

68:9771827686

zarazem nowy, specyficzny, instrumentalny meta-język (przekonany o tym, że ma możliwość korespondowania w sposób pewny z prawdziwym bytem). To problem drugi, problem „L". Trzecim wreszcie problemem okazało się miejsce Boga w tym „systemie zapomnienia". To problem „T".

To ten problem okaże się brzemienny w skutkach dla teologii, ale nie tylko. Dla całej kultury Zachodu najistotniejszym przejawem zamienienia bycia i bytu okazało się utożsamienie bycia z tym bytem, który jest najwyższy i absolutny, a więc z Bogiem. W ten sposób metafizyka staje się „ontoteologią"[74]. To na różne sposoby wiąże teologię z metafizyką, przede wszystkim jednak nadaje teologii metafizyczne ramy myślenia wytyczone przez dyskurs, jakim metafizyka musiała opisać podstawiony w miejsce bycia byt, a spośród bytów szczególnie ten byt, jakim jest Bóg. Czym dokładnie jest ontoteologia? Schematem dla całej myśli Zachodu (zawierającym w sobie wszystkie trzy wyodrębnione powyżej problemy): „O" – nauką o bycie (nie o byciu), „T" – konstruującą hierarchię z uwzględnieniem bytu absolutnego, najwyższego (Boga), „L" – generującą w tym celu swój własny dyskurs[75]. O-T-L. Onto-teo-logia.

Jak rozwiązuje te problemy Heidegger? Problem „T" – najprościej rzecz ujmując, przypominając, że Bóg jest bytem, a nie byciem; problem „O" – przywracając byciu miejsce na gruncie już nie metafizyki, a ontologii, i to ontologii fundamentalnej; wreszcie problem „L" – owo przywrócone ontologii bycie, w swojej tajemniczej niedefiniowalności na poziomie języka metafizyki, potrzebuje dla siebie języka „innego", bardziej chylącego się ku *mythos* niż ku *logos*. Stąd krytyka metafizyki musi być głęboko związana z myślą o języku, co więcej – z pewnego rodzaju osłabianiem języka metafizyki, którego cechami są „dogmatyczność", „aczasowość", skłonność do arbitralnego orzekania i rozstrzygania, wreszcie wszechobecne dualizmy. W opozycji do tego, krytyka metafizyki chce afirmować „naturalną ekstatykę języka"[76].

Nowy, inny początek dla myślenia i języka ma więc nie zaczynać się od jakiegoś ustalonego „punktu zero", jak to czyniła tradycja metafizyczna, a rozpoczynać się w „okolicach" (*Gegnet)*, gdzie rzeczy nie jawią się jako przedmioty dla podmiotu, a doświadczający nie są podmiotami, a byciem-tu-oto (*Dasein*), konstruującym same siebie w kolistej relacji z „tym, co wychodzi ku

[74] Por. tamże, s. 111.
[75] Por. M. Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010, s. 14.
[76] Por. tamże, s. 104.

69:9047318218

nam”[77]. Wyjście poza dualizm podmiot – przedmiot jest jednak niezwykle trudne, ponieważ myśleniem i językiem rządzą metafizyczne „nawyki myślowe”, znakomicie badane w cytowanej pracy Marii Kostyszak[78]. Heidegger więc widzi szansę na przezwyciężenie metafizyki w porzuceniu dotychczasowych utartych i utwierdzonych językiem wyobrażeń człowieka i świata i pojęć, które tradycja nagromadziła próbując opisać wyobrażenia podmiotu, przedmiotu i świata. A przede wszystkim – we wsłuchaniu w „mowę bycia”[79].

Stąd właśnie „późny” Heidegger wytycza całkowicie nowe drogi myśli, odnajdując mowę bycia w poezji, która jest „topologią bycia”, która mówi byciu o okolicach jego obecności[80]. Heidegger widzi w myśli, poezji i śpiewie „trzy łodygi jednego pnia, wyrastającego z bycia i wznoszącego się do jego prawdy”[81]. To radykalne podstawienie *mythos* w miejsce *logos, mythos* rozumianego tutaj jako ogólnie sztuka. Dla Heideggera „naturą sztuki” jest poezja, z kolei naturą poezji – „zapoczątkowanie, ugruntowanie i nadanie prawdy”[82]. Prawda jednak nie jest tutaj rozumiana w myśl klasycznej tomistycznej formuły *adaequatio rei et intellectus*. Heidegger przywraca filozofii greckie pojęcie *aletheia*, którym określano nieskrytość bytów, przywraca, co znamienne, nie definiując, a opisując dzieło sztuki, *Parę butów* Van Gogha, ponieważ „ten obraz przemówił”, a w jego pobliżu „nagle znaleźliśmy się w innym miejscu niż zwykle”. Dla Heideggera dzieło holenderskiego Mistrza jest „ujawnieniem czym para chłopskich butów *jest* naprawdę (*w* prawdzie), co wyłania się w nieskrytości jej bytu”. W dziele sztuki dzieje się „ujawnienie konkretnego bytu” – „dzianie się prawdy”[83]. Prawdą, *aletheia*, jest nieskrytość bytów[84]. Nieskrytością bytu – jest bycie[85], w którym „stoi” każdy byt[86]. Zwrot antymetafizyczny ma doniosłe skutki dla teologii, czemu poświęcę uwagę w dalszej części rozdziału. Już teraz jednak mogę wskazać na opisaną powyżej, a ujawnioną przez Heideggera swoistą „objawieniową” moc literatury i sztuki w ogólności jako istotną dla samorozumienia interpretacji realizującej zadanie niniejszej rozprawy.

[77] Por. tamże, s. 23.
[78] Por. tamże, s. 99nn.
[79] Por. A. Pietras, *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, Kraków 2012, s. 248.
[80] Por. M. Heidegger, *The Thinker As Poet*, w: tegoż, *Poetry, Language, Thought*, tłum. A. Hofstadter, New York 2001, s. 12.
[81] Tamże, s. 13. Wszystkie tłumaczenia cytowanych tekstów niepolskojęzycznych – własne.
[82] Tenże, *The Origin of the Work of Art*, w: tegoż, *Poetry…*, s. 36.
[83] Tamże, s. 35.
[84] Por. tamże, s. 50.

70:6887837648

4. Poza świat odczarowany

Trzecim, po metanarracji i metafizyce kłopotliwym spadkiem po nowoczesności, z jakim uporać się musi (?) postmodernizm jest pewna społeczna i duchowa kondycja świata, którą można opisać sformułowaniami *Dialektyki oświecenia*: „intelekt ma rozkazywać odczarowanej naturze", „wiedza nie zna granic", „programem oświecenia jest odczarowanie świata"[87]. Światu żyjącemu w tej kondycji Charles Taylor stawia diagnozę trzech chorób nowoczesności. Są nimi: prymat instrumentalnego rozumu, różnego rodzaju utraty wolności (mimo życia w społeczeństwach liberalnych), wreszcie – indywidualizm, którego końcowym efektem jest wyłączenie się jednostki z jakiegokolwiek porządku czy hierarchii, łącznie z porządkiem znaczeń. Ta utrata znaczeń prowadzi ostatecznie do życia w świecie odczarowanym[88].

Czym jest ten odczarowany świat, o którym piszą Taylor, Adorno i Horkheimer? Najdogłębniej zbadał tę kwestię Max Weber: odczarowanie (*disenchantment)* świata to proces, w którym następuje zanik wyjaśniania świata za pomocą „magii"[89], polegający na przezwyciężeniu jej nauką i racjonalnymi formami myślenia. W efekcie – można panować nad rzeczywistością, bo przestają istnieć tajemnice, które można by brać pod uwagę[90]. Dwa kluczowe narzędzia, dzięki którym proces odczarowania stał się czynnikiem rządzącym kulturą Zachodu, są bardzo stare – to racjonalny eksperyment renesansu i starożytne „wynalezienie" przez Sokratesa konceptu jako takiego (tutaj *disenchantment* zazębia się z opartą na konceptach metafizyką*)*[91].

Określenie *Entzauberung der Welt* Max Weber przejmuje od Friedricha Schillera, który w ten sposób określa zwrot od holistycznej starogreckiej wizji świata ku fragmentaryzacji, charakterystycznej dla nowoczesności[92], z utratą „dziecięcej niewinności"[93]. W ten sposób

[85] Por. tamże, s. 51.
[86] Por. tamże, s. 52.
[87] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia…*, s. 19-20.
[88] Por. Ch. Taylor, *Ethics of authenticity*, London–Cambridge, Massachusetts 2003, s. 1-10.
[89] Oczywiście słowo „magia" może tu być mylące – na podstawie dalszych ustaleń, jakie za chwile zostaną dokonane co do odczarowania świata, stanie się jasne, że chodzi o wszelkie odwoływanie się do nadprzyrodzoności, wszelkie rozumienie świata związane z obecnością tajemnicy.
[90] Por. R. Swedberg, O. Agevall, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, California 2016, s. 86.
[91] Por. Ch. Adair-Toteff, *Fundamental concepts in Max Weber's Sociology of religion*, London 2015, s. 49.
[92] Por. J.M. George, *The Ontology of Gods. An Account of Enchantment, Disenchantment, and Re-Enchantment*, Cham 2017, s. 2.

71:3150945059

ostatecznym rezultatem przyjęcia przez zachodni świat nowoczesności jest utrata zaczarowanego (*enchanted*) uniwersum i pozostanie na zawsze w „szarej rzeczywistości”[94]. O takim świecie pisze C.S. Lewis, dostrzegając nieprawdopodobną przepaść pomiędzy czasami Jane Austen a czasem jego życia, mimo, że dzieli je niewiele więcej niż wiek. Gigantyczny przeskok związany z industrializacją odmienia ludzkość całkowicie, tak jak wielkie rewolucje czasów prehistorycznych[95] (zauważyć tutaj warto, że kolejne kilkadziesiąt lat, jakie dzieli czasy współczesne od czasów Lewisa przyniosły kolejny, analogiczny przeskok – cyfrowy). C.S. Lewis przedstawia *disenchantment* we frapujący obrazowy sposób, zwracając jednocześnie uwagę na dokładnie ten sam aspekt odczarowania, co Charles Taylor, związany mianowicie z kryzysem ludzkiej tożsamości:

> Na początku wszechświat wydaje się pełen woli, inteligencji, życia i pozytywnych cech, każde drzewo jest nimfą, a każda planeta bogiem. Sam człowiek jest podobny bogom. Postęp wiedzy stopniowo ogołaca ten bogaty i przyjazny wszechświat: najpierw z jego bogów, następnie z jego barw, woni, dźwięków i smaków, a w końcu z samej trwałości w kształcie, w którym była pierwotnie wyobrażona. [...] Ta sama metoda, która doprowadziła do opustoszenia świata, teraz doprowadza do opustoszenia nas samych[96].

Trudno się oprzeć wrażeniu, że z punktu widzenia chrześcijaństwa proces odczarowania świata, jako proces samo-opustoszenia człowieka musi przedstawiać sobą kwestię, której nie można zignorować. W związku z tym, dla teologii proces ten jawiłby się jako wyzwanie (czym zajmę się w dalszej części tego rozdziału). Tymczasem, paradoksalnie, według Taylora postawa wobec świata, będąca nie afirmacją, a racjonalizacją, ma źródła właśnie w chrześcijaństwie – w odpowiedzi na wezwanie Boga do ujarzmiania świata racjonalizowanie świata zyskało wręcz wymiar etyczny[97]. Idąc dalej tym tropem, angielski myśliciel zwraca uwagę, że całe nowoczesne chrześcijaństwo jest zbudowane na odrzuceniu zaczarowania (*enchantment*) świata[98]. Max Weber również sytuuje początek wielkiego procesu odczarowania w żydowskiej myśli

[93] Por. N. Kasper, *Schiller's Concept of Innocence in „On Naive and Sentimental Poetry" and the Nineteenth-Century Aesthetic of the 'Innocent Eye'*, w: *Aesthetics and modernity from Schiller to the Frankfurt School*, red. J. Carroll, S. Giles, M. Oergel, Oxford–Bern i in., s. 118.
[94] Por. S. Žižek, *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity*, w: S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?*, red. C. Davis, London–Cambridge, Massachusetts 2009, s. 58.
[95] Por. C.S. Lewis, *Przebudzony umysł*, tłum. A. Wojtasik i in., Kraków 2014, s. 361.
[96] Tamże, s. 361-362.
[97] Por. Ch. Taylor, *A secular age*, London–Cambridge, Massachusetts 2007, s. 138.
[98] Por. tamże, s. 553.

72:1399683502

starotestamentalnej[99]. Dalej proces ten znalazł swoje koło napędowe w myśli greckiej, wreszcie dotarł do swojego apogeum w nowożytności, w protestantyzmie[100]. Początkowe wykluczenie „magii" jako środka zbawczego[101], prowadzi dalej do usuwania ceremonii i jakichkolwiek „środków", za pomocą których łaska przychodzi do człowieka[102], w dalszej kolejności odsuwane są wszelkie procesy, mające związek ze zbawieniem, będące zarazem niecodziennymi i nieracjonalnymi[103], ostatecznie proces odczarowywania zmierzałby już ku usunięciu jakichkolwiek odniesień do bytów nadprzyrodzonych, pokładając pełną nadzieję w naukach szczegółowych[104]. W takim genetycznym ujęciu, odczarowanie świata przedstawia się jako swego rodzaju „miecz obusieczny" dla teologii.

Jak zauważa Nicholas Gane, Weber, analogicznie do prognoz i analiz Nietzschego, odnajduje ostatecznie w procesie oświecenia ruch ku nihilizmowi. W tym procesie naukowa racjonalizacja okazuje się nie być lekiem, a przeciwnie – przyczyniając się do odczarowania, wprowadza dewaluację znaczeń i wartości, racjonalizując je i podporządkowując instrumentalnemu rozumowi. Redukcja wizji świata do racjonalnej kalkulacji powoduje, że nauka traci swoją moralną naturę, a postęp techniczny nie jest tym samym, co postęp człowieka[105]. Myślę, że odczarowanie świata jako zagubienie człowieka w jego utracie poczucia tożsamości, znaczeń, przynależności, uczestnictwa w jakimś porządku, sensu poza tym, co policzalne i sprawdzalne, odczarowanie świata jako odczarowanie tajemnicy i wyobraźni, podsumowuje Poeta:

> uwierzyliśmy zbyt łatwo że piękno nie ocala
> prowadzi lekkomyślnych od snu do snu na śmierć
> nikt z nas nie potrafił obudzić topolowej driady
> czytać pismo chmur
> dlatego po śladach naszych nie przejdzie jednorożec
> nie wskrzesimy okrętu w zatoce pawia róży
> została nam nagość i stoimy nadzy
> po prawej lepszej stronie tryptyku
> Ostateczny Sąd

[99] Co prawda Max Weber widzi genezę *disenchantment* już w starotestamentalnej proklamacji monoteizmu, dyskusyjne jednak jest, czy faktycznie i w jakim wymiarze można mówić o odczarowaniu świata w Starym Testamencie – por. D. Morgan, *Enchantment, Disenchantment, Re-Enchantment*, w: *Re-Enchantment*, red. J. Elkins, D. Morgan, New York–London 2009, s. 3-4.
[100] Por. M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran., P. Miziński, Warszawa 2010, s. 74.
[101] Por. tamże, s. 83
[102] Por. tamże, s. 74
[103] Por. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 137.
[104] Por. J. M. George, *The Ontology of Gods…,* s. 2.
[105] Por. N. Gane, *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-enchantment*, Houndmills–New York 2002, s. 2.

73:1069881268

na chude barki wzięliśmy sprawy publiczne
walkę z tyranią kłamstwem zapisy cierpienia
[...] tak mało radości – córki bogów w naszych wierszach Ryszardzie
za mało świetlistych zmierzchów luster wieńców uniesienia
nic tylko […] urny popiołów w spalonym ogrodzie[106]

Obok triumfu i niepodzielnej władzy racjonalności, proces odczarowania świata ma jeszcze drugi niezwykle istotny aspekt, który określić można jako świeckość (sekularność)[107]. Według już cytowanego Charlesa Taylora[108], autora monumentalnego i dla tej problematyki fundamentalnego dzieła *A secular age*[109], istnieje oczywista przyczynowa relacja pomiędzy odczarowaniem świata a świeckością. Ubóstwienie nauki, mechanizacja, instrumentalizacja stworzyły dla równolegle z nimi nadchodzącej „epoki świeckiej" podatny grunt[110].

Taylor, na samym początku swej słynnej pracy o epoce świeckiej, definiując zjawisko, dostrzega trzy jego wymiary: pierwszym (oczywistym) jest po prostu usunięcie przejawów religii z ogólnie pojętej przestrzeni publicznej. Drugim (równie oczywistym jak pierwszy) jest wymiar egzystencjalny – zanik osobistej wiary religijnej w życiu ludzi. Wreszcie trzeci wymiar, najmniej oczywisty, ale to właśnie ten, na którym skupia swoje refleksje angielski myśliciel – „świeckość" dotyczy tutaj sytuacji, w której wiara traci swoja oczywistość, staje się jedną z możliwości, nie jest już aksjomatem[111]. Ta „trzecia" świeckość dotyczy więc samych warunków wystąpienia przekonań religijnych, a nie ich treści czy miejsc manifestowania[112]. W tym dokładnie, trzecim obszarze, w samym środku epoki świeckiej, mają miejsce procesy, które na pierwszy rzut oka mogłyby się wydawać czymś na kształt „rewolucji przeciw świeckości" – czym oczywiście nie są. Chodzi tu mianowicie o postsekularność, przywołaną już przeze mnie w rozdziale pierwszym,

[106] Z. Herbert, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, w: tegoż, *Wiersze zebrane,* Kraków 2008, s. 464.
[107] Por. R. Jenkins, *Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium*, „Max Weber Studies" 1 (2000), s. 12.
[108] Znakomite syntetyczne kompendium myśli Charlesa Taylora przedstawia Łukasz Tischner – zob. Ł. Tischner, *Epifaniczna moc literatury. O badaniach Charlesa Taylora*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody,* red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 19-55.
[109] Na ten temat, poza dziełem Taylora i cytowanym kilkukrotnie polskim dwutomowym kompendium relacji literatura – religia w epoce świeckiej – zob. też: G. Smith, *A Short History of Secularism*, London–New York 2008; J. Berlinerblau, *The Secular Bible. Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously*, Cambridge 2005.
[110] Por. Ch. Taylor, *A secular age…*, s. 773.
[111] Por. tamże, s. 1-20.
[112] Por. D.J. Stewart, *„Transcendence" in „A Secular Age" and Enchanted (Un)Naturalism*, w: *Charles Taylor, Michael Polanyi and the Critique of Modernity. Pluralist and Emergentist Directions*, red. C. Lowney II, Cham 2017, s. 96.

74:5884648046

gdzie przedstawiłem kilka uwag o generowaniu zjawiska kryptoteologii, jego związku z myślą Paula Tillicha, wreszcie – o znaczeniu myśli postsekularnej dla refleksji na temat Górnego Śląska i o potencjalnym znaczeniu dialogu teologii z tym zjawiskiem.

Postsekularność nie jest zdecydowanie niczym, co choć trochę przypominałoby „tradycyjną rewolucję", „rewolucję" w takim „stylu", do jakiego przyzwyczaiła kulturę zachodnią nowoczesność. W rozmowie Łukasza Tischnera z Charlesem Taylorem przytoczona zostaje opinia Hansa Joasa, iż „termin *postsekularność* odnosi się jedynie do przemiany świadomości tych, którzy wcześniej bezgranicznie zaufali mocnej tezie sekularyzacyjnej, a teraz dostrzegli, że opiera się ona na fałszywym rozpoznaniu"[113]. Postsekularność nie jest więc „manifestem", nie opiera się na wzywaniu do obalenia epoki świeckiej lub obwieszczeniu, że taki proces upadku świeckości w ogóle się dzieje (lub będzie dział), jest raczej rzuceniem wyzwania rządzącej współczesną kulturą hegemonii metanarracji sekularyzacyjnej[114].

Z tym związane jest przekonanie, że świeckość rozumiana „tradycyjnie", czy też po prostu opisywana metanarracyjnymi dyskursami, nie jest totalna, a nawet, że świeckość w takiej formie w ogóle może zostać zanegowana, co daje przestrzeń rozwoju zasygnalizowanego już wcześniej zjawiska kryptoteologii[115]. Tym, co koniecznie trzeba tutaj odnotować jest fakt, że postsekularność rodzi się w samym sercu świata zsekularyzowanego i odczarowanego. To jest jej punkt wyjścia i jej wyjściowa kondycja, bez ambicji (i bez możliwości) dokonywania czegoś na kształt „powrotu"[116] – Michał Paweł Markowski zwraca uwagę na to, że istotny nurt myśli postsekularnej (reprezentowany przez wyżej przywołanego już Hansa Joasa) w ogóle „kwestionuje zasadność traktowania kategorii odczarowania jako głównej narracji nowoczesnej"[117]. Postsekularność nie oznacza zatem „powrotu" do stanu utraconego, a – jak to syntetycznie określa Michał Masłowski – „ponowne odkrywanie transcendencji w doświadczeniu świeckim"[118].

[113] *Odzyskiwanie kontaktu. Poezja w epoce świeckiej. Z Charlesem Taylorem rozmawia Łukasz Tischner,* tłum. Ł. Tischner, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody…*, s. 61.
[114] Por. Ch. Taylor, *A secular age…*, s. 534.
[115] Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni…,* s. 8.
[116] Por. Ch. Taylor, *A secular age…*, s. 21.
[117] M.P. Markowski, *Głos świecki o literaturze i religii,* w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody…*, s. 682.
[118] M. Masłowski, *„Ostateczna troska" w literaturze,* w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody…*, s. 694.

75:18485649O4

A jednak pytanie o to, czy „wielka utrata" jaką przyniosło odczarowanie świata jest ostateczna, pytanie, które cytując Czesława Miłosza brzmieć mogłoby: „czy naprawdę utraciliśmy wiarę w Drugą Przestrzeń?"[119] pozostaje wciąż otwarte. W świecie odczarowanym, odczarowane społeczeństwo ciągle masowo szuka wszakże coraz to nowych form „pseudo-zaczarowania". Wyliczać można długo jego formy: kosmici, dinozaury, *fantasy*, okultyzm, etc.[120]. Obecne są też na przykład rozmaite formy „sakralizacji" biologii[121]. W samym środku świeckiego Zachodu wciąż czytane są opowieści o czarodziejach, duchach, bogach, zaczarowanych przedmiotach, świętych przestrzeniach[122], wciąż obecny jest „głód mitu" (co ciekawe, jego znak w postaci *Pierścienia Nibelungów* Wagnera, zjawia się po połowie XIX wieku, dokładnie w momencie, gdy w Europie zaczyna nie tyle zakorzeniać, co „instalować się" „wysoka" nowoczesność, nowoczesność w sensie ścisłym)[123]. Odczarowanie świata, jak już zaznaczyłem wyżej, związane jest głęboko z indywidualizacją – również tą wyłączającą człowieka z jakiegoś porządku świata, a więc powodującą utratę przez nowoczesność pewnego „poczucia miejsca" i jakiś rodzaj dezorientacji w świecie (mimo znajomości tego świata tak wielkiej, jak nigdy jeszcze w historii). A jednak, właśnie w tej dezorientacji, pośród „ziemi jałowej" nowoczesności, prowadzone są próby odnalezienia na nowo i ożywiania sakralnych miejsc[124].

Wreszcie – niezwykłym miejscem takiego „ponownego szukania orientacji" jest oczywiście sztuka. Gordon Graham zwraca uwagę na wciąż aktualne miejsce muzyki sakralnej w twórczości najbardziej prominentnych kompozytorów współczesności[125], myślę jednak, że to trafne spostrzeżenie nie wyczerpuje głębi zjawiska, któremu chciałbym poświęcić chwilę uwagi, jako bardzo znaczącemu. Autor przeocza bowiem fakt, że droga muzyki Zachodu podążała szlakiem wytyczanym przez kolejne potężne dzieła muzyki sakralnej do pewnego określonego

[119] Cz. Miłosz, *Druga przestrzeń,* Kraków 2002, s. 7.
[120] Por. E. Farley, *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation,* Harrisburg 1996, s. 4. Z perspektywy czasu jaki upłynął od wydania cytowanej książki z pewnością można zlokalizować wiele nowych zjawisk, które pojawiły się w ostatnich latach w efekcie nieprawdopodobnego przyspieszenia rozwoju technologii. Na ten temat – zob. też: C. Partridge, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, t. 1, London–New York 2004; tenże, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, t. 2, London–New York 2005.
[121] Por. M. Bookchin, *Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism,* London–New York 1995.
[122] Por. E. Farley, *Deep Symbols…*, s. 5.
[123] Por. T. Ziolkowski, *Modes of Faith. Secular Surrogates for Lost Religious Belief*, Chicago–London 2007, s. 147-173.
[124] Por. G. Pattison, *God and Being. An Enquiry*, Oxford 2011, s. 142. Zob. też: G. Graham, *The Re-enchantment of the World Art versus Religion*, Oxford 2007, s. 123-145.
[125] Por. G. Graham, *The Re-enchantment…*, s. 101.

76:1405859505

momentu[126]. Tym momentem jest wiek XIX, wiek „instalacji nowoczesności", który mimo bezprecedensowego „zagęszczenia" i dywersyfikacji europejskiej muzyki, poza kilkoma wyjątkami, tym bardziej znaczącymi, bo odosobnionymi[127], nie przynosi żadnego wielkiego dzieła muzyki sakralnej, stanowiącego drogowskaz – i przerywa tę drogę. Tymczasem właśnie w szerokim spektrum muzyki końca wieku XX i początku wieku XXI obserwowany jest powrót do wielkich form sakralnych i do *explicite* sakralnych treści w muzyce[128].

Ten zwrot ku sakralności w muzyce przełomu wieków jest we frapujący sposób równoczesny ze zrywaniem z symptomami nowoczesności, a więc z językiem muzycznym nowoczesnej awangardy, łączy się z powrotem do przednowoczesnych źródeł (średniowiecznych, wczesnorenesansowych), za czym idzie powrót tonalności, a także specyficzny, medytacyjny nastrój. Zarazem jednak nie jest to w przeważającej większości muzyka absolutnej bachowskiej pewności i zakorzenienia. Nie ma w niej również wiele radości, tak jakby była świadoma, że rozbrzmiewa w odczarowanym świecie, w którym wciąż „o kruchy ludzki ląd" bije „odwieczny ciemny lęk", i w którym, podążając za słowami Poety „zdradza nas wszechświat, astronomia, rachunek gwiazd" – przewartościowane zostaje to, w co kazała wierzyć nowoczesność. W tej perspektywie muzyka najnowsza mówi niejako odczarowanemu człowiekowi, który swój „spokój" odnajduje w nadziei pokładanej w nauce:

---

[126] Szlak ten można by wytyczyć w ten sposób: wczesna polifonia niderlandzka od Ockeghema do Orlanda di Lassa – Palestrina i wielkie renesansowe polifonie Italii, Anglii i Hiszpanii – przed-bachowska niemiecka muzyka luterańska – Bach i jego obie *Pasje*, *Wielka Msza h-moll* i *Weihnachtsoratorium* – *Mesjasz* Haendla – *Requiem* Mozarta – *Missa solemnis* Beethovena.

[127] Na pewno jest takim *Requiem niemieckie* Brahmsa, również *Stabat mater* Dvořáka. W cyklu symfonicznym Brucknera dostrzegam zjawisko całkowicie osobne, wręcz „ahistoryczne" – zarazem znacząca może być jego jednoczesna „teologiczność" i teologiczna nieoczywistość.

[128] Lista kompozytorów, których twórczość wpisywałaby się na różne sposoby w powyższy opis jest bardzo długa, zjawisko nie jest odosobnione, a zdaje się być najsilniejszą tendencją muzyki współczesnej, do tego zwraca uwagę obecność pewnych niespodziewanych i niezwykłych transgresji (nowoczesność – ponowoczesność, atonalność – tonalność, śmierć – życie, chaos – Bóg), uobecniających się wewnątrz samych utworów. Wymienię więc w syntetycznym skrócie: Górnoślązak Henryk Mikołaj Górecki w późniejszym etapie twórczości (frapująca jest dokonująca się niejako w samym środku *Symfonii Kopernikańskiej* zmiana języka muzycznego, od „nowoczesnego" ku takiemu, o jakim mowa jest powyżej, zbiegająca się z padającym wtedy słowem *Deus*); Arvo Pärt jako symbol całego zwrotu współczesnej muzyki (zbiegające się ze śmiercią Jezusa na krzyżu, antycypujące niejako Zmartwychwstanie następstwo dysonans – monofonia – cisza – akord durowy); John Tavener i niezwykła muzyczna chrystologia, jaką proponuje w utworze *Bridegroom*; muzyka chóralna Mortena Lauridsena przynosząca dawno niesłyszaną w muzyce zachodu radość i nadzieję; „późny" Krzysztof Penderecki i *Siedem Bram Jerozolimy* z kulminacyjną sceną powstania z martwych [Ez 37, 1-14]; John Adams i *Harmonielehre*, utwór znacząco przechodzący od graalowego mitu o nie gojącej się ranie Króla-Rybaka (ściśle związany z nią jest obraz „ziemi jałowej") ku niezwykłej wizja lotu przez kosmos z Mistrzem Eckhartem; John Rutter (znamienne pierwsze takty *Requiem*, bez określenia tonacji, po których następuje wprowadzenie tonalności); Gyia Kancheli (cykl *Życie bez Bożego Narodzenia*); Einojuhani Rautavaraa (VII Symfonia *Anioł światła* oraz *Cantus Arcticus* – bezprecedensowa próba zmierzenia się w muzyce z tajemnicą przyrody); Peteris Vasks; również Sofia Gubaidulina i Philip Glass.

77:4767902832

[…] spokój zdejm
i ponad ciemność podaj rękę
niech drży gdy bije w zmysłów pięć
jak w wątłą lirę ślepy wszechświat[129]

Disenchantment nie wydaje się więc być ostatnim słowem historii kultury Zachodu – wbrew pozornej konieczności rządzącej procesem odczarowania. Oczekiwana czy nieoczekiwana – pojawia się bowiem, równolegle z postmodernizmem, perspektywa innego odwrotu od nowoczesności: *re-enchantment*[130], ponowne zaczarowanie świata.

Czym jest *re-enchantment*? Richard Jenkins proponuje definicję, którą sam określa jako umyślnie niedbałą i luźną: *re-enchantment* to postawa (czy też proces do niej dążący), która zakorzeniona jest w pewnym rozumieniu i doświadczeniu świata i zarazem powoduje takie rozumienie i doświadczanie świata, w którym jawi się on jako coś więcej niż tylko materialne, widzialne, mierzalne, doświadczalne. W swojej wizji świata wykracza poza objaśnienia, mając na uwadze, że nie ma możliwości pełnego uchwycenia całości rzeczywistości przez racjonalność. Dodać warto, że konkluzją tej definicji jest ta, że „świat nigdy nie był w pełni odczarowany"[131]. Inna definicja, autorstwa Suzi Gablik jest jeszcze mniej „definiująca". *Re-enchantment* to wyjście poza nowoczesny i oświeceniowy sekularyzm, materializm, racjonalizm, pozytywizm, mechanicyzm tak, by „powrócić do duszy"[132]. Tak rozumiane *re-enchantment* może wyrastać z wielu źródeł, zarówno przez odrodzenie religii, jak i przez rozliczne jej substytuty czy alternatywy[133].

Myślę, że źródła dla tego zjawiska można z powodzeniem szukać w – chronologicznie rzecz biorąc – samym centrum odczarowującej świat nowoczesności, a mianowicie w refleksji trzech myślicieli, z jednej strony reprezentujących odmienne dyscypliny badawcze – psychologię głębi, fenomenologię religii oraz teologię i filozofię, z drugiej – zaskakująco w wielu przypadkach

[129] Z. Herbert, *Do Marka Aurelego*, w: tegoż, *Wiersze zebrane…*, s. 26.
[130] Na potrzeby tej pracy decyduję się używać tego angielskiego wyrażenia zamiast dosłownego tłumaczenia polskiego „ponowne zaczarowanie świata". Wersja polska nie jest zadowalająca z dwóch powodów – po pierwsze bez ciągłego definiowania może być myląca i prowadzić do mylnych wniosków (analogicznie do wyżej zauważonej, mylącej „magii"), po drugie – ze względu na swoją rozwlekłość jest niezadowalająca językowo.
[131] Por. R. Jenkins, *Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment…*, s. 29.
[132] Por. D. Morgan, *Enchantment, Disenchantment, Re-Enchantment…*, s. 16.
[133] Por. J.M. George, *The Ontology of Gods…*, s. 2. Praca prezentuje szeroki przegląd „trajektorii *re-enchantment*" – por. tamże, s. 95-103. Bardzo szerokie ujęcie problematyki odnaleźć można w pracy: M. Berman, *The Reenchantment of the World*, Toronto–New York–London 1988.

78:9256986929

spójnych w intuicjach. Chodzi o Carla Gustava Junga, Paula Tillicha i Mirceę Eliadego, których refleksje w kilku płaszczyznach stanowią pewien grunt dla przyjętego dla tej pracy paradygmatu.

Jung, zdając sobie sprawę z ogromnej wiary, jaką człowiek nowoczesny pokłada we wszystkim, co nosi etykietę „naukowe", z uspokojenia jaką „naukowość" daje człowiekowi, w myśl maksymy *Roma locuta causa finita*, zauważa zarazem, że naukowa teoria ma tendencję do (wymuszonego paradygmatem jasności i przejrzystości) upraszczania kwestii wymykających się czystej teorii. W tej perspektywie dostrzega w oświeceniowej racjonalności pewien rodzaj „intelektualnej przeciętności"[134], a w samym nowoczesnym racjonalizmie proces „fałszywego oświecenia"[135]. Jungowska wizja nowoczesności jako „odczarowanej" zbiega się w dużej mierze z analizami Webera[136]. Jung dzieli również z Tillichem przekonanie o zubożeniu współczesnej kultury poprzez odcięcie jej od autentycznej religii, wspólne jest im również ukierunkowanie refleksji ku próbie „uzdrowienia" religijnych korzeni człowieka, a w efekcie przywróceniu miejsca religii w kulturze, ponownego odniesienia kultury do źródeł. Ich podejście do religii miało uniwersalistyczny charakter, przejawiało się na przykład badaniem głębokich i trwałych symboli wszystkich religii[137]. W tym przekonaniu i dążeniu akompaniowały im badania Eliadego, których ostatecznym horyzontem jest „odwrócenie biegu zdarzeń" wobec nowoczesnego postępu, tak, by odkryć na nowo głębię znaczeń „wyblakłych obrazów" i „zdegradowanych mitów", w czym rumuński badacz widziałby „źródło duchowej odnowy człowieka współczesnego"[138].

Zauważyłem wyżej, że *re-enchantment* i postmodernizm zbiegają się w swojej reakcji na nowoczesność. Tymczasem w samej „rewolcie" postmodernizmu przeciw nowoczesności pojawiają się nieoczekiwane procesy *re-enchantment*[139]. To Zygmunt Bauman utożsamia oba zjawiska, widzi w samym postmodernizmie zjawisko *re-enchantment* świata, „po długiej batalii

[134] Por. C.G. Jung, *Psychology and religion. West and East*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1969 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 11, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 45.
[135] Por. tenże, *Symbols of Transformation*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1967 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 5, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 77.
[136] Por. R. Main, *Myth, synchronicity and re-enchantment*, w: *Myth, Literature and The Unconscious*, red. L. Burnett, S. Bahun, R. Main, London 2013, s. 130. Przywołany tutaj tekst Rodericka Maina przedstawia również refleksję Junga nad mitem w perspektywie *re-enchantment* nowoczesnego świata.
[137] Por. J.P. Dourley, *Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of Religion*, London–New York 2008, s. 192.
[138] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak. P. Rodak, Warszawa 2009, s. 20.
[139] Por. K. Flanagan, *The Enchantment of Sociology. A Study of Theology and Culture*, Houndmills–London 1996, s. 123.

79:8239933860

nowoczesności by ten świat odczarować"[140]. Według Baumana postmodernizm możemy rozumieć jako przywracanie tego, co zabrała nowoczesność, *re-enchantment* tego, co nowoczesność odczarowała[141]. Nie tylko Bauman wskazuje na możliwości dla *re-enchantment,* jakie wypływają z myśli postmodernizmu. Jak pisze Graham Ward, postmodernizm może być widziany jako ponowne otwarcie świata na możliwość transcendencji i odkrywania nowych modeli jej wcielenia. Tym samym postmodernizm wydaje się odrzucać częste przecież pomówienia o nihilizm i relatywizm[142]. To postmodernistyczne otwarcie ku *re-enchantment* przejawia się ponownym docenieniem i zwróceniem się ku ambiwalencji, tajemnicy, nadmiarowi i aporii. Świat widziany jest ponownie w sieci znaczeń i symboli, które otwierają i wskazują na dalsze sieci znaczeń i symboli[143].

Powyższa uwaga jest niezwykle istotna. Kevin Flanagan[144] dostrzega bowiem perspektywę *re-enchantment,* jaką ujawniają badania Maxa Webera o pochodzeniu religii i roli symbolizmu[145]: ewolucja relacji z bytami nadprzyrodzonymi zmierzała do przekształcenia dawnych czynności magicznych w działania symboliczne. Ten rozwój nie musi oznaczać odczarowania rzeczywistości, ponieważ byt nadprzyrodzony nie jest uchwytny inaczej, jak tylko za pośrednictwem symbolu, z natury mglistego i niepewnego. Pojawienie się i rozwój symbolu, a dalej – jego trwanie, może mieć daleko sięgające konsekwencje dla *re-enchantment*, szczególnie w obliczu tego, że dokładnie w apogeum nowoczesności i jej działań zmierzających ku odczarowaniu świata, w myśli Zachodu, na pograniczu filozofii, teologii, literaturoznawstwa, pojawia się zwrot hermeneutyczny[146].

W ten sposób, zestawiając postmodernizm, *re-enchantment* i możliwość odpowiedzi na odczarowanie leżącą w zjawiskach symbolicznych i hermeneutyce, uzyskałem pokaźny zasób perspektyw badawczych, na bazie których budowany będzie paradygmat dla niniejszej rozprawy i jej interpretacji tetralogii gliwickiej i Górnego Śląska. Myślę, że Górny Śląsk szczególnie

[140] Por. G. Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, Houndmills–London 2000, s. 160. Na temat możliwości odnalezienia znaków *re-enchantment* w myśli postmodernizmu – zob. też: N. Gane, *Max Weber and Postmodern Theory…*, s. 146nn.
[141] Por. K. Flanagan, *The Enchantment of Sociology…*, s. 215.
[142] Por. G. Ward, *Between Postmodernism and Postmodernity: The Theology of Jean-Luc Marion*, w: *Postmodernity, Sociology and Religion*, red. K. Flanagan, P. Jupp, Houndmills–London 1999, s. 202.
[143] Por. G. Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory…*, s. 161.
[144] Por. K. Flanagan, *The Enchantment of Sociology…*, s. 216-217.
[145] Por. M. Weber, *Economy and Society. An outline in interpretive sociology*, tłum. E. Fischoff i in., Berkeley–Los Angeles–London 1978, s. 403-405.

80:3179858117

doświadczył odczarowania, w wielu przestrzeniach. Niekoniecznie dotyczy to tylko oczywistego i przemożnego wpływu postępu technicznego i jej efektu, w postaci typowo nowoczesnej industrializacji i degradacji instrumentalnie traktowanej przyrody, degradacji, która wydawała się wieczna. Wiele z centrów dawnej górnośląskiej industrii cechowało się architektonicznym romantycznym pięknem w jakimś sensie „nie pozwalającym" na pełne odczarowanie. Wiele zmieniło się w romantyczne ruiny, inne ustąpiły z powrotem miejsca naturze. Sądzę, że przestrzenie odczarowania lokują się na Górnym Śląsku gdzie indziej – wypadkową wielu historycznych wydarzeń, napędzanych przez nowoczesne dyskursy nacjonalizmów, totalitaryzmów, kolonizacji jest takie odczarowanie Górnego Śląska, które przejawia się w kryzysie przynależności, kryzysie uczestnictwa w jakimś porządku, utracie poczucia znaczeń i tożsamości. Jej (tożsamości górnośląskiej) współczesne „powroty", najczęściej zmerkantylizowane, regulowane i podporządkowane prawom rynku dalej tkwią, trudno się oprzeć wrażeniu, wciąż w świecie odczarowanym. Uważam zatem, że Górnemu Śląskowi potrzebne jest inne spojrzenie, inna interpretacja, a w jej efekcie rekonfiguracja dokonana w inny sposób. Górnemu Śląskowi potrzebne jest *re-enchantment,* tak aby, jeszcze raz odwołując się do słów Poety:

> […] wykrzesać
> bijąc na oślep rozpaczą o rozpacz
> iskierkę światła hasło pojednania
> ażeby wiecznie trwał taneczny krąg na gęstej trawie
> święcono narodziny dziecka i każdy początek
> dary powietrza ziemi i ognia i wody[147]

W realizacji tak nietypowego, a wręcz dość tajemniczego zadania ważną rolę może, jak sądzę, odegrać teologia. I tutaj uważam za istotne przywołanie rozróżnienia, na wagę którego wskazuje Agata Bielik-Robson w swojej odpowiedzi na pytania ankiety eksperckiej w publikacji *Literatura a religia*. W myśl tego rozróżnienia nie da się w jasny i prosty sposób zestawić ze sobą i utożsamić wyżej zasygnalizowanego stanowiska dotyczącego (post)sekularności, jakie związane jest z myślą Charlesa Taylora, z tą wizją sakralności świata (to znaczy – obecności w nim *sacrum*), której najsłynniejszą egzemplifikację stanowią prace Eliadego, a której przyjrzę się w rozdziale III. Rozróżnienie przyjmuje więc kształt alternatywy, w której jedną stronę można podsumować takim ciągiem: Eliade – *sacrum* – „pogańskość" – pełnia. Druga strona natomiast

[146] Por. M. Grau, *Refiguring Theological Hermeneutics. Hermes, Trickster, Fool*, New York 2014, s. 18.
[147] Z. Herbert, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, w: tegoż, *Wiersze zebrane…*, s. 464.

81:7189149010

to: Derrida – świętość oparta na *kenosis* – Mesjasz – negatywność[148]. Nie do pogodzenia byłyby więc – ujmując tę kwestię z bardzo dużym oczywiście uogólnieniem – utracone „zaczarowanie" świata (którego przywrócenie byłoby celem procesów *re-enchantment* świata) i dyskursy postsekularne (zrodzone już w sercu świata „odczarowanego").

W swojej pracy pozwalam sobie na dokonanie pewnej transgresji – nie utożsamiam oczywiście tych dwóch dyskursów, jednakże zarazem nie wprowadzam między nimi żadnej radykalnej separacji. Ta transgresja jest oczywiście ściśle związana z przyjętym przeze mnie ogólnym teologicznym horyzontem *Postmodern Theology* jako teologii „mediującej między dyskursami" (czemu poświęcę uwagę w dalszej części tego rozdziału) i paradygmatem hermeneutycznym dla tej teologii opartym na myśli Paula Ricœura (który przedstawię w rozdziale III). Nie rezygnując więc z centralnego zainteresowania symbolem, świadomie nie wpisuję swojej teologicznej interpretacji literatury w nurt badania „*sacrum* w literaturze" (piszę o tym w obszernym przypisie na samym początku podrozdziału piątego rozdziału III), poszukuję dla niej innej zupełnie ścieżki, staram się „inaczej" rozumieć samą w sobie „teologię literatury" (intuicje leżące u źródeł tych poszukiwań przedstawiam w tym samym podrozdziale piątym i w dalszych podrozdziałach rozdziału III).

Opieram więc swoją interpretację na Ricœurowskich teoriach potrójnej *mimesis* i żywej metafory, korzystając w toku interpretacji ze strategii dekonstrukcyjnych. W oparciu o nie cały VI rozdział pracy poświęcam ujawnianiu potężnej negatywności drzemiącej w tekście – i w oparciu o tę samą „taktykę" w rozdziale VII dostrzegam w tym samym tekście „równoległą" obecność kosmicznej symboliki *sacrum,* którą (zgodnie z wcześniej poczynionymi ustaleniami dotyczącymi relacji teologii i symbolu) interpretuję radykalnie teologicznie. Dlatego właśnie zwracam się w poszukiwaniach horyzontu i paradygmatu dla swojej interpretacji ku *Postmodern Theology*, której poświęcone będą następne trzy podrozdziały.

[148] Por. A. Bielik-Robson, *Świętość świeckości, czyli nowożytne kryptoteologie literackie (na przykładzie jednego wiersza Marcina Święcickiego)*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody…,* s. 594-595.

82:1786603102

5. *Postmodern Theology* wobec metanarracji

Czym jest *Postmodern Theology*[149]? Pierwsza odpowiedź byłaby od razu kolejnym pytaniem – ale która? Istnieje bowiem wielka różnorodność PMTh, pośród których „jedna jest bardziej postmodernistyczna od drugiej"[150]. Skoro sam postmodernizm jest bardziej klimatem myślowym, niż systemem, ze wspólnym jednak wszystkim nurtom sprzeciwem wobec metanarracji[151], tak też zamiast konstruować system, postaram się przedstawić klimat takiej teologii, począwszy jednak od jej genealogii.

Wszystko zaczyna się od bardzo dużego spóźnienia. Chodzi o spóźnienie teologii, faktycznie bardzo duże, bo trwające co najmniej od wieku XVI do XX. Jak zauważa Dan Stiver, zanim teologia zdążyła „złapać" nowoczesność (a właściwie nowożytność), nowoczesność zaczęła się zapadać[152]. Wtedy jednak spóźniona teologia „ugrzęzła w nowoczesności", okazało się bowiem, że – nawet nieświadomie – na różne sposoby powiązała się z jej paradygmatem[153], który rygorystycznie wymaga pewnego punktu wyjścia, obiektywizmu (radykalnie przeciwstawionego relatywizmowi, pośród paru innych dialektyk), pewności, jasności, absolutnego fundamentu, rygorystycznej metody, wszystko przy założeniu dualizmu intelektualnego (i różnych innych dualizmów)[154].

Pozostając w takim modelu, teologia w nowoczesności dotarła do sytuacji, w której, jak konstatuje James Fodor, posiada ona „wątpliwy status akademicki", jest „podejrzana w Kościele", ma wreszcie marginalną rolę społeczną, czego powodem być może jest to, że uczyniła Boga „nieznośnie nudnym i nieszkodliwym", ponieważ nie udało jej się wyrażać swoich

[149] Analogicznie do sprawy *re-enchantment*, pozostaję przy sformułowaniu angielskim. Do wystosowanych już przy tamtej okazji argumentów, które pozostają w mocy i w tym przypadku, dodaję jeszcze dwa - analogię z używaniem w języku polskim innych nie tłumaczonych nazw, na przykład *nouvelle théologie* oraz fakt, że *Postmodern Theology* praktycznie nie istnieje w dyskursie teologicznym w języku polskim. Dla przejrzystości tekstu pozwalam sobie używać skrótu PMTh.

[150] G. Ward, *Postmodern Theology,* w: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918,* red. D. Ford, R. Muers, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 323.

[151] Por. M. Charlesworth, *Postmodernism and Theology,* „The Way" 36,3 (1996), s. 188.

[152] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville–London–Leiden 2001, s. 3.

[153] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur,* „Journal of French Philosophy" 16,1-2 (2006), s. 158.

[154] Por. tenże, *Theology after Ricœur…,* s. 5.

83:8168031383

badań i ich wniosków w prawdziwie „*teo*-logicznym" dyskursie[155]. Ten język z kolei, który zaangażowany został w pracę teologiczną, nie tylko odbierany jest jako nudny, nieistotny, jako zawiły żargon, ale też, jak to określa Fodor korzystając ze sformułowania Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*, jest to język „leniwy", język przebywający „na wakacjach", a więc język nie nawiązujący kontaktu z prawdą, nie angażujący w żaden sposób, nie referujący do niczego[156]. Jak pisze David Klemm, teologia, jako głos mogący wnieść coś w świat, została „pokonana" przez swoją nowoczesność i w efekcie przestała być słuchana. Nie musi być jednak „pokonana" przez postmodernizm, a jeżeli tak uważa – jest w błędzie. Jeżeli teologia ma wroga – nie jest nim postmodernizm[157], a raczej nowoczesność narzucająca nauce wyjście od jakiegoś pewnego fundamentu poznania, gwarantującego obiektywność sądów. Teologia, poszukująca dla siebie przez stulecia absolutnego punktu wyjścia (czy to w nieomylnej teorii interpretacji Pisma, czy w ludzkim doświadczeniu, o czym pisałem w rozdziale pierwszym, a do czego wrócę jeszcze w rozdziale trzecim) nie może ze swojej natury poruszać się w takich granicach[158], jest w niej więc – z natury – coś nie-nowoczesnego. Czy ponowoczesnego? Być może części odpowiedzi na to dziwne pytanie dostarczy przegląd czterech rozumień PMTh, którego teraz dokonam.

Według Grahama Warda istnienie PMTh opiera się na podstawowym założeniu[159], że myśl teologiczna i kontekst są ze sobą głęboko powiązane[160]. Wychodząc od tego mógłbym tutaj najprościej określić, czy nawet zdefiniować PMTh jako teologię, która orientuje się w czasie i przestrzeni ponowoczesności, a w efekcie dla swojej refleksji angażuje krytyczne dyskursy postmodernizmu, tak jak kiedyś było to z filozofią Platona, Arystotelesa czy z neoplatonizmem. PMTh miałaby więc za swoje motto te słynne słowa: „Nikt młodego wina nie wlewa do starych bukłaków. W przeciwnym razie młode wino rozerwie bukłaki i samo wycieknie, i bukłaki się zepsują. Lecz młode wino należy lać do nowych bukłaków" [Łk 5, 37-38].

---

[155] Por. J. Fodor, *Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*, Oxford–New York 1995, s. 331-332.
[156] Por. tamże, s. vii.
[157] Por. D.E. Klemm, *Back to Literature – and Theology?*, w: *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, red. D. Jasper, Houndmills–London 1993, s. 181.
[158] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur…*, s. 7.
[159] Jest to oczywiście również przywoływane już założenie soborowe – por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 44.
[160] Por. G. Ward, *Introduction:* „*Where We Stand"…*, s. xii. Nie jest to oczywiście opinia jedyna i arbitralna. Max Charlesworth uważa na przykład, że ani chrześcijaństwo nie musi być postmodernistyczne, ani postmodernizm nie jest wiodącą myślą współczesnych czasów – por. M. Charlesworth, *Postmodernism and Theology…*, s. 189.

84:6742675233

Kevin Vanhoozer z kolei, mówiąc o PMTh, zamiast skupiać się na postmodernizmie jako kondycji tej teologii, całkowicie odwraca tę relację i wskazuje na to, że sama ponowoczesność (i postmodernizm, jej narzędzie krytyczne) jest „kondycją teologiczną". Definiuje zarazem całe zjawisko PMTh w taki sposób:

> Teologia powraca, jednak już nie jako nowoczesna nauka, ale jako teo-dramat, który umieszcza człowieka w samym środku narracji o działaniu Boga – stworzeniu i odkupieniu. Można zatem umieścić również nowoczesność i ponowoczesność w opowieści o tym, jak łączy się to, co Bóg czyni w świecie przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, z tym, co świat robi w odpowiedzi. Ponowoczesność jawi się tutaj jako kondycja w sposób właściwy *teologiczna*[161].

Jeszcze inaczej, za Danem Stiverem, ujmując PMTh: byłaby ona wyzwaniem przemyślenia tej narracji (Objawienia i odpowiedzi na nie) w całkowicie nowym epistemologicznym paradygmacie. Wynika to z założenia, że cała tradycja teologiczna Zachodu funkcjonowała w jednym szerokim paradygmacie poznawczym. Określany jest on co prawda jako „nowoczesny", jednakże swoje kluczowe cechy dzieli z przed-nowoczesnością. Podważenie tak rozumianego paradygmatu radykalizuje jeszcze bardziej postmodernistyczny zwrot[162].

Jeszcze jedno ujęcie PMTh, odmienne od pozostałych, oparte jest na przeświadczeniu (charakterystycznym dla ruchu *Radical Orthodoxy*), że to przede wszystkim filozofia potrzebuje teologii, a nie na odwrót[163]. Tym, co teologia może dać filozofii postmodernizmu, jest nadanie jej specyficznej „zewnętrzności", ponieważ ostatecznie zawsze odnosi się do przemowy Boga, przychodzącej „z zewnątrz", objawiającej się „wewnątrz", ale zawsze „spoza". W ten sposób teologia może zradykalizować owo „krytyczne ostrze" postmodernistycznej krytyki[164]. I w ten sposób zamyka się pewne koło, będące kołem działania i samorozumienia PMTh, kołem, w którym ujawnia się czym ona jest.

Jak już ustaliłem na początku, podstawowym i wspólnym rysem dla wszystkich przejawów postmodernizmu jest odrzucenie metanarracji. W jaki sposób dzieje się to w PMTh? W inauguracyjnym manifeście ruchu *Radical Orthodoxy*, jednego z nurtów PMTh, czytelnik odnajdzie niezwykle istotną konstatację, tę mianowicie, że kres metanarracji nie musi oznaczać

[161] K. Vanhoozer, *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 21.
[162] Por. D. Stiver *Theology after Ricœur…*, s. 9.
[163] Por. D.S. Long, *Radical Orthodoxy*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 135.
[164] Por. G. Ward, *Introduction:* „*Where we stand"…*, s. xxiii.

85:1124033635

kresu jakichkolwiek narracji o Bogu. *Radical Orthodoxy* jest w tym ujęciu propozycją PMTh, która odrzuca po prostu totalizujące pretensje teologii, widząc w tym szansę na pełnienie służby światu zsekularyzowanemu, opartemu na autonomii, wyemancypowanemu, w jego drodze do Królestwa[165]. Co mogłoby zabezpieczać teologię przed popadaniem w metanarracyjność?

Lieven Boeve widzi odpowiedź w otwarciu się teologii na inność i różnicę, co zakłada również uświadomienie sobie przez nią własnej historyczności i partykularności. Tym, co narusza każdą metanarrację i wskazuje na jej wewnętrzne błędy, pomyłki i niespójności jest wkroczenie nieprzewidywalnego, nieuchwytnego, nieopanowanego, nieoczywistego, czegoś co pozostaje zawsze inne. Inność ta nie musi oznaczać jakiejś inności z zewnątrz, może się ona objawić z samego wnętrza chrześcijańskiej wiary. Spotkanie z nieredukowalną innością może być miejscem, w którym ujawniają się ślady Boga[166]. Na tę absolutną inność i nowość wkraczającego Boga wskazuje jeden z najważniejszych protoplastów PMTh, Karl Barth[167]:

> Tak nowa, tak niesłychana, tak nieoczekiwana jest moc Boga ku Zbawieniu, że może się pojawić wśród nas, być przyjmowana i zrozumiana tylko jako sprzeczność. Ewangelia sama się nie objaśnia ani sama się nie poleca. Nie negocjuje, nie błaga ani nie składa obietnic. Wycofuje się zawsze, gdy nie jest słuchana dla niej samej[168].

Żyjąc otwartością na takie „wtargnięcie" teologia traci swoje hegemoniczne aspiracje i przestaje być metanarracją[169]. Drugą drogą „ucieczki" przed metanarracyjnością jest, jak już wyżej zasygnalizowałem, pewna samoświadomość teologii: teologia, która świadoma jest własnej partykularności, może sensownie mówić o Bogu tylko wtedy, gdy świadczy o nim w sposób nie-hegemoniczny, a historyczny i partykularny, za pomocą własnych, siłą rzeczy zawsze fragmentarycznych słów, obrazów, opowieści, symboli i rytuałów[170].

Honorowanie partykularności jest niezwykle ważnym komponentem PMTh. Walter Lowe widzi w nim czynnik w dużej mierze konstytuujący PMTh. W paradygmacie nowoczesności tym, co decydowało o prawdziwości była ogólność. To, co ogólne, uniwersalne, obiektywne miało

---

[165] Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics. The theological sublime*, w: *Radical Orthodoxy. A new theology*, red. J. Milbank, K. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999, s. 204.
[166] Por. L. Boeve, *Systematic Theology, Truth and History. Recontextualisation*, w: *Orthodoxy, Process and Product*, red. M. Lamberigts, L. Boeve, T. Merrigan, Leuven–Paris–Walpole, Massachusetts 2009, s. 42-43.
[167] Na temat swego rodzaju „antycypacji" nurtu PMTh przez teologię Karla Bartha – por. J.K.A. Smith, *Introducing radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids, Michigan–Bletchley 2004, s. 38-41.
[168] K. Barth, *The Epistle to the Romans*, tłum. E.C. Hoskyns, London–Oxford–New York 1968, s. 38.
[169] Por. L. Boeve, *Method in Postmodern Theology. A case study*, w: *The Presence of Transcendence. Thinking 'Sacrament' in a Postmodern Age*, red. L. Boeve, J.C. Ries, Leuven–Paris–Sterling, Virginia 2001, s. 39.
[170] Por. tamże, s. 26

86:3891067124

niezrównanie większą wartość poznawczą niż przeciwstawione mu partykularne, lokalne, regionalne. Tutaj właśnie leży sedno skandaliczności chrześcijaństwa, skandaliczności dla myślenia nowoczesnego. Jest to skandal ścisłego związku chrześcijaństwa z konkretnym, niepowtarzalnym historycznym wydarzeniem, skandal partykularności. Chrześcijańska „historia Boga" jest historią. Nie jest jednak zarazem przypadkowa. Partykularność chrześcijaństwa bowiem wiąże się ściśle z perspektywą apokaliptyczną – z wyżej już przywołanym wkroczeniem, przeszkodzeniem, wtargnięciem. Takie „wtargnięcie Boga", wprowadzające w świat ukierunkowanie prosto ku apokaliptycznej perspektywie, jest jak nagły dźwięk „syreny w kwartecie smyczkowym". Dla pełnej mocy tej metafory warto przytoczyć w oryginale słowo, jakiego używa tu autor. To *foghorn*, a więc syrena mgłowa. Poza wspaniałym brzmieniem słowa, niesie ono też niesamowity obraz ogromnego urządzenia (dawniej rogu), emitującego potężne dźwięki w czasie gęstej mgły, dźwięki ratujące życie żeglarzy, wskazujące kierunek i cel w sytuacji ograniczonej widoczności. W takiej perspektywie ostateczną antynomią nie jest już „ogólne – partykularne", a „ogólne – apokaliptyczne"[171].

Partykularność, jako odpowiedź na metanarrację, prowadzi wprost ku kolejnej problematycznej kwestii – kwestii prawdy w PMTh. Kluczowe jest tutaj typowo postmodernistyczne odrzucenie „boskiego punktu widzenia" nauki (w tym teologii) i uświadomienie sobie zakorzenienia wszelkiej wiedzy i poznania w języku, tradycji i jak najszerszym kulturowym kontekście[172]. Stąd PMTh opiera swe badania na uznaniu historyczności twierdzeń o prawdzie, bez jednakże zaprzeczenia jakiejś prawdzie absolutnej, rozumianej tutaj jako Nieredukowalna Różnica. Jak to się dzieje? W odróżnieniu od nowoczesności, PMTh nie szuka sposobów „demitologizacji" czy też zakwestionowania prawd leżących u podstaw religii jako takiej (to, jak wiadomo, było stałą ambicją nowoczesności). Może za to (znowu w odróżnieniu od nowoczesności, przywiązanej do naukowych metanarracji) kwestionować totalizujące roszczenia teologii, poprzez konfrontowanie ich z innymi prawdami[173]. PMTh burzy zatem to, co nowoczesność uważała za swój gmach

[171] Por. W. Lowe, *Is There a Postmodern Gospel?*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology…*, s. 492-493.
[172] Por. K. Vanhoozer, *Postmodern Theology*…, s. 689.
[173] Por. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden–Oxford–Carlton 2006, s. 260-261. W podejściu do prawdy można widzieć czynnik różniący (zgodnie z określeniami, jakie proponuje Garrett Green) „postmodernizm deskryptywny" od „postmodernizmu doktrynalnego", czy też „normatywnego", który neguje prawdę jako taką – por. G. Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge 2004, s. 8-9.

87:6669167117

prawdziwości, uznając zarazem nienaruszalną wartość tego, czego burzenie było ambicją nowoczesności.

PMTh „dzieje się" więc w świecie zróżnicowanym, pluralistycznym, w świecie takim, jaki jest, wśród dyskursów takich, jakie napotka. W tej sytuacji nie zajmuje się ona tworzeniem konkretnego systemu czy programu, a w zamian – uwzględnianiem warunków. Stanowi więc tekstualną „produkcję" funkcjonującą zawsze pomiędzy dyskursami, tworzącą własne miejsce przez różne strategie w mnogości dyskursów[174]. Idąc dalej – nie może mieć swojego odseparowanego miejsca[175], nie może więc rozwijać się tylko poprzez namysł nad treścią dogmatów, ale jednocześnie powinna podejmować tematy pozornie „nie-teologiczne" i mediować między dyskursami *via theologia*[176]. Jest to dla PMTh do tego stopnia istotne, że Graham Ward określa zadanie teologii jako „transgresję granic", a jej miejsce widzi w granicach, progach, w wykraczaniu poza sztuczne separacje. PMTh jest specyficznym dyskursem, który wymaga innych dyskursów dla rozwijania swoich własnych możliwości[177].

Radykalną propozycję takiej PMTh, propozycję dla teologii pochodzącą spoza teologii przedstawia Mieke Bal. Stawia ona postulat, w myśl którego teologia powinna być obecnie „dyscypliną kulturową" – nie da się praktykować PMTh w odseparowaniu od świata i kultury[178]. Trzeba więc porzucić dotychczasową, jak najbardziej nowoczesną w duchu, czystość teologicznych znaczeń, wywiedzioną z kościelnych dokumentów. Autorka ilustruje drogę dla teologii przykładem interpretacji religijnego malarstwa Caravaggia. Tradycyjnie interpretacje te skupiają się na „znaczeniu właściwym" obrazu, a więc pewnej teologii *explicite*, wywiedzionej z domniemanych intencji fundatorów i artysty. Znaczenie to można określić jako „religijność obrazu". Interpretacje te pomijają to, co w tych obrazach jest zmysłowe i – pozornie – nie-teologiczne. Pomijanie tego jest jednak „bronieniem sztuki przed nią samą" i zamyka drogę do szerokiego świata twórczych interpretacji, mogących rzucić nowe światło na „teologię obrazu". Tymczasem PMTh potrzebuje rozpatrywania obu aspektów razem – jednoczesnego interpretowania tego, co „teologiczne" w sposób oczywisty, jak i nie-teologicznego, czy też

[174] Por. C.E. Winquist, *Theology*, w: *Encyclopedia of Postmodernism…*, s. 398-399.
[175] Por. D.S. Long, *Radical Orthodoxy…*, s. 134.
[176] Por. tamże, s. 131.
[177] Por. G. Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory…*, s. ix.
[178] Por. M. Bal, *Postmodern Theology as Cultural Analysis*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology…*, s. 5.

88:5760313065

raczej nieoczywistego dla teologii. Konkludując – jeżeli PMTh ma mieć sens musi uwzględniać w swoim dyskursie to, co dla teologii nieoczywiste, a nawet dziwaczne czy powierzchownie niepasujące[179].

To, co niepasujące, wydaje się być jednak dla PMTh jak najbardziej „na miejscu", skoro *inność* jest cechą rozpoznawczą postmodernistycznego myślenia, gdzie „odsłaniać znaczy ukrywać, konstruować znaczy dekonstruować"[180]. Zastąpienie nowoczesnego poszukiwania jasności pewną otwartością na zagadkowość[181] jest jeszcze jedną cechą klimatu PMTh. To zwrócenie się ku zagadkowości nie jest jednak zabawą – i to bardzo istotny wniosek dla mojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej (i Górnego Śląska). Jeżeli PMTh ma program, to jego wstępne wyznaczniki leżą w postmodernistycznych teoriach dyskursu. Jeżeli taki program istnieje, to ostatecznie zawsze jest nim tropienie śladów Innego, które manifestują się w szczelinach, lukach, paradoksach. PMTh, przebywając, jak już wyżej zauważyłem, na granicach i na progach, zajmuje się skrajnymi sformułowaniami, które naruszają porządki symboliczne i wprowadzają radykalną negatywność naznaczającą Innego w języku[182]. W ten sposób docieram do poszukiwanej dla tej interpretacji inności, widząc w powyższych sformułowaniach zapowiedź śladów tego Innego, o którym pisał, cytowany wyżej Karl Barth.

6. *Postmodern Theology* wobec metafizyki

Mając na uwadze moje wcześniejsze ustalenia dotyczące problemu ontoteologii, jasne wydaje się, że zainspirowana radykalną krytyką przedstawioną przez Heideggera PMTh musi zająć, na gruncie teologicznym, stanowisko w sprawie relacji metafizyka – teologia. I w istocie, zwrot

[179] Por. tamże, s. 7-9.
[180] C. Raschke, *Indian Territory. Postmodernism Under the Sign of the Body*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology…*, s. 507.
[181] Por. J. McQuarrie, *Postmodernism in philosophy of religion and theology*, w: *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, red. E.T. Long, Dordrecht–Boston–London 2001, s. 14.
[182] Por. C.E. Winquist, *Theology*…, s. 400.

89:7700763443

antymetafizyczny to niezwykle istotny wątek PMTh, która ostatnią formę metafizyki widzi w nowoczesności[183].

Genealogię zjawiska odtwarza Adrian Pabst: teo-ontologia Arystotelesa zapowiada późnośredniowieczny zwrot metafizyki ku onto-teo-logii, co z kolei antycypuje już filozofię nowoczesności[184], z którą teologia próbowała wejść w korelację, będącą typowo nowoczesną strategią „oswajania Boga środkami rozumu i bycia"[185]. Ontoteologia (jako wewnętrzna struktura zniekształcająca rozumienie Boga) i metanarracja (jako forma jej funkcjonowania) to dwa słowa kluczowe dla metafizyki[186], stąd postawa antymetafizyczna PMTh jest w pełni zrozumiała. Krytyka PMTh wysunięta wobec metafizyki uderza w samo wpisanie Boga w ramy i struktury metafizyki[187], w jej esencjalizm (to znaczy – ostateczna rzeczywistość przedmiotu może zostać wysublimowana z doświadczenia i przedstawiona jako esencja, istota) i korespondentyzm (przekonanie, że jest możliwość pewnego mediowania pomiędzy podmiotem a rzeczywistością za pomocą słów, które w sposób pewny tej rzeczywistości odpowiadają)[188]. W swoim antymetafizycznym zwrocie PMTh ma wielkie ambicje i widzi tutaj dla siebie istotne miejsce w całym szerokim spektrum postmodernizmu, głosząc z przekonaniem, że, dostarczając narzędzi krytyce postmodernistycznej stojącej wobec aporii, „tylko teologia może przezwyciężyć metafizykę"[189], ponieważ ta, jako autonomiczna filozofia, mająca swoje źródło w sekularyzującym immanentyzmie zapomniała i odrzuciła to dziedzictwo, którego nigdy nie porzuciła teologia[190].

A jednak, metafizyka jest swego rodzaju pokusą. Chcąc się przed nią obronić, czy też jej uniknąć, wciąż się w niej pozostaje[191]. Dlaczego? Zwróciłem już na to uwagę wyżej, przywołując metafizyczne „nawyki językowe". Trudność w rzeczy samej leży bowiem w samym języku. Metafizyka jest prawie niemożliwa do uniknięcia, ponieważ codzienny, zwykły język jest

[183] Por. D. Tracy, *Foreword*, w: J.L. Marion, *God Without Being*, tłum. T.A. Carlson, Chicago–London 2012, s. xxii-xxiii.
[184] Por. A. Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2012, s. 446.
[185] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xii.
[186] Por. M. Westphal, *Overcoming Onto-theology. Toward a Postmodern Christian Faith*, New York 2001, s. xvii.
[187] Por. K.W. Hector, *Theology without Metaphysics. God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge–New York 2011, s. 13.
[188] Por. tamże, s. 14-15.
[189] Por. D.S. Long, *Radical Orthodoxy…*, s. 133.
[190] Por. J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford–Malden, Massachusetts 1997, s. 49-50.
[191] Por. K.W. Hector, *Theology without Metaphysics…*, s. 2.

90:9513016270

językiem metafizycznym[192]. Co za tym idzie, metafizyka jest sposobem postrzegania świata tak powszechnym, że nie jest on już rozpoznawany jako sposób widzenia świata, tylko jako sam świat. Podobny problem analogicznie dotyczy Boga, którego trudno jest odróżnić od jego konceptualizacji (mającej charakter esencjalizmu i korespondentyzmu). Z tą aporią próbuje zmierzyć się antymetafizyczna PMTh, czy to demaskując metafizykę metodą genealogiczną (wzorując się na Nietzschem i Foucault), czy stawiając niejako obok metafizyki inny możliwy do przyjęcia obraz (jak to zaproponował Wittgenstein)[193]. Unikanie metafizyki w teologii oznaczałoby zatem zachowanie dystansu pomiędzy Bogiem a językiem. Stąd Jean-Luc Marion, pierwszy z najbardziej istotnych przedstawicieli antymetafizycznej PMTh, zamiast konceptualizującego języka metafizyki proponuje dyskurs nie predykatywny, a więc nie orzekający[194]. Rola języka jest tutaj kluczowa – nie jest to język ani afirmacji, ani negacji, tylko de-nominacji[195].

Teologia warta swojej nazwy musi według Mariona porzucić wszelką metafizykę podmiotu, charakterystyczną dla nowoczesności oraz ontoteologię, ograniczającą Boga do bycia. To zakłada porzucenie całej niepodważanej dotąd tradycji, łącznie z Tomaszem z Akwinu[196]. Marion idzie w swej krytyce dalej niż Heidegger – proponuje nie tylko „uwolnienie" Boga od metafizyki (ontoteologii), ale „uwolnienie" Boga od bycia. To „uwolnienie" oznacza, że słynne wyrażenie „śmierć Boga" nie dotyczy Boga, a konceptualizacji, za którą kryje się metafizyczny „idol" i faktycznie opisuje ono śmierć metafizyki. PMTh, jako teologia zdystansowana od metafizyki ujawnić może Boga wolnego od ontoteologii. W tej optyce „śmierć Boga" jest faktycznie

[192] Por. tamże, s. 15.
[193] Por. tamże, s. 27-28. Jeżeli faktycznie myśl Dietricha Bonhoeffera ma większy wpływ na PMTh niż się to na pierwszy rzut oka wydaje, to jego roli na pewno upatrywać można w próbie przezwyciężenia metafizyki języka poprzez odrzucenie fundamentalnie dla wrocławskiego teologa błędnych rozgraniczeń i różnic „Bóg – świat", „natura – łaska", „rozum – Objawienie" – por. D.F. Ford, *Holy Spirit and Christian spirituality* w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 275.
[194] Por. K.W. Hector, *Theology without Metaphysics…*, s. 27.
[195] Por. T.A. Carlson, *Postmetaphysical Theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 67.
[196] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xiii. Taki postawiony postulat spotkał się z krytyką – zauważono, że w rzeczywistości problem ontoteologii nie dotyczy refleksji ani Platona, ani Augustyna, ani Tomasza, a należy go wiązać ze zmieszaniem Boga z byciem, jako czymś najbardziej powszechnym, dokonanym na gruncie refleksji Dunsa Szkota – por. A. Pabst, *Metaphysics…*, s. 392; dalej, że Heideggerowska krytyka metafizyki jako ontoteologii dotyczyła Arystotelesa i Hegla, a nie Augustyna i Tomasza – por. M. Westphal, *Overcoming Onto-theology…*, s. xvii; wreszcie – że przezwyciężenie metafizyki, o ile jest konieczne na poziomie zerwania ze scholastycznym racjonalizmem, o tyle powinno zostać zniuansowane i zakładać otwartość na swego rodzaju „metafizyczny wielogłos" – por. W. Desmond, C.B. Simpson, *Between God and Metaphysics. An Interview*, „Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics" 1,1-2 (2012), s. 365. Sam Marion relację swojej propozycji teologicznej do Tomasza omawia we wstępie do swojej pracy o Bogu bez bycia – por. J.L. Marion, *God Without Being…*, s. xxiv.

91:1082451434

śmiercią „śmierci Boga”[197], śmiercią „Boga ontoteologii”[198] i o takiej śmierci metafizycznego konstruktu Dunsa Szkota miał pisać Nietzsche[199].

W zamian Marion przedstawia propozycję PMTh postmetafizycznej i nie-korelacjonistycznej, teologii „Boga bez bycia”, Teo(logii) zamiast teo-Logii (przesunięcie akcentu z naukowego *logos* na samego Boga), wprowadzającej nowe kategorie – Daru, Nadmiaru, Ikony, teologii skupionej radykalnie na Objawieniu[200]. Horyzontem dla tej teologii jest myśl Derridy, Heideggera i Bartha[201], a celem – „pozwolenie Bogu na bycie Bogiem”, a nie starożytno-nowoczesnym „idolem”. Czym jest „idol”? Ostatecznie jest nim sam rozum, nie mogący odsłonić Boga, zarazem uzurpujący sobie do tego prawo[202]. Gdy myśl przedstawia koncept, który nazywa Bogiem, wtedy nie można już mówić o Bogu, ale o „idolu”[203]. Jest to wizja w jakiejś mierze kantowska: zjawiający się przed człowiekiem Bóg, jest chwytany jako obraz przez ludzkie „spojrzenie”. Wtedy następuje dokonywana przez „idola” konkretyzacja „spojrzenia”. „Idol” odzwierciedla obraz „spojrzenia” niczym lustro, udając zarazem, że nie jest lustrem[204] – będąc faktycznie „lustrem niewidzialnym”[205].

Od „idola” radykalnie odmienna jest „ikona”. Nie jest rezultatem wizji – wywołuje ją. Nie jest widzialna – bardziej przykuwa uwagę, gdy to, co niewidzialne nasyca to, co widzialne[206]. „Ikona” tym różni się od „idola”, że o ile tamten jest „niewidzialnym lustrem”, o tyle „ikona” jest „widzialnym lustrem niewidzialnego”[207]. Ponieważ, według Mariona, samo słowo „Bóg” jest „idolem”, od pewnego momentu swojej pracy przekreśla je on za pomocą krzyża, symbolicznie zastępując znak idolatrii wymownym i znaczącym symbolem – „ikoną”[208]. Dla Mariona „ikoną”

[197] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xxiii.
[198] Por. C.E. Winquist, *Theology*…, s. 399.
[199] Por. K. Vanhoozer, *Theology and the condition of postmodernity*…, s. 21-22.
[200] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xiv. Marion proponuje zatem PMTh bez filozoficznych fundamentów, bez metafizycznych kategorii, nawet bycia, a „w zamian” – wyłącznie z zasobów Objawienia – por. J. Milbank, *The Word Made Strange*…, s. 36.
[201] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xiv. Również Mark Wallace dla swojej postmetafizycznej „zielonej” PMTh, prezentującej zamiast „Boga limitowanego metafizyką”, absolutnie wolnego Boga jako Ducha, odnajduje wiele zasobów w honorujących wolność Boga refleksjach Derridy i Bartha – por. M.I. Wallace, *Earth God: Cultivating the Spirit in an Ecocidal Culture*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology…*, s. 213nn.
[202] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xiii.
[203] Por. J.L. Marion, *God Without Being…*, s. 16.
[204] Por. tamże, s. 11.
[205] Por. tamże, s. 12.
[206] Por. tamże, s. 17.
[207] Por. tamże, s. 20.
[208] Por. tamże, s. 70nn.

92:8170578791

dla myśli może być umieszczone w centrum tego, co widzialne Objawienie, rozumiane jako Dar i Nadmiar, będące jedynym i koniecznym źródłem prawdziwej teologii[209].

Drugą wielką postacią postmetafizycznej PMTh jest John D. Caputo[210]. Postrzega on powód współczesnego braku zaufania do teologii jako leżący w jej samoświadomości jako niepodzielnie panującej (*sovereign*), w swego rodzaju „imperializmie" teologii, jej orzekającym metanarracyjnym tonie[211]. O tych samych imperialnych zapędach teologii pisze też Merold Westphal, według którego sensem dyskursu o Bogu nie jest „wypychanie" lub „wyciąganie" go z „obłoków Nieznanego" do czystej obecności[212]. Caputo zwraca jednak uwagę na fakt, że nie musi być to zadaniem i losem teologii. Proponuje w zamian kolejną PMTh, „słabą teologię", teologię wydarzenia, odpowiadającą swoją słabością słabości Boga w Jezusie, który jest „ikoną" żywego Boga[213], widzi też w postmodernistycznej filozofii zasoby dla PMTh, która, jak to określa, „miałaby swoje serce w Jezusie, nie w Kościele czy Pseudo-Dionizym Areopagicie"[214]. Caputo roboczo wyodrębnia dwa typy postmodernizmu. Pierwszym z nich jest postmodernizm dionizyjski, którego patronem niejako jest Nietzsche. Postmodernizm przybierać może jednak inną formę niż dionizyjska, jest to mianowicie postmodernizm mesjański, którego protoplasty Caputo upatruje w Kierkegaardzie[215].

W tym drugim nurcie postmodernizmu centralne pojęcie różnicy (*difference*) nie odnosi, tak jak w postmodernizmie dionizyjskim, do *diversitas*, heteromorfizmu, różnorodności, a do *alteritas*, oznaczającego „inność", „inność Innego", „inność Kogoś Spoza". Tak rozumiana różnica, jako „inność", zakłada transcendencję, ruch od tożsamego ku „Innemu"[216]. Caputo wskazuje, że tak rozumianą „inność" miał na myśli Levinas, pisząc o „całkowicie innym", wreszcie, że „innym" tym jest Bóg, mówiący „myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami" [Iz 55, 8]. „Inny" jawi się ludzkiemu myśleniu jako paradoks, pojęcie, którego funkcja polega na

[209] Por. D. Tracy, *Foreword…,* s. xiii.
[210] Porównanie myśli Caputo i Mariona przedstawia Kevin W. Hector – por. K.W. Hector, *Theology without Metaphysics…*, s. 16-24.
[211] Por. J.D. Caputo, *The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity*, w: *Between Philosophy and Theology. Contemporary Interpretations of Christianity*, red. L. Boeve, C. Brabant, Farnham–Burlington, Vermont 2010, s. 27.
[212] Por. M. Westphal, *Overcoming Onto-theology…*, s. 27-28.
[213] Por. J.D. Caputo, *The sense of God…*, s. 29-30. Na temat „słabej teologii" zob. Š. Štofaník, *The adventure of weak theology. Reading the work of John D. Caputo through biographies and events,* Albany, New York 2018, s. 173-181.
[214] Por. J.D. Caputo, *The sense of God…*, s. 29.
[215] Por. tenże, *Messianic Postmodernism*, w: *Philosophy of Religion in the 21st Century*, red. D.Z. Phillips, T. Tessin, Houndmills–New York 2001, s. 153.

93:8531750435

wskazywaniu czegoś poza tym pojęciem. Jest to więc paradoksalne pojęcie czegoś niepojętego. To z kolei jest niepojęte nie tylko z powodu obecnych ograniczeń ludzkiego pojmowania, ale zawsze[217]. Te wnioski na temat „inności" i „Innego" niniejsza interpretacja przyjmuje i zachowuje na potrzeby swoich refleksji.

7. *Postmodern Theology* wobec odczarowanego świata

Jako wyzwanie, szansa i zadanie dla teologii jawi się – zaskakująco – brak spóźnienia. Mam tu na myśli potrzebę (zasygnalizowaną już w rozdziale pierwszym), by teologia znowu „nie spóźniła się" z zaistnieniem w świecie, w którym tracą hegemonię dyskursy sekularyzacyjne – i który być może również „uwalnia się" od odczarowania. Graham Ward określa świeckość jako system, zainicjowany we wczesnej nowożytności (przełom XV i XVI wieku), zmierzający do takiego zintegrowania świata, dzięki któremu świat będzie coraz lepiej siebie rozumiał. Nadszedł jednak moment, w którym system ten rozpoznał samego siebie jako system, a nie naturalny porządek świata[218]. Moment ten określić można jako implozję (zapadnięcie się w sobie) sekularyzmu, która wywołała próżnię bez wartości, *khora*[219]. Implozja świeckości to „dziura w świecie", której nie da się niczym przykryć, nie da się jej też uniknąć. Jej obecność wzmaga poszukiwania *re-enchantment,* daje też możliwość powrotu teologii, który jednak – co znamienne – nie zostaje zainicjowany przez samą teologię, a przez chociażby film, literaturę, poezję, filozofię[220]. Jak to wcześniej przedstawiłem – działania samej teologii byłyby tutaj antycypowane chociażby przez potężny teologiczny ładunek obecny w muzyce przełomu wieków XX i XXI.

Inna antycypacja, a przynajmniej cenna intuicja dla teologii jako *re-enchantment* pochodzi z dalszej przeszłości, od C.G. Junga. Twórca psychologii głębi przeciwstawia – w odniesieniu do *psyche* – ekskluzywnie racjonalną i koniecznie wysoce abstrakcyjną teorię naukową religijnemu „dogmatowi" (na swój sposób rozumianemu), wyrażającemu pozaracjonalną całość za pomocą

[216] Por. tamże, s. 156.
[217] Por. tamże, s. 157.
[218] Por. G. Ward, *Introduction:* „*Where We Stand"…*, s. xvi-xvii.
[219] Por. tamże, s. xx.
[220] Por. tamże, s. xv.

94:7741425244

środków obrazowania. Dla Junga łączy się w nim objawiony charakter i nieprzerwana współpraca wielu umysłów przez stulecia, co razem konstytuuje idee nigdy „nie wymyślone", które zaistniały zanim człowiek nauczył się używać umysłu w sposób celowy, instrumentalny, a wyrażają żywy proces życia podświadomości w formie „dramatu skruchy, ofiary, przebaczenia, wyzwolenia"[221].

Ta zaskakująca apologia dogmatu (oczywiście, co jeszcze raz trzeba powtórzyć, specyficznie rozumianego, bo za słowo „dogmat" mógłbym tutaj, o wiele szczęśliwiej, podłożyć słowo „teologia") prowadzi do PMTh, która jest lub być może odpowiedzią na nowoczesne odczarowanie świata. Graham Ward używa w celu jej zobrazowana wspaniałej metafory, w której nowoczesność podobna jest do Narnii C.S. Lewisa, gdzie „wiecznie trwa zima, ale nigdy nie ma Bożego Narodzenia"[222]. Nowoczesność, w której wszystko jest zamrożone i pokonywane przez śmierć, a głos teologii jest cichy i wyciszany, stoi teraz u progu *re-enchantment*. To według Warda może być przestrzeń dla nowego zaistnienia teologii[223]. Teologia, zmarginalizowana w świeckiej nowoczesności Zachodu wraca istotnie „z zemstą" i rekonfiguruje humanistykę, filozofię i literaturę[224]. Powstaje jednak pytanie: jaką drogę obierze teologia po nowoczesności, czy będzie to droga „dialektyki Wielkiej Soboty" czy „paradoksu Niedzieli Zmartwychwstania"[225], innymi słowy – czy teologia nauczy się żyć w świecie odczarowanym bez chęci odmiany sytuacji świata, czy też opowiada się za postsekularnym *re-enchantment* rzeczywistości[226].

Propozycją postsekularnej PMTh jest już przywoływany ruch *Radical Orthodoxy*, inaugurujący swoje istnienie konstatacją: „jesteśmy świadkami *adwentu* postmodernizmu, więc powinniśmy też widzieć *adwent* postsekularyzmu". W obliczu upadku nowoczesności, z którą w sojusz weszła teologia – można też spodziewać się upadku takiej właśnie teologii, dlatego potrzeba nowego wejścia teologii w świat, w sferę publiczną, ale już nie w duchu konstantyńskim[227]. W czymś na kształt programowego manifestu ruchu, jego główni przedstawiciele formułują

[221] Por. C.G. Jung, *Psychology and religion…*, s. 45-46.
[222] C.S. Lewis, *Opowieści z Narnii. Lew, czarownica i stara szafa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 1998, s. 62.
[223] Por. G. Ward, *Theology and contemporary critical theory…*, s. 161-162.
[224] Por. C. Davis, *Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an Unlikely Debate*, w: S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ….*, s. 3.
[225] Por. tamże, s. 21.
[226] Por. S. Žižek, *Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox*, w: S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ…*, s. 247.

95:8710735866

w sposób pozytywny konkretne postulaty dla *Radical Orthodoxy*: „odzyskanie świata" przez umiejscowienie jego działań, trosk i problemów w ramach teologicznej refleksji, szczególnie – spojrzenie z chrześcijańskiego punktu widzenia na te obszar świata, które były szczególnym miejscem działania świeckości; dostrzeganie szansy nawet w nihilistycznym „dryfie" postmodernizmu; w świetle świeckiego upadku prawdy – rekonfiguracja prawdy teologicznej; odniesienie do przednowoczesnego, patrystycznego źródła[228].

W następnej publikacji w tym duchu[229], *True Religion*, Graham Ward wskazuje na religię (jej ponowne zaistnienie), jako na zjawisko definiujące postmodernizm, zarazem świadczące o implozji sekularyzmu i nastaniu *re-enchantment*[230]. Zwraca jednocześnie uwagę na fakt, że w (już obecnym) *re-enchantment* świata religia zapewnia co prawda język symboliczny, jest on jednak pozbawiony zawartości, nadaje się za to do „konsumpcji", autor porównuje go do bezkofeinowej kawy lub bezcukrowej coli[231].

Taka sytuacja wymaga teologicznej odpowiedzi od PMTh i taką odpowiedź proponuje sam autor w innej pracy, fascynującej książce *Cities of God.* Ward przeprowadza tam teologiczne badanie miasta w oparciu o współczesne doświadczenie miasta jako gigantycznej sieci rozmaitych relacji i zależności, badanie, będące tak naprawdę pytaniem o najgłębsze wymiary ludzkiego bycia, o bycie obrazem Boga, będące ponownym wpisaniem kontekstu kulturowego w wiarę chrześcijańską[232]. Badanie współczesnej kultury, w tym miasta, na gruncie PMTh jest dla Warda badaniem kompozycji złożonej z wielu pism. Miasto tworzy się i wyraża przez symbole i niezliczone konkretne działania symboliczne – w tym autor widzi jawne, publiczne pismo tworzone wspólnie przez miliony ludzi. Zadaniem jest tu więc zbadanie gęstej złożoności symbolicznych powiązań odczytywanych jako kulturowe metafory – z nich układa się pewna wizja świata, są one znakami czasu, odczytywanymi z chrześcijańskiej perspektywy[233].

Cities of God tworzą niezwykłe zestawienie z pracą Davida Jaspera *The Sacred Desert.* Autor tej „pustynnej" książki, wychodząc od tego samego, co Ward założenia (implozja sekularyzmu),

[227] Por. J.K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy…*, s. 33.
[228] Por. J. Milbank. G. Ward, C. Pickstock, *Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy. A new Theology…*, s. 1-2.
[229] Zob. też. G. Ward, *Christ and Culture*, Malden–Oxford–Carlton 2005.
[230] Por. tenże, *True Religion*, Malden–Oxford–Carlton–Berlin 2003, s. viii.
[231] Por. tamże, s. 138.
[232] Por. tenże, *Cities of God*, London–New York 2000, s. 2-3.
[233] Por. tamże, s. 4.

96:6429144474

widzi dla PMTh całkowicie odwrotne rozwiązanie: zamiast skierować się złożoności, gęstości i mnogości, proponuje paradoksalny zwrot, o potężnie symbolicznym znaczeniu, zwrot ku pustyni, gdzie teologia i jej język mogą znaleźć nowe życie[234] w spotkaniu – wśród pustki – z muzyką, mistyką, literaturą, malarstwem, filmem, filozofią, naukami społecznymi. Jasper widzi w postmodernizmie (i w PMTh) odwieczny ruch człowiek ku niebezpieczeństwu pustyni, ku pustce, wyjście poza znane, bezpieczne i ustalone[235].

Moja interpretacja będzie zwracała się zarówno ku pustyni, jak i ku bogactwu symbolicznych sieci oplatających świat. Z powyższych intuicji za cenne i inspirujące dla własnych badań uważam spostrzeżenia o „pustych symbolach" oraz teologiczną eksplorację miasta, którą w oczywisty sposób odnoszę do własnego teologicznego badania regionu, jako fenomenu również wykreowanego przez sieć symboli, odczytywanych z narracji. Przede wszystkim bowiem, co oczywiste, zważywszy na zadanie postawione przed tą pracą, będę się zwracał ku językowi, mowie, narracji, literaturze. Idąc tym tropem, „narnijska" metafora na początku jest jak najbardziej na miejscu. Gdy bowiem teologia zdaje się mieć nikły wpływ na życie społeczne (co głoszą wyżej przytaczane opinie), o tyle dzięki fantastycznej literaturze dziecięcej, czy tak zwanej literaturze *fantasy*, jakaś, jeśli nie debata, to rozmowa teologiczna trwa[236] i być może to jest pierwsze miejsce, gdzie odnaleźć można jakieś „teologiczne" *re-enchantment.* Tymczasem jednak, ten teologiczny grunt ciągle czeka na zagospodarowanie[237] – odnajdywane są bardziej ślady i intuicje niż propozycje. Przytaczam zatem na koniec takie sformułowane przez Grahama Warda intuicje dotyczące „teologii jutra":

> Teologia jutra, działając w czasie *re-enchantment* świata, będzie bardziej świadoma swojego miejsca na pograniczach dyskursów. Teologia jest głęboko interdyscyplinarna, korzysta z pracy wykonanej przez wszystkie inne nauki […] Teologia przekracza granice, jak chmura zrazu nie większa od ludzkiej dłoni, wznosząca się nad morzem na zachodzie, a przynosząca w końcu deszcz wysuszonej ziemi[238].

[234] Por. D. Jasper, *The Sacred Desert. Religion, Literature, Art, and Culture,* Malden–Oxford–Carlton 2004, s. 4.
[235] Por. tamże, s. 5.
[236] Por. J. Milbank, *Fictioning Things. Gift and Narrative*, w: *Theology and Literature after Postmodernity*, red. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, London–New York 2015, s. 215.
[237] Warto jednakże przywołać fascynującą pracę wspomnianego już wyżej autora postmetafizycznej „zielonej" PMTh, Marka Wallace'a, na zdumiewający i zaskakujący temat, jakim jest Bóg-ptak – zob. M.I. Wallace, *When God Was a Bird. Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*, New York 2019.
[238] G. Ward, *Theology and contemporary critical theory…*, s. 171.

97:3228046499

Pozostając w obrębie pięknej metafory Grahama Warda, uważam, że wśród tych ziem, nad które nadciąga deszczowa chmura „teologii jutra" mogą znajdować się również przywołane na początku tego rozdziału niewidzialne pustynie Górnego Śląska. Widzę tutaj tym samym jeszcze jeden drogowskaz dla mojej interpretacji, której paradygmat, na powyżej naszkicowanym rozległym tle, przedstawię w rozdziale następnym.

98:6602952165

Rozdział III
Postmodern Theology after Ricœur[1].
Ku hermeneutycznemu paradygmatowi

Poprzedni rozdział przedstawił obraz PMTh tworzącej rozległy, heterogeniczny pejzaż. W jego horyzoncie, w obszernych ramach tego obrazu, umiejscawiam w końcu paradygmat dla swojej interpretacji tetralogii gliwickiej Horsta Bienka. Będzie to hermeneutyczna *Postmodern Theology*. Jaka to teologia? Taka, która w centrum swojego stylu myślenia o Bogu zachowuje kluczowe intuicje PMTh, a w swojej drodze ku rozumieniu Objawienia podąża szlakiem wytyczonym przez myśl hermeneutyczną Paula Ricœura.

1. Paul Ricœur a postmodernizm

Czy Paul Ricœur był myślicielem, którego refleksje można wpisać w postmodernistyczny zwrot w myśli Zachodu i w uzasadniony sposób odnieść jego refleksję do operującej w ramach tego zwrotu PMTh? Myśląc „podręcznikowo" (lub myśląc w pobieżny i stereotypowy sposób o postmodernizmie) jest to nieoczywiste, jednak nie będę tutaj podążał drogą upraszczającego i szufladkującego myślenia. Refleksja nad dorobkiem Ricœura i jego wieloaspektowym znaczeniem każe bowiem umiejscowić go obok przywołanych już Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera, Adorna i Derridy, jako jednego z najważniejszych „patronów" tego niezwykłego „zakrętu" w zachodniej myśli.

[1] Podobnie jak w przypadku wyrażeń *re-enchantment* i *Postmodern Theology* umyślnie zapisuję tytuł rozdziału po angielsku, korzystając z bardzo szczęśliwej dla tego paradygmatu wieloznaczności słowa *after*, tłumaczonego zarówno jako „po", jak i „według". Będzie to więc PMTh pisana po Ricœurze, ze świadomością jego wkładu w hermeneutykę, filozofię, teologię, humanistykę oraz PMTh według Ricœura, splatająca swój dyskurs z dyskursem francuskiego myśliciela.

99:5262921762

Dzięki Ricœurowi (oraz równoległym badaniom strukturalizmu, poststrukturalizmu i semiotyki) zburzona została granica pomiędzy interpretacją tekstu, kultury, zjawisk społecznych[2]. Podobnie znacząca dla myśli postmodernistycznej okazała się doniosła refleksja Ricœura nad narracją i *mimesis* w jej potrójnym wcieleniu[3]. To samo dotyczy wkładu Ricœura w postmodernistyczną reinterpretację pojęcia tożsamości[4]. Jednym z horyzontów postmodernizmu jest „koniec podmiotu"[5]. I tutaj przemożne znaczenie ma wkład Ricœura i jego decentralizacja autonomicznego podmiotu poznania, a więc przekroczenie dychotomii „podmiot – przedmiot". Unikając charakterystycznego dla nowoczesności dualizmu obiektywizmu i relatywizmu, filozofia Ricœura „reprezentuje jeden z ważniejszych typów filozofii postmodernistycznej" – choć nie zawsze uznawana jest za postmodernistyczną jako taką to wydatnie przyczyniła się do podważenia paradygmatu nowoczesności[6]. Jeszcze jednym wkładem filozofii Ricœura do całego postmodernistycznego nurtu jest rewaloryzacja poznawczego znaczenia języka figuratywnego[7].

Hasło „Paul Ricœur" figuruje w monumentalnej *Encyclopedia of Postmodernism*, przedstawiającej szerokie spektrum zjawisk definiujących epokę współczesną, uwzględniającej jak największą różnorodność podejść[8]. Autor hasła, G. Vahanyan, widzi znaczenie Ricœura dla postmodernizmu w jego specyficznym podejściu do tradycji, w interpretowaniu już zastanego świata dyskursów, tekstów, obrazów. To, co zastane, tradycja, nie jest dla Ricœura zamknięte w ustalonych ramach, dlatego też samo nie „więzi", nie odcina od teraźniejszości, daje nowe horyzonty. Stąd też interesujące porównanie hermeneutyki Ricœura do żniw, „zbierania tam, gdzie się nie siało" i przemiany tego, co zebrane[9].

Dan Stiver zwraca uwagę, że myśl Ricœura nie tylko zazębia się z podstawowymi intuicjami zwrotu postmodernistycznego, nie tylko zmagała się z tymi samymi problemami, nad którymi pracowała krytyka postmodernizmu, ale, że w każdym obszarze swojej szerokiej działalności

[2] Por. G. Ward, *Christ and Culture*, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 117.
[3] Por. tamże, s. 32.
[4] Por. A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003, s. 41.
[5] Por. G. Ward, *Postmodern Theology*, w: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, red. D. Ford, R. Muers, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 329.
[6] Por. D. Stiver, *Systematic Theology after Ricœur*, „Journal of French Philosophy" 16,1-2 (2006), s. 157-158.
[7] Por. tamże, s. 162.
[8] Por. V.E. Taylor, C.E. Winquist, *Introduction*, w: *Encyclopedia of Postmodernism*, red. V.E. Taylor, C.E. Winquist, London–New York 2001, s. xiii.
[9] Por. G. Vahanyan, *Paul Ricœur*, w: *Encyclopedia of Postmodernism…*, s. 346-347.

100:4437353406

Ricœur zachowuje specyficznie „postmodernistyczny ogląd spraw”[10]. Dlatego też autor umieszcza Ricœura pośród najważniejszych koryfeuszy postmodernizmu: Derridy, Lyotarda, Foucault, późnego Wittgensteina, Rorty’ego i Gadamera[11]. To szerokie zestawienie jawi się jako bardzo sensowne, ponieważ myśl Ricœura umiejscowiona w samym środku postmodernizmu zapewnia pewnego rodzaju mediację, łączy bowiem tradycję myślenia kontynentalnego (francuskiego, niemieckiego) z analityczną tradycją anglosaską[12], do hermeneutyki i ontologii w duchu Heideggera i Gadamera dodając brakującą im analityczną precyzję[13]. Wreszcie – to właśnie koncepcje Ricœura (dotyczące mowy, języka, dyskursu), jako „znaczącego filozofa postmodernizmu”, zagospodarowane przez teologię, decydują o jej postmodernistyczności i kreują PMTh[14]. Zanim jednak bliżej przyjrzę się owej teologii „po Ricœurze” i „według Ricœura”, spróbuję dokonać niełatwej (być może niemożliwej w tym wymiarze, na jaki pozwala nam ta praca) syntezy jego myśli.

2. Paul Ricœur – kluczowe koncepcje

Jak zauważyłem wyżej, synteza myśli Ricœura jest zadaniem niełatwym, stoję bowiem wobec potężnego, wieloaspektowego zjawiska, obejmującego hermeneutykę, fenomenologię, egzystencjalizm, psychoanalizę, strukturalizm, antropologię, teologię, lingwistykę, politologię, socjologię, literaturoznawstwo, historiografię[15]. Myśl Ricœura jawi się jako potężne rozgałęziające się drzewo. Proponuję więc taki model jej syntezy, w której podąża się od korzeni, przez pień, aż do potężnych gałęzi.

[10] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville–London–Leiden 2001, s. 14-15.
[11] Por. tamże, s. 5.
[12] Por. J. Fodor, *Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*, Oxford–New York 1995, s. 2-3.
[13] Por. G. Ille, *Between Vision and Obedience – Rethinking Theological Epistemology. Theological Reflections on Rationality and Agency with Special Reference to Paul Ricœur and G.W.F. Hegel*, Cambridge 2014, s. 74.
[14] Por. D. Stiver, *Theological Method*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 171. Zob. też: G. Vahanyan, *Paul Ricœur…*, s. 347.
[15] Por. J. Fodor, *Christian Hermeneutics…*, s. 118.

101:1334445885

Jako glebę, w którą zapuszczają się korzenie, a więc jako punkt wyjścia, przyjmuję tutaj – zgodnie z postmodernistycznym horyzontem – konstatacje jakie czyni Ricœur na temat (intelektualnej, duchowej, społecznej) kondycji nowoczesności przemawiającej jednowymiarowym językiem, ściśle jednoznacznym i technicznym[16]. Przechodząc od języka do wizji świata, w taki sam jednowymiarowy sposób, w jaki mówi, nowoczesność widzi zarazem człowieka i świat ludzki. Jest to bowiem świat naiwnej ideologii nauki i techniki, która to ideologia zarazem jest niezwykle opresyjna, generując systemy i zmierzając do pełnej kontroli w imię wielu interesów, czego skutkiem jest nie tylko klęska nadmiernie eksploatowanej przyrody, ale i społeczna klęska porozumienia międzyludzkiego[17]. Metanarracje nowoczesności hegemonicznie rządzą, nie przynosząc jednak pocieszenia, czego przykładem są heglowskie kategorie „prawdziwego ducha" czy „substancji etycznej", które nie zabezpieczają przed trwogą, przynosząc tylko kolejne rozczarowania[18]. Rozczarowania te mają miejsce już nie w uporządkowanym sakralnym kosmosie, mogącym generować znaki, a w pustym i obcym wszechświecie, mogącym stanowić kolejną przestrzeń użytkowania[19].

Problemem nowoczesności, który jawi się jako źródło wszelkich innych problemów, jest nowoczesne zapomnienie *sacrum,* co razem ze ślepym scjentyzmem kreuje kulturową „konfigurację nihilizmu", którą Ricœur porównuje ze stopniowym rozrostem pustyni[20]. Motorem refleksji Ricœura staje się zatem ukierunkowanie na pewnego rodzaju kulturowe, duchowe, społeczne *re-enchantment* świata (porównywalne z wcześniej zasygnalizowanymi dążeniami Junga, Tillicha i Eliadego), a więc dążenie do przywrócenia kulturze jakiegoś brakującego

[16] Por. P. Ricœur: *Symbol daje do myślenia,* tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 59; tenże, *Symbolika zła,* tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 330; tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I,* tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…*, s. 77.
[17] Por. tenże, *Objawianie a powiadamianie,* tłum. J. Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…*, s. 376.
[18] Por. tenże, *Trwoga rzeczywista i złudna,* tłum. P. Kamiński, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 38-39.
[19] Por. tenże, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 374.
[20] Por. tenże: *Symbol daje do myślenia…*, s. 58; tenże, *Symbolika zła…*, s. 329; tenże, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 377.

102:3746617009

wymiaru *sacrum*[21], którego „nowe narodziny" mogłyby pomóc przetrwać kryzys religii[22]. Tutaj pojawia koncepcja o doniosłym znaczeniu: „druga naiwność", a szerzej – łuk hermeneutyczny[23].

Ricœur proponuje mianowicie pewną „ripostę na nowoczesność"[24]. Po pierwsze zdaje sobie sprawę z tego, że na bieżącym etapie rozwoju kultury Zachodniej, powrót do pierwotnej, archaicznej naiwności i jej wiary bezpośredniej, czyli bezpośredniego doświadczania *sacrum* jest niemożliwy. Zarazem, w pełnej świadomości zapomnienia *sacrum* przez nowoczesny świat, widzi możliwość, by „byt mógł przemówić do człowieka ponownie", jednak jako coś powtórnie bezpośredniego. To właśnie wychodząca od słuchania mowy (co zaraz przybliżę), a polegająca na rozumieniu, „powtórna", czy też „druga naiwność", będąca „pokrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii". Jest to stan „po-krytyczny", ponieważ „druga naiwność" nie rodzi się z intuicji. Prowadzi do niej refleksja hermeneutyczna – stojąca w centrum hermeneutyki interpretacja[25]. „Druga naiwność" byłaby zarazem „drugim przewrotem kopernikańskim" filozofii, zakłada bowiem źródło podmiotowości poza podmiotem, jako coś nadawanego, uzyskiwanego w ruchu interpretacji[26]. „Powtórna naiwność" nie bierze się znikąd, to do niej prowadzi proces, który nazwać można łukiem hermeneutycznym, jest jego finalnym punktem, **trzecim poziomem** jakiego sięga łuk hermeneutyczny.

Poziom drugi to poziom krytycznej refleksji, specyficznej o tyle, że mającej wymiar etyczny, a refleksja jest etyczna wtedy, gdy prowadzi „od wyobcowania do wolności i szczęścia"[27]. Ricœur widzi tu „etyczność" bardzo szeroko, bez ograniczenia jej do moralności. Etyka ma w tej optyce jasne odniesienie ontologiczne – dotyczy ostatecznie odpowiedzi na platońskie pragnienie bycia czy też spinozjański wysiłek bycia[28]. W takim wymiarze etyczna i ontologicznie

[21] Por. K. Rosner, *Paul Ricœur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, w: P. Ricœur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 25.
[22] Por. P. Ricœur, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 381.
[23] Por. tenże, *Model tekstu: działanie znaczące rozważone jako tekst,* tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki" 75,2 (1984), s. 350. Por. też: D. Stiver, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 159nn. Omawiany niżej łuk hermeneutyczny (*hermeneutical arc*) trzeba tutaj wyraźnie odróżnić od koła hermeneutycznego, które wielokrotnie w pracy przywołuję, i które, poza myślą Ricœura, wiąże się ściśle z refleksjami Gadamera i Heideggera (o czym mowa była już w rozdziale pierwszym). Zarazem struktura łuku hermeneutycznego powiązana jest z koncepcją potrójnej *mimesis* w narracji, do której będę się szczegółowo odwoływał podczas tworzenia „mapy interpretacji" w rozdziale czwartym. Na temat łuku hermeneutycznego (m.in. w kontekście koncepcji *mimesis*) – por. D. Stiver, *Theology after Ricœur…*, s. 56nn.
[24] Por. P. Ricœur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I…*, s. 77.
[25] Por. tenże: *Symbol daje do myślenia…*, s. 70-71; tenże, *Symbolika zła…*, s. 331.
[26] Por. tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 75.
[27] Por. tenże, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation,* tłum. D. Savage, New Haven–London 1970, s. 45.
[28] Por. tamże, s. 46.

103:3584223703

ukierunkowana jest właśnie hermeneutyka i jej centralne działanie, czyli interpretacja, zwracająca się ku semantyce głębokiej, dotyczącej sytuacji granicznych stanowiących „ostateczne odniesienie", interpretacja przechodząca od wyjaśnienia (*Erklären*) do rozumienia (*Verstehen*)[29]. Chodzi tutaj o interpretację dzieł, które świadczą i mogą opowiedzieć o wysiłku bycia i pragnieniu bycia[30].

Zwracając się ku takim dziełom, tekstom, narracjom, symbolom, refleksja odnajduje swój początek w stadium „przed-krytycznym". Oznacza to, że w swoim momencie inicjalnym nie jest jeszcze nauką. Aby owocnie funkcjonować, musi przyjąć „nieprzejrzyste, przypadkowe i dwuznaczne znaki rozproszone w kulturach, w których zakorzeniony jest nasz język"[31]. To zwrócenie się ku mowie, tekstom, to w procesie hermeneutycznego łuku **poziom pierwszy**, któremu teraz się przyjrzę.

Ricœur porzuca charakterystyczne dla metafizyki i całej myśli Zachodu poszukiwanie prawdy pierwszej, czy też absolutnego punktu wyjścia i pokazuje nową możliwość myślenia i rozumienia. Zwraca się ono ku temu, co już dane, w czym już człowiek się znajduje, w czym jest „zanurzony". A zatem – do mowy, pełnej i bogatej, która już się rozległa i wszystko zostało już nią powiedziane, do mowy, która w jakiś sposób wzywa[32]. To właśnie *inne* miejsce myślenia i rozumienia, całkowicie odmienne od myślenia metafizycznego, ponieważ to nie ludzie mówią mową – to mowa tak naprawdę mówi do ludzi, a ludzie, rodząc się w jej obrębie, znajdują się „w świetle Logosu"[33]. Ta mowa oczekuje odpowiedzi: „człowiek odpowiada wtedy mowie, cały czas słuchając, co ona mówi" – wtedy człowiek może naprawdę „zamieszkać" na ziemi[34]. Mowa zakłada więc uczestnictwo, jednocześnie tworząc i obdarowując:

[29] Por. tenże, *Model tekstu*…, s. 349-350.
[30] Por. tenże, *Freud and Philosophy…*, s. 46.
[31] Por. tamże, s. 47.
[32] Por. tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 58-59; tenże, *Symbolika zła…*, s. 329-330; tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I…*, s. 77.
[33] Por. tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II,* tłum. J. Skoczylas, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…,* s. 109.
[34] Por. tenże, *Religia, ateizm, wiara,* tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…,* s. 56. Ricœur oczywiście bezpośrednio nawiązuje tutaj do komentarza Heideggera do Hölderlina – zob. M. Heidegger, *„…Poetically Man Dwells…"*, w: tegoż, *Poetry, Language, Thought*, tłum. A. Hofstadter, New York 2001, s. 209-227.

104:1657939945

> Mowa w coraz mniejszym stopniu jest dziełem człowieka, władza wysłowienia nie jest tym, czym my rozporządzamy, to raczej ona rozporządza nami. […] mowa jest darem, a myślenie wdzięcznym uznaniem tego daru[35].

Z takich korzeni słuchania mowy wyrasta ku niebu pień hermeneutyki. Wychodząc od **pierwszego poziomu** łuku hermeneutycznego – mowa zakłada hermeneutykę. W tym wymiarze hermeneutyka nie jest jakąś „szkołą filozoficzną", ale „odpowiedzią na świat" poprzez interpretację (**drugi poziom** łuku hermeneutycznego), ku lepszemu byciu-w-świecie (finalny, **trzeci poziom** łuku). Prześledzę teraz proces przejścia z poziomu drugiego na trzeci łuku.

Centralnym problemem hermeneutyki jest interpretacja. Jest ona konieczna, ponieważ napisany tekst „uwalnia się" od intencji autora. Dyskurs więc musi przemówić „sam". Interpretacja jednak nie jest prostym „objaśnianiem tekstu". Funkcjonując w środku koła hermeneutycznego, interpretacja włącza czytelnika w proces rozumienia, wreszcie – w interpretacji tekstu zakładana jest również interpretacja samego siebie przez czytelnika[36]. To nie oznacza jednak projekcji czytelnika w tekst. Chodzi o ruch przyjęcia jako „własne" tego, co „cudze", a w konsekwencji o poszerzenie horyzontu rozumienia samego siebie w obliczu tekstu. Ostatecznie proces interpretacji jest procesem odkrywania nowych form bycia. W tej perspektywie hermeneutyka staje się ontologią[37]. Ten ogólny opis zagrożony może być błędnym rozumieniem niektórych kluczowych sformułowań (na przykład samej natury relacji autor – tekst – czytelnik). Dlatego, korzystając z badań Ricœura – jak już zaznaczyłem, odznaczających się precyzją w formułowaniu myśli, charakterystyczną dla filozofii analitycznej – prześledzę teraz po kolei etapy procesu interpretacji.

°1 Język jako system aktualizuje się przez mowę, każdorazowe jej zdarzenie. Takim zdarzeniem mowy jest dyskurs[38]. Dyskurs powstaje zawsze jako zdarzenie, pojmowany natomiast jest jako znaczenie[39].

°2 W momencie powstawania tekstu, w momencie zapisu, zapisywane jest znaczenie zdarzenia[40]. To przeniesienie dyskursu z mowy do pisma nie ma jedynie wymiaru „zewnętrznego"

[35] P. Ricœur, *Religia, ateizm, wiara…*, s. 55.
[36] Por. tenże, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…*, s. 246-247.
[37] Por. tamże, s. 266-267.
[38] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…*, s. 226-228.

105:1885020546

i materialnego, nie oznacza tylko utrwalenia dyskursu[41], ma dalekie i głębokie konsekwencje, kluczowe dla hermeneutyki i interpretacji tekstów.

°3 W spisanym dyskursie, w tekście, rozdzielają się mianowicie znaczenie tekstu i mentalna intencja jego autora: zespół znaczeń traci swoje zakorzenienie w psychice autora. To nie oznacza zarazem, że tekst można hipostazować, absolutyzować, traktować go jak byt bez autora. Nie jest on tworem natury, pochodzi – jak wyżej ustalono – z zapisu znaczenia konkretnego zdarzenia[42]. A jednak, w momencie zapisu, tekst uzyskuje niezależność (znaczeniową, semantyczną) od zamysłu autora, staje się autonomiczny[43].

°4 Dystans, jaki od momentu zapisu zaczyna dzielić znaczenie tekstu od autora ma fundamentalne hermeneutyczne konsekwencje: warunkuje rozumienie, warunkuje interpretację, otwiera dzieło funkcjonujące dalej w różnych kontekstach na nieograniczony ciąg odczytów[44]. Dystans stawia więc czytelnika przed koniecznością „konstruowania" znaczenia, jednakże nie w anarchicznej absolutnej wolności, o ile bowiem nie jest możliwa weryfikacja konstruowanych znaczeń, o tyle jest możliwe uprawomocnianie domysłów, dzięki wskazówkom płynącym z samego tekstu[45]. Docieram tutaj do kwestii referencji tekstu.

°5 Dyskurs zawsze odsyła do jakiejś rzeczywistości, do jakiegoś świata – to znaczy, że ma jakieś referencje (odniesienia, denotacje). Interesujące mnie tutaj referencje pisanego tekstu działają jednak zupełnie inaczej niż referencje w czasie dialogu. W czasie rozmowy, można w sposób jednoznaczny i bezpośredni (Ricœur używa słowa *ostensywny*) wskazywać na to, o czym się mówi i tym samym ustanawiać referencje funkcjonujące w sposób absolutny i obowiązujący. Tymczasem zapisany tekst nie ma już sytuacji wspólnej, w której spotyka się autor i czytelnik, w efekcie traci on możliwość bezpośredniego i jednoznacznego wskazywania, zanika więc możliwości wystąpienia referencji ostensywnej[46].

---

[39] Por. tamże, s. 228-229. „Dyskurs rozumiem jako aktualizację języka w zdarzeniu mowy" – tenże, *Biblical Hermeneutics*, „Semeia" 4 (1975), s. 66, cyt. za: M.I. Wallace, *The Second Naiveté. Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon, Georgia 1995, s. 32.
[40] Por. P. Ricœur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia,* tłum. K. Rosner, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…*, s. 99.
[41] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 236.
[42] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 102-103.
[43] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 236-237.
[44] Por. tamże, s. 237-238.
[45] Por. tenże, *Metafora a centralny problem…*, s. 260-262.
[46] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 238-240.

106:2714050300

°6 To umożliwia zaistnienie tekstów szczególnego rodzaju, takich jak fikcja i poezja. Mają one możliwość wyzwolenia innej funkcji referencyjnej języka, umożliwiającej odniesienie do rzeczywistości na innym poziomie. Chodzi o takie referencje, które odsyłają do samego „bycia-w-świecie". W tej optyce interpretacja nie dotyczy ani struktury tekstu, ani domniemanej intencji autora, a sposobu „bycia-w-świecie", który „rozpościera się przed tekstem"[47]. Takie referencje, o jakich wyżej jest mowa nazwać można *nieostensywnymi*, to znaczy nie wskazującymi bezpośrednio i jednoznacznie[48]. Tekst za pomocą swoich referencji nieostensywnych odnosi do obrazu możliwego świata, odsłanianego przez swoją semantykę głęboką. Tutaj właśnie sytuuje się to, co nazywane jest sensem tekstu, rozumianym jako „płynące od tekstu zalecenia", to też jest właściwy przedmiot rozumienia – nie intencja autora[49]. Tak też rozumiem w mojej pracy „interpretowanie Górnego Śląska", o którym pisałem w rozdziale pierwszym.

°7 W tekście interpretowana jest więc propozycja świata. Chodzi jednak o świat, w którym „mógłbym zamieszkać" i „wcielać w ten świat swoje własne możliwości"[50]. Stanowiąca właściwy przedmiot rozumienia semantyka głęboka, wymaga od czytelnika pewnego specyficznego „pokrewieństwa" między nim a tym, o czym mówi tekst[51]. To oznacza znalezienie się w samym środku koła hermeneutycznego, w którym następuje kolisty ruch pomiędzy sposobem bycia odsłanianym przez tekst, czyli światem dzieła a sposobem bycia czytelnika[52]. Każde rozumienie poprzedzone jest jakimś ruchem przedrozumienia, jako pewnej antycypującej struktury. Koło hermeneutyczne rozumienia nie jest już tutaj rozumiane w kategoriach epistemologicznych, jako narzędzie poznawcze, a w kategoriach ontologicznych[53]. Nie dotyczy ono poznania tylko rozumienia, odnoszącego się do samego „bycia-w-świecie".

---

[47] Por. tamże, s. 240-241.

[48] W nich leży pewien rodzaj uniwersalności tekstu i interpretacji. Sam status tekstu jest bowiem konstytuowany czterema głównymi cechami, które Ricœur określa jako: „1) utrwalenie znaczenia, 2) oddzielenie go od mentalnych intencji autora, 3) ukazanie odniesień nieostensywnych, 4) uniwersalny zakres adresatów. Te cztery cechy wzięte razem stanowią o „obiektywności" tekstu" – tenże, *Model tekstu…*, s. 342.

[49] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…,* s. 178-179. Syntetycznie wyraża to Ricœur w innym miejscu: „Głęboka semantyka tekstu nie jest tym, co autor zamierzał powiedzieć, ale tym, czym dany tekst mówi, tzn. jest nieostensywnym odniesieniem tekstu. A nieostensywne odniesienie tekstu jest pewnym rodzajem świata otwartego przez głęboką semantykę tekstu. […] To, co ma być zrozumiałe, to nie początkowa sytuacja wypowiedzi, ale to, co wskazuje na możliwy świat. […] Rozumienie tekstu oznacza prześledzenie jego ruchu od sensu do odniesienia, od tego, co tekst mówi, do tego, o czym mówi" – tenże, *Model tekstu...,* s. 350-351.

[50] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 241.

[51] Por. tenże, *Model tekstu...,* s. 350.

[52] Por. tenże, *Metafora a centralny problem…*, s. 267.

[53] Por. tenże, *Zadanie hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…,* s. 212-213.

107:5917215580

°8 Wobec tekstu staje zatem przed-rozumiejąca siebie subiektywność czytelnika i wchodzi z tekstem w kolistą relację. Tutaj pojawia się kwestia przyswojenia. Dla Ricœura „kamieniem węgielnym hermeneutyki" jest połączenie między ujawnieniem a przyswojeniem. Przyswojenie to asymilowanie czegoś odległego, innego, obcego. Nie jest to jednak czyjeś doświadczenie, ale ujawniany przez odniesienia tekstu świat[54]. To, co jest przyswajane, to propozycja świata roztoczonego przez dzieło, a rozumienie to ostatecznie pojmowanie siebie w obliczu tekstu[55]. Innymi słowy, to „cudze", które ma stać się „własnym" to nie intencja autora, a projekt świata rozpostarty przez tekst za pomocą referencji nieostensywnych (nie wskazujących bezpośrednio). To właśnie sens tekstu, jego zalecenia – podążając za nim interpretacja staje się źródłem samorozumienia[56].

°9 Docieram teraz do kluczowego punktu teorii interpretacji, w którym przekroczony zostaje dualizm podmiotu i przedmiotu. Rozumienie nie ma tutaj punktu wyjścia we wszechmocnym i ukonstytuowanym podmiocie. Czytelnik nie „narzuca" tekstowi samego siebie, przeciwnie – wystawia siebie na działanie tekstu[57]. Rozumienie nie jest projektowaniem siebie, rzutowaniem siebie w tekst, jest poddaniem się tekstowi, a w efekcie otrzymaniem swojego „ja" poszerzonego o to, co daje interpretacja. Ostatecznie to tekst nadaje subiektywność czytelnikowi, „podmiot" nie jest już autonomicznym i „monadycznym", odgrodzonym od świata kluczem rozumienia, „przedmiot" z kolei nie jest w żaden sposób zewnętrzny i „rozporządzany" przez podmiot[58]. Idąc jeszcze dalej, korzystając z pojęć dostarczonych przez psychoanalizę, Ricœur w poprzedzającym rozumienie przedrozumieniu widzi *ego*, a *jaźń* w tej „podmiotowości", która wyłania się w rozumieniu tekstu. W ten sposób *ego* otrzymuje *jaźń* od tekstu, posiadającego uniwersalną zdolność odsłaniania świata[59]. To hermeneutyczne przezwyciężenie przez Ricœura metafizycznej hegemonii dualizmu podmiotu i przedmiotu jest wydarzeniem fundamentalnym, określić je można jako wspomniany już „drugi przewrót kopernikański" filozofii[60]. Tutaj ostatecznie sięga ramię hermeneutycznego łuku.

[54] Por. tenże, *Model tekstu...*, s. 351.
[55] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 244.
[56] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 186-187.
[57] Por. tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 244.
[58] Por. tenże, *Ku hermeneutyce krytycznej*, tłum. A. Dutka, „Pamiętnik Literacki" 83,1 (1992), s. 187.
[59] Por. tenże, *Teoria interpretacji. Dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 187.
[60] Por. K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge–New York 2010, s. xv.

108:8371143311

°10 W ten sposób fikcja i poezja, ku którym zwrócenie się było „wejściem" na hermeneutyczny łuk, mogą w codziennej rzeczywistości otwierać przed czytelnikiem nowe możliwości „bycia-w-świecie"[61]. Można też, za Ricœurem, powiedzieć więcej:

> Wbrew tradycji *cogito* oraz wbrew roszczeniom podmiotu, jakoby znał on sam siebie dzięki bezpośredniej intuicji, trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookolną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury. Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy s o b ą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę?[62]

W świetle powyższych ustaleń, szczególnie w świetle wniosku ostatniego, który wprost odnieść można do przywołanych wcześniej słów o mowie, która „rozporządza nami" i która jest darem, zrozumiałe okazuje się, że z pnia hermeneutyki, w którym krążą soki rozumienia, wyrastają potężne gałęzie w postaci refleksji Ricœura nad językiem figuratywnym, przywracanym niejako do życia, to znaczy – rewaloryzowanym jako potężne medium poznania i rozumienia. Jego przejawy mogą „mówić więcej", i dzięki interpretacji przyczyniać się do rozumienia bardziej niż język jednoznaczny, do wytworzenia którego dążyła metafizyka w swoim poszukiwaniu jasności i bezpośredniości oraz w swoim esencjalizmie i korespondentyzmie. Ricœur bada więc narrację i jej potrójną *mimesis*, jej bohatera z jego narracyjną tożsamością, na nowo opisującą świat żywą metaforę, wreszcie mit, którego „pomruk ciągle rozbrzmiewał pod *logos* filozofii"[63] oraz „wykraczający poza system wiedzy absolutnej" symbol, zawierający „więcej niż cała filozofia"[64].

Ricœur, w swojej krytyce sytuacji nowoczesności, na różne sposoby przezwyciężał więc metafizykę: poprzez zwrócenie się ku mowie, którą „nie mówimy", bo ona „mówi nami", poprzez zdetronizowanie podmiotu i unieważnienie przedmiotu, wreszcie poprzez postawienie języka figuratywnego ponad jednoznacznym. Niniejsza interpretacja nie zaistniałaby bez badań Ricœura nad narracją, metaforą oraz mitem i symbolem.

Spośród tych zjawisk języka figuratywnego, w następnym podrozdziale przyjrzę się szerzej związanym ze sobą problematykom symbolu i mitu, z pięciu powodów: 1. Jest to jedna z kluczowych problematyk dla hermeneutycznej PMTh; 2. Równie istotnej w hermeneutycznej PMTh narracji i metaforze poświęcę dużo uwagi podczas przedstawiania „mapy interpretacji",

[61] Por. P. Ricœur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 242.
[62] Tamże, s. 243.
[63] Por. tenże, *Czas i opowieść,* t. 3, *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 195.
[64] Por. tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II…*, s. 122.

109:7734231119

uważam więc za bezzasadne dwukrotne przywoływanie tych samych treści; 3. W decydującym momencie mojej interpretacji tekstu Horsta Bienka, w jej „punkcie zwrotnym", zwracam się ku symbolom (i mitom) i na ich hermeneutyce opieram swoje wnioski, konieczne jest więc ustalenie rozumienia przywoływanego dalej fundamentalnego pojęcia; 4. Są to zarazem pojęcia w języku potocznym używane bardzo często w błędnych kontekstach, co może być mylące i wymaga precyzyjnego opisu. 5. Na poziomie badań tej problematyki z kolei istnieje wielogłos definicji i interpretacji. Rozumienie symbolu i mitu u Ricœura chcę przedstawić w tym szerokim horyzoncie.

3. Mit i symbol – przegląd stanowisk

Mit jest pojęciem nagminnie nadużywanym w języku potocznym, gdzie nadaje mu się zdecydowanie pejoratywne znaczenie, z drugiej strony w badaniach naukowych wielu dyscyplin pojęcie mitu cechuje się wieloznacznością, stanowiąc „niewyczerpaną rezerwę problemów dla humanistyki"[65]. Prześledzę więc teraz kilka ujęć tej zagmatwanej i niejednoznacznej problematyki – nie tyle „ubolewając nad jej wieloznacznością"[66], ile raczej z niej czerpiąc.

Na początku XX wieku Andrew Lang w swoich badaniach w tym obszarze wychodzi od przeciwstawienia irracjonalnego mitu racjonalnej religii[67]. W dalszym etapie dostrzega pierwotność i uprzedniość mitu wobec religii[68] i wpisuje go w szerszy proces społecznej ewolucji[69]. W tym samym mniej więcej czasie Max Müller, widząc w micie „starożytny język wychodzący poza swe pierwotne intencje" proponuje mitologię porównawczą, w oparciu

[65] Por. J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo" 3 (1978), s. 163. Swoistą summę wiedzy o micie przedstawia Eleazar Mieletinski – zob. E. Mieletinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981. Lauri Honko prezentuje z kolei syntetyczne ujęcie rozległej problematyki – zob. L. Honko, *The problem of defining myth*, „Scripta Instituti Donneriani Aboensis" 6 (1972), s. 7-19. Proponuje w tym tekście typologię dwunastu różnych teorii mitu (por. tamże, s. 13-14) oraz wyczerpującą, opisową, całostronicową definicję zjawiska (por. tamże, s. 15). Maciej Czeremski z kolei w swojej pracy (M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii,* Kraków 2009), prezentuje niezwykle pomocną mapę zmian rozumienia mitu w kulturze europejskiej od Homera do Nietzschego – por. tamże, s. 25.

[66] Por. H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa,* Warszawa 1989, s. 64.

[67] Por. A. Lang, *Myth, ritual and religion*, t. 1, London–New York–Bombai 1901, s. 3-4.

[68] Por. tamże, s. 34-35.

[69] Por. tamże, s. 39.

110:3721405050

o porównawczą etymologię starożytnych języków[70]. Te dwie perspektywy badawcze (mitologia porównawcza i ewolucjonizm) spotykają się w słynnym dziele J.G. Frazera *Złota gałąź*. Według Frazera mit jest pierwszym etapem ewolucji, po którym następował etap religii, a dalej – materializmu[71]. Frazer, jako „zagorzały pozytywista", przedstawiał mity jako przesądy[72], stąd niejako „w odpowiedzi" na jego *Złotą gałąź*, Robert Graves w *Białej bogini*, nie naukowym, opartym o „spontaniczne olśnieniu" dziele, tworzy „nowy mit" dla współczesności w oparciu o starożytne symbole[73].

Graves skłania się tutaj ku starożytnemu, intuicyjnemu językowi, w który ubrane są zarówno archaiczne mity, jak i współczesna poezja, przeciwstawiając ten język, językowi nowoczesnemu i racjonalnemu[74], przedstawia również w niezwykłej wizji tajemniczą Białą Boginię, jako wzorzec bogów i bogiń wszystkich mitologii[75]. Inny tego typu wspólny mityczny wzorzec, dostrzegalny w powtarzalnej koncepcji przeciwstawnych wobec siebie boskich zwierzchności w mitologiach uniwersum indoeuropejskiego, prezentuje Georges Dumézil[76]. Jeszcze innym znanym autorem porównawczych mitologii jest Joseph Campbell, który proponuje holistyczną wizję całej historii kulturowej ludzkości jako jedności[77], którą określa jako jeden ponadczasowy „monomit"[78], widzi też w mitach „klucz do duchowych możliwości ludzkiego życia"[79].

Ciekawą ambiwalencję, świadczącą być może o niezgłębionej do końca tajemnicy mitu, odnaleźć można w porównaniu wniosków dwóch wybitnych badaczy mitu – Claude'a Lévi-Straussa i Ernsta Cassirera. W swoich strukturalnych badaniach Lévi-Strauss widzi w micie zjawisko wyjątkowe pośród wszelkich innych językowych fenomenów, polegające na tym, że mit, stojąc na przeciwnym biegunie niż poezja, nie ginie, w odróżnieniu od niej, przy tłumaczeniu na inny język, a zostaje zachowany zawsze, bo jego siła nie leży w stylu, języku, słowach, a w samej

[70] Por. M. Müller, *On the Philosophy of Mythology. A Lecture Delivered at the Royal Institution in 1871*, w: *The essential Max Müller. On Language, Mythology and Religion*, red. J. Stone, Houndmills–New York 2002, s. 156.
[71] Por. J.G. Frazer, *Złota gałąź,* tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978, s. 510.
[72] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole,* tłum. M. Rodak. P. Rodak, Warszawa 2009, s. 243.
[73] Por. A. Krawczuk, *Wstęp*, w: R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1967, s. 17.
[74] Por. R. Graves, *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth*, London 1952, s. 480.
[75] Por. tamże, s. 72-73.
[76] Por. G. Dumézil, *Mitra – Varuna*, tłum. D. Coltman, New York 1988, s. 17. Inne komparatywne studium mitologii świata odnaleźć można w pracy – E.J.M. Witzel, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford–New York 2012.
[77] Por. J. Campbell, *The Masks of God. Primitive Mythology*, London 1960, s. 3.
[78] Por. tenże, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1997, s. 19.
[79] Por. tenże, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 23.

111:2801639787

opowieści[80]. Cassirer z kolei, przeciwnie, widzi zasadnicze podobieństwo mitu i poezji[81] w ich „a-teoretyczności" – ich logika, w żaden sposób nie ustosunkowuje się do prawdy empirycznej i naukowej, występując przeciwko ustalonym kategoriom myślowym[82].

Inną ambiwalencję zauważyć można pomiędzy wnioskami o funkcjonowaniu mitu współcześnie, autorstwa Rudolfa Bultmanna z jednej strony oraz Leszka Kołakowskiego i Rolanda Barthesa z drugiej. Bultmann opisuje mit w sposób zdecydowanie wykraczający poza potoczne ujęcie mitu jako „nieprawdy", „prymitywnego sposobu tłumaczenia zjawisk" lub „pozostałości po dawnych czasach". Widzi on w micie wyrażenie takiego rozumienia ludzkiej egzystencji, która opiera się na wierze, że świat i człowiek zależą od jakiejś mocy, która jest nie do opisania i nie do ujęcia, stąd opisuje ją język figuratywny[83]. Jednocześnie widzi on w micie koncepcję, która jest nie do przyjęcia w nowoczesności i musi zostać odrzucona jako taka[84]. Tymczasem dwaj wymienieni wyżej badacze przekonują, że mity trwają i mają się dobrze. Kołakowski poddaje refleksji wtórne kulturowe produkty, których funkcje są tożsame z funkcjami mitów i nieodzowne w ludzkiej kulturze. Te funkcje pozwalają mu utożsamić owe nowe konstrukty z mitami[85] i dojść do wniosku, że kultura ma sens tylko dzięki obecności „mitologicznych warstw egzystencji"[86]. Barthes z kolei dopowiada, że (niezależnie od sytuacji nowoczesności) wszystko może być mitem, bo świat jest „nieskończenie wyzywający", to znaczy wszystko może w nim przejść od milczenia do przemawiania – i stać się mitem[87]. Przytoczone ambiwalencje i niezgodności zdają się potwierdzać wymykanie się mitu jasnym definicjom.

Symbol jest pojęciem podobnie problematycznym i podobnie nadużywanym w języku potocznym jak mit, jest też, jak mit, badany na różne sposoby przez równie szerokie spektrum nauk[88]. Obraz tego dawać może wielogłosowe przeglądowe studium o symbolu autorstwa

[80] Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 188-189. Zob. też: tenże, *Myth and meaning,* London–New York 2001.
[81] Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 164.
[82] Por. tamże, s. 161. Zob. też inne prace Cassirera na ten temat: tenże, *Language and myth,* tłum. S. Langer, New York 1953; tenże, *The Warburg years (1919–1933). Essays on language, art, myth and technology*, tłum. S.G. Lofts, A. Calcagno, New Haven–London 2013; tenże, *The Philosophy of Symbolic Forms,* t. 2, *Mythical Thought,* tłum. R. Manheim, New Haven–London 1955.
[83] Por. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology,* New York 1958, s. 18-19.
[84] Por. tamże, s. 20.
[85] Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu,* Warszawa 2005, s. 8.
[86] Por. tamże, s. 192.
[87] Por. R. Barthes, *Mitologie,* tłum. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 239.
[88] Lucyna Nawarecka zwraca uwagę na równoczesną wieloznaczność tego terminu, co potwierdza 76 synonimów słowa „symbol" i praktyczną niedefiniowalność symbolu – por. L. Nawarecka, *Symbol,* w: *Ilustrowany słownik*

112:4273008797

Umberto Eco, którego interesujący *passus* dotyczy również roli symbolicznego trybu myślenia w teologii[89], a które to studium słynny włoski intelektualista podsumowuje znamiennymi słowami: „pozostaje niewątpliwe, że za każdą strategią trybu symbolicznego skrywa się, nadając mu prawomocność, jakaś teologia”[90]. Lustrzane odbicie myśli zawartej w tym zdaniu, które mogłoby brzmieć „za strategią teologiczną skrywa się jakiś tryb symboliczny” obrazuje tryb teologicznego działania, jakie przyjmuję w niniejszej rozprawie. Wobec tego problematycznego pojęcia i równie problematycznej mnogości jego opracowań przywołam tutaj kilka intuicji z różnych stron, intuicji, które naprowadzą na przyjęte w rozprawie rozumienie symbolu.

Interesującą myśl dotyczącą działania symbolu odnaleźć można u F.W.J. von Schellinga: o ile przedstawienie szczegółowego przez ogólne to schematyzacja, a z kolei przedstawienie ogólnego przez szczegółowe to alegoria, o tyle symboliczność jest czymś na kształt negatywnej syntezy obu ruchów przedstawienia, nie przedstawia bowiem ani ogółu przez szczegół, ani odwrotnie, tworzy jakąś enigmatyczną „jedność”[91], jednoczesne przedstawianie i nie przedstawianie. Pozostając w świecie romantyzmu, niezwykle istotne dla przyjętego przeze mnie rozumienia symbolu są intuicje Goethego, intuicje podobne do tych pochodzących od Schellinga, zarazem idące dalej, bo wiążące w jakiś sposób symbol i objawienie. Według autora *Fausta* prawdziwy symbolizm ma miejsce wtedy, kiedy szczegółowe przedstawia ogólne, nie jednak jak „cień czy sen”, ale jako „żywe, natychmiastowe objawienie czegoś, co nie może być zbadane”[92]. Samuel Taylor Coleridge z kolei wiąże symbol z czymś, co określa jako „ideę” (termin ten, podobnie jak „symbol” jest wysoce wieloznaczny) i pisze w IX rozdziale swojej *Biographia Literaria*: „Idea, w najwyższym tego słowa znaczeniu, nie może być przekazana inaczej jak tylko za pomocą symbolu”[93]. „Ideę” poeta jezior rozumie jako „najgłębszą esencję rzeczy”[94], w ten sposób symbol

terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia, red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2019, s. 459.

[89] U. Eco, *Tryb symboliczny*, tłum. M. Woźniak, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 336-342. Czterem trybom średniowiecznej egzegezy, spośród których tryb symboliczny, zajmował miejsce trzecie, przed anagogicznym, odwołując się do prac Ricœura, Northropa Frye’a i Henriego de Lubaca poświęcę chwilę uwagi w rozdziale czwartym, podczas tworzenia „mapy interpretacji”.

[90] Tamże, s. 353.

[91] Por. F.W.J. von Schelling, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 73.

[92] Por. P. Avis, *God and the Creative Imagination. Metaphor, symbol and myth in religion and theology*, London–New York 1999, s. 94.

[93] S.T. Coleridge, *Biographia Literaria,* oprac. A. Roberts, Edinburgh 2014, s. 108.

[94] Por. P. Avis, *God and the Creative Imagination…*, s. 94.

113:1570127301

staje się dla niego „widzialnym czubkiem ontologicznej góry lodowej”[95], co jest bardzo ważnym tropem dla przyjętego w tej pracy rozumienia symbolu.

Ogromną rolę zjawisku symbolu przyznaje oczywiście Cassirer. System symboliczny w ludzkim myśleniu widzi on jako coś, co w sposób właściwy charakteryzuje, a właściwie definiuje cały ludzki świat, wyróżniając go na tle świata zwierzęcego. Jest to zupełnie odmienny sposób odnajdywania się w otaczającej rzeczywistości, wpływający nie tylko na całe ludzkie życie, ale i na to, że rzeczywistość staje się w jakimś sensie „rozleglejsza”, zyskuje nowy wymiar[96], do tego stopnia, że człowieka powinno się określać nie *animal rationale* a *animal symbolicum*, myślenie na sposób symboliczny jest bowiem tym, co ostatecznie konstytuuje człowieczeństwo[97]. Umieszczenie przez Cassirera symbolu na samym „dnie” człowieczeństwa prowadzi do neo-kantowskiego zidentyfikowania całej ludzkiej wiedzy jako systemu symboli tworzonych przez intelekt, a nie po prostu biernych obrazów czegoś danego z zewnątrz[98].

Myśl Cassirera kontynuuje pierwsza amerykańska filozofka, Susanne Langer. Zwraca ona uwagę na fakt, że filozoficzne badanie symbolu dotyczy obszaru ignorowanego dotąd przez wielki postęp nauki (wyżej przytoczone myśli Schellinga zdają się więc tutaj odosobnione), tymczasem samo pojęcie symbolizacji jest fundamentalne, jest myślą przewodnią wszelkich problemów humanistyki i otwiera możliwości dla rzucenia nowego światła na kwestie życia i świadomości, zaciemniane przez dotychczasowe naukowe metody, może też pomóc w rozwiązaniu aporii generowanych przez dotąd nie rozwiązane paradoksy[99]. Clifford Geertz pisze z kolei o symbolach jako pewnego rodzaju „rdzeniach”, wokół których zorganizowana jest cała kultura, zarazem zastrzega jednak, że odkryty w ten sposób schemat nie może opisać zjawiska kultury w sposób ostateczny[100]. W dalszej części *Interpretacji kultur* zwraca uwagę na takie właściwości symboliki, które powodują, że symbol wymyka się schematyzacji (można by tu zaryzykować stwierdzenie, że wymyka się klasycznej metafizyce w jej przywołanych już wymiarach

[95] Tamże, s. 95.
[96] Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku…*, s. 79.
[97] Por. tamże, s. 82.
[98] Por. tenże, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 1, *Language*, tłum. R. Manheim, New Haven–London 1980, s. 75.
[99] Por. S.K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, New York 1954, s. 19-20. Zob. też: taż, *An introduction to symbolic logic,* New York 1967; taż, *Feeling and form. A Theory of Art,* New York 1953.

114:6848723282

esencjalizmu i korespondentyzmu). Geertz na podstawie swoich własnych badań przedstawia bowiem symbole jako specyficzne nośniki znaczeń, „holistyczne" można by powiedzieć, wiążące ontologię i kosmologię, estetykę i etykę, burzące pewien „klasyczny" porządek wiedzy, oparty na jasności i bezpośredniości. Są to mianowicie nośniki znaczeń nie do końca uświadomionych, za to intuicyjnie wyczuwalnych. Ważność tych niesionych znaczeń jest „mgliście sprecyzowana", ale za to jednocześnie „intensywnie odczuwana" – a jednak symbole pełnią funkcję „porządkowania ludzkiego doświadczenia"[101]. Wreszcie Gilbert Durand określa symbol jako specyficzny znak, którego moment zaistnienia to ten, gdy to, co oznaczane nie nadaje się już do przedstawienia, kiedy znak już tylko „znaczy" (przedstawia znaczenie), a nie przedstawia. Symbol dotyczy więc tego, co jest albo niedostępne ludzkiemu doświadczeniu albo jest dostępne doświadczeniu niemożliwemu do postrzeżenia lub doświadczeniu nieobecnego[102].

Przedstawione powyżej koncepcje symbolu i mitu niosą wiele cennych intuicji dla rozumienia tych enigmatycznych pojęć i kryjących się za nimi jeszcze bardziej tajemniczych zjawisk, jednak, aby w odpowiednim horyzoncie umieścić rozumienie mitu i symbolu w hermeneutyce Ricœura i przyjętym w tej pracy paradygmacie, należy przywołać jeszcze sposoby, w jakie definiują mit i symbol Carl Gustav Jung, Mircea Eliade i Paul Tillich, nie tylko ze względu na związki myśli Ricœura z refleksją powyższych badaczy, często mające postać inspiracji, ale również ze względu na wartość, jaką niesie interdyscyplinarność takiego wspólnego ujęcia, odwołującego się do rozumienia kluczowych pojęć nie tylko w obszarze teologii i filozofii, ale również psychologii głębi i fenomenologii religii.

Jung widzi w mitach opowieści bazujące na wspólnym, kolektywnym materiale powtarzalnych motywów archetypicznych. Archetypy oznaczają tutaj obrazy i formy kolektywnej natury, pojawiające się na całej ziemi jako komponenty mitów. Motywy archetypiczne pochodzą, według Junga, ze wzorców w ludzkim umyśle i przekazywane są nie tylko przez tradycje i migracje

[100] Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 32. W polskim tłumaczeniu pojawia się tu sformułowanie „symbole kluczowe", w oryginalnym tekście jednak Geertz używa wyrażenia *core symbols* – por. tenże, *Interpretation of cultures. Selected essays*, New York 1973, s. 17.
[101] Por. tenże, *Interpretacja kultur*…, s. 152-153.
[102] Por. G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 23. Durand przedstawia również interesujące zestawienia i swoiste *summy* świata symbolicznego: w cytowanym dziele prezentuje mapę poznania pośredniego: znaku, alegorii i symbolu (por. tamże, s. 30), z kolei w monumentalnej pracy, do której będą się kilkakrotnie odwoływał w swojej interpretacji (zob. tenże, *The anthropological structures of imaginery*, tłum. M. Sankey, J. Hatten, Brisbane 1999) – dzienne i nocne porządki symboli.

115:1005752163

ludów, ale również i przez dziedziczenie[103]. W tej optyce jasne staje się, że mity nie są tworem ludzkiej intencji. Mentalność archaiczna, uważa Jung, nie wymyśla mitów, tylko od razu ich doświadcza. Mit jest dla niego źródłowym objawieniem przed-świadomej psyche[104].

Ta sama intuicja przyświeca Eliademu, z tą różnicą, że tam, gdzie Jung upatruje objawienia psyche, tam Eliade odczytuje objawienie poprzez hierofanię. Mit, według rumuńskiego badacza, nie jest więc wytworem fantastycznej projekcji człowieka na zjawiska naturalne, ale pojawia się właśnie dzięki hierofanii[105]. Hierofania rozumiana jest tutaj jako zamanifestowanie się Boga w historii poprzez znaki, czyli epifanie[106]. W ujęciu Eliadego, hierofania dąży do ograniczenia lub wręcz zniesienia sfery świeckiej, aż do ostatecznego utożsamienia *sacrum* z całym wszechświatem[107]. Wracając do mitu – potocznie uważa się go za opowieść „oderwaną od rzeczywistości", jest jednak dokładnie odwrotnie, jak pisze Eliade. Jest więc mit opowieścią żywą, to znaczy nadającą znaczenie i wartość ludzkiej egzystencji[108]. Co definiuje opowieść mityczną według Eliadego? Otóż opowiada ona zawsze „historię świętą", dotyczy zawsze zaistnienia rzeczywistości, bohaterami są istoty nadprzyrodzone. Wreszcie – mit opisuje wtargnięcie *sacrum* w świat[109].

Sacrum jest tutaj rozumiane jako wszystko, co związane z przejawami transcendentnej mocy, wydzielone z powszedniości *profanum*, pierwotne, jeszcze bez odniesienia moralnego („święty jako moralnie doskonały"), absolutnie inne i irracjonalne[110]. Jak widać, *sacrum* jest w gruncie rzeczy niedefiniowalne i ostatecznie wymyka się wyczerpującemu opisowi. Mircea Eliade zwraca uwagę na tę właśnie całkowitość i totalność *sacrum*, pełną jego różnorodność, a więc to, że nie trzeba go redukować tylko do aspektu irracjonalnego[111]. Rudolf Otto widzi samą istotę *sacrum* w niedefiniowalnym (możliwym tylko do opowiedzenia, jak to wspaniale czyni

[103] Por. C.G. Jung, *Psychology and religion. West and East*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1969 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 11, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 50.
[104] Por. tenże, *The Archetypes and the Collective Unconscious,* tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 9, cz. 1, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 154.
[105] Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii,* tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 408.
[106] Por. M. Rusecki, *Hierofania,* w: *Leksykon teologii fundamentalnej,* red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 490. Teologia fundamentalna przyjmuje hierofanię jako jedną z form Objawienia – por. tamże, s. 491.
[107] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 441.
[108] Por. tenże, *Aspekty mitu,* tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 7-8.
[109] Por. tamże, s. 11.
[110] Por. S. Grodź, *Sacrum,* w: *Leksykon teologii fundamentalnej…*, s. 1058.
[111] Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej,* tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 6-7.

116:2976198781

C.S. Lewis w swojej opowieści o tygrysie i potężnym duchu[112]) doświadczeniu *numinosum*[113], składającym się z szeregu komponentów: *tremendum*[114] (grozy), *fascinans*[115] (wywoływanie zachwytu, bycie pociągającym), *majestas*[116] (wszechmoc), moc[117], *misterium*[118] (tajemnica, „coś całkowicie innego"), *deinos*[119] (niesamowitość). Ricœur w swojej fenomenologii *sacrum* uwydatnia takie jego fundamentalne własności jak: potęga, władza, siła i niemożliwość opisania *numinosum*; jego objawianie się przez hierofanie za pomocą zjawisk kosmicznych, przyrodniczych; jego nie-językowość; jego totalną strukturę łączącą mikrokosmos z makrokosmosem[120].

Paul Tillich do najbardziej oczywistej, spotykanej nawet w potocznym mówieniu i myśleniu, definicji mitu („opowieść o bogach"[121]), dodaje frapującą część dalszą, że jest to opowieść, będąca zbudowanym z elementów rzeczywistości symbolem Nieuwarunkowanego (czyli przedmiotu aktu religijnego, „będącego-poza-byciem")[122]. Tillich dodaje też, że mit nigdy nie zanika, że zawsze będzie objawiał się z ukrycia, ponieważ niemożliwa jest a-mityczna sytuacja duchowa, w micie bowiem wyraża się fundament życia duchowego, bycia, więzi z Nieuwarunkowanym[123]. To „życie mitu w symbolach", zauważalne w powyższej definicji, o którym Tillich pisze też w innym miejscu, określając mit jako „zespół symboli"[124], i o którym pisze również Eliade („wyobraźnia skąpana w symbolach karmi się mitem"[125]), może być odniesiona, jak się za chwile okaże, do rozumienia mitu i symbolu w hermeneutyce Ricœura. Przejdę więc teraz do rozumienia symbolu u trzech omawianych badaczy.

Jung definiuje symbole jako psychiczne ekspresje nieredukowalne do doświadczenia indywidualnego. Ich źródłem nie są więc podświadome przeżycia i dążenia osób,

[112] Por. C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2010, s. 14.
[113] Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 10nn.
[114] Por. tamże, s. 18nn.
[115] Por. tamże, s. 43nn.
[116] Por. tamże, s. 25nn.
[117] Por. tamże, s. 29.
[118] Por. tamże, s. 30.
[119] Por. tamże, s. 55nn.
[120] Por. P. Ricœur, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 358-365.
[121] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 180.
[122] Por. tamże, s. 183.
[123] Por. tamże, s. 192.
[124] Por. tamże, s. 148.
[125] M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 21.

117:2988353006

a nieświadomość zbiorowa, jawiąca się jednostce w przeżyciach typu wizjonerskiego[126]. Symbole mogą występować tuż obok, w codziennym życiu, jako znajome i oczywiste, zarazem oznaczające coś niejasnego, nieznanego i ukrytego, posiadają więc jakiś dodatkowy, szerszy, nieświadomy aspekt, który nigdy nie może zostać precyzyjnie zdefiniowany i w pełni objaśniony. Umysł badający symbole jest zatem prowadzony do idei, leżących poza władzą rozumu, a ponieważ niezliczona ich ilość leży poza możliwościami zrozumienia, stąd człowiek stale używa symboli, tak, by przedstawiać koncepcje niedefiniowalne i nie do zrozumienia[127]. Prawda symboliczna jest więc specyficznym rodzajem prawdy nie empirycznej[128], a w złożonej naturze symbolu spotykają się treści racjonalne z irracjonalnymi[129]. Dla Junga symbole nie tylko nie są alegoriami (co jest raczej powszechnie przyjętym rozumieniem symbolu), ale w ogóle nie są znakami, ponieważ są obrazami treści, które w dużej mierze przekraczają świadomość[130]. Prawdziwymi i faktycznymi symbolami są dla Junga archetypy, czyli takie symbole, które nie mogą być wyczerpująco zinterpretowane, ani jako znaki, ani alegorie. Archetypy są symbolami w sensie właściwym, to znaczy: są niejednoznaczne, zagadkowe i niejasne; są pełne przebłysków znaczeń; są w ostateczności niewyczerpalne[131].

Różnica pomiędzy ujęciami symbolu u Junga i Eliadego jest analogiczna do tej, jaka następowała w ujęciach mitu. Dla Eliadego symbolika jest przedłużeniem hierofanii. Dzięki symbolowi proces hierofanizacji trwa – symbol ostatecznie sam jest hierofanią, ponieważ przejawia rzeczywistość świętą, której nic innego nie potrafi objawić[132]. Symbol odsłania to, co wymyka się wszystkim innym drogom poznania[133]. Ostateczna rzeczywistość, tajemnica świata, przejawia się w sposób pełen sprzeczności, daremne więc są „wysiłki metafizyki", jak pisze Eliade, zmierzające do tego, by wyrazić to, co mówi symbol[134]. Służy on temu, by objawić rzeczywistość całościową, która na przykład przejawia się w jedności przeciwieństw, nie dających się zaobserwować w kosmosie,

[126] Por. Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, s. 68.
[127] Por. C.G. Jung, *Approaching the Unconscious*, w: *Man and his Symbols*, red. C.G. Jung, M.L. von Franz, New York 1964, s. 20-21.
[128] Por. Z. Rosińska, *Jung…*, s. 74.
[129] Por. tamże, s. 71.
[130] Por. C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1967 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 5, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 77.
[131] Por. tenże, *The Archetypes and the Collective Unconscious…*, s. 38. W jungowskim duchu badania nad mitem i symbolem prowadzi Karl Kerényi, zob. np. K. Kerényi, *Apollo. The Wind, the Spirit, and the God. Four Studies*, tłum. J. Solomon, Dallas, Texas 1983.
[132] Por. M. Eliade, *Traktat…,* s. 428-429.
[133] Por. tenże, *Obrazy i symbole…*, s. 12.
[134] Por. tamże, s. 15-16.

118:8516387687

ani w doświadczeniu, ani w myśli dyskursywnej – dana może być jedynie w symbolu[135]. Funkcjonowanie symbolu opiera się na przekształceniu przedmiotu w „coś innego". Wtedy przedmiot staje się symbolem i przekracza własne granice, scalając się z całym systemem symbolicznym[136]. Symbol w jakiś więc sposób „wdziera się" w rzeczywistość, dodaje rzeczom nowych wartości, wreszcie – czyni je „otwartymi", nie naruszając ich zarazem. W ten sposób czyni wszechświat otwartym. Rzeczy w takim otwartym wszechświecie nie są izolowane, wszystkie tworzą harmonijną całość[137]. Symbol ujawnia zatem jedność różnych sfer rzeczywistości, tworzy swój język, charakteryzujący się porządkiem, hierarchią i logiką[138].

Tillich, tak jak Jung, odróżnia symbol od znaku: znak nie uczestniczy w tym, co oznacza, jest wobec tego zewnętrzny. Symbol natomiast uczestniczy w tym, co oznacza – w rzeczywistości, sensie, mocy oznaczanego[139]. W ten sposób symbol otwiera te warstwy rzeczywistości (zarówno „zewnętrznej", jak i „wewnętrznej"), które pozostają ukryte i w żaden inny sposób nie mogą stać się widoczne – mowa niesymboliczna, jednoznaczna nie ma do nich dostępu[140]. Wreszcie symbol o charakterze religijnym działa z jednej strony tak, jak każdy (odsłania ukrytą warstwę rzeczywistości), ale zarazem w sposób wyjątkowy. To, co jest przezeń odsłanianie, nie jest bowiem jedną z wielu warstw, pozostając przy takiej przestrzennej metaforze, a samą głębią rzeczywistości, świętością, czymś nazywanym przez Tillicha *Sein-Selbst,* Samym Byciem, *Seinsmächtigkeit,* Mocą Bycia[141].

[135] Por. tamże, s. 245.
[136] Por. tenże, *Traktat…,* s. 434.
[137] Por. tenże, *Obrazy i symbole…*, s. 246.
[138] Por. tenże, *Traktat…,* s. 433-435.
[139] Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 136. Por. też: tenże, *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, s. 101-112.
[140] Por. tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 138-139.
[141] Por. tamże, s. 140.

119:5212575052

4. Symbol/mit według Ricœura

Na nakreślonym w poprzednim podrozdziale tle, szczególnie na tle rozumienia mitu i symbolu u Junga, Eliadego[142] i Tillicha mogę wreszcie przedstawić w jaki sposób ujmuje tę problematykę Paul Ricœur i jakie jej ujęcie przyjmuję w rozprawie. Jest to ujęcie specyficzne, ponieważ dla Ricœura (i dla niniejszej pracy), bez porzucania przywołanego w poprzednim podrozdziale całego bagażu znaczeń obu pojęć, symbol i mit ostatecznie są tym samym, a przynajmniej są dwoma trybami wcielenia tego samego zjawiska, zjawiska symbolicznego. A więc i mit i symbol są symbolami, mit jest symbolem drugiego stopnia[143] w pewnej trzystopniowej hierarchii: °1 symbol, jako fundamentalny, pełen mocy element źródłowego „języka szyfrów". °2 mit, jako opowieść pośrednicząca symbolowi w wyrażeniu się. °3 spekulacja porzucająca figuratywność i wprowadzająca jednoznaczność[144]. Dlatego właśnie w szeregu prac Ricœura o języku figuratywnym, obok prac o narracji, metaforze i symbolu nie ma odmiennej pracy poświęconej mitowi – *Symbolika zła* jest badaniem mitu jako symbolu.

Mit jest więc rodzajem symbolu, ale symbolu rozwiniętego do wielowymiarowej opowieści, symbolem ubranym jakby w gęstość opowiadania[145]. Jest to zawsze opowieść znacząca, opowieść o losach całej ludzkości[146], „ustanawiająca wszelkie formy działania i myślenia", pozwalająca człowiekowi rozumieć samego siebie w świecie[147], opowieść o tym, co wymyka się językowi definicji i orzekania, mit bowiem jest o tym – tutaj używa Ricœur celnej gry słów – o czym, nie można „powiedzieć", ale można „opowiedzieć"[148]. W tym miejscu warto przywołać dwa obecne w tekstach Ricœura pojęcia dotyczące tej właśnie konstytutywnej cechy mitu. Pojęcia te są bardzo podobnie brzmiące, można więc je łatwo pomylić, zarazem każde z nich

[142] Refleksja Ricœura o symbolach była głęboko powiązana z badaniami Eliadego, dotyczy to jednak przede wszystkim pierwszego etapu pracy Ricœura, jego wcześniejszych tekstów. W późniejszym okresie Ricœur zarówno zajął się inną tematyką (narracja, tekst), jak i zaczął prezentować bardziej krytyczne wobec dorobku Eliadego opinie – por. G. Ille, *Between Vision and Obedience…*, s. 69-70. Traktuję jednakże wczesne refleksje Ricœura o symbolu jako żywe i w najwyższym stopniu istotne dla mojej rozprawy, warte twórczego podjęcia i wprowadzania w życie, czytania, interpretowania. Również badania Eliadego pozostają dla tej rozprawy w mocy, przede wszystkim jako baza „gęstego opisu" świata symboli.
[143] Por. P. Ricœur, *Symbolika zła…*, s. 291.
[144] Por. tamże, s. 12; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 65-66.
[145] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 21; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 65.
[146] Por. Ricœur, *Obraz Boga i epopeja człowieka*, tłum. P. Kamiński, w: tegoż, *Podług nadziei…*, s. 160.
[147] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 8.
[148] Por. tamże, s. 230.

120:2060915149

znaczy coś dokładnie odwrotnego. Pojęcia te mają zarazem doniosłe znaczenie, są też używane przez innych badaczy, nie zawsze w uporządkowany sposób, obecne są również w pracach z obszaru hermeneutycznej PMTh.

Pierwszym z nich jest demityzacja, a więc historyczna, racjonalizująca mit interpretacja, sprowadzająca go na przykład do moralizującej przypowieści, „trwoniąca skarby" zawarte w symbolicznej mocy mitu (Ricœur widzi „szkody wyrządzone chrześcijaństwu" tego typu interpretacjami mitu adamickiego czyli mitu o Upadku)[149]. Proces demityzacji jest więc, odwołując się do powyższej trójstopniowej „skali" ruchem oddalania się od symbolu, a więc ruchem od °2 (mit) do °3 (konceptualizacja).

Drugim pojęciem, dokładnie przeciwnym demityzacji, jest demitologizacja, która z kolei jest ruchem od °3 (koncept) do °2 (mit) rozumianego jako funkcjonującego dzięki mocy nadanej przez °1 (symbol). Jest więc w gruncie rzeczy „re-mityzacją" rozumianą jako „re-symbolizacja mitu". Ricœur opisuje to jako „rozbicie mitu jako tłumaczenia i odrodzenie go jako symbolu"[150], czyli odnalezienie *mythos* w *logos* i w bogactwie *mythos* dotarcie do źródłowej symboliki[151]. Demitologizacja jest więc ostatecznie przywróceniem myśleniu wymiaru symbolicznego[152]. Czym jednak jest sam w sobie ów symbol „bardziej pierwiastkowy niż mit"[153]?

Symbol według Ricœura jest rodzajem znaku, którego specyficzną (i wykraczającą poza metafizyczne myślenie o języku „czystym" i w pełni korespondującym z esencją rzeczy) naturę chciałbym przedstawić w nie chcących być definicją kilku krokach, ponieważ sama ta natura wymyka się, jak już wyżej wspomniałem, klasycznemu definiowaniu:

°1 Jest to więc znak (i już samo to początkowe założenie mogłoby zostać obalone, do czego zaraz wrócę), znak który udostępnia sens[154].

°2 Sens ten jest jednak ukryty (więc nie jest to pełne i oczywiste „udostępnianie"), ponieważ symbol jest nieprzejrzysty. Ta jego ciemność spowija niekończącą się głębię znaczeń[155].

[149] Por. tenże, *Grzech pierworodny – studium znaczenia*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: tegoż, *Podług nadziei…,* s. 215. Tej problematyce w gruncie rzeczy poświęcona jest *Symbolika zła.*
[150] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 331.
[151] Por. tamże, s. 153-154.
[152] Por. tamże, s. 333; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 71.
[153] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 21; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 65.
[154] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 17.

121:7971225591

°3 Tę swoją potencjalnie nieskończoną głębię znaczeń symbol oddaje jednak w słowach, które odnoszą się do jakiegoś zjawiska kosmicznego (to znaczy widzialnego w doświadczalnym świecie)[156].

°4 Symbol staje się więc symbolem dopiero w obrębie mowy, w obrębie językowego uniwersum[157].

°5 Funkcjonując jednak w mowie, symbol „zgęszcza wypowiedzi bez końca", takie, które bez symbolu byłyby nie do końca możliwe do wypowiedzenia, mowa symboliczna wykracza więc poza język[158]. W tym wymiarze symbol nie do końca można ściśle rozumieć jako znak[159], na co, jak wyżej zaznaczyłem, zwracali uwagę również Tillich i Jung.

Mając na uwadze taką naturę symbolu, jasne staje się, że w symbolu niemożliwe jest bezpośrednie uchwycenie sensu, symbol wskazuje tylko kierunek[160]. Z samej swojej natury symbol wymaga więc interpretacji[161], a w ruchu interpretacji pobudza „nieskończoną egzegezę", jest bowiem nośnikiem totalnej nadwyżki znaczenia[162]. Myślę, że ten właśnie moment, to znaczy wpisanie nieprzejrzystego symbolu w rządzące interpretacją koło hermeneutyczne, przekraczające dualizm podmiotu i przedmiotu, jest momentem, w którym myśl Ricœura najbardziej radykalnie jawi się jako faktycznie postmodernistyczna, w jednym momencie przekracza bowiem dwie fundamentalne tendencje nowoczesności. Ricœur wymienia je w jednym ze swoich „biblijnych" tekstów: pierwszą jest dążenie, obecne od czasów Galileusza i Kartezjusza, do usunięcia z nauki wszelkiej nieprzejrzystości, wręcz do matematyzacji języka, drugim kartezjańskie uznanie autonomicznego myślącego podmiotu za uniwersalne centrum

[155] Por. tamże, s. 18.
[156] Por. tamże, s. 14.
[157] Por. tamże, s. 17.
[158] Por. tamże, s. 14.
[159] Nie tylko w języku potocznym, przyzwyczajonym do jasności i przejrzystości znaku drogowego, cyfry czy litery. Roland Barthes zdając sobie sprawę z ogólnego pokrewieństwa znaku i symbolu, ale i jednoczesną z tym pokrewieństwem różnicę, dostrzega w symbolu jednego z „podstawowego rywala znaku"; są one „funktywami dwóch różnych funkcji" – por. R. Barthes, *Podstawy semiologii,* tłum. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 23-26. Z kolei według Umberto Eco zjawisko „trybu symbolicznego" w ogóle nie dotyczy znaku ani „produkcji znakowej", ponieważ jest raczej „jedynie rodzajem pewnej modalności produkcji czy interpretacji tekstowej" – por. U. Eco, *Tryb symboliczny*…, s. 351-352.
[160] Por. P. Ricœur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 137-138.
[161] Por. tenże, *Egzystencja i hermeneutyka,* tłum. K. Tarnowski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…,* s. 192; tenże, *Symbolika zła…,* s. 330-331; tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 146.
[162] Por. tamże, s. 139.

122:7085742290

rozumienia[163]. Te dwa fundamenty burzy myślenie wychodzące od symbolu, czyli interpretowanie w strukturze koła hermeneutycznego czegoś, co „może tylko przybliżać, nigdy nie ujmuje"[164]. Co jednak przybliża?

Symbol tworzy tajemniczy łącznik pomiędzy obszarem językowym a niejęzykowym (o tym mówi punkt °3 w powyższym opisie natury symbolu), odnosi więc do czegoś innego, pozajęzykowego – do nieświadomych procesów psyche, do *sacrum*[165], pomaga dotrzeć do samego doświadczenia[166]. Za symbolem kryje się więc coś „sprawczego, potężnego, gwałtownego", przed-racjonalnego, źródłowego, pierwotnego, co domaga się uobecnienia w języku[167]. Symbol odsyłając „poza", jednocześnie „przysyła", to znaczy wnosi w język nowe sposoby wyrażania znaczenia rzeczywistości, nowe sposoby bycia w świecie[168], ma więc ostatecznie wymiar ontologiczny i egzystencjalny. Ricœur traktuje hermeneutykę symboli jako poszukiwanie odpowiedzi na zagadkę człowieka, ponieważ symbole mogą wskazywać człowiekowi jego „położenie w łonie bytu"[169].

Ricœur wskazuje na trzy szczególne przestrzenie „panowania" symbolu, trzy wymiary jego funkcjonowania. To archaiczna kosmiczna symbolika *sacrum* obecna w najstarszych opowieściach ludzkości, sfera snu oraz wyobraźnia poetycka[170]. W kluczowym momencie mojej interpretacji, zwracam się ku dwóm z nich (oczywiście ściśle związanym ze sobą): symbolice *sacrum* przyrody i symbolice poetyckiej. Dlatego teraz przyjrzę się samemu zjawianiu się symbolu w poezji i funkcjonowaniu symboliki kosmicznej, od razu poszukując ich teologii.

[163] Por. P. Ricœur, A. La Coque, *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, tłum. D. Pellauer, Chicago–London 1998, s. 56.
[164] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 137-138. Do tego odnoszą się cytowane przez Ricœura słowa Ciemnego Heraklita o wyroczni w Delfach, gdzie Pan niczego nie wyjawia i niczego nie ukrywa, tylko daje znaki – por. tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 75.
[165] Por. tenże, *Teoria interpretacji. Dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 134-135.
[166] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 153.
[167] Por. tenże, *Teoria interpretacji. Dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 147.
[168] Por. tamże, s. 143.
[169] Por. tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 73-74.
[170] Por. tenże: *Symbolika zła…*, s. 13-17; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 60-61.

123:5193209508

5. Symbol poetycki i wiodąca ku jego teologii ścieżka[171]. Esej[172]

Kiedy Ricœur pisze o tym symbolu, którego miejscem panowania jest poezja, czyli o symbolu poetyckim, nie chodzi mu o poetycki „obraz-przedstawienie", czyli o przywoływanie w poezji jakiegoś wizerunku, o sposób poetyckiego obrazowania, ale o pochodzący z poetyckiej wyobraźni „obraz-słowo", uchwycony w „momencie rodzenia się mowy". Ricœur odwołuje się

[171] Bardzo ważne jest tutaj dopowiedzenie. Znane mi są teologiczne badania *sacrum* w literaturze, jakie przeprowadzał Jerzy Szymik – zob. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007, s. 129-160. Badania te syntetyzują, podsumowują i systematyzują szerokie spektrum różnych badawczych wniosków, m.in. pochodzących od innego wybitnego badacza tej problematyki, Stefana Sawickiego; tego autora przede wszystkim zob. S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki" 71,3 (1980), s. 169-182. Aleksander Fiut przedstawia syntetycznie dorobek skupionej wokół S. Sawickiego „szkoły lubelskiej", zajmującej się badaniami nad zjawiskiem „*sacrum* w literaturze" – zob. A. Fiut, *Ambiwalencje „epoki świeckiej"*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 608-609. Badania teologiczno-literackie Jerzego Szymika stanowiły dla mnie jedną z pierwszych i źródłowych inspiracji do podjęcia problematyki teologii literatury. Choć autor, czyniąc zadość naukowej rzetelności, nie uzurpuje sobie prawa do wyczerpania tematu, badania te mają faktycznie wyczerpujący charakter. J. Szymik stawia jasne punkty wyjścia dla właściwego teologicznego podejścia do problematyki (por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*…, s. 129nn), przedstawia typologię rozumień *sacrum*, z osobowym Bogiem jako punktem 4 listy (por. tamże, s. 131), skupia się na chrześcijańskim ujęciu *sacrum*, z założeniem, że *sacrum* archaiczne, jako *numinosum*, może mieć dla tego ujęcia wartość jako jego przedpole (por. tamże, s. 132n), identyfikuje obszary występowania *sacrum* w literaturze, wyliczając sześć pól możliwego funkcjonowania (por. tamże, s. 136), przedstawia metody wykrywania *sacrum* (por. tamże, s. 137nn), wreszcie metody wykrywania i badania „*sacrum* chrześcijańskiego" – por. tamże, s. 140-160. J. Szymik prezentuje jasny, strukturalny, systematyczny wykład, dostarczający konkretnych badawczych narzędzi, czego wymaga metodologiczny charakter jego tekstu. Zarazem w tej właśnie jasności wywodu odnajduję powód nie włączania w sposób ścisły dostarczonych przezeń narzędzi do swojej interpretacji i paradygmatu, w którym jest przeprowadzana. Myślę, w oparciu o przedstawione wcześniej rozumienie fundamentalnych a zarazem niedefiniowalnych pojęć, że poezja, symbol, *sacrum* wymykają się kategoryzacji, schematyzacji i zastosowaniu wobec nich pewnej i jasnej metody, a ostatecznie – ujęciu przedmiotowemu, byciu rozumianymi jako przedmioty badań. Mam też oczywiście na uwadze stopniowo nakreślany w tym rozdziale – hermeneutyczny i sytuujący się w postmodernistycznym horyzoncie – teologiczny paradygmat dla swojej interpretacji, u którego podstaw leży pewne inicjalne zwrócenie się ku mowie, na początku łuku hermeneutycznego, a więc jeszcze w nastawieniu „przedkrytycznym" (co szeroko omawiam w podrozdziale drugim), a dalej o konieczności wykroczenia poza ujęcia podmiotowo-przedmiotowe, o wyższości teologicznej „drogi" nad „nawigacją" czy też „planem" – por. D. Stiver, *Theological method*…, s. 171. Mam wreszcie na uwadze naturę, „moc" i niedefiniowalność omawianych zjawisk, a ostatecznie Inność Boga, którego zarazem bliskie ślady, odkrywalne na mocy jego własnego inkarnacyjnego działania, odnajdywać chcę w przestrzeni poezji i symbolu. Zwracam się więc ku mowie, w otwartości na nawiązanie „pokrewieństwa", na przekroczenie relacji podmiot – przedmiot, czyniąc więc zadość wymaganiu hermeneutyki, by „uwierzyć, żeby zrozumieć" (Por. P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia…*, s. 70; tenże, *Symbolika zła…*, s. 332), a przywołana wyżej wyższość „drogi" nad „nawigacją" sugeruje mi wprowadzenie określeń takich jak „ścieżka", „drogowskazy", „tropy". Myślę, że na dużym poziomie ogólności propozycja może się wpisywać w szeroki horyzont hermeneutycznego nurtu teologii fundamentalnej, zwracającej się w teologicznej pracy ku obszarowi mowy i kręgowi symboliki (por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 38-40), a jednocześnie (na podobnym poziomie ogólności) w równie szeroki horyzont symbolowej koncepcji objawienia – por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 114-116.

[172] Świadomie decyduję się na włączenie w rozprawę formy eseistycznej, w tym konkretnym obszarze refleksji i na tym etapie badań. W obliczu powyższych uwag o naturze omawianych zjawisk, wymykających się opisowi jednoznacznemu, uważam, że jest to forma jak najbardziej adekwatna.

124:4820891425

tutaj wprost do koncepcji Gastona Bachelarda[173]. Bachelard w rozbrzmieniu pojedynczego symbolu widzi natychmiastowe wprowadzenie nowości i w tym momencie wprawienie w ruch całej mowy. W ten sposób dzięki symbolowi czytelnik jest momentalnie umieszczany „u źródła mowy i mówiącego bytu". Symbol zatem, zanim poruszy powierzchnię – dotyka samej głębi, i to w taki sposób, że to, co otrzymane od symbolu staje się głęboko „moim"[174]. Dzieje się to niespodziewanie, tak, że jawiący się poetycki obraz (nawet odnoszący do powszedniego, zwyczajnego przedmiotu) nagle „przykuwa, więzi, nasyca bytem"[175]. To wszystko dzieje się w jednym momencie, ponieważ poezja jest „metafizyką chwili" i tym się odróżnia od „wiecznie trwałej", „zawsze aktualnej" metafizyki, że odrzuca zapewniające metafizyce ową „wieczną aktualność" metodę, dowód, ostateczną zasadę[176]. W pewnym wymiarze, ta poetycka „metafizyka chwili" wykraczając poza metafizykę przewyższa ją, bo żaden filozof, jak pisze Bachelard, nie stworzy nigdy chociażby „metafizyki ludzkiej nocy" czy dialektyki mogącej ująć nicość[177]. To dostępne jest momentalnej, natychmiastowej mocy rozbrzmiewającego symbolu. Trzeba więc metafizyce, „ontologii mocnej" (metanarracyjnej, można dopowiedzieć) przeciwstawić symboliczną i poetycką „ontologię rozproszoną", która nie będzie zajmowała się esencją, tylko „tonalnością bytu", „jestestwem rozproszonym", zamiast kartezjańskim pewnym *cogito* – „cogito marzyciela", wymykającym się „tu i teraz"[178]. W takiej poza-metafizycznej symbolicznej ontologii poezja przekazuje wizję uniwersum, wszelkie tajemnice, wszystko na raz[179], jest więc jednocześnie chwilowa i totalna.

W jakim horyzoncie rozumienia wobec poetyckiego symbolu i poezji w mojej interpretacji stanie teologia? Nie będzie to z pewnością ta perspektywa, jaką proponuje Jean Daniélou, który odnosi akt poetycki jedynie do intelektu, w typowo scholastycznym i metafizycznym schemacie. W schemacie takim istnieje jakiś ludzki „akt najwyższy" (jest to akt mistyczny), a akt poetycki znajduje się na drugim „właściwym mu" miejscu[180].

[173] Por. P. Ricœur, *Symbolika zła…*, s. 16-17; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 61.
[174] Por. G. Bachelard, *Poetics of space*, tłum. M. Jolas, Boston 1994, s. xxiii.
[175] Por. tenże, *Poetyka marzenia (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: tegoż, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism,* wyb. H. Chudak, Warszawa 1975, s. 393-394.
[176] Por. tenże, *The Right to Dream*, tłum. J.A. Underwood, Dallas, Texas 1988, s. 173
[177] Por. tenże, *Poetyka marzenia…*, s. 385.
[178] Por. tamże, s. 409.
[179] Por. tenże, *The Right to Dream…*, s. 173.
[180] Por. J. Daniélou, *Poezja i mistyka*, tłum. A. Merdas, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 21.

125:9812028340

Nie będzie to jednak również, pociągająca i piękna, głęboko humanistyczna, a zarazem teologicznie ukierunkowana perspektywa, w której w poezji odnajdywane są przejawy „dążenia człowieka do ostatecznego celu istnienia", na których dnie, niezależnie od kierunku tych poszukiwań, można odnaleźć, nawet nieuświadomione, „poszukiwanie spoczynku w Bogu" [181]. To optyka przyjęta przez Michała Gołębiowskiego i na tym zasadza się teologia poetycka w jego pracy *Bezkres poranka*. Tę samą perspektywę widzę w rozumieniu poezji Karla Rahnera, który pokrewieństwo „prawdziwie wielkiej poezji" i „prawdziwie wielkiego chrześcijaństwa" dostrzega w ruchu pytania człowieka (rozlegającego się na gruncie poezji) i odpowiedzi Boga. W ten sposób wielki teolog widzi zarazem słowo Ewangelii w słowie poetyckim[182]. Tę myśl odnajduję również w refleksji Janusza St. Pasierba, dostrzegającego w całej kulturze i sztuce chęć „ocalenia od zapomnienia" i ostateczny „bunt przeciw śmierci"[183].

Podsumowanie tej wizji odnaleźć można w – tytuł pracy jest tu niezwykle szczęśliwy – *W światłach Wcielenia.* Pisze zatem Jerzy Szymik, definiując poezję i tym samym definiując jej teologię, w jakiś sposób nieodłączną od niej, w ten sposób:

> Każda z nich (poezja, sztuka, kultura) jest w samym swoim rdzeniu ciemnością, z której wypatruje (poezja, sztuka, kultura) blasku. Jest ciemnością i poszukiwaniem blasku zarazem, wyglądaniem światła z wnętrza nocy. Być może nawet z tego właśnie ruchu (z mroku ku światłu) się rodzi, z niego powstaje, nim jest? Może to jest najważniejszy ruch kulturotwórczy człowieka? I jest to na pewno ruch chrystologiczny. Tęsknota za światłem jest bowiem w swej ostatecznej głębi tęsknotą za Nim – dopowiada teologia. Bo jest tęsknotą za prawdą Boga obecną w prawdzie człowieczeństwa. Za Wcieleniem, dzięki któremu prawda Wielkanocy jest obecna w prawdzie Golgoty. Oto chrystologia kultury[184].

Myślę, że z taką chrystologią kultury może w jakiś sposób korespondować to, co pisze autorka kolejnej niezwykłej teologii poetyckiej zawartej w pracy *Bóg wpisany w wiersze*, Zofia Zarębianka, w swojej teologicznej interpretacji poematu Josifa Brodskiego: poezja wobec tragizmu egzystencji i jej historycznie nierozwiązywalnych aporii może przywracać sens i porządek, jako medium pamięci wskrzeszać utracone światy, wreszcie, „udaremniać koniec"[185].

[181] Por. M. Gołębiowski, *Bezkres poranka. O teologii poetyckiej i teologiach kontrkultury*, Tyniec 2020, s. 30-32.
[182] Por. K. Rahner, *Chrześcijanin i poezja*, tłum. K. Wójtowicz, w: *Inspiracje religijne w literaturze…,* s. 34-35.
[183] Por. J.S. Pasierb, *Na początku była kultura*, Katowice 2013, s. 19.
[184] J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 33.
[185] Por. Z. Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych,* Kraków 2018, s. 119.

126:9021572327

Warto zauważyć, że dokładnie w takiej możliwości lokowana jest przez wielu badaczy[186] „moc" przywracania do życia utraconego Górnego Śląska, jaką posiadać ma górnośląskie dzieło Horsta Bienka, moc stworzenia „mostu z papieru" na bazie pamięci.

Jak już wcześniej zaznaczyłem, naszkicowane wyżej rozumienie teologii poezji odbieram jako niewystarczające dla mojej interpretacji, prowadzonej w określonym, definiowanym w tym rozdziale paradygmacie. Dlaczego? Dostrzegam trzy, myślę, że organicznie ze sobą związane, powody nie włączania powyższej propozycji teologii poezji do mojej pracy.

1° Widzę w takiej teologii poezji wiele oznak odwoływania się do autorskich intencji, a bardziej – pewnego „psychologizowania", to znaczy prób wnikania w psychikę autorów i ich rozmaite motywacje, co skutkuje tym, co Ricœur określa jako *intentional fallacy* (błąd intencjonalny)[187]. To mogłoby prowadzić do podmiany teologii poezji jako takiej na badania autorskich doświadczeń religijnych (wszelkiego typu, nie tylko religijnych *explicite*) i ich ekspresji w poezji, oczywiście w dialogu z teologią, w świetle Objawienia (takie badania miałyby swoje miejsce na gruncie na przykład teologii duchowości lub teologii kultury jako teologii zjawisk społecznych), badania pomijające jednak fundamentalną rolę tekstu, jako autonomicznego znaczeniowo i zdystansowanego od przeżyć autora.

2° Jeżeli nawet moje uwagi z pierwszego punktu są bezzasadne, a więc zasygnalizowane propozycje teologii poezji zakładałyby dystans „mentalna kondycja autora – znaczenie tekstu" i interpretowały jakiś identyfikowany (antycypowany?) rozpostarty przed tekstem sens, to ostatecznie wciąż odczytują w jego najgłębszych warstwach najrozmaitsze przejawy pierwotnego ruchu oddolnego. Chodzi mi tutaj o taki „ruch" poezji, którego „pierwszym poruszycielem" jest ludzka tęsknota, ruch na który odpowiedzią jest Wcielenie, Objawienie, Zbawienie. Parafrazując metaforę użytą przez Ricœura na określenie obrazu Boga w człowieku[188], byłaby to ta „wklęsłość" w ludzkim istnieniu odciśnięta przez Boga, która kazałaby człowiekowi wykonywać ów ruch z ciemności. W mojej interpretacji, podążając za proponowanym przez Ricœura odwróceniem metafory, chcę się skupić nie na „wklęsłości", odciśniętej przez pieczęć, ale na sile, która tę pieczęć odcisnęła, tym jak poprzez mowę „formuje" ona i „transformuje" – siła, nie ślad.

[186] Takie interpretacje tetralogii gliwickiej wpisuję w sformułowaną przeze mnie w rozdziale pierwszym tezę o pewnej „zamkniętej liście" konkretnych powiązań generowanych przez tekst Bienka, na której znajdują się trzy sieci. „Odżywanie" świata „dzięki tetralogii" dotyczy pierwszej z tych sieci.
[187] Por. P. Ricœur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 103.

127:8090787263

Tym, czym „formowałaby" poezja (jakie roztaczałaby sensy, światy) w wyżej przywołanych propozycjach teologii poezji, jest natomiast powszechny oddolny ruch tęsknoty (sam ślad pieczęci, „wklęsłość"), w głębi jest więc ostatecznie powszechne ludzkie doświadczenie braku, pustki, nawet, jeżeli jest to doświadczenie na poziomie nieświadomości. Tutaj docieram wreszcie do trzeciej wątpliwości, związanej z symbolem poetyckim.

3° Zakładając, że może on być niewyczerpanym medium „zgęszczającym" ogrom nieuświadomionych procesów, dramatów i pragnień psychicznych oraz zakładając zarazem, że dotyczy to pragnień doniosłych, najpotężniejszych i egzystencjalnie najistotniejszych, myślę, że dla proponowanej przeze mnie teologii symbolu poetyckiego niewystarczające będzie skupienie się na projekcjach w poetycką mowę utajonych ludzkich pragnień, ponieważ ostatecznie wciąż i zawsze bierze ono za punkt wyjścia ludzkie doświadczenie braku i pustki – „ślad po pieczęci". Myślę, że taka perspektywa teologicznej refleksji nad symbolem sprowadzać może do jednego wymiaru, naświetlać z jednej strony nieprzejrzystość symbolu, za którym kryje się przecież nieskończona głębia[189]. Co się zjawia w Bachelardowskim błysku radości, piękna, nasycenia? Co urzeka, udziela sensu, nadaje podmiotowość, czemu się poddaję? Czy to „sprawcze, potężne, gwałtowne", które zza nieprzejrzystości symbolu pragnie urzeczywistnić się w mowie, to tylko i wyłącznie nagromadzenie bezmiaru ludzkich potrzeb ostatecznych, a więc „wklęsłość" po odbiciu pieczęci?

Na to pytanie odpowiadam negatywnie. Uważam, że dla mojej interpretacji właściwe będzie całkowicie inaczej zadane poezji pytanie (pytanie również *par excellence* teologiczne): nie o ludzkie intencje, ukierunkowanie ku Bogu, projekcje ostatecznych potrzeb, nawet nie o ludzką nadzieję, nie o „wklęsłość" pieczęci, a o moc symbolu poetyckiego, który człowieka przekracza głębią i o moc mowy, która człowiekiem rozporządza – a więc ostatecznie o możliwości ukierunkowania teologii poezji ku „sile odciskającej pieczęć".

Paradygmatyczna nie będzie zatem tutaj figura Szekspira stojącego przed płonącym teatrem i wskazującego na samotność jako źródło poezji[190], Szekspira *all in war in time*, uosabiającego

[188] Por. tenże, *Obraz Boga i epopeja człowieka…*, s. 142nn.
[189] Byłoby to podobne przesłonięcie istotnego aspektu (czy też bieguna) symbolu, o jakim pisał Ricœur: „Każdy symbol jest przecież jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z sacrum. Traktując symbol jako [...] wskazówkę antropologiczną, odjęliśmy mu jeden z biegunów" – tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 74.
[190] Por. M. Gołębiowski, *Bezkres poranka…,* s. 27.

128:6723602811

sztukę jako ludzką walką z przemijaniem[191], wołającego z pustki i alienacji Szekspira sonetu XXIX[192], czy ubolewającego nad kondycją świata Hamleta[193]. Wergiliusza dla swojej interpretacji, przewodnika na niepewnej ścieżce, upatrywałbym raczej w Górnoślązaku, Josephie von Eichendorffie i jego tajemniczym *Zauberwort* – zaklęciu mogącym zbudzić pieśni w każdej rzeczy i zbudzić uśpiony świat:

> W każdej rzeczy pieśń uśpiona,
> A ten sen wciąż trwa i trwa,
> Ciszę śpiewem świat pokona,
> Ty *Zaklęcie* tylko znajdź[194]

Teologia poezji nie będzie tu śledzeniem arcyludzkiej drogi z ciemności ku światłu, a poszukiwaniem – jak najbardziej teologicznie rozumianego – *Zauberwort.* Proponuję zatem podążenie inną ścieżką, ryzykowną, tajemniczą, odpowiadającą więc w jakiś sposób symbolowi i temu wszystkiemu, co za nim się kryje. Ścieżką „ciemną doliną", o której pisał psalmista [Ps 23, 4]. Jest to jednocześnie ścieżka radykalnie teologiczna, tak jak przywołana już wcześniej anty-metafizyczna „słaba teologia" Johna D. Caputo, swoją słabością odzwierciedlająca słabość Jezusa, z jej, również już przywołanym, ukierunkowanym na *alteritas,* „inność" całkowicie „Innego", „mesjańskim postmodernizmem" w duchu Kierkegaarda.

Istotnie, w wejściu na ścieżkę rozumienia symbolu, jaki proponuję w swojej interpretacji, widzę ten sam skok o którym pisał duński filozof w *Bojaźni i drżeniu*. Jest to mianowicie „skok z trampoliny ku nieskończoności", tam, gdzie „nie mogę czynić cudów", ale mogę „zdumiewać się cudami"[195]. Jest to jednak, z czego zdaje sobie sprawę Kierkegaard, wejście w ciemność,

---

[191] Por. J.S. Pasierb, *Na początku była kultura…*, s. 64.
[192] Por. Z. Zarębianka, *Bóg wpisany w wiersze…*, s. 13-19.
[193] Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia…*, s. 129.
[194] W niemieckim oryginale wiersz *Wünschelrute* (w: J. von Eichendorff, *Poezje – Gedichte. Z życia nicponia*, tłum. A. Lam, Warszawa–Opole 1997, s. 108) brzmi:

> Schläft ein Lied in allen Dingen,
> Die da träumen fort und fort,
> Und die Welt hebt an zu singen,
> Triffst du nur das **Zauberwort**.

Pozwalam sobie użyć własnej translacji, ponieważ znane mi znakomite polskie tłumaczenia J. Szymika (por. tenże, *Dwanaście wierszy*, tłum. J. Szymik, Katowice 2007, s. 43) i A. Lama (por. tenże, *Wiersze i pieśni*, tłum. A. Lam, Warszawa 2017, s. 99), naświetlając wiele obszarów generowanych przez ten czterowiersz i przewyższając oczywiście moje niedoskonałe tłumaczenie, zarazem – prawem translacji – tracą gdzieś w mojej opinii samo, kluczowe tutaj, *Zauberwort*.
[195] Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 66-67.

129:9474075358

z zewnątrz wyglądającą jak absurd, paradoks[196], jak wejście do tajemniczych zamkniętych stref w filmie *Stalker* Andrieja Tarkowskiego z 1979 roku, czy też do tego, w czym jest schowany cały świat, ale z zewnątrz jest stajną, w Narnii C.S. Lewisa[197].

Wymaga więc tego, co Samuel Taylor Coleridge w XIV rozdziale *Biographia Literaria* nazywa „powstrzymaniem wątpienia" (*suspension of disbelief*), co jest według angielskiego romantyka kluczem do „wiary poetyckiej"[198]. Wymaga również tego, o co według Ricœura upomina się hermeneutyka, o nawiązanie pokrewieństwa myśli z tym, o czym się myśli, a więc „uwierzenia, żeby zrozumieć"[199]. Jest to podążanie ścieżką bez jasno wytyczającej trasę nawigacji, tracącej niejako „zasięg" w „ciemnej dolinie", bardziej podróżowanie z mapą, na którą „zerka się co jakiś czas"[200], konfrontując ją z tropami i drogowskazami.

Kilka takich tropów i drogowskazów, czyli intuicji na ścieżce ku teologii poetyckiego symbolu (a dalej – teologii poezji, teologii sztuki jako takiej) przedstawiam poniżej, mając oczywiście na uwadze, że może być ich nieskończenie więcej i zdając sobie całkowicie sprawę z tego, że poniższe wskazówki są niewystarczające jako systematyczny wykład, nie mają też takiej ambicji. Będą one jednakże dla mnie drogowskazami, z którymi będę orientował tworzoną w rozdziale czwartym mapę interpretacji.

Gotowość i oczekiwanie

23 września 1966 roku Martin Heidegger udziela słynnego wywiadu dla „Der Spiegel". To wywiad „rozliczeniowy", trudny, nie tylko dla rozmówców, ale również dla czytelnika, dotykający spraw mrocznych i tragicznych, związanych z wielką winą, wielkim grzechem Zachodu, co oczywiście głęboko łączy się ze wszystkimi katastrofami, o jakich mowa w tetralogii gliwickiej, katastrofami, które naznaczyły na zawsze Górny Śląsk i wywołują ciemność, z którą musi sobie radzić moja interpretacja dzieła Horsta Bienka. To zarazem wywiad z „późnym Heideggerem", zwróconym ku nowym drogom myślenia, nowej mowie bycia, jak już wyżej to omówiłem – ku poezji i sztuce jako topologii bycia, miejscu dziania się prawdy, *alethei*, wyłanianiu się bytów w ich nieskrytości, w czystym byciu.

[196] Por. tamże, s. 64.
[197] Por. C.S. Lewis, *Opowieści z Narnii. Ostatnia bitwa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 1998, s. 151.
[198] Por. S.T. Coleridge, *Biographia Literaria…*, s. 208.
[199] Por. P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia…*, s. 70; tenże, *Symbolika zła…*, s. 332.
[200] Por. D. Stiver, *Theological method…*, s. 171.

130:4337867478

W takim właśnie kontekście myślenia o poezji, jej specyficznej „objawieniowej" mocy, zarazem w otoczeniu najgłębszych mroków XX wieku, widzianych niejako w samym sercu winy, wreszcie – w najbardziej chyba ulotnej formie jaką może przybrać mowa – w gazecie, w prasowym wywiadzie, padają niezwykle znamienne i niespodziewane słowa, zdumiewające absolutną bezpośredniością i mocą:

> Tylko Bóg może nas ocalić. Jedyna możliwość, jaka nam pozostaje, to przygotowanie przez myślenie i poezję pewnego rodzaju gotowości na pojawienie się Boga […] Nie możemy pomyśleć, że jest tutaj; możemy co najwyżej obudzić gotowość oczekiwania[201].

Trudno byłoby przejść koło tych słów obojętnie, mając na uwadze cały bagaż kontekstów, jak również zakreśloną tutaj przestrzeń poszukiwań. Zapytać więc trzeba – jak rozumieć te niepokojące i enigmatyczne słowa w odniesieniu do poezji, do jej teologii? Czy jako nawoływanie do odrodzenia poezji *explicite* religijnej? Czy chodzi o rozwój poezji jako *praeparatio evangelica*? I dalej – czy to, że „nie możemy pomyśleć, że jest tutaj" oznaczałoby, że go nie ma, ale przyszłe – wprost religijne – pisanie go przywoła? Albo, że „nie ma go" i „nie przyjdzie", zostaje więc tylko doświadczenie pustki, które można zapełniać w niczym nie lokowaną nadzieją czy też oczekiwaniem bez nadziei?

Uważam, że na każde z tych pytań powinna paść odpowiedź negatywna – nie chodzi o odrodzenie poezji religijnej; nie chodzi o służebność poezji; nie jest nieobecny; nie trzeba przywoływać go do poezji; oczekiwanie nie jest beznadziejne. Uważam, że słowa „nie możemy pomyśleć, że jest tutaj" oznaczają tyle, co: „On jest – i to jest w poezji – ale nie możemy o tym pomyśleć". Dlaczego? Ponieważ mówiąc o poezji nie możemy uspokoić się oczywistą obecnością. Nie możemy zrównywać jej z obecnością wcielonego Boga na ziemi czy obecnością jego Słowa w Piśmie Świętym. I jednocześnie nie możemy wobec niej stosować tych samych metod, które rządzą myśleniem we wszelkich empirycznych naukach. „Myślenie, że ktoś jest tutaj", przekonanie o czyjejś naturalnej niejako i wymaganej obecności, antycypowanie jej, nie jest jedyną formą myślenia, ani o poezji ani o osobie. Chodzi o postawę gotowości i oczekiwania. Mamy nasłuchiwać, szukać, widzieć miejsce dla szukanego, być gotowymi. W poezji mającej moc ujawniać byty w nieskrytości – nie widzieć jedynie projekcji swoich ostatecznych pragnień.

[201] M. Heidegger, *Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview (September 23, 1966)*, tłum. M.P. Alter, J.D. Caputo, w: tegoż, *Philosophical and political writings*, red. M. Stassen, New York–London 2003, s. 38.

131:6520606862

Nie bać się oczekiwać, zgodnie z wezwaniem: „i wy bądźcie gotowi, bo w chwili, której się nie domyślacie, Syn Człowieczy przyjdzie” [Mt 24, 44].

D z i a ł a n i e g ł ę b i n o w e

Teologię poezji warto byłoby zaczynać od poezji. Dlatego mając już za sobą drogowskaz gotowości, w poszukiwaniu wyżej wymienionego „miejsca dla przychodzącego” przywołam słowa poety jezior, Williama Wordswortha, z jego *Ody o przeczuciach nieśmiertelności czerpanych ze wspomnień o wczesnym dzieciństwie*:

> Dzięki ludzkiemu sercu (bo przez nie żyjemy)
> Z całą jego czułością, radością i trwogą
> We mnie obudzić może najmniejszy kwiat z ziemi
> Myśli, co leżą głębiej, niż łzy sięgnąć mogą[202]

Niech te słowa od razu wejdą w dialog ze słowami tekstu już nie poetyckiego, za to w dość nietypowy sposób teologicznego, autorstwa Ricœura:

> Otóż wyobraźnia ma funkcję metafizyki, której nie da się zredukować do prostej projekcji nieświadomych i utajonych pragnień życiowych. […] Wyobraźnia jako funkcja mitopoetycka jest także siedliskiem działania głębinowego, które to działanie reguluje decydujące zmiany w naszych wizjach świata.[203]

Zauważyć można, że w obu tekstach wspólny jest ruch ku jakiejś niejasnej głębi, leżącej „niżej” niż ludzkie pragnienia, trwogi i troski. Jest więc coś głębinowego, „niżej” niż doświadczenie pustki, skutkujące czy to trwogą i łzami, czy też wielkim pragnieniem wyzwolenia i zbawienia, nawet jeżeli jest ono nieświadome i utajone – wciąż jest coś „więcej” i „głębiej”. Zarazem zwraca uwagę, że w obu tekstach to wyobraźnia łączy oba obszary – u Ricœura jest wszechobecna, trwa lub mediuje pomiędzy głębią, „działaniem głębinowym” a ludzkimi projekcjami, u Wordswortha z kolei rodzi się z ich współdziałania: dzięki sercu (łzom, trwodze, radości, pragnieniom) obraz kwiatu budzi myśli leżące głębiej (niż łzy, trwoga), co można by „złożyć” z wizją Bachelarda i symbolem poetyckim (kwiat), nagle, w jednej chwili, ukazującym „wszystko na raz” (głębiej niż łzy), momentalnie i totalnie. Co więc może być w głębinach, bardziej przepastnych niż łzy i pustka?

Tej odpowiedzi, jak przystało na poetę, nie udziela wprost Wordsworth, Ricœur z kolei czyni to w pełnej mocy bezpośredniości: wyraźnie wskazuje na to, że funkcji wyobraźni „nie da się

[202] W. Wordsworth, *Poezje wybrane*, wyb. i tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 54-55

132:3628902340

zredukować do projekcji pragnień". I dalej dodaje, że na tym poziomie należy poszukiwać również „znaków Królestwa, które ma nadejść"[204]. To właśnie owo „działanie głębinowe", którego „siedliskiem" jest wyobraźnia. Ricœur odwołuje się w tej nieoczekiwanej poetycko-eschatologicznej wizji do fragmentu innego radykalnego tekstu, tekstu Karla Bartha, komentującego List do Rzymian, który w odniesieniu do fragmentu Rz 5, 12-21, koncentrując się na wykraczającej poza wszelką logikę potędze łaski, podkreśla słowa „o ileż bardziej", „o ileż obficiej"[205]. „Znaki Królestwa", o których pisze Ricœur pochodzą wprost z tej „*nadobfitości* łaski, którą Bóg odpowiada na *obfitość* zła". Tą nadobfitością ostatecznie jest sam Jezus Chrystus. Znaki tej nadobfitości łaski są wpisane w świat na różne sposoby, nie tylko w życie wewnętrzne człowieka. W ten sposób w wyobraźnię, w mowę, w poezję, w symbol jest wpisane „odkupienie". Jak to obrazowo i z mocą ujmuje Ricœur – wpisane „literami z ognia i radości"[206]. Nie my je jednak wpisaliśmy, nie nasze pragnienia i nie nasza nadzieja, nie my powodujemy, że „noc się posunęła, a przybliżył się dzień" [Rz 13, 12][207].

L o g o s – S i e w c a i Ż n i w a P o e z j i

W *Bezkresie poranka,* przywoływanej już pracy z obszaru teologii poetyckiej, Michał Gołębiowski widzi zadanie dla takiej teologii w tropieniu czegoś, co określa wyrażeniem *semina salutis*, to znaczy „ziarna zbawienia"[208]. Autor nie podaje jednak w swoim tekście pochodzenia zastanawiającego wyrażenia. Odnajduję je we wczesnośredniowiecznym poemacie *Historia Apostolica*, autorstwa urzędnika na dworze ostrogockim w Rawennie i poety, Aratora. Tekst z początku VI wieku niewiele jednak tłumaczy, poza tym, że owymi *semina salutis* byłyby takie wypowiedziane słowa, które kiełkują i rodzą wiarę w słuchaczach, słowa, które mogą

[203] P. Ricœur, *Obraz Boga i epopeja człowieka…*, s. 160.
[204] Por. tamże, s. 160.
[205] Por. K. Barth, *The Epistle to the Romans,* tłum. E.C. Hoskyns, London–Oxford–New York 1968, s. 176.
[206] Por. P. Ricœur, *Obraz Boga i epopeja człowieka…*, s. 152-153.
[207] W świetle cytowanego tutaj tekstu Ricœura (ale i tekstów, którym uwagę poświęcę w dalszej części rozdziału: *Objawianie a powiadamianie* oraz *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*), dość zaskakujące są sądy przedstawione w tekście Ireneusza Ziemińskiego, dotyczące ogólnie pojętej „teologiczności" refleksji Ricœura: „eschatologiczny wymiar literatury i religii obaj filozofowie traktują sceptycznie (a przynajmniej z rezygnacją)"; „rezygnacja z wieczności otwiera właściwą perspektywę życia" – I. Ziemiński, *Znaczenie hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricœura dla badań nad literaturą i religią*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody…*, s. 315.
[208] Por. M. Gołębiowski, *Bezkres poranka…*, s. 28.

133:7153381751

zaowocować i sprawić, że będzie można zbierać plony[209]. W poszukiwaniu ziaren cofam się więc jeszcze głębiej w przeszłość, aż do II wieku, do samego praktycznie początku chrześcijaństwa i chrześcijańskiej myśli, do starożytnej, pierwotnej intuicji Justyna Męczennika.

Intuicja ta, słynna i intrygująca, zawarta w *Apologii* Justyna, pozwala spojrzeć na całą ludzką kulturę z chrześcijańskiej perspektywy, ponieważ zakłada, że „u wszystkich znajduje się jądro prawdy"[210], również u poetów, którzy mogą głosić „zdrowe zasady", ponieważ „Słowo zasiew swój w całej zaszczepiło ludzkości"[211]. Taka nauka (na przykład przekazywana przez poetów) nie musi być zupełnie podobna do nauki Chrystusa, „każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko cząstkę" i „tyle też tylko mówił prawdy"[212]. Dzieje się tak na mocy działania Logosu, który swoje nasiona, nasiona Logosu, rozsiał na całą ludzkość[213], jest więc „Logosem siejącym", który za pomocą swoich nasion wyposaża człowieka w zdolność do racjonalnego myślenia[214], daje też, dzięki pochodzeniu ziaren, możliwość uprawiania takiej filozofii, która „nieświadomie" niejako będzie zgodna doktryną chrześcijańską.

I tutaj powstaje pytanie, konstytuujące hipotezę[215] – może ziarna Logosu działają nie tylko w obszarze racjonalnego myślenia, ale i twórczości, nie rozumianej tylko intelektualnie? Może tak, jak nadają „nieświadomą" ortodoksję – mogą też nadawać „nieświadomą" i prawdziwie chrześcijańską nadzieję niesioną przez dzieła sztuki? Może wyobraźnia przynosi obrazy pochodzące od tego kto zasiał ziarna i do niego one odnoszą? Może poetyckie symbole w swojej głębi odnoszą się do ziaren i ostatecznie do siewcy? Pisze Justyn o tych, którzy otrzymali tylko cząstkę Logosu: „nie mieli jasnego zrozumienia, ani wiedzy niewzruszonej" – może to jest moment tworzenia symbolu na poziomie nieświadomości tego, co się za nim kryje? I kontynuuje to samo zdanie: „zatem wszystko, co w nich dobrego, to własność nas, chrześcijan"[216] – może to

[209] Por. G. de Nie, *„Whatever Mystery May be Given to My Heart". A Latent Image in Arator's History of the Apostles*, w: *Rome and Religion in the Medieval World. Studies in Honor of Thomas F.X. Noble*, red. V.L. Garver, O.M. Phelan, London–New York 2016, s. 11.
[210] Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 51.
[211] Tamże, s. 86.
[212] Tamże, s. 93.
[213] Por. F. Drączkowski, *Justyn*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2000, kol. 272.
[214] Por. O. Skarsaune, *Justin and the apologists*, w: *The Routledge Companion to Early Christianity*, red. D.J. Bingham, London–New York 2010, s. 129.
[215] Koncepcję Justyna do teologicznej refleksji nad poezją adaptował już Klemens Aleksandryjski – por. T. Klibengajtis, *„Nasiona prawdy" pogan: poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii*, „Collectanea Theologica" 73,3 (2003), s. 61-76.
[216] Justyn, *Apologia…*, s. 93.

134:2571769123

wytyczna dla teologii badającej poetycki symbol? Byłoby nie tylko tak, jak w oczywiście kojarzącej się tutaj przypowieści o siewcy i wszędzie padającym ziarnie [Łk 8, 5-15], ale po części i tak, jak w tej o talentach [Mt 25, 14-30], w której to, co dane przynosi widzialny zysk. A jednak pojawia się interesujące napięcie: to człowiek byłby ostatecznie tym, który „zbiera tam, gdzie nie sieje". Być może tym jest poezja – żniwem, podczas którego zbierane są plony z ziaren, których się nie zasiało.

Autor – Duch. Pneumatologia natchnienia (?)

W swojej *Chrystologii kultury* Jerzy Szymik proponuje interpretację wiersza Stanisława Barańczaka *Z okien któregoś piętra ta aria Mozarta*. Aria z wiersza to *Non sò più cosa son,* czyli aria Cherubina z I aktu *Wesela Figara*, wesoła i beztroska, z błahym tekstem Lorenza da Ponte i oczywiście genialną muzyką. Tymczasem jawi się tu ona jako „siła uchylająca nieunikniony wyrok śmierci", występująca „przeciw bezwładowi brzydoty, potędze zła". Skąd jej moc – pyta J. Szymik – skąd pochodzi moc „sztuki przeciwko historii"? „Głębsze dno" górnośląski teolog widzi w nadziei, zaszczepionej w człowieku cnocie teologalnej, konsekwencji Wcielenia, której efektem jest chrześcijańska *praxis,* a ostatecznie w zgraniu ludzkiego pragnienia nadziei ze stałym punktem odniesienia, Bogiem, nadającym sens pragnieniu[217]. Jest to odpowiedź głęboko chrystologiczna, z gruntu chrześcijańska, dająca oparcie i pewność, zgodnie z tytułem książki – *w światłach Wcielenia*. Jednocześnie pozostaje pytanie, które nie daje spokoju – co jednak z arią? Sam J. Szymik pyta: „czy wiara w nieomylność arii jest znakiem nadziei?" i pozostawia to pytanie bez odpowiedzi, zastrzegając, że nie wie nawet, czy pytanie w ogóle jest dobrze zadane[218].

Myślę, że moment pytania o arię to dopiero początek – początek jeszcze jednego wytyczania teologicznej drogi do interpretacji poezji, skoncentrowanej na „sile odciskającej pieczęć". Z wiersza przeszedłem co prawda na razie na plan muzyki, jednakże uwagi tutejsze dotyczyć będą szerokiego rozumienia sztuki w ogólności, a więc i poezji i źródła mocy jej symbolu. Oto bowiem rzecz do przemyślenia teologicznego, wpisana wprost w metaforę pieczęci, jej śladu i odciskającej go siły: nie tyle człowiek, odbiorca, czytelnik, słuchacz wnoszący w czytanie i słuchanie swoje pragnienie nadziei (przedrozumienie), a właśnie to, co go obdarowuje w tym

[217] Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia…*, s. 185-188.
[218] Por. tamże, s. 187.

135:3518882833

kolistym ruchu nawiązania pokrewieństwa z tekstem, to, co nadaje mu nowe formy bycia i rozumienia.

Mając na uwadze to, co wyżej już naszkicowałem: gotowość oczekiwania, działanie głębinowe, refleksje o Siewcy, chciałbym zaproponować i podążać za odważną, wpisaną w plan hermeneutyczny, hipotezą. Zanim do niej przejdę, poczynić jednak muszę dwa zastrzeżenia. Po pierwsze odżegnuję się tutaj na samym początku od owego charakterystycznego dla nowoczesności „ubóstwienia sztuki", czynienia z artysty Boga, a z jego dzieła – czegoś, w czym, jako w wolnej ludzkiej kreacji, pokładać można nadzieję odpowiadającą nadziei chrześcijańskiej. Całkowicie przeciwnie, myślę tu o swego rodzaju *fantastycznej* i radykalnej pneumatologii, jak to się za chwilę okaże. Po drugie, nie myślę zarazem o jakiejś „podmianie autora", pozbawieniu artysty wolności kreacji, w myśl pięknej, aczkolwiek redukującej ludzką wolność maksymy „prawdziwa sztuka jest dziełem Boga", będącej jednak raczej figurą retoryczną czy też aforyzmem. Nie myślę również o wycofaniu autora, jak w sztuce przed Cimabuem i Giottem, gdy mistrzowie, których wzywał Zbigniew Herbert „obywali się bez imienia" i w nieskończonej pokorze przyjmowali na siebie imiona „mistrza nawiedzenia, mistrza świętej krwi"[219].

Hipotezę, jak już wcześniej zaznaczyłem, umieszczam na ogólnym hermeneutycznym planie tekstu i interpretacji, przedstawionym już wcześniej w dziesięciu stopniach i do tych sformułowań będę się odwoływał. Co więc takiego ma w samej sobie aria (wiersz, narracja), co mogłoby dawać nadzieję pragnącemu? Odpowiedź nie leży w intencji autora, od której znaczenie tekstu się oddziela (jeżeli więc autor tworząc dzieło „wkładał" w nie swoje własne oczekiwania i swoje duchowe potrzeby, jego duchowa droga, procesy, potrzeby nie musi być już duchową drogą odbiorcy). Odpowiedź nie leży też w oczekiwaniu odbiorcy, nie chodzi bowiem o rzutowanie siebie w tekst, narzucanie mu władzy podmiotu, ale o otrzymanie czegoś. Czytając, wystawiając się na działanie dzieła, otwieram się na to, by ono mnie formowało, nadawało podmiotowość. To formowanie może oznaczać napełnianie nadzieją, otwieranie nowych możliwości, zmienianie sposobów bycia w świecie. Przedmiotem rozumienia, a zarazem czynnikiem „formującym" jest sens tekstu, jego głęboka semantyka, świat tekstu, z którym się spotykam i który jest dla mnie propozycją.

[219] Z. Herbert, *Dawni mistrzowie,* w: tegoż, *Wiersze zebrane,* Kraków 2008, s. 452-453.

136:1531103562

To właśnie kluczowy moment hipotezy, moment, w którym w plan hermeneutyczny wchodzi zawierzenie, o którym pisałem rozpoczynając ścieżkę ku teologii symbolu poetyckiego, poezji i dzieła w ogólności. Właśnie na gruncie owego *suspension of disbelief,* pośród propozycji płynących z głębokiej semantyki tekstu widzę możliwość takich, za którymi stoi jakaś „dodatkowa" intencja, niosąca absolutną nadwyżkę znaczenia. Nie może to być powrót do intencji autora, ze względu na nieunikniony dystans, jaki dzieli od niej znaczenie tekstu. Byłaby to więc jakaś intencja niezależna od autora. Nie jest to zarazem intencja samego tekstu (wbrew teorii Umberto Eco[220]), założyłem bowiem, że nie można hipostazować tekstu, jako niezależnego absolutnie od człowieka tworu natury.

Jest to więc jakiś czynnik sprawczy działający „z tekstu" i „wobec tekstu" oraz wobec czytelnika, który jednakże nie jest autorem i nie jest immanentny w tekście, nie jest sam tym, co niewątpliwie obecne, czyli nie jest sam tekstem. Pozostaje z nim jednak w związku na mocy czegoś, co roboczo można nazwać specyficznym „autorstwem". „Autorstwo" to byłoby specyficzne, przede wszystkim dlatego, że intencja takiego „autora" trwa. Zapis nie oznaczałby więc zaprowadzenia żadnego dystansu pomiędzy autorską intencją a znaczeniem tekstu, a to oznaczałoby, że ów specyficzny „autor" musiałby pozostać stale obecny, niezależnie od czasu i przestrzeni. Musiałby więc przekraczać czas i przestrzeń. Byłby więc całkowicie Innym.

W tropieniu Innego, o którym już nieraz w tej pracy była mowa, widzę zadanie teologii poezji[221] – wtedy będzie ona zwrócona ku mocy odciskającej pieczęć. W tej optyce symbolika funkcjonująca w tekście, znaki niemożliwe do pełnego zgłębienia, przerastające zarówno „zwykłego" autora, jak i czytelnika, „zgęszczające wypowiedzi bez końca", mogłyby odnosić do Innego, bo uczestniczyłyby w jego mocy[222]. Byłaby to więc hipoteza decentralizacji autorstwa, nie mającej jednak formy „zawłaszczenia", a jakiejś tajemniczej współpracy (nieuświadomionej

[220] Por. U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch.Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 30.

[221] Ireneusz Ziemiński w cytowanym już tekście przywołuje interesujący pogląd Gadamera, dopuszczający taką możliwość, jaką przedstawia powyższa hipoteza: „poezja nie jest dziełem artysty, lecz również siły wyższej, która nim włada", poeci „są bardziej prorokami przekazującymi cudze słowo niż twórcami mówiącymi we własnym imieniu" – I. Ziemiński, *Znaczenie hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricœura dla badań nad literaturą i religią*…, s. 297. Różnica, jak widać, leży w tym, że hipoteza Innego nie zakłada usunięcia autorstwa. I. Ziemiński w swoim komentarzu do poglądu Gadamera zwraca uwagę na fakt, że nawet w takiej optyce trzeba pamiętać o autonomii znaczenia tekstu w stosunku do intencji autora. Myślę, że hipoteza Innego rozwiązuje ten problem na bazie samej „natury" Innego, który zawsze jest obecny, jego intencji nie dotyczy więc dystans.

[222] W przywołanej w cytowanym wyżej tekście koncepcji Gadamera, język poetycki ma podobny status – objawieniowy, nadrzędny wobec twórcy i czytelnika – por. tamże, s. 297.

137:2931817905

przez autora w momencie tworzenia, choć być może to warunek niekonieczny) i obecności (niekoniecznie uświadomionej przez odbiorcę w momencie czytania, a więc refiguracji tekstu w ruchu interpretacji; mogącej jednakże mgliście jawić się w kontakcie z nieprzejrzystością symbolu).

W tej kompletnie innej perspektywie, perspektywie hipotezy oczywiście niepewnej, dalej podążającej ścieżką ciemną, za tropami, przyjrzę się teraz kilku zjawiskom w sztuce, próbując spotkać owego Innego autora. Pozostanę na początku przy muzyce, skoro ona wywołała ten łańcuch refleksji. Muzyka wyzwalająca, muzyka uzdrawiająca, muzyka pokonująca historię, odwracająca jej bieg, będzie miała duże znaczenie w teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, pełni bowiem, może przeoczaną, ale w mojej interpretacji doniosłą rolę w narracji Bienka. Chodzi tutaj mianowicie o twórczość jednego z największych kreatorów w historii ludzkości, Ludwiga van Beethovena.

To oczywiście twórca wyjątkowy nie tylko ze względu na potęgę i znaczenie swojego dzieła, ale też ze względu na artystyczną samoświadomość. Po spotkaniu z Beethovenem w Teplicach w lipcu 1812 roku Goethe pisze o nim w liście: „nigdy dotąd nie spotkałem artysty o większej sile koncentracji, większej energii i uduchowieniu”[223], co więcej, wedle relacji przedłożonej Goethemu przez Bettinę von Arnim w liście z 1810 roku, a więc przed skomponowaniem przez Beethovena Siódmej, dionizyjskiej, symfonii, sam Beethoven miał powiedzieć o sobie: „Jestem Bachusem, który wytacza rozkoszne wino dla ludzkości. To ja daję ludziom boskie szaleństwo ducha”[224]. Zarzut diwinizacji, „ubóstwiania” artysty i sztuki, pokładania nadziei w ludzkiej kreacji byłby tu jak najbardziej zasadny.

A jednak to właśnie Beethoven, kompozytor najbardziej chyba świadomy swojej absolutnej wielkości i wolności jako twórcy mówi o swoim akcie twórczym rzeczy zaskakujące, jak te słowa z listu do arcyksięcia Rudolfa z 1823 roku: „Nie ma nic piękniejszego, niż zbliżyć się do Boskości i stamtąd rozsiewać jej promienie na cały rodzaj ludzki”[225]. Czy to poetycka emfaza? Megalomania artysty widzącego siebie jako proroka? A może jednak jakaś głęboka intuicja dotycząca samej natury wielkiej twórczości, którą przecież musiał znać bardziej niż ktokolwiek

[223] G. Marek, *Beethoven. Biografia geniusza*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 2009, s. 444.
[224] R. Rolland, *Życie Beethovena*, tłum. J. Popiel, Kraków 1984, s. 29.
[225] A. Czartkowski, *Beethoven. Próba portretu duchowego*, Warszawa 2010, s. 192.

138:5010378332

inny? Romain Rolland odpowiada wprost: „u podstawy i u szczytu sztuki i duszy Beethovena znajduje się Bóg, Bóg żywy, z którym można rozmawiać, jak ludzie w Biblii”[226].

Jeżeli koncentracja i skupienie Beethovena nie są egocentryzmem i megalomanią, tylko dokonywaną w wyjątkowej samoświadomości głęboką introspekcją, której efektem mogą być intuicje szczególnie doniosłe, bo pochodzące od twórcy wyjątkowego pośród miliardów ludzi, to na jego słowa z listu do Bettiny von Arnim spojrzeć już można inaczej niż jak na poetycką wybujałość: „Kto wniknie w znaczenie mojej muzyki, będzie wolny od całej nędzy, w której wloką się inni ludzie”[227]. I podążając dalej tym tropem – to uwolnienie nie pochodzi od człowieka, samego wyjątkowo naznaczonego cierpieniem i nieszczęściem, on sam wprost wskazuje bowiem jego źródło (w liście do przyjaciela, skrzypka Ignaza Schuppanzigha): „Czy sądzicie, że myślę o marnych skrzypcach, kiedy Duch do mnie mówi i kiedy piszę, co mi każe?”[228].

To frapujące i niepokojące słowa. O niczym nie przesądzające i niczego nie dowodzące. A jednak dające do myślenia, jeżeli podążyć za nimi z „gotowością”, o której pisał Heidegger. Z jednej strony – autokreacja twórcy i wybujałość języka epoki. Z drugiej jednak – zdumiewająco głębokie, w kontekście powyższych hermeneutycznych szkiców, poczucie współautorstwa, u najbardziej samotnego i świadomego swej wartości twórcy. A zarazem głębokie poczucie łączności z odbiorcą, łączności wykraczającej poza pokolenia i stulecia. Wreszcie – trwająca kolejne stulecia niezmienna Moc tej sztuki, docierająca aż na karty tetralogii gliwickiej i mojej interpretacji. Pozostawiam oczywiście tę kwestię bez odpowiedzi, widząc w niej przestrzeń do dalszych refleksji, chociażby opartych o listy Vincenta van Gogha, refleksji, refleksji które co jasne nigdy się nie skończą bo nigdy nie rzucą na tę tajemniczą kwestię światła pewności.

Mając w pamięci słowa Beethovena o „marnych skrzypcach” proponuję cofnięcie się na osi rozwoju ludzkiej twórczości od jej XVIII i XIX-wiecznego muzycznego apogeum do absolutnego początku, a więc do tego momentu w przepastnych głębinach czasu, kiedy ludzka twórczość została zapoczątkowana i od razu ujawniła się jako doskonała, a więc do malarstwa naskalnego w jaskiniach Chauveta, Lascaux, Altamira. To, jak pisze Herbert malowidła, wobec

[226] Tamże, s. 186.
[227] R. Rolland, *Życie Beethovena…*, s. 65.

139:3719618722

których „stajemy bezradni" ponieważ „wszelki opis bezsilny jest wobec tego arcydzieła, które ma tak oślepiającą i oczywistą jedność. Tylko poezja i baśń mają moc błyskawicznego kreowania rzeczy"[229]. Co jednak mają wspólnego z Beethovenem, a tym bardziej teologią poezji, teologią sztuki te prehistoryczne jaskiniowe twory?

Chciałbym przywołać tutaj niezwykły i poetycki film dokumentalny Wernera Herzoga *Jaskinia zapomnianych snów* z roku 2010, dotyczący właśnie tematu malarstwa jaskiniowego. Występujący w filmie specjalista w dziedzinie antropologii prehistorycznej z Uniwersytetu Sabaudzkiego, badacz etnoarcheologii sztuki naskalnej, Julien Monney zwraca uwagę widzów na fakt, że w kilku rejonach ziemi można jeszcze spotkać kultury pozostające w przybliżeniu na tym etapie rozwoju, co twórcy badanych malowideł, co daje unikalną możliwość badania analogicznej sztuki niejako w momencie jej tworzenia i w pełnym kulturowym kontekście. I dalej, przytacza na temat takich badań poniższą opowieść:

> W latach siedemdziesiątych w Północnej Australii, pewien etnograf prowadził badania terenowe. Jako przewodnik towarzyszył mu rdzenny mieszkaniec terenu. Pewnego razu przyjechali do małej jaskini pokrytej pięknymi malowidłami, które jednak niszczały, co zasmuciło przewodnika. Ponieważ w tym regionie jest tradycja poprawiania malowideł co jakiś czas, przewodnik usiadł więc i zaczął poprawiać malowidło. Etnograf zadał pytanie, które w takiej sytuacji zadałby każdy człowiek Zachodu: „Dlaczego malujesz?" Mężczyzna odpowiedział, a jego odpowiedź mogła wprawić w zakłopotanie, ponieważ odpowiedział: „Ja nie maluję. W tej chwili maluje ręka Ducha"[230].

Zdumiewająca jest podobieństwo dwóch intuicji na temat pochodzenia sztuki, podobieństwo łączące dwie najbardziej od siebie odległe twórczości – absolutny początek i absolutne apogeum.

Podążając jeszcze dalej ścieżką najbardziej tajemniczą, jako możliwy komentarz do powyższych niepokojących podobieństw, komentarz pochodzący dokładnie z „połowy drogi" między malarstwem naskalnym a Beethovenem, przywołam słowa Sokratesa z platońskiego dialogu *Ion*, słowa o pochodzeniu i posiadaniu sztuki:

> To jest to, że ty nie posiadasz sztuki, która by ci pozwalała dobrze i pięknie mówić o Homerze, jak przed chwilą powiedziałem; tylko w tobie mieszka jakaś boska siła, która cię porusza[231].

[228] Tamże, s. 65.
[229] Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie,* Warszawa 2004, s. 10-11.
[230] W. Herzog, *Cave of Forgotten Dreams* (2010) 73:30.
[231] Platon, *Ion*, 533d, w: tegoż, *Ion, Charmides, Lizys*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 17.

140:8549048631

Platon dekonstruuje bezpieczne i zwyczajne myślenie o autorstwie i twórczości, w zaskakujący sposób uwiarygadnia moją roboczą hermeneutyczną hipotezę i zarazem pozwala myśleć o tym, co jest nie do pomyślenia. Może trwałość tej intuicji na przestrzeni historii całej ludzkiej twórczości odpowiada trwałości mitu o jaskini w historii filozofii? Może warto pomyśleć o niej poważnie, dokładnie w tej przestrzeni, której dotyczy – teologii sztuki?

Wracam wreszcie do punktu wyjścia, do przezwyciężenia historii, jakie nieść miałaby aria Cherubina z *Wesela Figara,* do przezwyciężenia zwątpienia i wprowadzenia znaków nadziei, jakie w tetralogii gliwickiej niesie muzyka Beethovena i o jakich pisał będę w swojej interpretacji. Dla całej dziwnej hipotezy o Innym autorze, dzięki któremu nadzieja w sztuce nie jest tylko ludzkim wołaniem o wyzwolenie, przywołam jeszcze jeden platoński komentarz z dialogu *Ion*:

> Tutaj nam, uważam, najlepiej Bóg wskazuje, żebyśmy nie wątpili, jako iż nie ludzkie są owe piękne poematy i nie od ludzi pochodzą, ale boskie są[232].

Czy jest, na polu teologicznej refleksji, szczególnie tej dotyczącej poezji i sztuki w ogólności nie do pomyślenia, że „Duch (πνεῦμα) wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża" [J 3, 8][233]?

Teologia stając wobec poezji, wszelkiej literatury i wszelkiej ludzkiej twórczości powinna więc stawać w gotowości na spotkanie. Jest to spotkanie z ziarnami Logosu, z potęgą i nadobfitością Łaski, wolnością i wszechobecnością Ducha – różnymi przejawami tego, co kryć się może za *Zauberwort* Eichendorffa. Taki jest najważniejszy drogowskaz dla mojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, szczególnie gdy w obliczu radykalnej negatywności Pustyni zaproponuję zwrot ku temu, co w interpretowanym tekście niejasne, nieoczywiste i niezdefiniowane. Do tego drogowskazu dołączę jeszcze trzy tropy związane z „teologiczną mocą" literatury, którym poświęcę uwagę w podrozdziale dziewiątym.

[232] Tamże, 534e, s. 18.
[233] Mimo, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* w punkcie 688 nie zakłada takiego miejsca jego poznania.

141:1071066706

6. Symbolika kosmiczna i uwagi o jej teologii

W symbolu w jego poetyckim wymiarze Ricœur widzi tę samą strukturę, jaka spoczywa w archaicznej symbolice kosmicznej, nie są one bowiem od siebie w żaden sposób odgrodzone, a w symbolu poetyckim rodzi się to samo co trwa w totalnym porządku kosmosu[234]. Dlatego też dalszych drogowskazów dla teologii symbolu obszaru poetyckiego mogą dostarczyć uwagi o możliwych drogach dla teologii symboliki sfery kosmicznej.

Sposób na jaki spotkać się można z symbolem w jego wymiarze poetyckim jest dość oczywisty[235]. Zasadne natomiast będzie pytanie, jakie byłyby miejsca napotkania w narracji tetralogii symbolu w wymiarze kosmicznym. Żeby na to pytanie odpowiedzieć konieczne będzie wstępne określenie, co będę miał na myśli mówiąc o takim wymiarze symbolu, o takiej sferze jego panowania. Kosmiczny wymiar symbolu dotyczy mianowicie mowy symbolicznej, odsyłającej do przejawów *sacrum* ukazanych w zjawiskach kosmicznych, czyli w zjawiskach przyrody[236]. Taka symbolika, na mocy omówionego już „ubrania" symbolu w gęstą tkaninę narracji powiązana jest z mitem (oraz dalej, funkcjonuje w mitologiach całego świata, obrzędach, rytuałach, baśniach, najstarszych opowieściach ludzkości)[237].

W jaki więc sposób takie obszary miałyby być odnajdywane w narracji gliwickiej tetralogii? Otóż Eliade dostrzega ciągłą obecność prawie już zapomnianych mitów i „zniekształconych symboli", czasem ich resztek, w „sferach niełatwo poddających się kontroli"[238], a głównym miejscem takiej „hibernacji" symboli i mitów jest według niego właśnie literatura piękna. W wielkiej powieści znaleźć można wielkie zbiorowisko „zdegradowanych mitów"[239]. Mimo tej „degradacji" do powieści, mity nie tracą według Eliadego znaczenia, archetypy utrzymują swoją twórczą moc[240].

[234] Por. P. Ricœur, *Symbolika zła…*, s. 16-17; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 61.
[235] Kwestii przyjętego przeze mnie (za Ricœurem) rozszerzenia pojemności wyrażenia „język poetycki" („mowa poetycka"), tak że obejmuje ono więcej niż klasycznie rozumiana „poezja" poświęcę uwagę w dalszej części pracy.
[236] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 14.
[237] Por. tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 60.
[238] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 19.
[239] Por. tamże, s. 10.
[240] Por. tenże, *Traktat…*, s. 414-415.

142:3092275676

Podobnie widzi tę kwestię Tillich i przynosi niezwykle ważne dla tej pracy i sposobu interpretowania tetralogii gliwickiej wnioski: świadomość mityczna nie tylko trwa jako tło twórczości poetyckiej (literackiej), ale też „udziela mocy słowa", a przede wszystkim „podtrzymuje tajemny związek poezji z religią", co niezwykle istotne w świetle hipotez poprzedniego podrozdziału. Tillich w takich dziełach jak *Boska Komedia, Faust* czy *Tako rzecze Zaratustra* widzi syntezę „mitu, dogmatu i metafizyki" (czyli, gdyby ująć to bardziej adekwatnymi dla tej pracy wyrażeniami – symbolu, teologii i ontologii, a więc miejsce *par excellence* hermeneutyczne) i miejsce przywracania pierwotnej jedności religijno-poetyckiej[241].

Jung natomiast dostrzega przestrzeń obecności symbolu w twórczości, którą określa jako „wizjonerską" (w odróżnieniu od „psychologicznej" – byłaby to w gruncie rzeczy twórczość tej natury, o której pisze wyżej wymieniony Tillich), takiej twórczości, w której „nic nie tłumaczy się samo przez się", a „każdy wers prowokuje kolejną interpretację"[242]. W mojej interpretacji tetralogii gliwickiej w taki właśnie sposób będę podchodził do czytanego i interpretowanego tekstu Horsta Bienka, a więc jako do miejsca hibernacji symboli, które – przeoczane lub ukryte – na etapie interpretacji chcę wydobywać, w efekcie widząc w tetralogii dzieło typu „wizjonerskiego" (nie „psychologicznego", jak zazwyczaj było odbierane), mogącego przywracać syntezę, nie bez przyczyny zestawiając tekst Bienka chociażby z przywołaną wyżej *Boską Komedią*.

Problematyka relacji mitu i literatury jest oczywiście rozległa i na rozmaite sposoby badana[243]. Northrop Frye (do którego refleksji będę się jeszcze odnosił podczas szkicowania mapy swojej interpretacji) na przykład podejmuje próbę wpisania modeli narracyjnych w mity czterech pór roku (związane ściśle z symboliką wymiaru kosmicznego), czy też opisania modeli narracyjnych za pomocą tych mitów[244]. Nie będę, co prawda, w swojej interpretacji odwoływał się do teorii modeli, wizja Frye'a jest jednak dla mnie o tyle istotna, że, jak to przedstawia w *Czasie i opowieści* Ricœur, owe literackie „modele-pory roku" podporządkowują się ostatecznie nadrzędnemu symbolowi apokaliptycznemu, wobec którego wszelkie literackie wyobrażenie jest

[241] Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 189.
[242] Por. C.G. Jung, *Psychology and religion…*, s. 88-89.
[243] Zob. np. E. Mieletinski, *Poetyka mitu…*; E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki" 77,4 (1986), s. 55-73; H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa…*, s. 64-97; J. Holloway, *Pojęcie mitu w literaturze*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki" 60,2 (1969), s. 265-282.
[244] Zob. N. Frye, *Anatomy of criticism. Four Essays*, Toronto–Buffalo–London 2006, s. 146-223.

143:3864170727

niewystarczające, który zarazem „chętnie wpisuje się" w mity pór roku, tak, że tracą one w końcu swoją „naturalność", stając się ogromnymi „rezerwuarami wyobrażeń"[245]. To narracyjne spotkanie symboliki przyrody i Apokalipsy, przedstawia sobą ważną intuicję, kolejny z drogowskazów dla mojej interpretacji. Z kolei „tracenie" przez naturę jej „naturalizmu", wskazuje na proces „rodzenia się" mocy samego symbolu w jego wymiarze kosmicznym, czemu teraz poświęcę uwagę.

Ustaliłem już wyżej rozumienie symbolu w wymiarze kosmicznym, przedstawiłem kilka intuicji na temat jego związku z literaturą, przyjrzę się więc teraz temu, w jaki sposób taki symbol jest generowany, co doprowadzi mnie ostatecznie do uwag o jego możliwej teologii. Eliade ostateczną genezę symboliki kosmicznej widzi w tym, że „natura nigdy nie była tylko naturalna" i ilustruje to dziwne zdanie odniesieniem do symboliki fundamentalnej, źródłowej, powszechnej i potężnej, a więc symboliki nieba. Niebo objawiało człowiekowi archaicznemu transcendencję zanim jeszcze nastąpiło jakiekolwiek przypisanie mu wartości religijnej, było bowiem zawsze czymś w najwyższym stopniu i ostatecznie innym[246]. C. S. Lewis ubiera tę myśl w baśniowy strój w *Podróży „Wędrowca do świtu",* trzeciej części *Opowieści z Narnii*, w scenie rozmowy bohaterów z Gwiazdą, na krańcu świata:

> - W naszym świecie - odezwał się Eustachy - gwiazda jest olbrzymią kulą płonącego gazu.
> - Nawet w waszym świecie to, o czym mówisz, mój synu, nie jest gwiazdą, lecz jedynie tym, z czego jest zrobiona[247].

Wbrew temu, jak często się uważa w „potocznym myśleniu" o micie i symbolu, wszystkie symbole kosmiczne, jak drzewo, słońce, góra, gwiazda, wszystkie zmitologizowane procesy natury, takie jak następowanie świtu po nocy, pokonanie wiosny przez zimę, triumf lata nie są, jak zwraca uwagę Jung, w żadnym wypadku prostymi alegoriami. Są one mianowicie – i tutaj Jung przedstawia na gruncie psychologii głębi drogę generowania takich mitów i symboli – symbolicznymi ekspresjami (sposobami wyrażenia) wewnętrznych, nieświadomych dramatów

[245] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść,* t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej,* tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008, s. 34-35.
[246] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 43-44.
[247] C.S. Lewis, *Opowieści z Narnii. Podróż „Wędrowca do świtu"*, tłum. A. Polkowski, Poznań 1998, s. 206.

144:1194097193

i procesów psyche, które to stają się dostępne dla świadomości za pomocą projekcji, czyli odbicia w zjawiskach kosmicznych, zjawiskach przyrodniczych[248].

Ricœur, w swoich badaniach symboliki kosmicznej odwołując się do Eliadego, przedstawiony przez Junga kanał generowania symbolu przenosi z przestrzeni ekspresji ludzkiej psychiki na grunt hierofanii, doświadczenia *sacrum*, które to *sacrum* jest odczytywane przede wszystkim, jak wyżej zaznaczyłem, ze zjawisk przyrody i kosmosu (np. nieba):

> Symbolizm zawarty w słowach odsyła w ten sposób do przejawów *sacrum*, do hierofanii, w których *sacrum* jest ukazane jest w jakimś fragmencie kosmosu. Kosmos ten z kolei traci swoje konkretne granice, nabiera niezliczonych znaczeń, scala i jednoczy jak najwięcej działów antropokosmicznego doświadczenia; symbolami stają się więc przede wszystkim słońce, księżyc, wody, czyli rzeczywistość kosmiczna. […] Dla tego rodzaju rzeczywistości być symbolem to zbierać w jeden węzeł, węzeł obecności, masę intencji znaczeniowych, które wpierw, nim dadzą do myślenia, dają do mówienia. Jako *rzecz*, przejaw symboliczny jest matrycą symbolicznych znaczeń jako słów. […] symbol-rzecz zawiera w sobie potencjalnie nieprzeliczone znaczenia rozbłyskujące dopiero w słowach, a następnie znów zespalające się z jakimś objawem kosmosu[249].

W jakim wymiarze hermeneutyka tak rozumianego symbolu, czy też utkanego z niego mitu mogłaby funkcjonować sensownie i w uprawniony sposób w refleksji teologicznej? Przedstawię teraz kilka tropów ku naświetleniu tej kwestii.

Dorothea Forstner widzi w objawieniu biblijnym, a ostatecznie w jego apogeum, w tajemnicy Chrystusa, wypełnienie archaicznej symboliki kosmicznej „nowym" sensem zbawczym. Dzieje się tak dlatego, że, jak pisze autorka, na mocy stworzenia w kosmosie wszystko jest symbolem, w taki sposób, że „każda rzecz jest na swój sposób wyrazem i nosicielem idei Bożej, analogicznym obrazem wiecznej Mądrości" i takie obrazy stanowią coś, co określić można „drogą do prawzoru"[250].

Eliade przywołuje Ojców Kościoła (Teofil z Antiochii, Klemens Rzymski) i ich starożytne intuicje, w których dostrzegali głębokie związki chrześcijańskich prawd wiary z uniwersalną kosmiczną symboliką, niosącą na swój sposób posłannictwo za pośrednictwem zjawisk przyrody, takich jak rytmy kosmiczne. W ten sposób „dzień i noc wskazują Zmartwychwstanie". W taki sposób Objawienie w Chrystusie nie negowało w optyce starożytnego chrześcijaństwa

[248] Por. C.G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*…, s. 6.
[249] P. Ricœur, *Symbolika zła*…, s. 14.

145:7583120160

archaicznej symboliki, a przeciwnie, waloryzowało ją, przeistaczało w Objawienie, a nawet dopełniało „oczekujące" symbole[251].

Jürgen Moltmann pisze o możliwościach „chrześcijańskiej integracji" symbolu to znaczy o interpretacji historii religii „w świetle mesjańskim"[252]. Dostrzegając w chrześcijańskim święcie rdzenne Święto Zmartwychwstania, święto nowego stworzenia świata, widzi zarazem, że święto takie przyjmuje, czy też „wchodzi w" elementy pierwotnego, pogańskiego święta nieba i ziemi, w którym zawsze celebruje się uświęcenie i odnowienie: życia, czasu i przestrzeni. Wchodząc jednak w tę archaiczną gramatykę, chrześcijaństwo ukierunkowane jest zawsze ku mesjańskiej nadziei i wskazuje na eschatologiczną przyszłość[253].

Z drugiej strony, to „wejście" chrześcijaństwa nadaje inną optykę, nową waloryzację zjawisk przyrodniczych, co ilustrować mógłby przywołany przez Manfreda Lurkera epigramat Angelusa Silesiusa:

> Gdyś jest w posiadaniu Stwórcy
> Wszystko ci jest według niego
> Człowiek i anioł, słońce i księżyc
> Powietrze i ogień, ziemia i strumyki[254].

Jak więc pisze Ricœur w tekście *Objawianie a powiadamianie* (do którego wrócę jeszcze w dalszej części rozdziału), symbolizm kosmiczny nie zostaje przez chrześcijaństwo zniesiony, tylko w jakiś sposób zreinterpretowany, nie obalony – użyty na nowo[255].

W kontekście tego, co w poprzednim podrozdziale pisałem o tajemniczym i potężnym „działaniu głębinowym" w wyobraźni poetyckiej, niezwykle istotne może się okazać to, co o wymiarach podjęcia przez chrześcijaństwo kosmicznej symboliki (dużo szerszych niż tylko przejęcie jakiegoś obrazu czy motywu) pisze Eliade. Chrześcijaństwo bowiem, jak przeczytać można u rumuńskiego badacza, podejmując najważniejsze symbole obszaru kosmicznego, podejmuje również ich „potencjał i władzę nad głęboką psyche", oznacza to więc „ewangelizowanie sił uczuciowych", do których ta symbolika się odnosi. Wcielenie dotyczy nie tylko ciała, ale

[250] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon,* tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 7.
[251] Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum*…, s. 144.
[252] Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu,* tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 517.
[253] Por. tamże, s. 497-499.
[254] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 16
[255] Por. P. Ricœur, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 379.

146:5674355762

i wszystkich obrazów i tego, do czego one odnoszą i na co oddziałują, a więc i zbiorowej nieświadomości. Orędzie o zbawieniu w takiej optyce przemawia więc również do zbiorowej nieświadomości, wręcz mówi „jej językiem”[256]. W takiej perspektywie rozpościera się ogromna przestrzeń badania symbolicznej nośności postaci Chrystusa, którą próbuje zgłębić Jung[257].

Nie można jednak pozostawać tylko na poziomie pytania o „archeologię”, czyli o to w jakie symboliczne systemy „weszła” Nowina, ale i mieć na uwadze „eschatologię” – to, że każda hierofania była (i jest) „zapowiedzią cudu Wcielenia”[258]. W tym wymiarze można powiedzieć, że Jezus Chrystus we Wcieleniu staje się ostatecznym symbolem[259] lub inaczej „prasymbolem”[260]. Jako symbol ostateczny, prasymbol, obecny jest w sposób tajemniczy, wielowymiarowy i totalny w każdym symbolicznym porządku, na co, jak sądzę, naprowadzić mogą powyżej przytoczone refleksje, a co podsumowuje poniższa, dlatego przytaczam ją w całości:

> Chrystus ma swój udział w czasie i przestrzeni, ale także w wieczności i nieskończoności. W Chrystusie schodzą się wszystkie bieguny wszelkiego istnienia. On jest początkiem i końcem, a także bezkresnym środkiem. Jest On także - jak trafnie wyraziła się benedyktynka Ph. Rech - „odzwierciedleniem wnętrza kosmosu”. To samo ma na myśli chyba Wucherer-Huldenfeld, gdy mówi, że Jezus Chrystus jest „absolutnym symbolem Boga w tym świecie”. […] Wszystkie obrazy są tylko symbolami tego prasymbolu[261]

Interesujące, że równolegle do powyżej naszkicowanej, mniej lub bardziej spójnej koncepcji możliwej teologii symboliki kosmicznej, krystalizującej się w środowisku intelektualnym, które zakreślam nazwiskami Ricœur – Eliade – Jung[262], w Anglii rozwijana była niezależna koncepcja, związana ze środowiskiem myślicieli chrześcijańskich, badaczy literatury i pisarzy, odwołujących się bogato do mitu, łącząca się bezpośrednio z postaciami J.R.R. Tolkiena i C.S. Lewisa, którzy widzieli w chrześcijaństwie wypełnienie opowieści mitycznych, wypełnienie w taki sposób, że to, co, wyrażone było w mitach oczekiwało odpowiedzi i uzyskało ją w Ewangelii[263].

---

[256] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 222-223.
[257] Por. C.G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*, w: tegoż, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane,* oprac. i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 179-183.
[258] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 33.
[259] Por. tamże, s. 430.
[260] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…,* s. 13.
[261] Tamże, s. 14.
[262] Relacji mit-teologia, w dużej mierze w tej optyce widzianej, poświęcony jest artykuł – S. Ewertowski, *Opowieść mityczna a teologia,* „Studia Warmińskie” 40 (2003), s. 15-29.
[263] Por. S. Grodź, *Mit*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej…*, s. 805.

147:4851528148

Według Tolkiena Ewangelia w żaden sposób nie usuwa legend, sama bowiem jest „wzniosłą opowieścią", samą „istotą baśni", mitem, przesyconym doskonałością, pełnią, cudownością. Pośród cudów przynosi wreszcie ostateczny i najpełniejszy cud, *eukatastrophe*, „dobrą katastrofę", absolutną anomalię Szczęśliwego Zakończenia i Radości, a więc Zmartwychwstanie. Ta właśnie Baśń „wtargnęła" w partykularną historię i uniwersalność mitu świata pierwotnego, pośród wszelkich baśni będąc Baśnią prawdziwą[264]. Myśl o Prawdziwej Baśni Tolkien przekazał Lewisowi, podczas ich słynnej wielokrotnie przywoływanej rozmowy. „Mity nie są kłamstwem, a najlepszym sposobem przekazywania prawdy, która w inny sposób jest niewyrażalna"[265], przekonywał Tolkien, konkludując, iż mity są manifestacjami Boga, zawierają jednak fragmenty prawdy. Jezus Chrystus jest Prawdziwym Mitem, ostatecznym Poetą, tworzącym rzeczywistość, jako prawdziwą poezję[266].

Moment przyjęcia tej koncepcji był zarazem momentem jego nawrócenia dla Lewisa, który rozwijał koncepcję dalej. Do podstawowego poglądu, w myśl którego prawdziwa opowieść o Bogu pojawia się najpierw w mitycznej formie, a potem ostatecznie wciela się w historię[267], dodaje obraz Wcielenia jako nawiedzenia natury przez jej Króla, w taki sposób, że prawa natury nie są złamane. Tak więc można w naturze zobaczyć odbicia wzorców działalności Boga, spośród których najważniejszym jest Śmierć i Zmartwychwstanie. Proces ten jest wpisany głęboko w procesy przyrody i dalej odwzorowany w mitach. W Chrystusie ten mit staje się faktem, historią. Wszystkie więc mity, symbole śmierci i odrodzenia odsyłają do niego[268], stąd ciekawe wnioski Lewisa w tekście *Czy teologia jest poezją?*, które można by podsumować tak, że podobieństwa mitu o Baldurze z historią Jezusa nie świadczą „na niekorzyść" Ewangelii, a dokładnie odwrotnie[269].

Reasumując, alternatywa pomiędzy Objawieniem a mitem, Objawieniem a symbolem sfery kosmicznej nie jest w żaden sposób konieczna ani wymagana[270]: Bóg ma pełną wolność

[264] Por. J.R.R. Tolkien, *O baśniach*, tłum. J. Kokot, w: tegoż, *Opowieści z niebezpiecznego królestwa*, Warszawa 2008, s. 301-302.
[265] M.W. Menzies, *True Myth. C.S. Lewis and Joseph Campbell on the Veracity of Christianity*, Cambridge 2015, s. 193.
[266] Por. Tamże, s. 195.
[267] Por. D.G. Clark, *C. S. Lewis. A Guide to his Theology*, Malden–Oxford–Carlton 2007, s. 72.
[268] Por. P.S. Fiddes, *On theology*, w: *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*, red. R. MacSwain, M. Ward, Cambridge–New York 2010, s. 98.
[269] Por. C.S. Lewis, *Brzemię chwały*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2012, s. 133nn.
[270] Por. P. Ricœur, *Symbolika zła…*, s. 291.

148:7644687148

w przyjmowaniu jakiejkolwiek formy, bo, jak mówi Eliade, paradoksem nie jest miejsce Objawienia, a samo Objawienie[271]. Chrześcijaństwo nie może więc nigdy być niezależne od myślenia mitycznego[272], a użycie symbolu w mowie o Bogu jest w jakiś sposób nieuniknione w naszej sytuacji egzystencjalnej, bo symbol mógłby zostać porzucony dopiero w oglądzie bezpośrednim Boga[273]. Tą adekwatnością (a nawet koniecznością) mitu i symbolu w poznaniu teologicznym zajmę się niżej, opisując teologiczny paradygmat dla rozprawy, paradygmat hermeneutycznej PMTh.

7. Hermeneutyka Ricœura jako zbiór zasobów dla teologii

Po dłuższym, ale koniecznym postoju przy problematyce symbolu i jego teologii, problematyce zgodnie z dokonanym przez Ricœura wyliczeniem rozpatrywanej na dwóch obszarach, zmierzam już wprost do nakreślenia teologicznego paradygmatu dla interpretacji gliwickiej tetralogii. Jak na początku ustaliłem, teologia w horyzoncie PMTh, którą chcę zaproponować, ma w swoich poszukiwaniach podążać szlakiem wytyczonym przez hermeneutykę Ricœura.

Jest to filozofia mogąca zaoferować teologii wiele „korzyści", między innymi ze względu na pewne pokrewieństwo[274]. To pokrewieństwo, poza oczywistymi „wspólnymi zainteresowaniami" hermeneutyki Ricœura i teologii (przypomnieć tu trzeba przede wszystkim wybitne osiągnięcia Ricœura na polu studiów biblijnych, ale też podejmowanie tematyki zła i grzechu), to również pewne podobieństwo samych działań: interpretacja tekstu w określonej do niego relacji, koło zawierzenia i zrozumienia, odniesienie do praktyki życia. Hermeneutyka Ricœura otwiera więc pewne możliwości przed teologiczną metodą – taką możliwość dawałoby na przykład zaadaptowanie „drugiej rewolucji kopernikańskiej", która „detronizuje" autonomiczny podmiot poznania, tak by słuchać Słowa, które „formuje, informuje i transformuje"[275].

[271] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 33.
[272] Por. tenże, *Aspekty mitu…*, s. 163.
[273] Por. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane…*, s. 179-180.
[274] Por. D. Stiver, *Theological method…*, s. 178; tenże, *Theology after Ricœur…*, s. 2-3; tenże, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 158.
[275] Por. K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology…*, s. xv.

149:5126789298

Jak zwraca uwagę Dan Stiver, filozofia Ricœura stanowić może cenne zasoby dla pewnego rodzaju „rekonstrukcji" współczesnej teologii, nie tyle chcąc dyktować teologii warunki (narzucać metanarracje), ile pomagać jej jak partner w dialogu, w ciekawy i produktywny sposób, oferując „szerokość i głębokość" refleksji. Być może ze względu na rozległość myśli Ricœura, te zasoby wciąż nie są w pełni wykorzystywane, ponieważ dotąd adaptowane były wyjęte z kontekstu fragmenty tej refleksji, a jako spójny system myśl Ricœura ciągle pozostaje dla teologii przestrzenią do zagospodarowania[276]. Niniejsza praca, na różne sposoby adaptując do teologicznego przedsięwzięcia jak najszersze spektrum refleksji Ricœura, a więc efekty jego badań nad tekstem, interpretacją, narracją, symbolem, metaforą, ma ambicje zrealizować takie zadanie, szczególnie mając na uwadze poszukiwanie dla tego teologicznego wyzwania *innego* paradygmatu, jakiejś *innej* teologii. Tutaj właśnie odwołanie się do dostarczonych przez hermeneutykę Ricœura narzędzi może być dla teologii obiecujące, jeżeli szuka ona „nowego zakotwiczenia", czy też przemyślenia siebie na nowo[277], myśl Ricœura może bowiem zaoferować teologii autentycznie postmodernistyczne podejście, porzucające pragnienie fundamentów i absolutnej pewności[278].

Myśl ta oferuje też pewne zasoby konceptualne, które mogłyby pomóc teologii zaradzić niektórym jej „dolegliwościom"[279], mogłaby na przykład pomóc teologii w rozwiązaniu problemu samego jej usytuowania w ponowoczesności, usytuowania pomiędzy dwiema koniecznościami: zachowania integralności, tożsamości jako teologii oraz aktualizacji i uczestnictwa wśród innych dyskursów[280]. Jeżeli więc wyzwaniem dla teologii jest odnalezienie balansu pomiędzy krytyką a przekonaniem[281], to hermeneutyka Ricœura może być pewnego rodzaju matrycą dla teologii – koncepcja łuku hermeneutycznego jawi się tutaj jako model przemyślenia samej natury teologii w jej postmodernistycznym paradygmacie[282].

Zaangażowanie myśli Ricœura do teologicznych przedsięwzięć, wraz z tego konsekwencjami, czyli porzuceniem dualizmu „podmiot – przedmiot", może oznaczać owo radykalne przemyślenie

[276] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur…*, s. 1-2.
[277] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 157.
[278] Por. tamże, s. 164.
[279] Por. J. Fodor, *Christian Hermeneutics…*, s. 332.
[280] Por. B. Blundell, *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return*, Bloomington–Indianapolis 2010, s. 2.
[281] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur…*, s. 14.
[282] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 158.

150:8342237162

na nowo całego paradygmatu dotychczasowej teologii, o którym wspominałem już wcześniej, w rozdziale drugim, podczas omawiania natury PMTh. Z drugiej strony, myśli tej jak najdalej jest do charakterystycznej dla nowoczesności „rewolucyjnej zmiany", ponieważ zakłada ona – o czym pisałem na początku tego rozdziału – specyficzne odniesienie do tradycji, tradycji która jest poddawana „żniwom". Nieodłączna „kolistość" przenikająca myśl Ricœura doskonale odpowiada temu, co na samym początku określiłem jako jeden z wyznaczników postmodernizmu, a więc przywołanemu przez Gianniego Vattimo *Verwindung*, które nie jest pokonywaniem, tylko zakrętem na drodze, „powrotem do zdrowia" (nawet te obrazy sugerują jakiś ruch kolisty). Jeżeli więc w klimacie PMTh poszukiwałem paradygmatu, to paradygmat czerpiący z myśli Ricœura jawi się jako najbardziej właściwy i dla teologii i dla klimatu postmodernizmu.

8. Paradygmat dla interpretacji: hermeneutyka, rozstaje dróg i łuk

Hans Frei, urodzony we Wrocławiu (Breslau) najsłynniejszy przedstawiciel postliberalnej *The New Yale Theology,* podczas wykładu w Princeton w 1986 roku, żartobliwie stwierdza:

> W przyszłym życiu, jeżeli tylko będę miał taką możliwość, wyrzucę ze swojego słownika dwa słowa. Pierwszym będzie „hermeneutyka", drugim – „narracja"[283].

Garret Green dodaje do tej listy jeszcze jedno „nieznośne" słowo, które jednakże, tak jak dwa powyższe, jest niemożliwe do uniknięcia i nie da się go nie używać, a więc: „postmodernizm"[284]. Myślę, że byłoby jeszcze słowo czwarte – „interpretacja", ponieważ, jak uważa Ricœur, w teologii problem interpretacji jest problemem pierwszorzędnym – stąd też konieczność ciągłego konfrontowania się z badaniami językowym, przed jaką stoi teologia[285].

[283] H. Frei, *Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?,* w: *Theology and Narrative. Selected Essays*, red. G. Hunsinger, W. Placher, New York–Oxford 1993, s. 155.
[284] Por. G. Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge 2004, s. 8.
[285] Por. P. Ricœur, *Przyczynek do teologii Słowa,* tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…,* s. 339.

151:3333845378

To zestawienie celnie opisuje przyjęty przeze mnie paradygmat „*Postmodern Theology* jako hermeneutycznej”[286], umiejscowionej na pewnym tajemniczym skrzyżowaniu (rozstaju dróg?): teologii, filozofii, poezji i narracji[287]. Paradygmat taki jest oczywistym świadectwem i konsekwencją hermeneutycznego zwrotu. Konstytuującym elementem tego dotykającego wiele obszarów ludzkiej wiedzy fundamentalnie istotnego wydarzenia, jest oparcie całej wiedzy na hermeneutycznych aktach sądu, które nie mogą być jednoznacznie udowadniane i w pełni demonstrowane. Z kolei najistotniejszą chyba jego konsekwencją dla teologii jest odrzucenie przez nią „boskiego punktu widzenia”, co mogłoby grozić otwarciem na relatywizm[288]. Ta groźba jest jednak pozorna. Możliwość wyprowadzania uniwersalnych implikacji ze ściśle partykularnej perspektywy, przedstawiające trudność dla paradygmatu nowoczesności, jest jak najbardziej właściwe dla samej Ewangelii i zarazem odpowiada PMTh w jej hermeneutycznym paradygmacie[289]. Typowo postmodernistyczny sprzeciw wobec obiektywizacji nie musi oznaczać relatywizmu, podobnie jak fragmentaryczność języka, jakim mówi się o Bogu nie musi oznaczać konieczności rozpaczliwego milczenia[290]. By uchwycić tajemnicę, a ostatecznie mówić o Bogu, zamiast alternatywy pomiędzy posługiwaniem się „opisem czystym”, bezpośrednim a zachowaniem apofatycznego milczenia, można podążyć trzecią drogą, a więc drogą kombinacji jakiegoś rodzaju opowieści symbolicznej z bardziej systematycznym wyjaśnianiem i taka droga byłaby drogą *par excellence* teologiczną[291], będąc zarazem droga swoistego „gęstego opisu”, o którym w obszarze nauk o kulturze pisał przywoływany wcześniej Clifford Geertz, jednocześnie poruszając się po wcześniej już opisanym „hermeneutycznym łuku”, do którego zaraz jeszcze powrócę.

Zadaniem, a właściwie wyzwaniem, jakie stoi przed PMTh w jej hermeneutycznym trybie, byłoby poszukiwanie takich sposobów mówienia o Bogu, które włączałyby różne formy poznania i wiedzy oraz rozwijanie takich sposobów łączenia tych rozmaitych form, by były owocne dla teologii, jak pisze norweska teolog Marion Grau[292]. Zwraca ona zarazem uwagę na nieprzypadkowość samej, wiele odsłaniającej swą etymologią, nazwy „hermeneutyka”. Pochodzi

[286] To sformułowanie zapożyczam od Dana Stivera – por. D. Stiver, *Theological Method*…, s. 178.
[287] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 164.
[288] Por. tenże, *Theology after Ricœur…*, s. 12-13.
[289] Por. tamże, s. 17.
[290] Por. tenże, *Theological Method…*, s. 184.
[291] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur …*, s. 163.
[292] Por. M. Grau, *Refiguring Theological Hermeneutics. Hermes, Trickster, Fool*, New York 2014, s. 164.

152:8723335176

ona przecież od imienia greckiego boga Hermesa, który „nawiedzał rozstaje dróg", gdzie spotykały się różne szlaki, a na nich „kupcy, podróżnicy, ludzie różnych kultur i różnych języków", gdzie więc „ma miejsce wiele hermeneutyki". Hermes, jako bóg granicy i progu jest posłańcem, który „przemyka przez rozmaite szczeliny" by „prowokować, ogłaszać i pobudzać do myślenia", a to wszystko, co od niego przychodzi – wymaga interpretacji. Hermeneutyka zatem, tak jak Hermes odwiedza rozstaje ponowoczesnych rozmaitych dróg, tropiąc ślady Boga, nawet te „nie do wytropienia"[293]. Przypomnieć warto, że takie mediowanie teologii pomiędzy dyskursami jest fundamentalną cechą PMTh jako takiej, o czym pisałem w rozdziale drugim – jest to zarazem działanie na wskroś hermeneutyczne. Myślę, że dokładnie w takim wymiarze mogę tu mówić o powrocie teologii na jej, wydawało się, że bezpowrotnie utracone w świecie nowoczesnym, miejsce „nauki pierwszej"[294].

To wyjście hermeneutycznej PMTh „na rozstaje" ma ścisły związek z innym jej wyjściem, a mianowicie wykroczeniem poza alternatywę dwóch absolutnych punktów wyjścia dla teologii, które można określić jako „ruch oddolny" (punktem wyjścia jest doświadczenie) i „ruch odgórny" (punktem wyjścia byłaby tutaj nieomylna teoria Pisma)[295]. Teologia w przedstawianym paradygmacie unika w ogólności takiego wcielenia kartezjańskiego fundacjonizmu jak określanie „ostatecznego punktu wyjścia". Refleksja zakładająca taki fundament, jak zauważa Dan Stiver, zawsze zaczyna się „zbyt późno": oba punkty wyjścia, oba fundamenty są bowiem już zinterpretowane, są już zjawiskami dyskursywnymi pomiędzy innymi. Wychodzenie od „pewnych fundamentów" jest swego rodzaju iluzją gry, w której podmiot coś bada i „rozgrywa". W rzeczywistości „jesteśmy w grze, ale sami jesteśmy rozgrywani". Stąd też rozwiązaniem jest wpisanie teologicznych działań w omówiony już wcześniej hermeneutyczny łuk. Rozpoczyna się on od zwrócenia się ku bogactwu już wypowiedzianej mowy, ku bogactwu tekstów (czyli od wyżej nakreślonego wejścia na „rozstaje"), a więc od słuchania wielogłosu mowy. W centralnym punkcie hermeneutycznego łuku teologii ma swoje miejsce krytyczna, systematyczna refleksja,

[293] Por. tamże, s. vii-viii.

[294] Przykładem takiej teologii, włączającej różne formy wiedzy, przy wykorzystaniu zasobów hermeneutyki jest propozycja post-metafizycznej teologicznej estetyki Johna Manoussakisa, do której będę nawiązywał w dalszej części pracy. Estetyka nie funkcjonuje tutaj w nowoczesnym rozumieniu Baumgartnera, a w rozumieniu starogreckim, jako „dotycząca czucia zmysłowego". Taka teologiczna estetyka byłaby polem, w którym Bóg rozważany jest jako możliwy przedmiot: doświadczenia zmysłowego (aspiruje więc ona do „przywrócenia Boga z powrotem do ciała", „odtworzenia Wcielenia") oraz zachwytu, takiego jaki wzbudza to, co zmysłowe, będąc postrzegane, zachwytu, wywoływanego przez wezwanie od Piękna do nas – por. J.P. Manoussakis, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington–Indianapolis 2007, s. 2.

153:5131850754

interpretacja, która jednakże zamiast wyjaśniać jednoznacznie i systemowo, skupiać się na jasności i pewności wniosków, skupia się na „ontologicznej żywiołowości" (*vehemence)* tekstów, na tym, że mają one moc kształtowania podmiotowości. Etap krytyczny, interpretacyjny nie jest ostatecznie szczytem teologicznej działalności, bo nie można utknąć na „pustyni krytyki". Łuk zmierza z powrotem „w dół" ku owej „post-krytycznej drugiej naiwności" czyli ku przyswojeniu, ku kształtowaniu bycia[296]. Dokładnie w taki hermeneutyczny łuk, stający się teraz łukiem hermeneutyczno-teologicznym wpisuję swoją interpretację tetralogii gliwickiej.

Przykład post-metafizycznej teologii słuchania i odpowiadania, wpisującej się wprost w strukturę łuku hermeneutycznego, a przede wszystkim umieszczającej w tej strukturze Objawienie, stanowi propozycja „teologii afektywnej", jaką przedstawia znawca myśli Ricœura i jego uczeń, holenderski filozof i teolog Adriaan Peperzak. Propozycja ta wskazuje jak można przezwyciężać obiektywizujący charakter teologii bez utraty koniecznej uniwersalności[297], wychodząc nie od „pewnego punktu wyjścia", ale właśnie od bogatej, gęstej mowy. Wszystko mianowicie może do człowieka na różne sposoby „mówić", zwracać się na wszystkie możliwe sposoby: ptaki, drzewa, kwiaty, rzeczy, co demonstrują mity i poezja (poprzez mowę symboliczną). Adresatem mowy nie jest jednak przedmiot ustawiony wobec podmiotu. Mowa wychodzi poza ten dualizm, działa tutaj bowiem koło hermeneutyczne komunikacji i rozumienia[298]. Każda przemowa, każde nawiązanie komunikacji wzywa do odpowiedzi. Udzielanie odpowiedzi jest pewnym prawem obowiązującym na wszystkich poziomach bycia-w-świecie i uczestnictwa w całym Uniwersum, w kosmosie. To niezwykle doniosłe stwierdzenie. Odpowiadanie ma tu bowiem wymiar etyczny, powinno się odznaczać otwartością i gotowością do „dostrojenia" się do mówiącego, dla uzyskania Porozumienia[299] i zarazem dla samego siebie – kiedy nie będę otwarty na moc tego, co do mnie przemawia, nigdy nie zostanę tym „poruszony". Zarazem „bycie poruszonym" jest wypadkową tego rodzaju przedrozumienia, jakim jest Pragnienie, będące motorem wszystkiego. Ale i ono jest poprzedzone – Wezwaniem[300].

[295] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur…*, s. 7.
[296] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 159-160.
[297] Por. A.T. Peperzak, *Affective Theology, Theological Affectivity*, w: *Religious Experience and the End of Metapysics*, red. J. Bloechl, Bloomington–Indianapolis 2003, s. 95.
[298] Por. tamże, s. 96.
[299] Por. tamże, s. 98.
[300] Por. tamże, s. 99.

154:2853827610

W tej perspektywie można już umieścić Objawienie: Bóg, który przyszedł i przychodzi, poprzez ruch, wydarzenie Objawienia zwraca się ku człowiekowi, prowokując do odpowiedzi. Ta odpowiedź to pozwolenie „zrobienia wrażenia" również na poziomie afektywnym, pozwolenie na „bycie poruszonym" w postawie otwartości, wdzięczności, wreszcie Nadziei. Ponieważ Bóg na mocy Wcielenia objawia się w historycznie doświadczalnym wszechświecie, który też może „przemawiać" na rozmaite sposoby, to ludzka odpowiedź dawana Bogu zbiega się nierozerwalnie z odpowiedzią dawaną światu. Ten świat, dany bezpośrednio może się oczywiście jawić jako niejednoznaczny i enigmatyczny, może jednak być „czytany" przez teologię. Może też „generować" teologię, ta jednak faktycznie zaistnieć może tylko w otwartości, „dostrojeniu", postawie słuchania – zarówno wobec świata, jak i wobec przemawiającego Boga, a więc ostatecznie w postawie nadziei[301].

Dynamikę Objawienia w ujęciu Ricœura, napędzaną ruchem koła hermeneutycznego i wpisanego w nią, przedstawia w swojej pracy wyczerpująco George Ille. Jest to dynamika, którą wstępnie opisać można za pomocą „kantowskiej gramatyki", na którą jednakże nałożona jest Ricœurowska koncepcja dystansu (jednoczesnego dystansu i bliskości). Oczywistym sednem i centrum ruchu Objawienia jest, będąca konsekwencją „drugiego przewrotu kopernikańskiego", omówiona już wcześniej decentralizacja autonomicznego podmiotu. Objawienie, będąc „tekstem", antycypuje zatem egzystencję słuchającego i nadaje mu podmiotowość, we współpracy z jego gotowością przyjęcia[302]. Warto w tym momencie przywołać spostrzeżenie Katarzyny Rosner, dotyczące specyficznego podejścia Ricœura do tekstów literackich, podejścia, które „odwzorowuje pewne rysy strukturalne obcowania z Objawieniem"[303]. To, jeszcze enigmatyczne, zestawienie Objawienia z literaturą pozwala mi płynnie przejść do dalszej części opisu paradygmatu, a więc do „objawieniowego" statusu literatury, co rzuci dodatkowe światło na wcześniejsze hipotezy dotyczące teologii poetyckiego symbolu, poezji i literatury w ogólności.

[301] Por. tamże, s. 103-104.
[302] Por. G. Ille, *Between Vision and Obedience…*, s. 60-77.
[303] K. Rosner, *Paul Ricœur – filozoficzne źródła…*, s. 25.

155:1058645412

9. Paradygmat dla interpretacji: moc literatury

Ponieważ – zgodnie z wyżej już poczynionymi ustaleniami – „myśl nigdy nie działa w próżni, a zawsze wychodzi od danych języka, kultury i historii”[304], PMTh w hermeneutycznym paradygmacie wytycza swoją drogę po łuku, zaczynając od tego, co już „nas pochwyciło”, w czym już, jak to ujmuje Dan Stiver „my i Kościół jesteśmy” – tradycji, mowy, tekstów[305]. Stwarza więc taką przestrzeń dla spotkania z literaturą, która daje możliwość nawiązania „gościnnej relacji”: szerokiej, zapraszającej i owocnej[306]. W tej relacji teologia, szukająca siebie i miejsca dla siebie w ponowoczesności zwraca się ku literaturze, by z powrotem odkryć narracyjną formę dla swoich dociekań i refleksji, w sytuacji braku solidnej i pewnej struktury[307].

To jednak relacja dwustronna, w której teologia nie tylko otrzymuje, ale również daje. W swoim trybie hermeneutycznym wnosi ona do hermeneutyki dzieł literackich swoje własne wskazówki i odniesienia do nieskończonej głębi znaczeń. Występuje tutaj jako z jednej strony „outsider”, z drugiej „dziedzic”, uprawiając „dyscyplinę Melchizedeka”, mającą więc pogańskie pochodzenie, ale lepiej niż cokolwiek innego potrafiącą „identyfikować obecność Boga pośród nas”[308]. W jaki sposób szuka tej obecności w literaturze? W jakim wymiarze można mówić o „objawieniowej” funkcji czy mocy literatury?

1° Pierwszy trop prowadzi do tekstu Ricœura *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, który przynosi interesujące uwagi na temat języka poetyckiego. Tutaj od razu poczynić trzeba pewne istotne zastrzeżenie, którego pojawienie się zapowiedziałem już na wcześniejszym etapie pracy. Chodzi mianowicie o „język poetycki”. Nie jest on przez Ricœura utożsamiany z językiem „tradycyjnie rozumianej” poezji, przeciwstawionym językowi prozy. Poetyckość definiuje Ricœur dwojako: negatywnie, za Romanem Jakobsonem, jako odwrotność wąskiej

[304] M.I. Wallace, *The Second Naiveté…*, s. 29.
[305] Por. D. Stiver, *Theological method…*, s. 182.
[306] Por. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, *Introduction. Hospitable Conversations in Theology and Literature: Re-opening a Space to Be Human*, w: *Theology and Literature after Postmodernity*, red. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, London–New York 2015, s. 3-4.
[307] Por. D.E. Klemm, *Back to Literature – and Theology?*, w*: Postmodernism., Literature and the Future of Theology*, red. D. Jasper, Houndmills–London 1993, s. 180.
[308] Por. J. Keuss, *Love Among the Ruins: Hermeneutics of Theology and Literature in the University after the Twentieth Century*, w: *Theology and Literature after Postmodernity*…, s. 176-177.

156:9928218828

deskryptywności oraz pozytywnie, jako obecność w języku odniesień metaforycznych. Taki „język poetycki" może więc dotyczyć również narracji czy mitu[309].

W ten sposób rozumiany język poetycki ma zatem funkcję „objawieniową". Co to znaczy? Dotyczy go mianowicie pewien koncept prawdy, który wymyka się definicji prawdy jako *adaequatio rei et intellectus* oraz kryteriom weryfikacji lub falsyfikacji. Jest to prawda, która manifestuje się w tekście, a czytelnik może przyjąć to, co się manifestuje. To, co jest manifestowane, objawiane to projekt świata, projekt nowych form „bycia-w-świecie", projekt mnie samego. Jest to znana już koncepcja, omówiona wcześniej, tutaj jednak Ricœur na jej bazie używa wobec tekstu określenia „nośnik objawienia". Jest to oczywiście objawienie w sensie niereligijnym i niebiblijnym, a jednak takie objawienie – i tutaj następuje kolejna ważna uwaga – które może wejść w rezonans z różnymi aspektami Objawienia biblijnego (historycznego)[310].

Zastawienie tych dwóch objawień nie jest bezzasadne, są one bowiem związane ze sobą co najmniej podwójnie. Po pierwsze detronizacja absolutnej władzy podmiotu (na mocy nadania podmiotowości przez „objawieniową moc" tekstu), a więc wyrzeczenie się przez świadomość władzy konstytuowania samej siebie jako podmiotu i otwarcie na bycie „tworzoną" przez propozycje płynące od tekstu, to możliwy krok do prawdziwego przyjęcia Objawienia, nie dającego się ostatecznie pogodzić z pretensjami świadomości do konstytuowania samej siebie[311]. Po drugie – otwarcie zarówno na „objawieniową moc" tekstów poetyckich, jak i na Objawienie jest możliwe dzięki tej ludzkiej władzy, jaką jest wyobraźnia[312].

2° To ostatnie słowo prowadzi mnie do drugiego tropu, znajdującego się również na granicy teologii, literatury i filozofii, gdzie swoje refleksje sytuuje Graham Ward, stawiający odważną i chyba zbyt rzadko przywoływaną tezę, iż „nie da się być teologiem bez wyobraźni" i przedstawiający kolejne doniosłe intuicje w omawianym tutaj obszarze. Otóż aby zmierzyć się z tym, co jednocześnie transcenduje i „obejmuje" świat (a więc – aby sensownie prowadzić

[309] Por. P. Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, „The Harvard Theological Review" 70,1-2 (1977), s. 24. Zob. też: tenże, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść,* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 12 [przypis redaktora naukowego].
[310] Por. tenże, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation…*, s. 24-25. Zob. też: G. Ille, *Between Vision and Obedience*…, s. 80-81.
[311] Por. P. Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation…*, s. 30-31.
[312] Por. tamże, s. 37. Warto skorzystać w tym miejsca z określenia wyobraźni, jakie w oparciu o pochodzenie słowa *imaginatio* (wyobraźnia) od *imago* (obraz) wyprowadza Eliade: mieć wyobraźnię oznacza tutaj widzieć świat za pośrednictwem obrazów, widzieć więc wszystko to, co wymyka się konceptualizacji, czyli widzieć świat w pełni – por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 22.

157:5814987783

teologiczne przedsięwzięcia) konieczna jest jakaś alternatywna optyka, wykraczająca poza horyzont języka dosłownego. Stąd bierze się teologiczny zwrot ku literaturze. To, co nie jest możliwe do wyrażenia w opisie czystym i dosłownym, wyrażać i na swój sposób tłumaczyć może metafora, a wyobraźnia czyni to możliwym. W ten sposób badanie tworów wyobraźni, to znaczy obrazów, które wyobraźnia miesza we wzorce i narracje, staje się jakimś niezwykłym rodzajem eksploracji boskiej rzeczywistości, na mocy przywołanego już wcześniej *suspension of disbelief* (powstrzymania wątpienia) wobec tworów wyobraźni (dosłownie: *shadows of imagination*), o którym pisał Coleridge, a które podejmowane jest by móc otworzyć nowe możliwości dawane przez „wiarę poetycką" (*poetic faith*)[313]. Ku czemu (komu?) skierowana byłaby ta wiara? Ku Tajemnicy, której dotyczy trzeci trop.

3° Władza tworzenia obrazów w ludzkim umyśle, czyli będąca tutaj w centrum mojego zainteresowania wyobraźnia, działająca w poezji, narracji, dramacie, przekracza samą siebie ku czemuś innemu, wymykającemu się badaniom empirycznym, burzącemu racjonalne koncepcje[314], pisze oksfordzki teolog Paul S. Fiddes. Narracje, poezja, dramaty mianowicie przekraczają same siebie ku Tajemnicy. Oznacza to, że tekst zmierza „poza siebie" do czegoś, co jest „ostateczną troską" dla człowieka i wskazuje na coś niedefiniowalnego, o czym można tylko napomknąć[315]. Fiddes omawia różne sposoby na jakie teksty mogą wykonywać ten ruch ku tajemnicy, ruch „samo-transcendencji" tekstu[316]. Spośród nich szczególne dwa – samo-transcendencję tekstu przez symbol i samo-zaprzeczenie tekstu, jakie tropi dekonstrukcja – będą dla mnie istotne w interpretacji tetralogii gliwickiej. Poświęcę im uwagę szkicując mapę interpretacji. W obliczu Tajemnicy, ku której teksty w jakiś sposób się ukierunkowują, następuje nieuchronne spotkanie dwóch przestrzeni ludzkiej działalności, z Tajemnicą najsilniej związanych, a więc teologii i literatury. Mogą one kształtować się nawzajem i oferować wzajemny krytycyzm w dialogu – Tajemnica pojawia się niejako pomiędzy nimi. Zarazem trzeba mieć świadomość, jak zwraca uwagę Fiddes, że teologia ma tendencję do ograniczania się limitami, unifikowania opowieści, redukowania jej do konceptu[317].

[313] Por. G. Ward, *Belief and Imagination,* w: *Theology and Literature after Postmodernity…*, s. 80. Por. też: S.T. Coleridge, *Biographia Literaria…*, s. 208.
[314] Por. P.S. Fiddes, *Freedom and Limit. A Dialogue between Literature and Christian Doctrine,* Houndmills–London 1991, s. 11.
[315] Por. tamże, s. 8.
[316] Por. tamże, s. 15-22.
[317] Por. tamże, s. 234.

158:1148618391

Oczywiste zatem staje się napięcie, pojawiające się pomiędzy wolnością wyobraźni, wolnością ruchu tekstu ku Tajemnicy a limitem doktryny. Rozwiązanie tego napięcia (można powiedzieć, że korzystne dla wyobraźni) leży w samej naturze Objawienia, które samo w sobie nie jest doktryną, a mową osoby, odsłonięciem jej bycia przez przemowę. Wolność i całkowita „inność" Boga nie pozwalają człowiekowi na wejście w „posiadanie" jego Mowy, Bóg bowiem nie komunikuje twierdzeń i nie ogranicza się do jednego tylko dyskursu. Doktryna, ze swymi koncepcjami jest więc dyskursywną odpowiedzią na Objawienie, a nie samym Objawieniem[318]. Jednocześnie sam ruch wyobraźni, ruch tekstu ku Tajemnicy nie jest ruchem biorącym się znikąd, poszukiwaniem w ciemności, pierwotnym ruchem oddolnym, ponieważ poprzedzony jest inicjalnym ruchem wychodzącym *od* Tajemnicy[319]. Tym inkarnacyjnym ruchem Boga ku językowi zajmę się w następnym podrozdziale.

10. Paradygmat dla interpretacji: o Bogu, który nawiedza język

Przedmiot teologii konstytuuje się jako „proces słowny", „stawanie się słowa" (*Wortgeschehen*), pisze Ricœur[320]. Te zaskakujące być może słowa, fundamentalne jednakże dla omawianego hermeneutycznego paradygmatu PMTh, mają jak najściślejszy związek z Inkarnacją. Chrześcijaństwo, jak zauważa Dan Stiver, nie stworzyło bowiem żadnego swojego języka i dalej nie powinno tego robić, ponieważ byłoby to zaprzeczenie pewnej logice Wcielenia. Obok przyjęcia ciała Wcielenie oznacza zatem przede wszystkim wejście Boga w już obecny istniejący ludzki język, z całą jego pojemnością, wielością, niejednoznacznością, zjawiskami symbolicznymi (o czym pisałem w podrozdziale dotyczącym teologii symbolu kosmicznego), z nadwyżką znaczenia[321]. W ten sposób Bóg z człowiekiem wchodzi w relację niosącą ze sobą ogromnie doniosłe konsekwencje: Bóg sam staje się członkiem „wspólnoty mówiących"[322], jak

[318] Por. tamże, s. 22-24.
[319] Por. tamże, s. 12-13.
[320] Por. P. Ricœur, *Przyczynek do teologii Słowa…*, s. 339.
[321] Por. D. Stiver, *Theological method…*, s. 180.
[322] Por. N. Wolterstorff, *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*, Cambridge–New York 1995, s. ix.

159:6306380051

to ujmuje Nicholas Wolterstorff. Objawienie można więc rozumieć jako zupełnie wyjątkowy dyskurs[323], dyskurs Boga, projekcję Boga na język i historię, która kreuje biblijny *mythos*[324].

Bóg jako inicjator, sprawca aktu komunikacji, zdolny do komunikacji używać ludzkiego języka, dla swojego dyskursu może zarówno „zastępować", jak i „przyswajać" ludzkie dyskursy. Pamiętać jednak trzeba, jak zwraca uwagę Kevin Vanhoozer, że świat mowy, w który wchodzi Bóg, znacznie przekracza samo „powiadamianie", a język może mieć więcej funkcji niż jedynie „przedstawianie" faktów zewnętrznych i „wyrażanie" procesów wewnętrznych, może stanowić więcej niż narzędzie poznawcze, może „pytać, prosić, ostrzegać, zapewniać, panować"[325].

W bardziej radykalnej optyce, sama *kenosis*, uniżenie, ogołocenie Boga, zmierza aż do języka, tak, że „w Chrystusie transcendencja Boga staje się immanencją świata", a Słowo zostaje rozsiane we wszystkich słowach[326]. Bóg nie jest jednak w słowach w taki sposób jak wino w naczyniu, pisze Eberhard Jüngel, słowo bowiem pozwala zachować odległość i inność Boga, zarazem nie oznajmiając jego braku i nie zakładając separacji od niego[327]. Słynne stwierdzenie, którego autorem jest właśnie przywoływany Jüngel: „Bóg przychodzi (wchodzi) do języka", niesie ze sobą dalsze konsekwencje – tylko na mocy tego samodzielnego i wolnego „wejścia" Bóg może być wnoszony do języka przez człowieka[328].

Idąc jeszcze dalej – ta ludzka mowa odnosząca się do Boga, który przychodzi, „wchodzi", porusza się, do „Boga w ruchu", sama musi wprawić się w ruch, na przykład nie bojąc się stwierdzenia własnej czasowości i zmienności[329] i nie bojąc się podejmowania wyzwania ciągłego opowiadania o Bogu na nowo[330]. Wreszcie uwaga ostatnia – wejście Boga w język, tak jak jego wejście w historię ludzkości, ma ostatecznie wymiar apokaliptyczny i takie też jest wezwanie do ludzkiej mowy o Bogu, jeżeli faktycznie chce ona do niego się odnosić – ma być on

[323] Dla jasności pojęciowej, przypomnieć można ustalenia terminologiczne z początku niniejszego rozdziału: Dyskurs jest tutaj rozumiany jako aktualizacja języka w zdarzeniu mowy.
[324] Por. K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology…*, s. 27.
[325] Por. K. Vanhoozer, *Scripture and Tradition*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 165-166.
[326] Por. G. Ward, *Deconstructive Theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 80-81.
[327] Por. E. Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, tłum. D.L. Guder, London–New Delhi–New York–Sydney 2014, s. 165.
[328] Por. tamże, s. 295.
[329] Por. tamże, s. 300.
[330] Por. tamże, s. 304.

160:1125678660

rodzajem eschatologicznej deklaracji[331]. Wracam więc tutaj do przywołanej już wcześniej „syreny mgłowej w kwartecie smyczkowym" jako obrazu „wejścia" Boga w historię, a w tym wypadku w język.

11. Paradygmat dla interpretacji: język, figuratywność, remitologizacje

Według Ricœura teologia nie będzie mogła realizować swojego zadania, jeżeli nie będzie pojmowała sama siebie przez pryzmat języka, w który jest „ubrana" i dzięki któremu obdarowana może być „pojemnością mowy"[332]. Teologia jest bowiem dyskursem, jednym z wielu trybów mówienia o świecie i – skoro dyskurs jest zdarzeniem mowy aktualizującym język, jak już to wcześniej zdefiniowałem – istotne jest, jaki język jest aktualizowany w jej mowie. Uznany co prawda za w najwyższym stopniu „naukowy", język obiektywizujący, jak zauważa A. Peperzak, mówi tylko „o tym, o czym może", o tym co opisywalne jest za pomocą kategorii. Wiele więc wymyka się takiemu językowi: ekspresje, działanie, mówienie, myślenie, a najbardziej – sam Bóg[333].

Dlatego też umożliwiający nową ontologię, przekraczający dualizm podmiotu i przedmiotu zwrot lingwistyczny w filozofii (związany z myślą Heideggera, Derridy, Wittgensteina – i oczywiście Ricœura) może być jak najbardziej adekwatnym faktorem zmian dla teologii, stawiającej przecież od zawsze w centrum Słowo[334]. Zwrot lingwistyczny zakłada przede wszystkim fundamentalne uświadomienie, że cała wiedza jest dyskursywna, to znaczy zawsze mediowana jest przez język. Nie ma jednak konieczności utknięcia w wyżej przywołanym języku opisującym, wyjaśniającym, referującym, dosłownym, jednoznacznym, istnieje bowiem dużo szerszy horyzont języka figuratywnego (tutaj przywołać mogę jeszcze raz „małe narracje", o których pisał Lyotard, przeciwstawione totalizującym i rządzącym metanarracjom). Język

[331] Por. tamże, s. 301-302.
[332] Por. G. Vahanyan, *Paul Ricœur…*, s. 347.
[333] Por. A.T. Peperzak, *Affective Theology, Theological Affectivity…*, s. 95.
[334] Por. D.S. Long, *Radical Orthodoxy*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 135.

161:7503556639

figuratywny nie musi być ornamentem, którą to rolę często się mu przeznacza, a może być kluczem do rozumienia – będąc zarazem niemożliwym do przełożenia na język dosłowny[335].

W przypadku teologii problematyczna relacja języka figuratywnego do jednoznacznego ma oczywiście swoją długą historię (trwającą od praktycznie samego początku teologii). By stać się systemem teologia musiała przezwyciężyć swoją pierwotną i naturalną (biblijną) figuratywność[336]. Od razu mierzyła się jednak z faktem, że język jednoznaczny napotyka na limity, gdy chce uchwycić rzeczywistość, w tym ostatecznie mówić o Bogu. Te limity zostały uwydatnione przez postmodernizm. Wskazuje on na język figuratywny jako często zdecydowanie bardziej odkrywczy, co dla teologii mogłoby być niepokojące, gdyby w rzeczywistości nie było ożywcze, zważywszy na to, że język figuratywny w jakimkolwiek „mówieniu o Bogu" jest niezastąpiony (i dla teologii źródłowo, a więc biblijnie naturalny)[337].

Stąd też przemyślenie teologii na nowo przez PMTh skupia się przede wszystkim na odejściu od języka deskrypcyjnego, który „opisuje, wpisuje, wyjaśnia, więzi" do jakiegoś języka „bez instrumentalizacji"[338]. Takim nieinstrumentalnym językiem byłby na przykład cechujący się pełną wolnością języka poezji[339]. Przykładem takiego zerwania z jednoznacznym (metafizycznym) językiem w nurcie PMTh byłaby oczywiście wcześniej już przywołana refleksja J.L. Mariona zwracająca się ku Logosowi, który wykracza poza metafizyczną alternatywę negacji i afirmacji[340].

W omawianym tutaj paradygmacie hermeneutycznym PMTh lingwistyczny zwrot przejawia się oczywiście w samym jego centrum, w samej sensowności wyżej już omówionego łuku hermeneutycznego, czyli w inicjalnym zwrocie ku językowi poetyckiemu, ku bogatemu źródłu tekstów (pierwszy poziom łuku), w interpretacyjnym zaprzestaniu poszukiwań jednoznaczności i jasności (poziom drugi), w otwarciu się na ontologiczną „żywiołowość", „gwałtowność" (*vehemence*), leżącą w tekstach (poziom trzeci)[341]. Oznacza zatem rewaloryzację metafory, symbolu, narracji i dostrzeżenie możliwości uwzględniania nadwyżki znaczenia i innowacji

[335] Por. D. Stiver, *Theology after Ricœur…*, s. 12.
[336] Por. tenże, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 162.
[337] Por. tenże, *Theological Method…*, s. 184.
[338] Por. R. Schwartz, *Communion and Conversation*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 49-50.
[339] Por. tamże, s. 54.
[340] Por. T.A. Carlson, *Postmetaphysical Theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 67.
[341] Por. D. Stiver, *Systematic Theology after Ricœur…*, s. 160.

162:8266275312

semantycznej w prowadzeniu teologicznych *par excellence* przedsięwzięć. Ponieważ wszystkie te zjawiska dogłębnie zbadał Ricœur, a jego badania wydatnie przyczyniły się do ponownego dowartościowania języka figuratywnego, jasne jest, że taki ruch teologii, jak najbardziej właściwy dla hermeneutycznej PMTh, musi być głęboko w jego refleksji zakorzeniony[342].

Z drugiej strony zwrot ku mowie figuratywnej nie musi być wcale taki oczywisty, jak to się może wydawać na gruncie samej refleksji nad poznawczymi możliwościami obu biegunów języka. Jak zauważa Paul Avis, wrogość do języka figuratywnego w szeroko pojętej sferze publicznej przybiera nawet wymiar etyczny. Jest bowiem naturalne, że ma się (typowo nowoczesne) zaufanie do dobrego „języka faktów" i „literalnej prawdy", a nieufność budzą (domyślnie nieprawdziwe) „mity" na jakiś temat czy „tylko (wyłącznie, jedynie) metafory"[343]. Oczywistą szansą dla teologii jest odwrócenie przez postmodernizm (w tym przez Ricœura) wartości w tej dychotomii dwóch języków[344], ponieważ w samym sercu chrześcijaństwa leżą procesy metaforyzacji i symbolizacji. Avis wskazuje tutaj na symbole obecne chociażby w sakramentach[345], ale oczywiste znaczenie ma tutaj równie, przywołany już wyżej, charakter języka biblijnego, który tylko dzięki możliwościom dawanym przez figuratywność języka może mediować przekraczającą świat rzeczywistość Boga[346]. Jüngel zwraca uwagę na tę pierwotność figuratywności: *mythos* był wcześniejszy niż *logos*, metafora wcześniejsza niż konceptualizacja, opowieść o Bogu – wcześniejsza niż regulujące jej treść zasady[347]. W tej optyce dostrzec można po raz kolejny znaczenie jednej z kluczowych dyspozycji teologicznych, koniecznej do rozumienia, jednocześnie raczej nie traktowanej dotąd z taką powagą – a więc na nowo dowartościowanej wyobraźni[348].

Mimo więc swojego przywiązania do faktów, do „prawdy" na temat świata i zjawisk, do jasności i jednoznacznej weryfikowalności, człowiek „nie może żyć samymi tylko twierdzeniami", jak to określa Philip Clayton. Ku temu, „czym człowiek może żyć", a co zarazem jest niewysłowione mogą odnosić inne niż język dosłowny i zobiektywizowany przejawy mowy. Pośród takich „nie-

[342] Por. tamże, s. 162.
[343] Por. P. Avis, *God and the Creative Imagination…*, s. 12.
[344] Por. tamże, s. 20.
[345] Por. tamże, s. 58.
[346] Por. D. Stiver, *Theological method…*, s. 184.
[347] Por. E. Jüngel, *God as the Mystery of the World…*, s. 302. Na tę pierwotność zwraca również uwagę Ricœur, określający mit i symbol jako język pierwotnego doświadczenia, który dopiero później staje się przedmiotem spekulacji teologicznej – por. P. Ricœur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I…*, s. 78.

163:1349743545

twierdzeń" w postmodernizmie centralną rolę pełni metafora, ona również konstytuuje PMTh[349], do tego stopnia, że metafory stają się jej „chlebem powszednim"[350].

Zainteresowanie metaforą „zaszczepia" w teologii (np. w tej teologii, jaką proponuje Jüngel) w dużej mierze potężny w tej dziedzinie dorobek Ricœura[351]. W oparciu o te badania i przynoszone przez nie doniosłe wnioski, Sallie McFague rozwijała swoją refleksję, w której metafora leżąca u podstaw języka, wiary i życia jawi się jako samo sedno teologii[352]. Badaczka zwracała zarazem uwagę na pewne ryzyko jakie zawsze niesie ze sobą metafora, nigdy nie uprzywilejowana w stosunku do innych metafor, oscylująca pomiędzy nonsensem a prawdą[353]. Ta ambiwalencja jest istotną właściwością metafory. Według innej badaczki tej problematyki, Janet M. Soskice, metafora ma wartość poznawczą, a zarazem nie twierdzi, że jest prawdziwa; referuje, odnosi się, przedstawia, a zarazem nie twierdzi, że definiuje. Ta jej właściwość, zastosowana w teologii, implikuje mowę o Bogu bez abstrahowania jej z obrazów, możliwość pewnego „odmalowywania", bez jednakże ambicji opisania w sposób ostateczny[354]. Metafora ma wreszcie, jak to ujmuje E. Jüngel, „skłonność ku zdarzeniu" i przewyższa bezpośredniość mowy oznajmującej, indykatywnej właśnie swoim konkretem, obrazem, zakorzenieniem w życiu i doświadczeniu[355].

Czasem takie metaforyczne odniesienia w teologii mogą być zaskakujące, a nawet szokujące, jak przywołane przez Tanię Oldenhage umieszczenie wiersza o Holocauście w teologicznej interpretacji przypowieści Nowego Testamentu[356]. Taki niezwykły, generujący napięcia, zwrot ku konkretowi historii, ma według autorki u swoich źródeł pragnienie by w przypowieściach Jezusa znaleźć „poetycką moc", wystarczająco silną i nowatorską by rzucić światło na katastrofy XX wieku, tak by przypowieści Jezusa przemawiały wprost do ludzi nimi doświadczonych. Autorka odwołuje się tu miedzy innymi do myśli Ricœura, wedle której przypowieści są w stanie rzucić światło na graniczne doświadczenia śmierci, cierpienia, winy, nienawiści – chodzi tu

[348] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…*, s. 3.
[349] Por. P. Clayton, *God and world*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 208.
[350] Por. tamże, s. 211.
[351] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…*, s. 88.
[352] Por. J.W. Riggs, *Postmodern Christianity. Doing theology in the contemporary world*, Harrisburg–London–New York 2003, s. 88.
[353] Por. tamże, s. 89.
[354] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…*, s. 88.
[355] Por. E. Jüngel, *God as the Mystery of the World…*, s. 293.

164:3106744425

jednak o historie konkretne, a nie o zobiektywizowaną „kondycję ludzką”[357]. Myśl, każąca szukać w konkretnej historii konkretnego miejsca i konkretnych ludzi relacji z historią Zbawienia, tak, by mogła ona przemówić w konkretny sposób do konkretnych ludzi konkretnego regionu jest myślą, leżącą u podstaw mojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, która rozpoczyna się od identyfikowania metafory, o czym szerzej pisał będę w rozdziale czwartym.

Kolejnym po metaforze przejawem języka figuratywnego, dla mojej interpretacji ostatecznie jeszcze istotniejszym od metafory, jest symbol. Symbolowi, a później ścieżkom ku jego teologii poświęciłem już wiele uwagi na wcześniejszym etapie tego rozdziału, dlatego w tym miejscu przywołam jedynie kilka istotnych uwag Avisa, istotnych dla umieszczenia symbolu w sercu hermeneutycznego paradygmatu PMTh. Symbol, dzięki swoim właściwościom i możliwościom – sakralizacji tożsamości, nadawania orientacji ku transcendencji (zarówno jednostce, jak i wspólnocie), nadawania znaczenia ludzkiemu życiu – stanowi fundamentalny materiał dla teologicznej refleksji. Właściwości symbolu, napięcie w jakim się on znajduje, opisane przez Ricœura „zasłanianie podczas ujawniania i ujawnianie podczas zasłaniania”, dążenie do uczestnictwa, przy jednoczesnym powstrzymywaniu go – niosą ze sobą teologicznie doniosłe implikacje. Mediacja symbolu pomiędzy tym, co znane a tym, co nieznane nadaje mu orientację ku transcendencji do tego stopnia, że Nikołaj Bierdiajew mógł powiedzieć, iż „symbolizm jest usprawiedliwiony przez fakt, że Bóg jest jednocześnie poznawalny i niepoznawalny”[358].

Wreszcie narracja, jedno z dwóch słów, o których mówił cytowany na początku opis paradygmatu Hans Frei, a do których dodane zostały jeszcze dwa dalsze, słów nie do uniknięcia w hermeneutycznej PMTh (i oczywiście nie do uniknięcia w niniejszej pracy, ostatecznie poświęconej interpretacji narracji Horsta Bienka). Narracja zajmuje (tak jak i sam język) centralne miejsce w myśli ponowoczesnej, myśli w klimacie postmodernizmu[359]. To oczywiście refleksje Ricœura były jedną z głównych inspiracji dla wszelkich dziedzin wiedzy zainteresowanych narracją (szczególnie badania przeprowadzone w trzech tomach *Czasu i opowieści*). Podkreślenie przez Ricœura znaczenia narracji jako konstytutywnego elementu

[356] Por. T. Oldenhage, *Parable for Our Time. Re-reading New Testament Scholarship after the Holocaust*, Oxford–New York 2002, s. 139.
[357] Por. tamże, s. 140.
[358] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…,* s. 93-94.
[359] Por. K. Vanhoozer, *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God),* w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…*, s. 13.

165:3559773449

ludzkiego doświadczenia, w tym również doświadczenia religijnego, wpłynęło wydatnie również na teologię[360].

Jak trafnie (i figuratywnie) zauważa Francesca A. Murphy, „tradycyjna" teologia próbuje dostosować do „kątów prostych" to, co jest łukiem lub kołem. Teologia uwzględniająca specyfikę, potęgę, strukturę narracji, działa dokładnie odwrotnie, będąc mniej konceptualną, teoretyczną, abstrakcyjną, pozostając przy powyższej metaforze – mniej geometryczną, staje się bardziej pomysłowa, mniej metafizyczna, wreszcie – bardziej biblijna[361]. Samo Słowo Boga zresztą jest nie twierdzeniem, a narracją *par excellence*. Jego paradoks, paradoks słów Jezusa, zarówno kreujących, jak i przedstawiających zdarzenia, które się jeszcze nie wydarzyły, wreszcie czekających na rekonfigurację, są, jak wskazuje Graham Ward, paradoksem opisanym przez Ricœurowską koncepcję *mimesis*[362]. Dlatego też Jüngel przekonuje, że myślenie o Bogu zawsze będzie wracało do narracji, myśl ta może być pomyślana tylko jako opowiadanie historii, a człowiek może odnosić się do Boga w języku tylko przez ciągłe opowiadanie jego historii na nowo, nie konceptualizowanie jej[363]. Wyjątkowa moc narracji tkwi w tym, że sytuuje się ona zawsze „pomiędzy". Jest to przestrzeń pomiędzy „tak lub inaczej" a „tylko tak i w żaden inny sposób". W takiej przestrzeni granicznej ujawnia ona więcej aspektów zdarzenia niż można dostrzec gdy samo zdarzenie się dzieje[364].

Narracja prowadzi mnie wprost do tego zjawiska, które nazywać będę remitologizacją teologii. Pojęcie to może być mylące, szczególnie, że można je przedstawić na dwa różne sposoby – oba są istotne dla niniejszej pracy i oba w istotny sposób nakreślają jej paradygmat jako hermeneutycznej PMTh. Oba też trzeba odnieść do pojęcia pochodzącego od Rudolfa Bultmanna, jednak na dwa sposoby: pierwszy dotyczy narracji, drugi mitu. Punkt wyjścia jednakże jest wspólny – jest to bultmannowska demitologizacja[365].

---

[360] Por. B. Home, *Theology in the Narrative Mode*, w: *Companion Encyclopedia of Theology*, red. P. Byrne, L. Houlden, London–New York 1995, s. 966.
[361] Por. F.A. Murphy, *God is not a Story. Realism Revisited,* Oxford–New York 2007, s. 1.
[362] Por. G. Ward, *Christ and Culture…*, s. 55.
[363] Por. E. Jüngel, *God as the Mystery of the World…*, s. 303-304.
[364] Por. tamże, s. 305.
[365] Pojęcie demitologizacji używane tutaj nie dotyczy w żadnej mierze tego, co „demitologizacją" nazywa Ricœur, a czym zajmowałem się w czwartym podrozdziale, a bardziej odpowiada to temu, co Ricœur nazywa „demityzacją". Tutaj, w tym podrozdziale omawiana demitologizacja związana jest ściśle z bultmannowską historyczną metodą badania Pisma Świętego. Demitologizacja opiera się na konstatacji Bultmanna, iż mit mówi co prawda o rzeczywistości, ale w nieadekwatny sposób, nie do przyswojenia przez nowoczesnego człowieka. Potocznie

166:7816973027

Pierwsze rozumienie remitologizacji teologii wiąże się z pracą *Remythologizing Theology* autorstwa Kevina Vanhoozera i dotyczy nie tyle przywrócenia mitu (rozumianego zgodnie z całym spektrum definicji mitu, przedstawionym w poprzednich podrozdziałach), a ponownego skupienia się na tym, co w *Czasie i opowieści* Ricœur nazywa *mythos*. Chodzi więc o skupienie się na „konfiguracji narracyjnej", na intrydze w narracji (poświęcę jej dużo więcej uwagi w rozdziale czwartym), na opowieści, która dotyczy nie tylko samych postaci, ale ich życia w działaniu, tego, co postacie robią i co się z nimi dzieje[366]. W taki właśnie sposób, widziana jest tutaj Biblia, zapis historii Zbawienia, jako *mythos,* a więc jako konfigurująca działania Boga narracyjna operacja (nie struktura). Może mieć ona dla człowieka potężne poznawcze znaczenie, ponieważ narracyjna konfiguracja, sama w sobie, ze swojej „natury", wydobywa sens z działań i zdarzeń, czyni je zrozumiałymi, wtedy, gdy naukowa teoria może tylko „wzruszyć ramionami". Komunikuje jednak nie tylko działania. Biblijny *mythos* poprzez przedstawienie postaci (bohatera opowieści) w działaniu, komunikuje jej tożsamość, jest więc „spisaną autoprezentacją" Boga, jego „autorskim" aktem komunikacji[367].

Remitologizacja, będąc odpowiedzią na emblematyczną dla nowoczesności demitologizację Bultmanna, widzi w tej ostatniej de-narratywizację, a skutkiem tego de-formację biblijnego przedstawienia Boga i jego czynów[368]. Ta nowoczesna deformacja jest oczywiście elementem szerszej tendencji, którą Hans Frei określa jako „zaćmienie" biblijnej narracji. Takie „zaćmienie" w konsekwencji zaciemnia również *mythos* Jezusa Chrystusa, który zostaje zastąpiony *logos* nowoczesności[369]. Remitologizacja proponowana przez K. Vanhoozera, nie będąc powrotem do mitologii, jest krytyczną, postmodernistyczną odpowiedzią na paradygmaty nowoczesności, odnoszącą się do dwóch jej odrzuceń (określanych jako *hermeneutical crime*, „hermeneutyczna zbrodnia"). Pierwszym jest odrzucenie Boga jako czynnego wykonawcy aktu mowy, drugim – odrzucenie Pisma jako jego dyskursu.

---

demitologizacja uważana bywa za „racjonalistyczną destrukcję chrześcijańskiego posłania", z drugiej strony dla Bultmanna miało to być zrealizowanie intencji samego Nowego Testamentu, zawartej we fragmencie J 1, 14 („Słowo stało się ciałem"), a więc dostosowanie opowieści do możliwych do przyjęcia w świecie nowoczesnym form – por. T. Labron, *Bultmann unlocked*, London–New York 2011, s. 34-35. Sam Bultmann natomiast definiuje demitologizację jako metodę interpretacji Nowego Testamentu, która odsłania głębsze znaczenie ukryte za koncepcjami mitycznymi i stanowi nie tyle ich wyeliminowanie, ile zinterpretowanie ich – por. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology…*, s. 18.

[366] Por. K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology…*, s. 5.

[367] Por. tamże, s. 6-8.

[368] Por. tamże, s. 17.

[369] Por. tenże, *Theology and the condition of postmodernity…*, s. 19.

167:9062984353

Odpowiedź dana przez remitologizację jest przez Vanhoozera sformułowana pozytywnie. Jest to propozycja takiego rozumienia Boga i jego relacji do świata, które podąża nie spekulatywnymi drogami Tomasza z Akwinu, a biblijnymi drogami Boga z Psalmu 103, czy też tymi, o których pisze Izajasz (Iz 55, 9)[370]. Teologia podążająca takimi drogami sytuowałaby się pomiędzy zbyt powściągliwym mówieniem o Bogu a mówieniem o nim zbyt wprost[371]. Byłaby więc propozycją „komunikatywnej ontologii", mówiącej o Bogu w działaniu i w komunikacji, nawiązującej do koncepcji Ricœura detronizującej autonomiczny podmiot, na rzecz słuchania mowy, a w obszarze remitologizowanej teologii – słuchania Słowa, które człowieka „formuje, informuje i transformuje"[372].

Remitologizacja teologii w drugim rozumieniu dotyczy konkretnie już mitu, tak definiowanego, jak to przedstawiałem we wcześniejszych podrozdziałach. Jest jednak również odpowiedzią na określony proces nowoczesności. Proces ten streszcza myśl Bultmanna, że mitologiczne koncepcje nie są już akceptowalne przez człowieka nowoczesnego, ze względu na rozwój nauki[373], mit trzeba więc przełożyć na język zrozumiałych egzystencjalnie pojęć[374]. Tego samego dotyczy w gruncie rzeczy konstatacja Tillicha, w myśl której oświecenie odebrało mitowi wszelką wartość, a „Bóg" stał się pojęciem filozoficznym[375]. To proces starszy jednak niż nowoczesność i w jakiś sposób immamentny w historii teologii, na co zwraca uwagę Tillich, według którego od początku swojego istnienia teologia „demitologizowała" ideę Boga przy użyciu pojęć greckiej filozofii[376] (widać tutaj pewną paralelność z wnioskami Maxa Webera o świecie odczarowanym). To ostatecznie zaskutkowało „przełamaniem mitu" przez dogmat i metafizykę[377] i ustanowieniem pewnej relacji, w której mit ma się tak do teologii, jak język do metajęzyka[378]. A jednak (i tutaj widoczna jest kolejna paralelność z odczarowaniem świata) Tillich uświadamia, że pomimo wszelkich demitologizacji nie da się uniknąć mitu[379]. Mit przenika więc chociażby do języka potocznego (a stamtąd do popkultury czy polityki), stąd jawić

[370] Por. tenże, *Remythologizing Theology…*, s. 23.
[371] Por. tamże, s. 470.
[372] Por. tamże, s. xv.
[373] Por. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology…*, s. 20.
[374] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…*, s. 102.
[375] Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 314.
[376] Por. tamże, s. 313.
[377] Por. tamże, s. 185. Por. też: S. Ewertowski, *Opowieść mityczna a teologia…*, s. 27.
[378] Por. tamże, s. 29.
[379] Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 315.

168:3433566222

się może jako podwójna ofiara nowoczesności – usuwana i zwulgaryzowana[380], totalitaryzmy są bowiem przykładem, jak wobec demitologizacji religii pojawiać się mogą świeckie mity[381].

Na takim tle ustawić można „drugą" remitologizację teologii, która przypomina w gruncie rzeczy proces remitologizacji kultury, o jakim pisze Eleazar Mieletinski[382]. Skoro, jak obwieszcza Tillich, „nie ma ucieczki od mitu", to za każdą demitologizacją musi podążać remitologizacja, pisze Avis[383]. Dzieje się tak dlatego, że „żadna kultura ani wiara nie może mitu usunąć ani zastąpić", ponieważ język, pośród swoich rozlicznych przejawów nie daje człowiekowi lepszej możliwości by wyrażać prawdy wiary niż przez mito-poetykę[384]. Oczywiście zestawienie mito-poetyki z teologią, czy teo-poetyką generuje kolejną już przestrzeń w teologii, w której konieczne jest użycie przywoływanego wielokrotnie, dotąd ignorowanego, a jednak niezwykle istotnego narzędzia, jakim jest teologiczna wyobraźnia[385].

Czym byłaby ta „druga" remitologizacja teologii? Koncepcję tę przedstawia Marion Grau, jako możliwość refiguracji teologii w jej hermeneutycznym trybie. Remitologizacja teologii byłaby tu przede wszystkim uznaniem i przyjęciem przez teologię mitologicznych „warstw znaczenia" świata, a idąc dalej – wprowadzeniem w teologię większej otwartości na tak zwane „rozumowanie mityczne" (w tym na te formy, które dawno już zdawały się utracone, jak sagi, mity, baśnie ludów Europy). Byłaby również dostrzeżeniem przez teologię w takiego typu myśleniu jego wartości poznawczej, zasadzającej się na jego cennej zdolności do ujmowania głębokich prawd. Autorka podsumowuje swoją wizję remitologizacji teologii stwierdzeniem, że dyskurs teologiczny, który rezygnuje z mitu, ogranicza swoją wolność wyrażania[386]. Przeciwnie, dla swojego ożywienia, powinien być otwarty na nieokreśloność, złożoność, wielowartościowość mitycznej narracji[387]. Tego typu otwarcie teologii na twórczą współpracę z mitem mogłoby pomóc w takim spojrzeniu na świat, w którym to, co duchowe i to, co materialne nie jest rozdzielone, a wewnętrznie duchowo powiązane[388], co mogłoby w jakiś sposób naprowadzać na

[380] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…*, s. 100.
[381] Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 314.
[382] Por. E. Mieletinski, *Poetyka mitu…*, s. 37nn.
[383] Por. P. Avis, *God and Creative Imagination…*, s. 117.
[384] Por. tamże, s. 11. Słowami Tillicha dodać tu można: „Objawienie by być doświadczane, potrzebuje manifestacji, potrzebuje więc wyrazu mitycznego" – P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane…*, s. 314.
[385] Por. A.N. Wilder, *Theopoetic Theology and Religious Imagination*, Philadelphia 1976, s. 73nn.
[386] Por. M. Grau, *Refiguring Theological Hermeneutics…*, s. 164.
[387] Por. tamże, s. 192.
[388] Por. tamże, s. 164.

169:6826783057

możliwości odpowiedzenia na sytuację odczarowanego świata, co będzie tematem ostatniego już podrozdziału.

12. *Re-enchantment* świata, litery z ognia i radości i Hiob. Esej[389]

Opisując na początku rozdziału kluczowe tematy myśli Ricœura, rozpocząłem od jego diagnoz, dotyczących wykreowanego przez procesy nowoczesności świata. Były to diagnozy krążące wokół wizji świata odczarowanego, który pozostawia człowieka Zachodu samotnego w pustym i milczącym wszechświecie. Myślę, że teologia chcąca zajmować się Górnym Śląskiem powinna uwzględniać, że jej dyskurs wybrzmiewał będzie w takim zastanym świecie, a także, że jej specyficzne przedsięwzięcie wprost dotyczy świata (Górnego Śląska) w takiej kondycji. Nie może zatem ignorować jego odczarowań, jego wielu pustyń. Powinna brać więc pod uwagę istotne pytania, które Ricœur zadaje wobec kondycji odczarowanego świata, a które tutaj odnoszę do konkretnej, partykularnej kondycji Górnego Śląska:

> Czy można najzwyczajniej żyć bez źródłowej orientacji? Czy to jedynie jakieś szczątki wspomnienia lub egzystencjalne zapewnienia dobywające się z naszych głębin każą nam szukać miejsc uprzywilejowanych, jak nasze strony ojczyste, miejsce pierwszej miłości czy scena ważnego historycznego wydarzenia […]? Powracamy do tych miejsc, ponieważ t a m pojawia się nagle rzeczywistość inna od codziennej, ponieważ wspomnienie związane z wydarzeniami w tym miejscu chroni nas przed byciem tylko tułaczami[390].

Przytaczam te słowa, ponieważ uważam, że zawarte jest w nich niezwykle ważne wezwanie, również dla teologii. Jest to wezwanie, które odnoszę wprost do teologii mającej interpretować odczarowany świat Górnego Śląska. Dotyczy ono mianowicie – przywołując brak źródłowej orientacji, „bycie tylko tułaczem w świecie", potrzebę innej rzeczywistości – tych samych dolegliwości, na które Górny Śląsk potrzebuje lekarstwa, a o czym pisałem w poprzednim

[389] Tak jak to miało miejsce w podrozdziale piątym, również tutaj świadomie decyduję się na włączenie w wywód eseistycznej formy - podejmowana problematyka, w gruncie rzeczy dotykająca rozumienia samej natury teologii, jest istotna dla przeprowadzenia interpretacji, zarazem jej specyfika wymyka się językowi jednoznacznemu i systematyzującemu, stąd wybór formy uważam za adekwatny.
[390] P. Ricœur, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 377.

170:3371003795

rozdziale: kryzysu przynależności, braku podmiotowości, rozlicznych strat, w tym utraty poczucia znaczeń i tożsamości.

To powyższe wezwanie dotyczy jednocześnie takich dolegliwości, na które teologia w hermeneutycznym, postmodernistycznym paradygmacie, wchodząca w twórczą relację z Objawieniem i zwracająca się ku literaturze, mogłaby na swój sposób zaradzić. Miałaby ona zasoby dla działań, które ostatecznie mogłyby zaowocować propozycjami nowych możliwości bycia-w-świecie, nadaniem nowej podmiotowości, nowego samorozumienia. Interpretacja, zwrócona inicjalnie ku ontologicznemu i teologicznemu bogactwu mowy, które odnajduję w gliwickiej tetralogii Horsta Bienka mogłaby przedstawiać sobą pole możliwości dla jakiegoś wymiaru *re-enchantment* Górnego Śląska. Na czym opieram taką śmiałą hipotezę?

Po pierwsze, na przeświadczeniu wyartykułowanym przez Ricœura, że język poetycki ma w sobie pewien potencjał zaprowadzania *re-enchantment* świata. Leży ten potencjał w wyzwalaniu referencji drugiego stopnia (nieostensywnych), referencji źródłowych, pierwotnych, archaicznych. Dzięki temu otwarciu, jakie leży w możliwościach języka poetyckiego, może on, jak przekonuje Ricœur, przywracać uczestnictwo w pewnym porządku rzeczy, poza takim odniesieniem do nich, w którym ludzie są rządzącymi podmiotami wobec podrzędnych przedmiotów. Zamiast tego wyzwalać może głębokie struktury przynależności[391]. O tej mocy języka poetyckiego pisze Ricœur w refleksji nad komentarzem Heideggera do Hölderlina:

> W takiej mierze, w jakiej akt poetycki nie jest czystym błądzeniem […] poezja istotnie pozwala człowiekowi zamieszkiwać ziemię. Dzieje się to wtedy, kiedy mój stosunek do mowy ulega odwróceniu – kiedy to mowa mówi. Człowiek odpowiada wtedy mowie, cały czas słuchając, co ona mu mówi. […] Zamieszkanie to przeciwieństwo ucieczki. W istocie Hölderlin mówi: „Pełen zasług, a przecież pieśnią zamieszkuje człowiek tę ziemię”[392].

Jak pisałem w poprzednich podrozdziałach: język poetycki ma funkcję „objawieniową” dotyczącą świata. Nie znaczy to, że jest Objawieniem. Nie znaczy zarazem, że jest od niego radykalnie oddzielony. Rozbrzmiewa bowiem w gęstej sieci rozlicznych teologicznych relacji: może wchodzić z Objawieniem w rezonans; aktualizacje tego języka w mowie poetyckiej przekraczać mogą same siebie na różne sposoby ku Tajemnicy; teologia może brać pod uwagę

[391] Por. tenże, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation…*, s. 24. Por. też: G. Ille, *Between Vision and Obedience*…, s. 80.

171:6102622227

twory wyobraźni w postawie „zawieszenia powątpiewania". W tym świetle, do zdania: „tam gdzie poeta widzi *sacrum,* myśliciel widzi bycie"[393], dopowiedzieć można: tam też teologia nasłuchuje Objawienia i odnajduje swoje miejsce, ponieważ:

> […] człowiek o tyle mieszka na ziemi, o ile utrzymuje się napięcie pomiędzy jego troską o niebo, o to, co boskie, a zakorzenieniem jego egzystencji na ziemi. To napięcie tworzy miarę i wyznacza miejsce aktu zamieszkania. Szeroko i radykalnie pojęta poezja jest tym, co zakorzenia akt zamieszkania pomiędzy niebem a ziemią, pod niebem, lecz na ziemi, gdzie panuje słowo[394].

Drugą przesłanką otwierającą możliwość myślenia o teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej jako polu potencjalnego *re-enchantment* Górnego Śląska, byłaby sama natura tekstu tetralogii gliwickiej, którą, jak już pisałem w podrozdziale szóstym, traktuję jako przestrzeń „hibernacji" symboli *sacrum* (za Eliadem), jako dzieło typu „wizjonerskiego" (za Jungiem), jako dzieło syntetyzujące „mit, dogmat i metafizykę" (symbol, teologię i ontologię) i mające potencjał „przywracania ich jedności" (za Tillichem).

Mając na uwadze te dwie przesłanki, w tym miejscu mógłbym zakończyć tę refleksję i ten rozdział. A jednak, myślę, że – wzorem Ricœura i jego specyficznego stylu pisania – trzeba tutaj zadać kilka retorycznych pytań, pytań u swoich podstaw radykalnie teologicznych. Czy bowiem *re-enchantment* świata i Górnego Śląska podniesie ze zgliszcz spalone Drezno? Czy Górnemu Śląskowi przywróci jego dawny świat, i ten społeczny, wielokulturowy, zakorzeniony w całej barwnej i bogatej Europie Środkowej, ale i ten przyrodniczy? Czy postawi na nowo zburzoną gliwicką synagogę i wreszcie czy cofnie czas i zawróci pociągi jadące z Katowic do Auschwitz w 1943 roku i wozy uchodźców na śnieżnych pustkowiach w styczniu roku 1945? Co więcej, dostrzegam tragiczną, a zarazem niesamowitą łączność czasu narracji tetralogii z moim czasem lektury: dokładnie w czasie pisania tej pracy w Europie rozpoczęła się kolejna wojna, której wybuch być może zbiegł się z kolejną taką weselną nocą, jak gliwickie wesele Piontków. Dokładnie w czasie pisania tej pracy, w której mowa będzie o opustoszałych ulicach miast, ulice miast świata znów opustoszały podczas kolejnej zarazy w przepastnych dziejach świata. Czy nowe zaczarowanie świata, nadanie mu nowych znaczeń, ponowne widzenie w nim sensu i jedności, w czym pomóc może i powinna teologia, ostatecznie odpowie na ostateczną ludzką troskę i uleczy wszystkie „pustynie"?

[392] P. Ricœur, *Religia, ateizm, wiara…*, s. 56-57.

172:9815666710

Mając na uwadze pewną transgresję, której chcę dokonać w swojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, a o której, w odniesieniu do tekstu Agaty Bielik-Robson pisałem w rozdziale drugim, myślę, że interpretacja ta nie mogłaby „zatrzymać się" na nowym, „powtórnie zaczarowanym" projekcie bycia Górnego Śląska. Chcąc być teologią, podążać musi dalej i zwrócić się do literatury, do gliwickiej tetralogii, innej jeszcze szukając odpowiedzi, tej mianowicie, która dotyczy „pustyni". Wytyczne do dalszej refleksji odnaleźć może w przywołanej już na wcześniejszym etapie tego rozdziału, najbardziej chyba sugestywnej teologicznej wizji, jaką można znaleźć w dziełach Ricœura, zawartej w tekście *Obraz Boga i epopeja człowieka.*

Przypomnę w kilku słowach tę podwójnie istotną (stąd dwa razy w tym rozdziale przywoływaną) wizję. Odpowiedzią na doświadczalną w świecie obfitość zła – tego zła, które dotykało Górny Śląsk i jego mieszkańców w sposób bezprecedensowy, czego świadectwem jest gliwicka tetralogia – jest przewyższająca zło i przekraczająca ludzkie wyobrażenie *nadobfitość* łaski, jaką wylewa na świat Bóg, łaski o której pisał Paweł do Rzymian i którą podkreślał z mocą komentujący go Karl Barth. Łaska ta nie działa jedynie w życiu wewnętrznym człowieka, ale, jak pisze Ricœur, jej znaki są obecne w doświadczalnym świecie, jako „wypisane literami z ognia i radości" znaki Królestwa, znaki Odkupienia, znaki obecne również w ludzkiej kulturze, w ludzkiej twórczości[395]. W ten sposób nadzieja działa w samej „materii ludzkiej", a wyobraźnia staje się siedliskiem „działania głębinowego". Co więcej, znaki te mogą być obecne nawet w literaturze przedstawiającej destrukcyjne pozory[396]. Jako ostateczne powołanie teologii jawi się więc świadczenie o Królestwie, o Przyjściu, o „uczynieniu wszystkiego Nowym" [Ap 21], o tym co w świecie zjawia się jak owa „syrena mgłowa w kwartecie smyczkowym", świadczenie apokaliptyczne i eschatologiczne. Teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej ma więc ambicję poszukiwać znaków nadziei, radykalnie eschatologicznych, „liter z ognia i radości", nawet gdy pozory – ciemność i destrukcja – zdają się wskazywać na zniszczenie, skończoność i nieprzezwyciężone aporie. Zgodnie z tym, co naszkicowałem już w podrozdziale piątym, to właśnie byłyby owe tajemnicze Eichendorffowskie *Zauberworte*, budzące świat, gdy „noc się posunęła, a przybliżył się dzień" [Rz 13, 12].

[393] Tamże, s. 54.
[394] Tamże, s. 57.
[395] Por. tenże, *Obraz Boga i epopeja człowieka…*, s. 152-154.
[396] Por. tamże, s. 160.

173:2258697682

Jak ma się jednak to „ostateczne zadanie" teologii do jednoczesnej potrzeby *re-enchantment* Górnego Śląska? Na problem, jaki generuje ta ambiwalencja wskazuje to, co pisze Ricœur o świecie – tym, który ma być znów „zaczarowany" – „rozpadającym się" w kierunku przynoszącego absolutną nowość Królestwa[397]. Czy da się pogodzić teologiczny zwrot ku światu – z teologicznym zwrotem apokaliptycznym, eschatologicznym, a więc ku światu nowemu? Czy *Zauberwort,* o którym pisze Eichendorff, a któremu nadaję tutaj głęboko teologiczny wymiar, budzi świat do ponownego harmonijnego śpiewu czy budzi go z uśpienia zapowiadając jego ostateczną przemianę? To być może najistotniejsze pytanie zanim rozpocznie się sam proces interpretacji: czy da się połączyć teologię w swojej interpretacji gliwickiej tetralogii zmierzającą do odnalezienia jakiegoś nowego górnośląskiego bycia-w-świecie, z teologią czytającą w tetralogii znaki eschatologiczne? Czy byłyby więc dwie teologie? O tym właśnie pisze Ricœur, gdy wyrusza na poszukiwanie mediacji między *sacrum* a kerygmatem[398].

Odpowiedź na to pytanie nie jest dialektyczna, ani nie leży w żadnym sylogizmie. Przeciwnie, jest holistyczna i zakorzeniona w biblijnej narracji. Co więcej, w jej być może najbardziej tajemniczym przejawie, w Księdze Hioba. Jej tajemnice naświetla nieco niezwykły komentarz Ricœura[399], który pozwalam sobie poniżej streścić i uporządkować dla uwydatnienia fundamentalnie istotnej dla mnie kwestii:

W kończącym Księgę Hioba enigmatycznym dialogu Hioba z Bogiem [Hi 40, 6 – 42, 6] następuje ostateczna skrucha Hioba. Pojawia się one jednak nie dlatego, że zgrzeszył – jest przecież sprawiedliwy, cierpi niewinnie – ale dlatego, że zwątpił w sens Mądrości leżącej „poza nim". Księgi mądrościowe radykalnie poddają w wątpliwość autonomię ludzkiej wiedzy. Jest ona jedynie „poznaniem dobra i zła", danym „przez Węża", nie jest jednak Mądrością. Ludzka autonomiczna wiedza nie może chronić przed cierpieniem, nawet w obliczu dobrego i sprawiedliwego życia – skoro cierpi nawet sprawiedliwy i niewinny. Cierpiący niewinny Hiob wyrzekając się swojej autonomii, otwiera się zarazem na uczestnictwo w Mądrości, czymś, co go absolutnie przewyższa, co „przemawia z wichru" [Hi 40, 6]. Relacja w jaką wchodzi z niemożliwą dla niego do pojęcia, przewyższającą Mądrością jest kołem hermeneutycznym:

[397] Por. tenże, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 372-373.
[398] Por. tamże, s. 375. Na temat tego pytania por. też: G. Ille, *Between Vision and Obedience*…, s. 103.
[399] Por. P. Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation…*, s. 11-13. Por. też krótki komentarz na ten temat: G. Ille, *Between Vision and Obedience*…, s. 79-80.

174:3464214610

„Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić! Chcę spytać. Racz odpowiedzieć" [Hi 42, 4]. W tym pytaniu i słuchaniu zostaje mu przywrócony świat pełen i bogaty.

Czym jest Mądrość spotkana w tej kolistej relacji pytania, słuchania, bycia zmienianym? Przede wszystkim jest ona Objawieniem. Jest w niej jednocześnie niezwykła ambiwalencja, którą trzeba tu wydobyć. Mądrość jest przedstawiana przez autorów biblijnych w sposób, który określić można wprost jako mitologiczny, jako transcendentna postać kobieca – zarazem będąc nieodłączna od Boga, na granicy utożsamienia z nim. Mądrość spaja sferę ludzkich działań (*ethos*) i sferę świata (*kosmos)*, pokazuje ich holistyczną wewnętrzną zgodność. Mądrość jest więc ostatecznym porządkiem świata, tym co jest samym „zaczarowanym" światem, czymś w czym można uczestniczyć wyrzekając się swojej wąskiej autonomii podmiotu[400]. W tej samej Mądrości jest zarazem ukryte rozwiązanie problemu cierpienia, jakiś przekraczający człowieka, ponad racjonalny „plan", dający możliwość nadziei „mimo wszystko"[401]. *Re-enchantment* świata i eschatologiczna zapowiedź Królestwa, ostatecznej odpowiedzi na ostateczną ludzką troskę – mają, podążając za powyższą wizją, swoje zakorzenienie w jednej i tej samej uniwersalnej Mądrości. Nie jest ona człowiekowi dostępna na bazie wiedzy autonomicznego podmiotu. Możliwe jest jednak wejście z nią (Mądrością, Objawieniem) w relację, której kształt nadaje hermeneutyczne koło. To dokładnie miejsce działania, jak i zadanie teologii.

Podsumowując, dopowiedzieć można, za innym tekstem Ricœura, że Objawienie samo w sobie jest spotkaniem eschatologicznie ukierunkowanego Słowa z manifestacjami *sacrum*. Tym bowiem „spotkaniem", „nawiedzeniem" *sacrum* przez Słowo, jest wejście Boga w świat i w język, czego potwierdzenia, można upatrywać w samych słowach prologu Ewangelii Jana

[400] W tej, wyczytanej z Księgi Hioba, perspektywie Objawienia jako przewyższającej człowieka Mądrości, leżącej u podstaw porządku rzeczy i świata, Ricœur w innym tekście ustawia omówione już wyżej możliwości języka poetyckiego i w tym świetle trzeba widzieć moc kształtującej nas mowy: „[…] w objawieniu Księgi Hioba znaleźliśmy wyraz tego, co nas przewyższa, i doświadczenie bycia przyłączonym do tego, co przewyższa. Otóż to nie dzieje się tam ani fizycznie, ani duchowo, ani mistycznie, lecz w jasności wysłowienia (*Sagen*). Logos oznacza tu nie tylko władzę, która wydobywa na jaw i skupia, lecz także włącza poetę w owo zgromadzenie pod znakiem tego, co nas przewyższa. Władza skupiania rzeczy za pośrednictwem mowy nie należy pierwotnie do nas, osobników mówiących. Skupianie i objawianie należy nade wszystko do tego, co nas przewyższa i co ma nad nami władzę […]. Mowa w coraz mniejszym stopniu jest dziełem człowieka, władza wysłowienia nie jest tym, czym my rozporządzamy, to raczej ona rozporządza nami. Możemy zostać skupieni i przyłączeni do tego, co zbiera w jedno, ponieważ nie jesteśmy panami naszej mowy. Kiedy mowa staje się czymś więcej niż praktycznym narzędziem […] wtedy doświadczamy, że mowa jest darem, a myślenie wdzięcznym uznaniem tego daru" – P. Ricœur, *Religia, ateizm, wiara…*, s. 54-55.

[401] „What is revealed is the possibility of hope in spite of. … This possibility may still be expressed in the terms of a design, but of an unassignable design, a design which is God's secret" – tenże, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation…*, s. 13.

175:7205812722

[J 1, 14][402]. Tak też należałoby rozumieć reinterpretację symboliki kosmicznej przez historyczne Objawienie: symboliki związanej z niebem, gwiazdami, wiosną, nocą, świtem, wodą, wreszcie tej najpotężniejszej – śmierci i zmartwychwstania[403]. Symbol przywołuje zatem coś „spoza dziejów" i odsłania człowiekowi zależność od „absolutnego zakorzenienia egzystencji", od *eschatonu*[404]. W ten sposób Wcielenie Słowa, które nadaje światu i człowiekowi ostateczny kierunek eschatologiczny, kierunek ku *Endzeit* (czasom ostatecznym), będące Wcieleniem tego Słowa w *Urzeit*[405] (praczas) porządku symbolicznego, pozwala „przemówić Słowu do całego ludzkiego jestestwa"[406].

Na tym rozległym tle dostrzegam wiele jedności czy nierozłączności, które mogę odnieść do konkretnego już tekstu tetralogii gliwickiej i do tego w jaki sposób do niego podchodzę w interpretacji. A zatem: nierozłączność „hibernacji" symboliki *sacrum* w dziele typu „wizjonerskiego", o czym pisali Eliade, Tillich, Jung i „działania głębinowego wyobraźni", wywiedzionego z wiersza Wordswortha i tekstu Ricœura; jedność symbolu poetyckiego (w takiej teologicznej perspektywie, w jakiej przedstawiłem go w podrozdziale piątym) i kosmicznego, rzucająca dodatkowe światło na jedność struktury poetyckiego wyobrażenia i struktury hierofanii, o której pisał Ricœur; wreszcie nierozłączność symboliki kosmicznej i poszukiwanych w tekście „znaków nadziei" na „pustyni" – i jedność ich przemowy. W tych szerokich ramach jest wreszcie możliwość nakreślenia mapy interpretacji, czemu poświęcony będzie następny rozdział. Będzie ona zwracała się ku gęstości i bogactwu mowy, ku narracji, symbolom, odblaskom mitów, ku przejawom języka poetyckiego, z całym jego bagażem ontologicznym, poszukując ostatecznie dźwięków „rogów mgielnych" i „znaków z ognia i radości" poza pozorami zniszczenia. Interpretował będę tetralogię gliwicką w jej podwójnej niejako nadwyżce znaczenia, odnoszącej zarówno do możliwości „ponownego zaczarowania" Górnego Śląska, jak i do chrześcijańskiej nadziei – obu „budzonych" przez jedno holistycznie i teologicznie rozumiane *Zauberwort.*

[402] Por. tenże, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 378.
[403] Por. tamże, s. 379-381.
[404] Por. tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II…*, s. 122. Na temat eschatologicznego, wychodzącego ku przyszłości charakteru symbolu – por. też E. Farley, *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Harrisburg 1996, s. 4.
[405] Por. P. Ricœur, *Objawianie a powiadamianie…*, s. 380.
[406] Tamże, s. 381.

176:4765800835

Rozdział IV
Mapa interpretacji

Teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej Horsta Bienka, jaką chcę zaproponować, jest wieloetapowa (w czym odbija się w jakiś sposób bogactwo i „gęstość" interpretowanej narracji), wewnętrznie zróżnicowana, polifoniczna – choć zdecydowanie lepsza byłaby inna muzyczna metafora, stanowiąca odniesienie do symfonii jako długiej, zróżnicowanej drogi, z wieloma przetworzeniami myśli, dążącej wreszcie do konkluzji. Jednakże, mimo tego wewnętrznego zróżnicowania interpretacji, mam pełną świadomość konieczności zachowania porządku, nawet w tych momentach, które wymykają się ze swej natury systematyzacji i konceptualizacji. Jest to porządek, jaki – pozostając w muzycznej metaforze – zróżnicowanemu kosmosowi symfonii zapewnia czteroczęściowa struktura czy forma sonatowa. Stąd też, zamiast lakonicznego opisu metody badawczej, w jak najbardziej drobiazgowy i uporządkowany sposób opisuję w tym rozdziale każdy etap interpretacji, przedstawiając tutaj rodzaj „partytury", a opuszczając już muzyczną metaforę – mapy interpretacji. Opis podążał więc będzie z prądem zmieniających się (w odpowiedzi na wewnętrzną dynamikę narracji) strategii czytania, tworząc mapę, za którą podąża interpretacja, a której efekty opisane będą w rozdziałach piątym, szóstym i siódmym.

1. Identyfikacja metafory – niewidzialny *mythos*

Inicjalną intuicją interpretacji, którą przedstawiam, jest metaforyczność. W tetralogii gliwickiej dostrzegam potężną, rozbudowaną metaforę (będzie jej poświęcony cały rozdział piąty). Punktem wyjścia dla uzasadnienia hipotezy metafory będzie przedstawiona przez Ricœura w jego *opus magnum,* monumentalnym dziele *Czas i opowieść*, teoria potrójnej *mimesis*.

Mimesis nie oznacza tutaj prostego „naśladownictwa", jak zazwyczaj tłumaczy się to arystotelejskie pojęcie. *Mimesis* to trzy etapy zapośredniczenia pomiędzy opowieścią a czasem, trzy działania pozostające ze sobą w bardzo ścisłym związku: *mimesis* I to operacja „wiązania"

177:6405205335

opowieści z całą głębią istniejącego świata, z której opowieść się wyłania (w tym również z jej czasowego wymiaru). *Mimesis* III to proces łączący opowieść z czytelnikiem, jego życiem zmienianym przez opowieść i jego czasem lektury, dzięki której opowieść *refigurowana* wraca do świata. Wreszcie *mimesis* II to centrum tego ruchu zapośredniczenia, a więc sama konfiguracja narracyjna, konfiguracja czasu fikcji (kwestię nazewnictwa wyjaśnię niżej, omawiając *mimesis* II), ustanawiająca „literackość dzieła literackiego". Można oczywiście podejść do dzieła literackiego tak, by pozostać tylko na etapie *mimesis* II, badając wyabstrahowany tekst, jego struktury i znaczenia, bez „zakotwiczenia" w świecie i bez *refiguracji*, jaką zyskuje ostatecznie tekst w lekturze. Jednakże hermeneutyka podchodzi do opowieści holistycznie, tak, by zgłębiać całość związanych z opowieścią procesów, dlatego w samej centralnej *mimesis* II widzi również funkcję zapośredniczenia. Chodzi o bycie pośrednikiem pomiędzy *mimesis* I a *mimesis* III[1]. W taki sposób, najprościej rzecz ujmując – dzięki lekturze, dzieło literackie pośredniczy pomiędzy światem a czytelnikiem, dając czytelnikowi nowe wizje świata i nową wizję siebie, a dalej wszelkie tego ontologiczne konsekwencje dla czytelnika, o których mowa była już w rozdziale poprzednim.

Aby jak najwyraźniej wskazać leżącą u podstaw mojej teologicznej interpretacji metaforyczność gliwickiej tetralogii przyjrzę się najpierw bliżej procesowi *mimesis* I. *Mimesis* I ma funkcję „wiązania" fikcji (konfiguracji narracyjnej) ze znaną czytelnikowi rzeczywistością, zmierza zatem „pod prąd", bo odsyła „z powrotem" do znanego świata[2]. Jest pewnym źródłowym warunkiem zrozumiałości narracji, bo odnosi ją do czegoś, co – chociaż w najbardziej podstawowy sposób – czytelnik już zna[3].

Chodzi tutaj o przedrozumienie, jakie się ma przystępując do lektury, przedrozumienie, w którym „zakorzeniony" jest świat akcji. Dotyczy ono co najmniej trzech wymiarów świata: 1. Samych jego podstawowych dla ludzkiego myślenia struktur (takich jak na przykład wstępna zrozumiałość samego w sobie „działania", tego, że istnieje jakiś jego „sprawca" i „skutki"); 2. Struktur czy też systemów symbolicznych, w jakich jawi się świat; 3. Cech czasowych świata. Dalej istotne będą dla mnie przede wszystkim wymiary drugi i trzeci. Pisząc o „zakotwiczeniu" narracji w zasobach symbolicznych Ricœur, w tym miejscu, nie używa słowa symbol w takim

[1] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść,* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 84-85. Zob. też: tamże, s. 74.
[2] Por. tamże, s. 74.

178:5545535014

„bogatym" rozumieniu, jakie przyjąłem w poprzednim rozdziale, a w takim, jak rozumie symbol (również przywołany w poprzednim rozdziale) Cassirer. Chodzi o formy symboliczne jako procesy artykułujące całe doświadczenie kulturowe, czyli o taki system znaków, do którego odwołanie daje możliwość prawdziwego opowiedzenia działania i nadaje czytelność opowieści[4]. Natomiast czasowe cechy świata, stanowiące przedrozumienie, w którym „zakotwiczona" jest narracja, dotyczą tego, co Heidegger nazywa „wewnątrzczasowością" (*Innerzeitigkeit*)[5], dotyczą zatem relacji do „czasu, jako czegoś *w* czym działamy codziennie"[6]. Wewnątrzczasowość powoduje, że czas linearny nie jest dla człowieka „abstrakcyjną miarą", a naturalnym rytmem, czymś łączącym go ze światem, czego sens człowiek określa głęboko egzystencjalnie, co łączy się z ludzką Troską, jest ludzkim „czasem prac i dni"[7].

Mimesis II jest ruchem w kierunku przeciwnym do ruchu *mimesis* I, podąża mianowicie „z prądem", od tego, co zastane i znane ku innowacji, czy też od tożsamości (z tym, co wnosi przedrozumienie) do różnicy (jaką daje fikcja). Na poziomie *mimesis* II będzie już można mówić o *konfiguracji narracyjnej*, której można nadać również kilka innych jeszcze nazw (i które mogą być używane zamiennie): *mythos*, intryga, „układ zdarzeń", fikcja[8]. *Mimesis* II to ruch twórczości, „ustanowienie literackości", „cięcie" rzeczywistości[9] i przeskok do, jak to określa Ricœur, „królestwa *jak gdyby*"[10].

Mimesis II, jak już wyżej zaznaczyłem, pośredniczy między przedrozumieniem *mimesis* I a „postrozumieniem" *mimesis* III, ponieważ sama nie jest strukturą (jak można by ją na pierwszy rzut oka ująć) tylko operacją, ma swoją dynamikę konfigurowania, to znaczy sama w swoim własnym polu dokonuje różnych operacji scalania. Scala więc całe spektrum komponentów (do których należą bohaterowie, miejsca, wydarzenia). Dalej – scala różne jednostkowe zdarzenia w jedną całościową historię. Wreszcie – co dla mojej interpretacji szczególnie istotne – daje

[3] Por. tamże, s. 98.
[4] Por. tamże, s. 89-90.
[5] „Czasową określoność wewnątrzświatowego bytu nazywamy *wewnątrzczasowością*. Ontycznie najpierw w niej znaleziony czas staje się podstawą uformowania potocznego i tradycyjnego pojęcia czasu" – M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 66, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 419. Zob. też: tamże, § 80, s. 516.
[6] P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga…*s. 94.
[7] Por. tamże, s. 96-97.
[8] Por. tamże, s. 98-99. Na temat utożsamienia *mythos* i intrygi por. też: tamże, s. 53nn. Ricœur czyni zastrzeżenie, że kiedy „fikcja" odnosi się do konfiguracji narracyjnej, nie ma to żadnego związku z kwestią prawdziwości lub nieprawdziwości opowieści, czyli z potocznym rozumieniem „fikcji" jako „opowieści nieprawdziwej".
[9] Por. tamże, s. 74.
[10] Por. tamże, s. 98.

179:1668988244

wyjątkową możliwość spojrzenia „z góry" na historię, daje zatem możliwość jej „śledzenia", a dalej wydobycia jakiegoś kształtu z następstwa zdarzeń[11].

Taka możliwość „śledzenia" historii „z góry" otwiera kolejne możliwości: patrząc na całą skonfigurowaną przez *mythos* historię można wydobyć z jej całości jakiś sens, zawrzeć całą historię w jakiejś myśli. Czytając powtórnie, czyli dostrzegając już jakiś sens całości, znając już poszczególne epizody i nie będąc już zaskoczonym zakończeniem, można dostrzegać jakieś celowości w epizodach i ich rozmaite łączności z zakończeniem, tak, że ostatecznie zobaczyć można „koniec w początku i początek w końcu"[12]. To uwagi bardzo istotne dla mojej interpretacji i, leżącej u jej podstaw, hipotezy metafory. Z tym bagażem koncepcyjnym mogę zatem przejść do konkretnej narracji tetralogii Horsta Bienka.

Oczywiste jest zakorzenienie tetralogii gliwickiej w pewnym szerokim górnośląskim przedrozumieniu (*mimesis* I), obejmującym najpierw i w sposób najbardziej jawny topografię Gliwic i całej krainy, a dalej, dotyczącym szeroko rozumianej sytuacji historycznej, społecznej, narodowościowej, religijnej, tożsamościowej, politycznej, kulturowej, literackiej, językowej regionu (mógłbym wymieniać dalej – również obyczajowość, kuchnię, psychologię Górnoślązaka). Tę glebę przedrozumienia (dla poznania której nieocenionym przewodnikiem jest przywoływana w rozdziale pierwszym praca Ilony Copik) tworzy więc całe niemal górnośląskie uniwersum, jakim było ono do roku 1945 (i jakiego wiele elementów ciągle trwa). To być może również decyduje o wyjątkowym miejscu tetralogii w kanonie górnośląskiej literatury, to też – hipotetycznie – mogłoby powodować „pełne zrozumienie" tetralogii tylko przez Górnoślązaków, a to ze względu na tak silne zakotwiczenie tej narracji w doświadczeniu świata, że dopiero pełne uczestnictwo w górnośląskim świecie staje się warunkiem jej zrozumiałości.

Na poziomie *mimesis* II, jak już to zarysowałem wcześniej, ma miejsce dynamika konfigurowania przez *mythos* (intrygę, fikcję). Dotyczy ono, w przypadku tetralogii gliwickiej całego górnośląskiego uniwersum, pełnego rozmaitych komponentów (Korfanty, Żydzi górnośląscy, nacjonalizmy, kolonizacje Górnego Śląska – polska i niemiecka, katolicyzm, protestantyzm, literatura, Hauptmann, Eichendorff, etc.) wraz z komponentami wyobrażonymi („fikcyjnymi"), a więc długą listą postaci i ich przeżyć, dramatów, rozterek. Dotyczy oczywiście

[11] Por. tamże, s. 99-101.
[12] Por. tamże, s. 102.

180:1071098438

również całego szeregu zdarzeń, historycznych, takich jak wybuch wojny, tragedia Stalingradu, Holocaust przeżywany przez ofiary i sprawców, ewakuacja ludności, zbrodnie Armii Czerwonej, tragedia górnośląska, a wśród nich całego pejzażu rozmaitych wydarzeń w życiu „zwykłych ludzi", czyli „fikcyjnych", wyobrażonych bohaterów. Wszystko to konfigurowane jest, scalane, w jedną spójną historię, jak w jeden strumień ujmujący cały szeroki nurt górnośląskiego życia. Dzięki konfiguracji dokonywanej na poziomie *mimesis* II czytelnik może na tę dynamiczną całość spojrzeć „z góry" i dostrzec w niej, mimo wielości, polifoniczności, mimo nagromadzenia historii małych na tle historii wielkiej, jakąś sensowność, celowość, jeden rozległy temat.

A jednak w tetralogii gliwickiej „zjawia się" coś jeszcze więcej, co wymyka się temu strumieniowi, a zarazem ma z nim jakiś tajemniczy związek. Mam na myśli takie epizody, zdarzenia, obrazy, które „cofają" czytelnika do innych sfer przedrozumienia – dokonują „wiązania" z czymś, co wykracza poza górnośląskie uniwersum, poza wyżej naszkicowany świat „zakotwiczenia" intrygi tetralogii. Chodzi tutaj o obrazy, które można określić jako biblijne, zaskakujące, a nawet przytłaczające swoją totalnością, czy też uniwersalnością: to zmieniająca wszystko „noc inna od innych nocy", dalej Golgota i wydarzenia Wielkiego Piątku dotykające na wiele sposobów bohaterów i cały świat akcji, wreszcie końcowe „nadnaturalne" apokaliptyczne wizje, ognie z nieba, proroctwa, otwierająca się otchłań.

Wszystkie one wykraczają nie tylko poza pewien system symboliczny, ale zarazem poza wewnątrzczasowość, poza „czas prac i dni" (co w przypadku gliwickiej tetralogii zakorzenionej w specyficznym górnośląskim rytmie czasu szczególnie uderzające). Tutaj mam na myśli specjalny moment wybuchu wojny – to „ten moment", jeden, jedyny, decydujący i zmieniający wszystko, wymykający się „czasowi codziennemu", dalej, kumulującą w sobie więcej niż „zwykła godzina" godzinę piętnastą w Wielki Piątek roku 1943, wreszcie „inną czasowość" wydarzenia opuszczenia Gliwic, wkroczenia Armii Czerwonej i bombardowania Drezna (wszystkim tym biblijnym obrazom i wykraczającym poza codzienność momentom poświęcony jest rozdział piąty).

Jest więc tak, jakby – cofając się do stadium *mimesis* I – zupełnie inny obszar przedrozumienia stanowił inną „glebę" czy inne „zakotwiczenie" narracji tetralogii; dalej – jak gdyby na poziomie *mimesis* II konfigurowane było więcej niż się wydaje; wreszcie – jakby obok oczywistej, jawiącej się czytelnikowi w pełnej bezpośredniości intrygi czyli *mythos*, dającej się ująć w myśli,

181:5713314166

funkcjonował inny jeszcze, na pierwszy rzut oka „niewidzialny" *mythos* tetralogii gliwickiej. Określiłbym go jako *mythos* biblijny, konfigurujący w jakąś odmienną, inną całość kolejne inne „wydarzenia", a właściwie – odkrywalne znaki innych wydarzeń. Chodzi tutaj wprost o wydarzenia historii Zbawienia: Upadek i wygnanie z raju, wydarzenia paschalne (Wielki Piątek) i wydarzenia apokaliptyczne, Koniec Świata. W jaki sposób jednak miałby ów *niewidzialny mythos* funkcjonować?

Tutaj znowu kluczowa jest możliwość spojrzenia „z góry" na konfigurowaną całość historii, stanowiącej scalenie wielu zdarzeń i zjawisk, spojrzenia umożliwiającego – zgodnie z wyżej przywołanymi uwagami – wydobycie jakiegoś kształtu z kontinuum wydarzeń, dostrzeżenie związków między nimi, celowości nimi rządzących. Pozwala ona mi dostrzec nie tyle równoległe współistnienie *mythos* tetralogii i jej hipotetycznego *mythos niewidzialnego,* ile przede wszystkim ów „tajemniczy związek" tych dwóch opowieści, który zasygnalizowałem wcześniej. Pozostają one mianowicie wobec siebie w doskonałej paralelności. To znaczy, pomiędzy wydarzeniami obu historii, górnośląskiej i biblijnej historii Zbawienia następuje pewna zdumiewająca odpowiedniość, a zarazem, co jeszcze istotniejsze, odpowiedniość wewnętrznych relacji i napięć pomiędzy kolejnymi wydarzeniami w obu historiach: noc wybuchu wojny – apogeum dramatycznych wydarzeń w roku 1943 – koniec Górnego Śląska, ewakuacja, zagłada Drezna z jednej strony; z drugiej: upadek i wygnanie z raju – Wielki Piątek – Koniec Świata. Jak więc widać to, co na początku ujawniało się jako radykalnie inne, odmienne od tego, co dane bezpośrednio, pozostaje zarazem w relacji jakiegoś dziwnego podobieństwa.

To właśnie ten moment dostrzeżenia ambiwalencji, współgrania odmienności i podobieństwa naprowadza mnie wreszcie na hipotezę metafory, może zrazu dziwaczną i nieprawdopodobną, ale będącą przedmiotem dalszej argumentacji i gruntownego opisu w rozdziale piątym. Hipoteza ta brzmi: w konfiguracji narracyjnej tetralogii gliwickiej Horsta Bienka odczytuję potężną i rozbudowaną metaforę biblijnej historii Zbawienia[13]. Jednoczesna obecność odmiennego *niewidzialnego mythos* i „tajemnicza łączność" historii o Górnym Śląsku i jego mieszkańcach

[13] Warto tutaj dodać, że sam Horst Bienek wskazuje na pewien niejasny metaforyczny wymiar swoich górnośląskich narracji, w pewnej mierze dotykający nawet identyfikowanej przeze mnie metafory: „Wypędzonymi jesteśmy wszyscy w momencie, kiedy stajemy się dorośli. Wypędzonymi z królestwa dzieciństwa. Być może dla mnie, dla mojego pokolenia po prostu dlatego jest to wielką metaforą: ponieważ w tym przypadku wypędzenie z Heimat stało się równoznaczne z wypędzeniem z dzieciństwa. […] Utracone raje są prawdziwymi rajami. Utracone dzieciństwo jest prawdziwym dzieciństwem." – PwKD, s. 342.

182:5520750164

z historią biblijną ma więc charakter metaforyczny i niesie za sobą konsekwencje w najwyższym stopniu doniosłe dla teologicznej interpretacji dzieła Horsta Bienka. Mówiąc o konsekwencjach przypomnę tutaj chociażby przywoływane przeze mnie w rozdziale poprzednim (w jakiejś mierze analogiczne) refleksje Tani Oldenhage o zastosowaniu metafory w teologii i szukaniu w konkretnej historii (konkretnego miejsca i konkretnych ludzi) relacji z historią Zbawienia, tak, by mogła ona przemówić w konkretny sposób do ludzi tego konkretnego miejsca i swoją „poetycką mocą" „rzucić światło" na katastrofy XX wieku – które naznaczają przecież narrację tetralogii (i historię Górnego Śląska).

W podrozdziale jedenastym rozdziału poprzedniego nakreśliłem już ogólnie fundamentalne znaczenie metafory dla hermeneutycznej PMTh i na tym tle identyfikacja metafory w narracji tetralogii gliwickiej i to w takim wymiarze, jaki przedstawiam w swojej pracy, potwierdzać może adekwatność przyjęcia takiego, a nie innego paradygmatu dla teologicznej interpretacji dzieła. Nie będzie bezzasadne przywołać w tym miejscu spostrzeżenia, że to ponowoczesność jest kontekstem, w którym nastąpił przełom w badaniach metafory (za którym stoją takie postacie jak Ricœur, Derrida, Lakoff), pozwalający dojrzeć w niej nie tyle środek stylistyczny ile podstawowy mechanizm rozumienia[14], co z kolei potwierdza w jakiś sposób słuszność poszukiwań teologicznego paradygmatu w klimacie postmodernizmu. W następnym podrozdziale przyjrzę się bliżej metaforze jako takiej, a dalej spróbuję nakreślić sposób funkcjonowania tej specyficznej metafory, jaką odnajduję w tetralogii gliwickiej, co da mi rodzaj metodologicznej podstawy dla jej szerokiego, czy też „gęstego" opisu w rozdziale piątym, ale też naprowadzi na istotne dla mojej interpretacji intuicje.

2. Funkcjonowanie metafory – „gramatyka" i „dynamika"

W opisie „działania" metafory jako takiej odwołam się na samym początku do starożytnego, arystotelejskiego źródła. Najprościej rzecz ujmując, a więc tak jak to czyni Stagiryta, metafora jest „przeniesieniem nazwy jednej rzeczy na inną"[15]. Arystoteles wskazuje dalej na pewien rodzaj podobieństwa jako na pierwszą i fundamentalną cechę metafory. Tworzy się ona, według

[14] Por. M. Kłosiński, *Metafor*a, w: *Ilustrowany słownik pojęć literackich. Historia, anegdota, etymologia*, red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2019, s. 311.

183:8259299516

Filozofa, nie z pojęć odległych, a z bliskich i jednorodnych, a idąc dalej, jasność swojego przemawiania zyskuje ze względu na takie właśnie „pokrewieństwo”[16]. Jeżeli więc interpretowanie metafory jest tworzeniem pewnej „konstrukcji” w oparciu o wskazówki zawarte w tekście[17], to w odkryciu w tekście takich „jasno przemawiających” podobieństw i dostrzeżeniu w nich wskazówek upatrywałbym samego początku badania metafory – i tutaj umieścić mogę wyżej zauważone spójności, równoległości i paralele, dostrzegalne dzięki możliwości śledzenia całej historii „z góry”.

A jednak otwarcie możliwości dla „semantycznej roli wyobraźni”[18], w tym wypadku wyobraźni interpretującego (tutaj przypomnieć warto kluczową rolę wyobraźni w teologii, w jej trybie hermeneutycznej PMTh), może mieć miejsce tylko wtedy, kiedy podobieństwo jest, jak to ujmuje Ricœur: „uzgodnione i powiązane w jednolitą całość z dewiacyjnością, dziwnością i oryginalnością samej innowacji semantycznej”[19]. Metafora jest bowiem przede wszystkim specyficzną grą, wspólną grą podobieństwa i różnicy[20] (ta właśnie ambiwalencja naprowadziła mnie powyżej na samą hipotezę metafory funkcjonującej w narracji gliwickiej tetralogii). Niepodobieństwo metafory, a więc jej „dziwność”, „oryginalność”, „dewiacyjność” nawet, a przede wszystkim innowacyjność, jest wpisane w samą jej nazwę (greckie „niosę poprzez”), odnoszącą nie tyle już do „przeniesienia nazwy”, ile do „przeprowadzki sensu”[21] pomiędzy dwoma zjawiskami.

Musi więc być w metaforze para różnych od siebie idei, pomiędzy którymi następuje transpozycja[22]. W ten sposób metafora ze swojej natury mówi zawsze jednocześnie dwie różne rzeczy[23]. Z jednej strony zmieniając znaczenie pojęcia (wybrzmiewającego słowa), czyli

[15] Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1457b, w: tegoż, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 351
[16] Por. tenże, *Retoryka*, III, 1405a, w: tegoż, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 177.
[17] Por. P. Ricœur, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 262.
[18] Por. tenże, *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażenie i odczuwanie*, tłum. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 75,2 (1984), s. 271.
[19] Tamże, s. 273.
[20] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, tłum. K. Rosner, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…*s. 137.
[21] Por. M. Kłosiński, *Metafora….*, s. 310.
[22] Por. P. Ricœur, *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language*, tłum. R. Czerny, K. McLaughlin, J. Costello, London–New York 2003, s. 23.
[23] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 126.

184:5774892527

dokonując transgresji zwyczajowego użycia słów, narusza całą sieć znaczeń[24], z drugiej – przybliża odległe pola semantyczne[25]. Efektem tej jednoczesnej transgresji i przybliżenia jest ustalenie takiej relacji pomiędzy dwiema odrębnymi sferami rzeczywistości, w której język bezpośrednio dotyczący jednej z nich, staje się „obiektywem" do widzenia drugiej[26], co daje zupełnie nowe możliwości dla artykułowania rzeczywistości[27] – w przypadku odkrytej przeze mnie metafory to możliwości nowe i cenne zarówno dla rozumienia Górnego Śląska, jak i dla odczytu historii biblijnej, historii Zbawienia.

W jaki sposób w dostrzeżonej przeze mnie metaforze działoby się to „przybliżanie odległych sfer" i w jaki sposób jedna (opowieść o Górnym Śląsku) stawałaby się „obiektywem" do widzenia drugiej (historii Zbawienia, historii biblijnej)? W przedstawieniu sposobu funkcjonowania tej metafory, a dalej, wynikających z identyfikacji tej metafory konsekwencji dla całej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, chcę się skupić na „gramatyce" dla tej metafory (czymś, co nadaje jej porządek, czytelność) i na jej „dynamice" (czymś, co ją napędza, daje jej życie i teologiczną sensowność), a więc ostatecznie na *opowieści* i *czasie*. Pomocne mi będą trzy greckie słowa (i to, co się za nimi kryje): wyżej już omówiony *mythos* (równoznaczny z intrygą i całym szeregiem innych wyrażeń), *kairos* (καιρός) i związane z nim ściśle *exaiphnes* (ἐξαίφνης).

Mythos prowadzi drogą „gramatyki". Będzie to droga wychodząca od podobieństwa. To podobieństwo, które dało pierwszy impuls ku identyfikacji metafory, nie dotyczy tylko samych wydarzeń (scalanych w spójną historię w narracji tetralogii) i ich wzajemnych relacji i napięć (dostrzegalnych w spójnym kontinuum zdarzeń), ale i samego w sobie *mythos* czyli konfiguracji narracyjnej jako takiej. Konfiguracja *mimesis* II jako taka nie opiera się mianowicie tylko na „twórczości" rozumianej jako „nowatorstwo", ale jest zarazem wpisane w narracyjne paradygmaty, czyli jest świadectwem nawarstwiania się tradycji narracyjnych: celtyckich, germańskich, słowiańskich, Homera, islandzkiej Eddy, a przede wszystkim – i co dla identyfikowanej w tetralogii gliwickiej metafory najistotniejsze – biblijnych: hebrajskich

[24] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…,* s. 23; M. Kłosiński, *Metafora….*, s. 313.
[25] Por. P. Ricœur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 139.
[26] Por. tamże, s. 152.
[27] Por. tamże, s. 139.

185:8700362829

i chrześcijańskich[28]. Nie jest to jednak kwestia samej jedynie genealogii narracji jako takiej, można bowiem zejść w poszukiwaniu takich „podobieństw" jeszcze głębiej.

Chcę tu przywołać intuicje, przywoływanego przez Ricœura w *Czasie i opowieści,* wybitnego kanadyjskiego badacza literatury, Northropa Frye'a, intuicje obecne w ostatniej fazie jego teorii symboli[29] (a więc znajdujące się w drugim eseju *Anatomy of Criticism*) oraz w teorii archetypów[30] (z eseju trzeciego). „Symbol" oznacza dla Frye'a jakikolwiek element mogący stanowić zainteresowanie krytycznej analizy literatury (może to więc być zawsze do czegoś „dalej", „poza siebie" odnoszące: słowo, zdanie, fraza, cały obraz, etc.). Elementy te funkcjonują na wielu poziomach, czyli na różnych poziomach „symboliki", dzieło zawiera bowiem różnorodność znaczeń, a bardziej ciąg (sekwencję) kontekstów i relacji, które oplatają całe dzieło. Te kolejne sekwencje relacji i kontekstów w dziele literackim Frye nazywa kolejnymi „fazami symbolu"[31] i wyróżnia cztery takie fazy, paralelnie do czterech sensów średniowiecznej egzegezy[32].

Czwarta z tych faz odpowiada zatem, zachowując paralelę, średniowiecznemu sensowi anagogicznemu[33]. W najbardziej ogólnym ujęciu sens anagogiczny jest tym, który prowadzi myśl „w górę", prowadzi rozważania „od rzeczy widzialnych do niewidzialnych" lub od rzeczy poniżej „do rzeczy w górze", to jest do „rzeczy boskich" (jak opisuje teologiczne rozumienie anagogii Henri de Lubac[34]). W takiej optyce, przechodząc z gruntu teologicznego na krytycznoliteracki, powiedzieć można, że cała literatura jest poszukiwaniem uporządkowania, centrum[35]. Na etapie „anagogicznym" symbol (rozumiany tak, jak wyżej nakreśliłem) znajduje się w trybie „monady" i ma zdolność do scalenia się wokół jakiegoś „centrum"[36]. Frye stawia tutaj hipotezę, że istnieje jakieś tajemnicze „centrum porządku słów", „centrum literackiego wszechświata", dzięki której literatura jawić się może jako „forma totalna", a nie dowolne

[28] Por. tenże, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga…*, s. 104.
[29] Por. N. Frye, *Anatomy of criticism. Four Essays*, Toronto–Buffalo–London 2006, s. 65nn. Por. też: P. Ricœur, *Czas i opowieść,* t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej,* tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008, s. 32-35.
[30] Por. N. Frye, *Anatomy…*, s. 121nn.
[31] Por. tamże, s. 65-67.
[32] Por. H. de Lubac, *Medieval Exegesis*, t. 1. *The four senses of scripture*, tłum. M. Sebanc, Grand Rapids, Michigan–Edinburgh 1998, s. 73; tenże, *Medieval Exegesis*, t. 2. *The four senses of scripture*, tłum. E.M. Macierowski, Grand Rapids, Michigan–Edinburgh 2000, s. 1-39; P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 33.
[33] Por. H. de Lubac, *Medieval Exegesis*, t. 2…, s. 179-226.
[34] Por. tamże, s. 180.
[35] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 35.

186:1020150829

zbiorowisko książek[37] – muszą być więc jakieś uniwersalne symbole (rozumiane oczywiście, za Frye'em, tak jak to przedstawiłem wyżej), posiadające ogólną moc i zrozumiałość[38]. Postulat istnienia czegoś takiego jak „porządek słów" daje podstawy dla koncepcji „totalnego Słowa". Jak przeczytać można u Frye'a, chrześcijańscy badacze literatury mogą postrzegać to totalne Słowo, jako analogię do Chrystusa, tak jak robili to średniowieczni krytycy[39]. To intrygująca i pociągająca perspektywa, a jednak dla mojego „tropienia podobieństw" (podobieństw *mythos* tetralogii i historii zbawienia), które tworzyłyby pewną podstawową „gramatykę" dla opisywanej metafory, w zupełności wystarczająca jest już ta konstatacja, jaką czyni Frye na temat tego, co rządzi literaturą w ogólności.

Chodzi tu mianowicie o obrazowanie apokaliptyczne. Apokalipsa jest „ostateczną gramatyką"[40] dla całej literatury, istnieje mianowicie według Frye'a w całej literaturze porządek, w którego centrum znajduje się apokaliptyczny „niezastąpiony mit" dwóch przeciwstawnych sobie symbolizmów, jednego dotyczącego tego, co nieskończenie pożądane i drugiego, przeciwnego, dotyczącego ostatecznie niepożądanego[41]. To hipotetyczne uporządkowanie wokół centrum jawi się więc jako zdominowane „z wysoka" przez ostateczne zespolenie w jedności, a finalnie przez moc pragnienia ostatecznego spełnienia[42]. Takie ukryte ostateczne wzorce w dziele literackim nie są oczywiście według Frye'a rzeczywistymi (ale ukrytymi czy zamaskowanymi) treściami każdego dzieła, jest to raczej pewna rama, matryca dla literatury o możliwym ponadhistorycznym charakterze[43], która identyfikowanej w tetralogii Bienka „biblijnej" metaforze nadawałaby szukaną „gramatykę" i podstawową czytelność[44].

Ponieważ mowa jest tutaj o metaforze identyfikowanej w ramach teologicznej interpretacji dzieła literackiego, zasadne byłoby tutaj przywołanie jeszcze jednej intuicji Northropa Frye'a, tej mianowicie, że kiedy ma miejsce przejście do fazy anagogicznej symbolu, następuje wtedy

[36] Por. tamże, s. 34
[37] Por. N. Frye, *Anatomy…*, s. 109.
[38] Por. tamże, s. 110.
[39] Por. tamże, s. 117-118.
[40] Tamże, s. 130-131.
[41] Por. tamże, s. 129.
[42] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 34-35.
[43] Por. N. Frye, *Anatomy…*, s. 146.
[44] W tym miejscu warto przywołać dwie dalsze prace kanadyjskiego badacza, eksplorujące temat biblijnej „matrycy", „ramy" czy „kodu" dla całej literatury – zob.: N. Frye, J. Macpherson, *Biblical and Classical Myths. The Mythological Framework of Western Culture*, Toronto–Buffalo–London 2004; N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, New York–London 1982.

187:6448065229

zarazem faza, w której „tylko religia, lub coś tak nieskończonego w swoim zasięgu jak religia", może ewentualnie stanowić jakiś „cel zewnętrzny"[45]. Można więc tutaj zauważyć pewne „wychylenie" literatury poza siebie, które daje jeszcze jeden asumpt dla dostrzeżenia w tetralogii gliwickiej metafory historii zbawienia[46].

Pozostając na poziomie *mythos* czyli konfiguracji narracyjnej, natrafić można na jeszcze inne „inicjalne" dla metafory podobieństwo, które zasadza się na – być może istotniejszym jeszcze niż to powyższe – „wychyleniu", nadchodzącym niejako z „drugiej strony" omawianej metafory. Tutaj odnoszę się do już przedstawionej w podrozdziale jedenastym poprzedniego rozdziału koncepcji remitologizacji, czyli rewaloryzacji *mythos* w teologii Kevina Vanhoozera, w myśl której operacja dynamicznego konfigurowania zdarzeń w całość, operacji, jaką jest *mythos,* dotyczy analogicznie zarówno historii konfigurowanej w gliwickiej tetralogii jak i historii biblijnej.

Skoro mowa tu jest o dwóch analogicznych *mythoi*, otwiera to pewną sposobność metaforycznego odniesienia *mythos* tetralogii do czegoś o podobnej narracyjnej dynamice, a nie na przykład do kulturowego wzorca, warstw tradycji, czy też do struktury doktryny, do której trzeba by dokonywać jakiegoś „dopasowania" (byłby to również już w poprzednim rozdziale opisywany *casus* dopasowywania łuku czy koła do kąta prostego). Przeciwnie, byłoby to odniesienie do analogicznie dynamicznej operacji. Ta dynamika biblijnego *mythos,* dla którego, w dostrzeganej przeze mnie wielkiej metaforze, obiektywem byłby *mythos* górnośląski, ma

[45] Por. N. Frye, *Anatomy…*, s. 116.

[46] Mając na uwadze zastrzeżenie, że intuicje Frye'a same w sobie nie mają charakteru teologicznego (por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…*, s. 35), angażuję je tutaj nie jako wypowiedzi *explicite* teologiczne, ale jako opisujące szerokie pole możliwości dla zaistnienia metafory, a precyzyjnie – dla dostrzeżenia w dziele literackim jakiegoś czytelnego metaforycznego obiektywu dla historii Zbawienia, co leży już u podstaw mojej teologicznej interpretacji. Jak pisze Frye, krytyka poszukując obiektywizmu w światopoglądowym pluralizmie, nie może pozwalać sobie na „teologizowanie" musi się więc od niego odpowiednio „odciąć", ponieważ studia nad literaturą należą do nauk humanistycznych – które to zastrzeżenie w oczywisty sposób nie dotyczy teologii. Inne zastrzeżenie czyni Frye na temat oczywistego podobieństwo koncepcji krytyki anagogicznej i koncepcji teologicznych, a dotyczy ono ewentualnego założenia, że można te dwie koncepcje powiązać jedynie poprzez uczynienie jednej z nich nadrzędną, a drugiej podrzędną – por. N. Frye, *Anatomy…*, s. 118. W przypadku mojej interpretacji nie ma takiego założenia ze strony teologii, wykracza ona bowiem w przyjętym hermeneutycznym paradygmacie PMTh poza tradycyjne podziały, jako teologia mediująca pomiędzy dyskursami. Interesujące jest jak refleksja Northropa Frye'a zajmuje pewną analogiczną przestrzeń niepewnego pogranicza – przynosi ciekawe intuicje dla teologii literatury, „odcina" się od teologii zarazem, deklarując przynależność do krytyki literackiej, a jednocześnie budzi pewne kontrowersje w przestrzeni krytyki literackiej, która dostrzega w niej „nadużycia" (na poziomie krytycznoliterackim) – por. I. Piekarski, *Pismo świeckie. Northrop Frye o literaturze*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 330-333.

188:1001109569

jeszcze istotniejsze konsekwencje niż tylko podobieństwo i analogiczność dwóch dynamik narracyjnych konfiguracji.

Chodzi tutaj bowiem (za koncepcją K. Vanhoozera dotyczącą boskiego aktu komunikacji, spisanej autoprezentacji Boga) o *mythos* biblijny jako o dyskurs Boga, jego projekcję na język i historię[47], o *metadramat* działania Boga, w świetle którego rozumiane jest wszystko inne (wprost przeciwnie do „dopasowania" teologii do świata[48]), o „osobiste" niejako czynienie siebie „bliskim i znajomym" przez Boga[49], wreszcie o *mythos* jako o przemowę Boga, która człowieka „formuje, informuje i transformuje"[50]. Jest więc możliwość, żeby dostrzec, jak w jakiś niezwykły sposób następuje od *mythos* Boga pewne „wychylenie", które może przecież być wychyleniem ku językowi, ku jego innym dyskursom, innym opowieściom, innym *mythoi.* W tym momencie metafora przybliżająca do siebie dwa pozornie odległe *mythoi*, metafora jaką identyfikuję w tetralogii gliwickiej, zyskuje potężne teologiczne tak źródło jak i konsekwencje i już w tym momencie pozwala myśleć o Górnym Śląsku jako *locus theologicus*, skoro opowieść o nim może stać się metaforycznym „obiektywem" dla historii zbawienia.

Pozostaje jeszcze oczywiście pytanie w jakim wymiarze metaforą jest *mythos* tetralogii: czy chodzi tutaj o literalną „całość" tekstu, czy o owe wcześniej wyodrębnione krytyczne momenty, a za tym pytaniem podąża następne – w jakiej relacji pozostają te momenty do „całości". Ricœur rozważa podobny problem, a mianowicie całego utworu jako przedłużonej, rozciągniętej metafory[51], podobną kwestią zajmuje się też w swojej słynnej pracy Eberhard Jüngel, który mówiąc o „poszerzeniu" metafory (rozwinięciu jej do paraboli) zwraca uwagę na strukturę narracyjną, immanentną w każdej metaforze[52]. Ricœur z kolei podkreśla znaczenie kontekstualności: metafora jest mianowicie przemianą znaczenia o charakterze kontekstowym. Znaczy to, że konstytuuje się ona w określonym kontekście (niejako „w otoczeniu" dosłowności)[53], w pewnej sieci interakcji[54]. Sens metafory rodzi się zatem w „gęstwinie sieci

[47] Por. K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge–New York 2010, s. 27
[48] Por. tamże, s. 29.
[49] Por. tamże, s. 470.
[50] Por. tamże, s. 469.
[51] Por. P. Ricœur, *Metafora a centralny problem…*, s. 249nn.
[52] Por. E. Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, tłum. D.L. Guder, London–New Delhi–New York–Sydney 2014, s. 289-290.
[53] Por. P. Ricœur, *Metafora a centralny problem…,* s. 253
[54] Por. tamże, s. 260.

189:3316262572

wyobrażeniowej”[55]. Nie ma w takim razie „lokalnego” znaczenia metafory, jej znaczenie jest szersze i funkcjonuje w obrębie całego *mythos*[56], a „moc” metafory pochodzi z relacji wewnątrz całości dzieła, relacji z całością *mythos*[57]. Metafora więc może być kluczem do rozumienia dłuższych tekstów, całego dzieła, a zarazem całość tekstu daje klucz do metafory[58] – całość poruszą się zatem znowu w kole hermeneutycznym. W ten sposób postrzegam zidentyfikowaną w tetralogii gliwickiej metaforę – punktem wyjścia są dla niej wyżej już zauważone trzy krytyczne momenty (którym niżej poświęcę więcej uwagi), jednakże dzięki gęstej sieci zależności wpływają one na kontekst całości narracji.

Kairos (καιρός) prowadzi z kolei inną drogą rozumienia metafory, tą, na której poszukuję jakiejś jej „dynamiki”. Nie więc tego, jaka jest struktura, czy też rama metafory, a tego, co nadaje jej „życie”, dzięki czemu funkcjonuje. Droga ta jest drogą różnicy, odmienności i niepodobieństwa, „wykraczania poza” czy wręcz „dziwności”, wreszcie – paradoksu. Dotyczy ona konfiguracji czasu przez *mythos* tetralogii gliwickiej. I wychodzi również od stwierdzenia „inności” pewnych konkretnych momentów w czasie opowieści.

Zdarzenia scalone w jedno kontinuum umieszczone są „w” czasie linearnego ich następstwa, a więc w greckim *chronos*[59]. Jak już wyżej ustaliłem, dzięki takiemu scaleniu wydarzeń w historię, daje się ona objąć i śledzić i to daje mi sposobność spostrzeżenia, że zjawiają się w niej owe trzy krytyczne momenty (które były dla mnie podstawą do identyfikacji metafory w jej aspekcie różnicy). Te trzy kryzysy: moment wybuchu wojny, Wielki Piątek roku 1943 i styczeń roku 1945 (szczególnie zagłada Drezna), cechują się specyficzną, odmienną czasowością, wymykającą się zwyczajnemu następstwu zdarzeń, jakim jest *chronos*, a zarazem owemu czasowi „prac i dni”, czyli Heideggerowskiej wewnątrzczasowości – doświadczeniu czasu, jako tego „w” czym mają miejsce wydarzenia, związanemu z mierzalnością czasu[60]. Doskonale odpowiada tym kryzysom natomiast wewnętrzne napięcie, jakie wiąże się z czymś od *chronos* radykalnie odmiennym, a więc z czasem w wymiarze *kairos*. Wieloznaczność (nawet niedefiniowalność) i wewnętrzna dynamika tego pojęcia otwiera dalsze możliwości

[55] Por. tenże, *Proces metaforyczny jako poznanie…,* s. 277.
[56] Por. tenże, *Metafora a centralny problem…,* s. 268.
[57] Por. tamże, s. 269.
[58] Por. tamże, s. 256.
[59] Por. tenże, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…*, s. 43.
[60] Por. tenże, *Czas i opowieść,* t. 3, *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 118nn.

190:2289911019

funkcjonowania identyfikowanej przeze mnie w tetralogii gliwickiej metafory (a dalej – niosła będzie konsekwencje dla całej interpretacji).

Oto bowiem zagadkowe i tajemnicze zjawienia się momentów *kairos* w historii o Górnym Śląsku – *kairos* rozumianego tutaj, za starożytnymi Grekami, jako „krytyczny, rozstrzygający moment”[61], pewien kryzys zjawiający się niejako „wewnątrz” doświadczenia czasu[62], a zarazem czas cierpienia, doświadczenia i próby[63] stają się metaforycznym „obiektywem”. I przez taki właśnie „obiektyw” – zgodnie z dotychczasowymi spostrzeżeniami na temat metafory – miałoby być możliwe patrzenia na *kairos* historii Zbawienia.

Kairos historii Zbawienia rozumiany jest tutaj jako szczególny moment w procesie czasu, w którym następuje spotkanie i połączenie działania Boga z ludzkim działaniem „umieszczonym” w czasie[64]. Działanie Boga w *kairos* przychodzi „spoza” czasu, jest rodzajem „ponadhistorycznej” interwencji w czasowe wypadki i w ten sposób kreuje wydarzenia historii Zbawienia. *Kairos* historii zbawienia ma więc charakter spotkania, mowy i dialogu, dotyczy bowiem relacji Boga z człowiekiem, daru Boga i jego wezwania[65].

Septuaginta wprowadzając w swoim tłumaczeniu greckie słowo *kairos (*καιρός) dla wyrażenia hebrajskiego *‘et* (עֵת)[66] angażuje w język biblijny bagaż niesionych przez *kairos* znaczeń, zawierający wiele interesujących teologicznych intuicji. Warto tutaj przede wszystkim przywołać myśl pitagorejską. Pitagorejczycy identyfikowali mianowicie *kairos* z liczbą siedem, jako wyrazem pełni i doskonałości[67], co odnoszę wprost do takiej teologii *kairos*, która widzi w nim „pełnię czasu”, pewną „ostateczność”, a wreszcie „wyraz suwerenności Boga w rozporządzaniu czasem i całą rzeczywistością”[68].

---

[61] Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006, s. 88.
[62] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 167.
[63] Por. S. Bielecki, *Teologia znaków…,* s. 92.
[64] Por. Cz.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 256.
[65] Por. S. Bielecki, L. Stachowiak, *Kairos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2000, kol. 335; S. Bielecki, *Teologia znaków…,* s. 91.
[66] Por. tamże, s. 91; S. Bielecki, L. Stachowiak, *Kairos*…, kol. 334-335.
[67] Por. S. Bielecki, *Teologia znaków…,* s. 85. Na temat znaczenia liczby siedem i jej relacji do *kairos* w myśli pitagorejskiej zob. szczegółowe studia (z dołączoną dalszą bibliografią): L. Zhmud, *Greek Arithmology: Pythagoras or Plato?*, w: *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, red. A.B. Renger, A. Stavru, Wiesbaden 2016, s. 327-345; O. Primavesi, *Aristotle on the „so-called Pythagoreans”: from lore to principles*, w: *A History of Pythagoreanism*, red. C.A. Huffman, Cambridge 2014, s. 239-243.
[68] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik…,* kol. 167.

191:2220567889

Zjawienie się *kairos* „w" strumieniu czasu wskazuje zatem na relację Boga do czasu, którą można określić jako absolutne panowanie i absolutne wykraczanie, a której wyrażenie trwa chociażby w słynnym sformułowaniu z Listu do Hebrajczyków („Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki", Hbr 13, 8), czy w autoprezentacji wszechmocy Boga w Apokalipsie („Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec", Ap 21, 6), a dalej – w liturgii Wigilii Paschalnej („do Niego należy czas i wieczność"[69]). Przez „wtargnięcie" *kairos* w czas cała historia biblijna zyskuje wymiar historii świętej, a precyzyjnie i prawidłowo rzecz ujmując: wymiar „dziejów zbawienia", w efekcie „czas w Piśmie Świętym ma wymiar wyłącznie sakralny"[70].

Na tym tle widoczne jest w pełnym świetle, że identyfikowana w tekście tetralogii gliwickiej metaforyczność zasadzałaby się na ewidentnej różnicy i oczywistym potężnym napięciu. Z jednej strony bowiem: jest opowieść o Górnym Śląsku naznaczona *kairoi* stanowiącymi punkty krytyczne. Wymykają się one racjonalizacji, stanowią momenty próby, ciemności i całkowitej negatywności. Z drugiej strony natomiast: biblijna opowieść, w której dzięki wtargnięciu *kairos* czas zostaje nasycony świętością i wiecznością. To zestawienie nie miałoby żadnego sensu i nic by nie wnosiło – gdyby nie ambiwalencja metafory, „grającej" właśnie na podobieństwie i różnicy. Metafora zatem „łapie się" „podobieństw" obu *kairoi* (te już wcześniej wskazałem) i dokonując swojego metaforycznego przybliżania dwóch tak odległych (i odmiennych) pól semantycznych, otwiera pewne „nowe możliwości artykułowania" górnośląskiej rzeczywistości, opowiedzianej w narracji tetralogii.

Nowe możliwości, które można już określić jako *par excellence* teologiczne, dotyczą bowiem tego, co leży u samego źródła teologii – „świadczenia o nadziei"[71]. Metafora, świadoma paradoksów, wymagająca oczywiście owej „teologicznej wyobraźni" (wiele razy już wskazywanej), dawałaby bowiem możliwość (również wcześniej przywoływaną) „rzucenia światła" na tragizm opowiedzianej w tetralogii górnośląskiej historii. W tym właśnie, co ciemne i radykalnie negatywne – dzięki metaforze – dostrzegałbym odpowiedzi na tę ciemność. Byłyby to odpowiedzi teologiczne, zdające się głosić – wszelkie aporie historii (górnośląskiej

[69] *Mszał rzymski dla diecezji Polskich*, Poznań 1986, s. 152.
[70] Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2018, s. 7-8.
[71] Wracam tutaj do „fundacyjnego tekstu teologii fundamentalnej", którego Jerzy Cuda upatruje we fragmencie z Listu świętego Piotra o „uzasadnianiu nadziei, która w was jest" [1 P 3, 15] – por. J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej,* Katowice 2002, s. 71.

192:4090038794

i powszechnej), wszelkie jej ciemności mogą zostać rozjaśnione przez to, co pozahistoryczne. Historia Zbawienia ciągle się dzieje, a metafora świadczy o tym na swój paradoksalny sposób.

Podążając dalej jeszcze za tą dość śmiałą myślą, ku dalszej jeszcze śmiałej hipotezie – ku *kairoi*, jakie spotykam w tetralogii gliwickiej jako momentom obecności Boga, momentom paradoksalnej teofanii – przyjrzę się trzeciemu z greckich pojęć, *exaiphnes* (ἐξαίφνης). Dotyczy ono wprost tego, w jaki „sposób" zjawia się *kairos*, w jakim „trybie" „w" czasie znajduje się pozaczasowe. Pisze o tym John Manoussakis w swojej, już wspomnianej przeze mnie, intrygującej postmetafizycznej estetyce teologicznej.

W konstytuującym czas jako *chronos*, „horyzontalnym" (czyli dającym się zmierzyć) następstwie kolejnych „teraz", gdzie każde „teraz" pojawia się z nicości i w nicości ginie[72], *kairos* jawi się jako radykalna dyskontynuacja. *Kairos* ma charakter „wertykalny", nie jest więc możliwy do zmierzenia, ponieważ objawia się w konkretnym momencie[73], który musiałby w takim razie być całkowicie nieuchwytny, a przynajmniej nieuchwytny w takim wymiarze, jak uchwytne jest wydarzenie w czasie. *Kairos* zjawia się mianowicie w trybie platońskiego „nagle", „momentu", a więc właśnie *exaiphnes* (ἐξαίφνης), o którym pisze Platon w dialogu *Parmenides*[74].

Exaiphnes jest tutaj wymykającym się czasowi „momentem", w takim znaczeniu, jak *Augenblick*, a więc „mgnienie oka", używane przez Heideggera do tłumaczenia *kairos* z listów Pawła. *Augenblick* przejęte zostało przez Heideggera od Lutra, który użył tego słowa do przetłumaczenia eschatologicznej wizji świętego Pawła („W jednym momencie, *w mgnieniu oka*, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni" [1 Kor 15, 52]) i ma ono charakter zdecydowanie nie chrono-logiczny, a kairo-

[72] Por. J.P. Manoussakis, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington–Indianapolis 2007, s. 58.
[73] Por. tamże, s. 59.
[74] „– A przecież nie ma takiego czasu, w którym by coś mogło równocześnie ani się nie poruszać, ani nie stać na miejscu.
– No nie.
– A ono też nie przechodzi bez przejścia.
– Nie wydaje się.
– I ani stojąc na miejscu, ani poruszając się przechodzić nie może, ani będąc w czasie.
– No nie.
– A może jest coś osobliwego, w czym ono mogłoby być wtedy, kiedy przechodzi?
– Co takiego?
– Moment. Moment, zdaje się, oznacza coś w tym rodzaju, jakby przejście z tamtego w jedno i w drugie. Bo przecież ono nie przechodzi ze stanu spoczynku, jak długo jeszcze trwa spoczynek, ani ze stanu ruchu, jak długo jeszcze trwa ruch. Tylko moment, ta osobliwa natura jakaś, leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem. Nie ma jej w żadnym czasie,

193:8966530861

logiczny. *Exaiphnes* (*Augenblick*) nie ma więc charakteru nadchodzącej linearnej przyszłości, jest nieprzewidywalne, a będąc poza czasem cechuje się ponadto osobliwą ontologiczną ambiwalencją, niemożliwe bowiem do „złapania" w czasie „ani nie jest, ani jest". Tłumaczenie *exaiphnes* jako „nagle", „moment" czy nawet „błysk bezczasowego" nie unosi, według J. Manousssakisa, całego ciężaru znaczenia tego tajemniczego słowa. Przedrostek *ex-* („z") wskazuje bowiem również kierunek, „z" którego dochodzi do uwiecznienia czasu i jednoczesnego „uczasowienia" wieczności, a zarazem nagłego zjawienia się, stania się jawnym, czyli widzialnym, a mianowicie „z" niewidzialnego (*ex-a-phanes*). To z tego kierunku, „od niewidzialnego", przychodzi więc zmiana. *Augenblick* czyli *exaiphnes* stanowi zatem osobliwe zmieszanie jakiegoś rodzaju czasowości („momentu", pytania „kiedy?") ze zjawiskowością (wyłonieniem się widzialnego z niewidzialnego, pytania „jak?")[75].

Tak rozumiane *exaiphnes*, przeniesione już z planu filozoficznego w teologiczny, oznaczać może, w myśl intuicji starożytnego chrześcijaństwa, „święty czas obecności Boga"[76]. Jest to horyzont dla „uwolnienia" czy też „odłączenia" Boga od ściśle metafizycznego zaangażowania w transcendencję, a w zamian – horyzont dla prób rozpoznania, w jak sposób Bóg dotyka immanencji, w radykalnie inkarnacyjnym rozumieniu, co postuluje w cytowanej pracy J. Manousssakis. Autor ilustruje istotę takiego podejścia za pomocą słynnej anegdoty Arystotelesa o Heraklicie[77], przytoczonej przez Heideggera, w myśl której Bóg obecny jest „także tutaj", w świecie zwyczajnym, niepozornym, „przy piecu", w niedostatkach życia, w „bliskim kręgu", co podsumowują słowa: „Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można)"[78]. Jeżeli więc *kairoi* tetralogii – mocą metafory – odnoszą czytelnika do historii zbawienia, czyli do uobecniania się Boga w czasie i przestrzeni, co „naświetlać" może mroki górnośląskiej historii, dlaczego nie pójść krok dalej i nie dostrzec tego uobecniania w samej górnośląskiej opowieści?

---

a w nią i z niej ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch." – Platon, *Parmenides*, 156c-e, w: tegoż, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 66-67.

[75] Por. J.P. Manoussakis, *God after Metaphysics…,* s. 64-65. Heidegger w *Byciu i czasie* pisze o *Augenblick* (w polskim tłumaczeniu oddanym jako *okamgnienie)*: „Fenomenu okamgnienia z zasady nie można rozjaśnić wychodząc od *teraz. Teraz* to czasowy fenomen należący do czasu jako wewnątrzczasowości: *teraz, w którym* coś powstaje, przemija lub jest obecne" – M. Heidegger, *Bycie i czas…,* § 68, s. 425.

[76] Por. J.P. Manoussakis, *God after Metaphysics…,* s. 66.

[77] Por. tamże, s. 5-6.

[78] M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć,* tłum. J. Tischner, Warszawa 1977, s. 118-119.

194:8293849850

3. Rozbicie zakończenia – rozbicie metafory?

W poprzednim podrozdziale nakreśliłem horyzont rozumienia metafory i dalsze, wynikające z tego perspektywy dla interpretacji. Opisowi tak rozumianej metafory, w jej „gramatyce" i „dynamice", a więc jak najbardziej „gęstemu" opisowi kolejnych trzech *kairoi*, poświęcony będzie rozdział piąty. Już na tym etapie jednak powoli dostrzegalna będzie się stawała pewna niepokojąca aporia narracji tetralogii, która doprowadzi mnie do momentu krytycznego interpretacji. Obali ona swoje własne założenia i stanę wobec „rozbitej metafory" (tego dotyczył będzie cały rozdział szósty), o czym mowa będzie za chwilę. Żeby jednak dokładnie wskazać ten krytyczny moment wraz z jego wszystkimi konsekwencjami, przyjrzeć się trzeba w sposób jeszcze bardziej wnikliwy „gramatyce" i „dynamice" metafory.

Poświęcę więc teraz uwagę roli zakończenia w *mythos*. Rolę tę badał, również przywoływany przez Ricœura w *Czasie i opowieści,* wybitny znawca Szekspira, brytyjski badacz literatury sir Frank Kermode. Skupie się również na „napędzającym" „dynamikę" metafory i prowadzącym wprost do teologicznych wniosków *kairos*, ale w dotąd jeszcze nie omówionym, kluczowym aspekcie. Ten aspekt okaże się dla omawianej metafory decydujący. Przyjrzę się zatem czemuś, co pozwalam sobie nazwać tutaj „ostateczną gramatyką" metafory, leżącą w *mythos* i jej „ostateczną dynamiką", związaną z *kairos*. Te dwie „kategorie", jak za chwilę się okaże są ze sobą nieodłącznie związane. Dotyczą bowiem tego samego – Końca.

Ricœur zwraca uwagę na (mogący łatwo być przeoczonym) fakt, iż w fikcji początek i koniec nie dotyczą wydarzeń, tylko samej konfiguracji narracyjnej i podaje słynny przykład rozpoczęcia cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu,* które co prawda od razu odnosi nas do wydarzeń wcześniejszych („Przez długi czas kładłem się spać wcześnie…"), a jednak sama opowieść faktycznie zaczyna się od tego właśnie zdania[79]. Dalsze przykłady można tutaj mnożyć. Byłoby takim przykładem chociażby równie słynne zakończenie *Zbrodni i kary*, w którym antycypowane są już dalsze losy Raskolnikowa i Soni, ale „odnowa człowieka" dopiero się przecież rozpocznie, a tymczasem, jak głosi ostatnie zdanie: „niniejsze nasze opowiadanie jest skończone"[80]; byłoby

[79] Por. P. Ricœur, *Oneself as Another*, tłum. K. Blamey, Chicago–London 1994, s. 160; M. Proust, *W stronę Swanna*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 21.
[80] F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Kraków 2006, s. 587.

195:8697727269

nim też – być może jeszcze słynniejsze – rozpoczęcie narracji *Czarodziejskiej góry*, w której części dalszej czytelnik dowiaduje się, co prawda, na przykład o hamburskim dzieciństwie Hansa Castorpa, poznaje też szkolną historię pożyczenia ołówka, powracającą nagle po poznaniu Kławdii Chauchat, ale opowieść zaczyna się dokładnie od wyjazdu Castorpa „na trzy tygodnie", do Davos, „na górę"[81]. Jeszcze inną doskonałą ilustracją omawianej kwestii są przebłyski Dawnych Dni we *Władcy pierścieni*, otwierające przed świadomością czytelnika głębiny czasu, przebłyski ujawniające się co jakiś czas na obrzeżach opowieści, w pieśniach czy spotkaniach z przedwiecznymi istotami – a jednak, ta konkretna opowieść zaczyna się całkowicie przyziemnie, od ogłoszenia urodzinowej biesiady[82].

Analogicznie – gdy mam wskazać początek interpretowanej narracji tetralogii gliwickiej, interesuje mnie wtedy konkretne jej otwarcie ostatniego dnia sierpnia 1939 roku – mimo, że znana mi jest górnośląska historia, w której „środku" nagle dzięki lekturze się znajduję, a narracja tetralogii dokonuje kilku bardziej lub mniej oczywistych „skoków" w przeszłość (poświęcam im baczną uwagę, opisując metaforę w rozdziale piątym, jednakże jako ściśle związanym z trzema kryzysami, dziejącymi się między początkiem a końcem). Podobnie, chcąc wskazać koniec narracji tetralogii, wskazać muszę określone jej zamknięcie w styczniu roku 1945 (mimo, że analogicznie, znane mi są dalsze losy Górnego Śląska, nawet na poziomie uczestnictwa – tego jednak dotyczy już etap *mimesis* III). Tak więc i przestrzeń identyfikowanej w tetralogii metafory jest właśnie takim początkiem i takim końcem ograniczona.

Nie jest to jednakże żadna statyczna struktura. Fundamentalna (zarówno dla tego, co nazwałem „gramatyką" metafory, czyli dla jej *mythos,* jak i dla tego, co określiłem jako jej „dynamikę", a więc dla *kairos*) jest tutaj rola zakończenia, ku któremu wszystko ciąży. Już omawiając *mimesis* II zwróciłem uwagę na to, że dzięki konfiguracji narracyjnej istnieje możliwość śledzenia „z góry" całości historii i w efekcie dostrzeżenia sensu następstwa wypadków (te konstatacje stanowiły dla mnie podstawę dla hipotezy o metaforyczności tetralogii gliwickiej). Kiedy zakończenie opowieści jest już znane, ujawniają się wtedy przed czytelnikiem rozmaite związki i łączności całej historii z jej zakończeniem, czyli to w jaki sposób poszczególne epizody prowadzą do zakończenia jak do celu lub jak się w nim odbijają i nabierają dzięki temu znaczeń.

[81] Por. T. Mann, *Czarodziejska góra,* tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Warszawa 2016, s. 9.
[82] Por. J.R.R. Tolkien, *Władca pierścieni,* tłum. J. Łoziński, Poznań 2001, s. 29.

196:2652208684

Całemu kontinuum zdarzeń narzucony zatem zostaje „sens zakończenia”[83]. Takie „rządy” zakończenia są dla czytelnika (na pewno takie, który funkcjonuje w zachodniej kulturze) zupełnie „naturalne” (często zapewne nieuświadomione): wielkie opowieści mityczne swoje funkcjonowanie opierają na tym, że symbolika początku mają sens tylko w odniesieniu do symboliki końca[84]. W tradycji Zachodu „sens zakończenia” ma głęboki związek z zaistnieniem jednego z najpotężniejszych paradygmatów narracyjnych, a mianowicie modelu apokaliptycznego, odzwierciedlającego ścisłą biblijną łączność Księgi Rodzaju i Apokalipsy i wszelkie napięcia wewnątrz opowieści, generowane przez takie totalne zakończenie[85]. Tym właśnie wszechwładnym paradygmatem zajmuje się Frank Kermode w słynnej pracy *The Sense of an Ending*.

Można za Ricœurem powiedzieć, że Kermode podejmuje temat „apokaliptyczny” tam, gdzie zostawia go Northrop Frye, ale też, że podejmuje go w zupełnie inny sposób[86]. Po pierwsze mianowicie, Kermode zwraca uwagę na to, że lektura Biblii stawia czytelnika wobec idealnej, absolutnie zgodnej struktury, w której koniec pozostaje w harmonii z początkiem, a środek z początkiem i końcem. W tej swojej harmonii Biblia jest modelem jednocześnie i opowieści i historii świata: jako opowieść zaczyna się bowiem absolutnym początkiem świata (pierwsze słowa to „Na początku…” [Rdz 1,1]), a jej koniec jako opowieści dotyczy absolutnego Końca Świata, Paruzji (ostatnie słowa to „Przyjdź, Panie Jezu!” [Ap 22, 20])[87]. Dostrzegalna jest tu zatem nie tylko wewnętrzna „zgodność” początku i końca, ale i „początków i końców”: świata i opowieści. Ta zgodność powoduje, że Biblia staje się „monumentalną intrygą dziejów świata”, a każda intryga (*mythos,* narracyjna konfiguracja) staje się jej „miniaturą”[88].

Tym ostatecznym wzorcem „rządzi” zakończenie[89]. Jest nim oczywiście Apokalipsa, która rekapituluje i podejmuje ponownie całą gigantyczną strukturę[90], zasadzając się na zgodności przeszłości (zarejestrowanej przez wyobrażenie) i przyszłości (przez wyobrażenie

[83] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść,* t. 1, *Intryga…*, s. 102.
[84] Por. tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I*, tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 99-100.
[85] Por. tenże, *Czas i opowieść,* t. 1, *Intryga…*, s. 109.
[86] Por. tenże, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 41.
[87] Por. F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the theory of fiction,* Oxford–New York 2000, s. 6.
[88] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 41-42.
[89] Kermode zwracając uwagę na fundamentalną rolę zakończenia, umieszcza je na początku *The Sense of an Ending*, zaczyna więc paradoksalnie książkę od końca – praca zaczyna się, z jednej strony ze specyficznym humorem, z drugiej, niezwykle sensownie, od rozdziału *The End*.

197:6126465980

antycypowanej), już „dla nas" czy też „za nas" osiągniętej, kiedy „my pozostajemy jeszcze pomiędzy"[91]. Ten radykalnie eschatologiczny charakter zakończenia biblijnego *mythos*, triumfującego ostatecznie nad wszelkimi przeciwnościami jest wzorcem dla zakończeń wszelkich narracji[92]. Jak zauważa Ricœur, Kermode prowadzi swą refleksję o literaturze „z wyższego punktu widzenia", spoza „czystej" krytyki literackiej[93] i myślę, że nie będzie nadużyciem teza, iż punktem wyjścia dla takiego myślenia o literaturze jest myślenie w jakimś wymiarze teologiczne – a przynajmniej teologiczne, nie tylko krytycznoliterackie rozumienie Apokalipsy.

Apokalipsa, będąca „rządzącą" Biblią eschatologiczną rekapitulacją, umieszczająca ludzki los w księdze życia, realizuje polecenie opisania „tego, co było, jest i będzie" [Ap 1, 19], tak, by uczynić te rzeczy współzależnymi i ukazać ich współzależność – a wszelkie narracje czynią podobnie. Podążając dalej za refleksją Kermode'a, opowieść i życie są ze sobą głęboko powiązane w swoim oczekiwaniu zakończenia. Jego „rządząca" i fundamentalna rola dotyczy tak życia, jak i kreującej opowieści wyobraźni. Kermode używa tutaj wieloznacznego zdania: *we live from an End*, co można rozumieć jako żyjemy „od" Końca, „z" Końca, a może nawet „dzięki" Końcowi, ponieważ do życia „potrzebujemy końców" (odwzorowujących ostateczny Koniec), *kairoi* (do których wrócę za chwilę) i pełni (*pleroma*), bowiem „szukamy pełni czasu" – początku, środka i końca w zgodzie czy wręcz jedności. Literatura, na swoje sposoby, jak przekonuje Kermode, wciąż je „odtwarza dla nas" w coraz to nowych światach[94].

Fikcje bowiem pozostają w pewnej niezwykłej i niepokojącej ambiwalencji – z jednej strony czytelnik wie dobrze o ich „nieprawdziwości", z drugiej, „odpowiadają na potrzebę, nad którą nie mamy władzy", potrzebę porządku, sensu i zgodności wobec chaosu, bezsensu i niezgodności[95]. Poszukiwanie „zakończenia" wynika zatem z pewnej potężnej wewnętrznej ludzkiej potrzeby, z oczekiwań czytelnika, a strukturę tym oczekiwaniom i potrzebom nadaje rządzący w tradycji Zachodu mit Apokalipsy[96].

---

[90] Por. F. Kermode, *The Sense of an Ending…*, s. 6.
[91] Por. tamże, s. 8.
[92] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 42.
[93] Por. tamże, s. 41.
[94] Por. F. Kermode, *The Sense of an Ending…*, s. 58.
[95] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 47-48.
[96] Por. tamże, s. 41. Zwrócenie się ku wzorcowi apokaliptycznemu (i jego wyżej wspomnianej „zgodności": życie – opowieść – świat) daje możliwość nadania „rządzącemu" i oczekiwanemu zakończeniu narracji całej gamy dodatkowych, wykraczających daleko poza fikcję, znaczeń: przede wszystkim teologicznych par excellence, bo eschatologicznych, czyli wprost dotyczących mojej interpretacji tetralogii gliwickiej, ale też historyczno-

198:5199600662

Niezwykłe spostrzeżenia Franka Kermode'a na temat *mythos* narracji nakreślają „ostateczną gramatykę" dla rozpoznanej przeze mnie metafory i nadają jej największą możliwą czytelność. Co więcej, naprowadzają mnie też na głęboki związek kluczowo istotnego zakończenia *mythos* z *kairos* – a więc „gramatyki" z „dynamiką" opisywanej przeze mnie metafory. Jak to ujmuje Kermode, wyjątkowość Końca, jakiego obraz przynosi (i jakim sama jest, jako księga) Apokalipsa polega na tym, że ten wyjątkowy Koniec „zmienia wszystko". O ile nawet bogowie greccy nie mogli zmienić przeszłości, o tyle Chrystus zmienia ją, „przepisuje" i wypełnia w nowy sposób. Skoro zakończenie zmienia wszystko to, co było przed nim, oznacza to, że musi mieć ono jakieś możliwości wyjścia poza chrono-logię – pozostaje ono mianowicie w ścisłej relacji z pojawiającymi się w historii *kairoi*[97]. I to pozwala mi płynnie przejść do nakreślenia „ostatecznej dynamiki" metafory, nadawanej jej właśnie przez *kairos,* w jego najbardziej kluczowym aspekcie.

Jürgen Moltmann w swojej pracy *Bóg w stworzeniu* w przeglądowy i syntetyczny sposób przedstawia zmienność biblijnego *kairos,* rozumianego jako spotkania pozaczasowego Boga z czasowym światem i jego historią. Zmienność tę można obserwować na przestrzeni całości biblijnej narracji. Ta zmienność ma tutaj jednak pewien dostrzegalny stały faktor, najbardziej mnie interesujący, a jest nim wykraczanie kolejnych momentów *kairos* poza kolejne teraźniejszości i ich sięganie coraz dalej i dalej w przyszłość.

To ukierunkowanie ku przyszłości dotyczy już „inicjalnego" przymierza z Abrahamem, mającego postać odnoszącej przecież do przyszłości obietnicy, a w bardzo już widoczny i oczywisty sposób uwidacznia się w wyjściu z Egiptu. *Exodus* jest wydarzeniem, które nigdy się już nie powtórzy – to jednak paradoksalnie nie oznacza, że należy ono do przeszłości, a przeciwnie, że zdarzyło się „raz na zawsze", otwiera więc, ustanawia przyszłość i ku przyszłości jest zwrócone[98], co wyrażają pełne mocy i nieodwracalności słowa: „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu będziecie obchodzić święto" [Wj 12, 14].

politycznych, związanych z kształtem świata (a przynajmniej Europy), które miały swój przejaw w idei Cesarstwa – por. tamże, s. 41. Mit Apokalipsy związany jest bowiem z mitem imperialnym – por. F. Kermode, *The Sense of an Ending…*, s. 10nn. Ten drugi obszar dodatkowych znaczeń przywołuję, bo będzie on również obecny w mojej interpretacji na obrzeżach mitu *Mitteleuropy*

[97] Por. tamże, s. 47.

[98] Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 219.

199:9797976606

W księgach prorockich „wtargnięcia" Boga w historię odnoszą do przyszłości rozumianej bardzo już radykalnie, jako dyskontynuacja, a więc już wprost i z pełną mocą do Końca, a zarazem – poza Koniec. Przynoszą one mianowicie wizje i zapowiedzi (obietnice) przyszłości wykraczającej poza czas, jako totalnej przemiany rzeczywistości, przemiany mającej charakter „cięcia" przeszłości, są więc już ukierunkowane eschatologicznie, ku absolutnie Nowemu[99] – czyli ku Końcowi, końcowi tego, co stare. Wreszcie ostateczne „wtargnięcie" Boga w historię, Wcielenie, *kairos* czasów mesjańskich, nie tylko wskazuje na Koniec w sposób definitywny, ale też go zapoczątkowuje, zaszczepia w świecie – zmartwychwstanie jest świtem tego, co Nowe i antycypacją Końca wszystkiego tego, co stare. To, co apokaliptyczne (Koniec) już się rozpoczęło i wkroczyło w *chronos* historii jako mesjański *kairos.* Tym, co *kairoi* nam mówią jest to, że „noc się posunęła, a przybliżył się dzień" [Rz 12, 13][100].

Bóg nie działa zatem w dziejach doraźnie, cyklicznie, przypadkowo, w jakichś „doczesnych", czy też „doraźnych" celach, ale, jak pisze Paul Tillich, w kierunku celu ostatecznego. Dzięki wtargnięciom *kairos*, zostaje określony i proklamowany Koniec, nadejście Królestwa, a w efekcie czas jako *chronos* i „umiejscowiona w nim" historia, zyskują ukierunkowanie i pokonany zostaje tragiczny krąg[101]. Krąg ten to wiecznie trwający, koliście płynący czasu bez początku i bez końca[102].

O tym samym, ale w perspektywie nie natury czasu jako takiego, a doświadczalnego tragizmu ludzkich dziejów, pisze Ricœur: absurd historii zostaje przezwyciężony dzięki temu, że historia zostaje „przeniknięta inną historią". Pośród widzialnego bezsensu kryje się sens historii, tajemniczy i ukryty – konieczne jest więc odczytywanie jego znaków. Jest to sens „ponad-racjonalny", czy też „nadrealistyczny" i ma charakter ostatecznie eschatologiczny. W ten sposób odsłaniająca się ostateczna przyszłość przenika i kształtuje chrześcijańską wizję dziejów[103] – cała historia dobra i zła zostaje „zrekapitulowana w Chrystusie", historia świecka staje się historią świętą, tak, że jest już tylko jedna historia[104]. Odczytanie i przyjęcie tajemniczego sensu dziejów,

[99] Por. tamże, s. 220-221.
[100] Por. tamże, s. 223-224.
[101] Por. P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, s. 86-87.
[102] Por. tamże, s. 84.
[103] Por. P. Ricœur, *Chrześcijaństwo i sens dziejów,* tłum. A. Krasiński, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 192-193.
[104] Por. tamże, s. 193-194. To przywodzi oczywiście na myśl koncepcję teonomii Paula Tillicha (o której mowa była w rozdziale pierwszym). Jest ona również ściśle związana z *kairos*. *Kairos* na trzech poziomach rozumienia oznacza

200:4208626644

sensu wykraczającego poza horyzont ludzkiej historii, sensu eschatologicznego (a więc jeszcze raz – Końca, do którego odnosi się wtargnięcie w historię „innej historii", *kairos*), otwiera możliwości dla stawiania czoła tragizmowi, absurdowi, bezsensowi historii[105].

Reasumując, staję wobec metafory, w której narracyjna konfiguracja tetralogii gliwickiej Horsta Bienka jest „obiektywem" do spoglądania na historię zbawienia, a historia zbawienia pozwala na zupełnie nowe sposoby odczytywać narrację tetralogii i naświetlenie jej tragizmu. Jako ostateczna „gramatyka" tej metafory jawi się ta cecha każdego *mythos*, która każe oczekiwać odwzorowującego Apokalipsę zakończenia – definitywnego spełnienia w Końcu[106]. Ostateczną „dynamiką" tej metafory jest zaś jednoznaczne odniesienie ku temu Końcowi momentów biblijnego *kairos*, zjawiających się w linii czasu i nadających historii ukierunkowanie, dzięki czemu przezwyciężone może być poczucie tragizmu i absurdu dziejów. Metafora zatem miałaby w sobie czytelność, jeżeli mające swoją odmienną czasowość kryzysy, *kairoi* tetralogii, nie byłyby przypadkowe, a zorientowane wprost ku nadającemu im głębię znaczenia Końcowi, tak, że wszelkie wydarzenia, cały konfigurowany czas zyskiwałby ukierunkowanie i *mythos* tetralogii zmierzałby ku Końcowi jako oczekiwanemu spełnieniu. To metaforyczne zbliżenie dawałoby możliwość odczytywania w narracji tetralogii znaków ukrytego sensu, znaków przezwyciężenia tragizmu opowiadanej górnośląskiej historii.

I tak jest w istocie, jeśli chodzi o zorientowanie tej historii w kierunku Końca. Dostrzegam mianowicie w *mythos* gliwickiej tetralogii wyraźne dążenie do zakończenia, budowanie kolejnych napięć poprzez każdy kolejny kryzys, kolejne *kairoi* – nocy wybuchu wojny jako momentu Upadku, Wielkiego Piątku roku 1943, wreszcie Czasów Ostatecznych, Końca Świata

mianowicie: objawienie się Jezusa jako Chrystusa; punkt zwrotny w historii, w którym to, co pozaczasowe przekształca czas; wreszcie nadejście nowej teonomii na grunt „zsekularyzowanej i opustoszałej autonomicznej kultury" – por. P. Tillich, *The Protestant Era*, tłum. J.L. Adams, Chicago 1948, s. 46-47. Pełna teonomia osiągnięta zostanie dopiero w Królestwie Bożym – por. tenże, *Systematic theology*, t. 1, Chicago 1967, s. 54. Jednakże w momentach *kairos* następuje centralna manifestacja Królestwa w historii. W ten sposób *kairos* sprawia, że historia zyskuje w samej sobie dynamikę samotranscendencji – por. tenże, *Systematic theology*, t. 3, Chicago 1967, s. 369.

[105] Por. P. Ricœur, *Chrześcijaństwo i sens dziejów…*, s. 196.

[106] Jest to jednak *tylko* gramatyka metafory. Nie upatruję w samym tym ukierunkowaniu narracji wystarczających podstaw dla teologicznej interpretacji tetralogii. Ricœur zwraca uwagę, że „pocieszenie w obliczu śmierci" niesione przez fikcję ma w sobie coś z „oszustwa" – por. tenże, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja*..., s. 47. Nie więc sama „natura" narracji jako takiej, a dopiero konkretne metaforyczne odniesienie do eschatologicznie ukierunkowanego *kairos* dawałoby jakąś możliwość dostrzeżenia w gliwickiej tetralogii tego, co Kermode nazywa *consoling plot* („opowieść niosąca pocieszenie") (por. F. Kermode, *The Sense of an Ending…*, s. 31), a Ricœur „łagodzeniem ukąszeń żądła udręki w obliczu nicości i śmierci" – por. P. Ricœur, *Oneself as Another…*, s. 162.

201:3023799665

w styczniu i lutym 1945 roku. Rozładowania tych napięć, rozwiązania, spełnienia czytelnik oczekiwałby w momencie Końca. Tutaj właśnie docieram do punktu pojawienia się kryzysu.

Otóż oczekiwany Koniec, zakończenie tetralogii, przynosi czytelnikowi zamiast rozwiązania, nagromadzenie obrazów zniszczenia, niespełnienia, klęski, śmierci, niewoli, zagubienia, utraty, pustki – i nieokreślenie długiego trwania tego stanu beznadziei, w domyśle – w nieskończoność. Czytelnik staje zatem wobec definitywnie rozbitego zakończenia, „rozbitej apokalipsy" (*broken apocalypse*), posiłkując się sformułowaniem, użytym przez Franka Kermode'a w odniesieniu do szekspirowskiego *Króla Leara*[107]. Zakończenie narracji przybiera tutaj formę nie ostatecznego porządkującego Końca, a wiecznego kryzysu, ugrzęźnięcia i trwania w permanentnym nieszczęściu – to, co miałoby rekapitulować, naświetlać wszystkie wydarzenia całej historii okazuje się słabe lub całkowicie nieobecne[108]. Można do tej sytuacji odnieść spostrzeżenie Waltera Benjamina o postępującym procesie zanikania opowieści jako takiej, wobec bezmiaru tragicznych doświadczeń I wojny światowej[109] – podobnie tutaj, w przypadku tetralogii gliwickiej, ogrom tragicznych wydarzeń opowiadanej górnośląskiej historii dominuje i przezwycięża niejako zakończenie tej historii, pozostawiając ją „rozbitą", co pociąga za sobą również rozbicie opowiadanej w tetralogii tożsamości samego Górnego Śląska jako bohatera tej narracji (zgodnie z moim wstępnym założeniem z rozdziału pierwszego) – ta „erozja", której skutkiem jest „rozbite zakończenie" uderza, jak przekonuje Ricœur, zarówno w konfigurację historii jak i bohatera[110].

Na tym tle wreszcie dostrzegalne jest w pełnym świetle rozbicie metafory, do którego przedstawienia zmierzam w bieżącym podrozdziale – skoro Koniec nie zmienia tutaj wszystkiego, skoro zamiast nadawać sens, uwydatnia absurd i podkreśla zmierzanie całej opowieści do ostatecznej klęski, niekończącego się kryzysu i niespełnienia, skoro wszystkie nagromadzone napięcia pozostają nierozwiązane, oczekiwania niezrealizowane, a Koniec, zamiast przezwyciężać tragizm historii, sam zostaje przezeń zdominowany, to staję w takiej sytuacji wobec potężnej aporii. Aporia ta dotyczy samej metafory odczytywanej w *mythos* tetralogii: metafora ta przeczy w takiej sytuacji samej sobie, przynosi wnioski wprowadzające

[107] Por. F. Kermode, *The Sense of an Ending…*, s. 88.
[108] Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja...*, s. 42-43.
[109] Por. W. Benjamin, *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskowa*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 241-242.
[110] Por. P. Ricœur, *Oneself as Another…*, s. 149.

202:6679290996

wewnętrzne sprzeczności, *mythos* tetralogii zaczyna przedstawiać sobą immanentną negatywność i zdaje się tracić swoją teologiczną potencjalność. Metafora, w takiej formie, jak dotąd przedstawiana, okazuje się więc „martwa", nieskuteczna, a w efekcie całej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej dotyka kryzys.

Zauważam tutaj jednakże, że kryzys ten ma ścisły związek z pewnym „mechanizmem" działania metafory, zgodnie z którym jej uobecnienie i funkcjonowanie zależy od oczekiwanej wzajemnej substytucji dwóch (w przypadku metafory w tetralogii) opowieści. To, co problematyczne zdaje się więc leżeć w samej – metafizycznej, jak za chwilę się okaże – naturze metafory i jest to być może punkt wyjścia dla poszukiwania dróg rozwiązania tego problemu, stawiającego całą interpretację pod znakiem zapytania.

Przyjrzę się więc samej naturze metafory, tak jak przedstawia ją Heidegger w *Der Satz vom Grund,* w ramach pewnego szczególnego „ataku na metaforę"[111]. Według Heideggera fundamentalnym mechanizmem ludzkiego myślenia jest przenoszenie tego, co zmysłowe (widziane, słyszane) do obszaru niezmysłowego, a więc do myślenia. Ta idea transpozycji, oparta na separacji zmysłowego od niezmysłowego, jest podstawowym znamieniem metafizyki i determinantą całej myśli Zachodu. Na tym tle Heidegger stawia tezę, że metafora może zaistnieć tylko w obrębie tak rozumianej metafizyki[112], ponieważ metaforyczne przeniesienie właściwego w obrazowe jest równoważne wobec metafizycznego przeniesienia zmysłowego w niezmysłowe[113]. Jest to wspólny metaforyczno-metafizyczny ruch w kierunku *meta,* „ponad", ruch opuszczania[114] czy też „destylacji".

Podobnie ruch ten widzi Derrida, w ujęciu którego metaforyzacja, utożsamiona z metafizyką, jest procesem zacierania, zużywania, wyjaławiania żywego doświadczenia[115]. Jest to jeden ruch: metaforyzacji, idealizacji, wyczerpywania (zużywania) metafory, to znaczy zatajania jej źródła, ruch, który „uruchamia wszystkie charakterystyczne opozycje metafizyki: natura – duch, natura – historia, natura – wolność, jak również zmysłowy – duchowy, zmysłowy – myślny, zmysłowy –

[111] Por. tenże, *Meta-foryczne i meta-fizyczne,* tłum. T. Komendant, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 6 (54) (1980), s. 184. Tekst, to którego się odwołuję jest przetłumaczonym na język polski krótkim fragmentem również cytowanej przeze mnie pracy *The Rule of Metaphor*.
[112] Por. M. Heidegger, *The Principle of Reason,* tłum. R. Lilly, Bloomington–Indianapolis 1991, s. 47-48.
[113] Por. P. Ricœur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne…*, s. 185.
[114] Por. tamże, s. 192.
[115] Por. J. Derrida, *Biała mitologia,* tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik literacki" 77,3 (1986), s. 284-285.

203:2208107182

sens”[116]. Efektem takiego ruchu są metafory, które określić można jako martwe, tożsame z „wydestylowanymi” pojęciami[117]. Od pojęcia żąda się jasności, stąd „normalny system pojęciowy” pełen jest metafor, które funkcjonują tam, by uczynić zadość wymaganej od systemu czytelności i zrozumiałości[118]. Są to metafory konwencjonalne, obecne w języku codziennym[119], a wysoce konwencjonalna metafora staje się metaforą martwą[120] ze względu na swoją oczywistość[121], która doprowadza ją do poziomu banału[122].

A zatem, im więcej metafizycznej jasności, oczywistości i uporządkowanej substytucji, tym bardziej metafora jest martwa – taką na przykład jest przywołana przez Ricœura „noga krzesła”[123]. Z metafizycznymi opozycjami zgodna jest zatem metafora odczytywana jako alegoria[124], czyli ostatecznie – metafora opierająca się na substytucji[125].

W tym momencie zauważam, że „rozbicie” metafory mającej funkcjonować w gliwickiej tetralogii jest związane z jej „nieskutecznością” jako prostej substytucji. Metafora ta okazywałaby się więc być „rozbitą” ze względu na niezgodność z metafizycznym schematem, który, jak za chwilę się okaże, nie musi być jedynym „mechanizmem” działania metafory. Reasumując, metafora nie tyle stała „martwa” dlatego, że w obliczu kryzysu zakończenia przestała „funkcjonować” jako substytucja, ale dlatego, że sama taka metafizyczna jasna substytucja dwóch opowieści („noga krzesła”) była od niej oczekiwana. A jednak kryzys zakończenia (zamiast obalić metaforę) unaocznił mi, żeby nie szukać metaforyczności narracji tetralogii gliwickiej w prostej substytucji. Jak inaczej w takim razie prowadzić interpretację?

W tym miejscu konieczne jest przywołanie bardzo istotnego spostrzeżenia poczynionego przez Ricœura: problem metafory martwej, „metafizycznej”, jest mianowicie problemem wtórnym[126]. Ricœur stawia śmiałą hipotezę: o ile język sam w sobie jest metaforyczny, o tyle nie jest to wynikiem metafizycznego „przenoszenia”, a oparte jest o „pierwotny impuls” metaforyczny, co

[116] P. Ricœur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne…*, s. 190.
[117] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 305.
[118] Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu,* tłum. T. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 163.
[119] Por. tamże, s. 191.
[120] Por. L.D. Ritchie, *Metaphor*, Cambridge–New York 2013, s. 22.
[121] Por. Z. Kövecses, *Metaphor. A practical introduction*, Oxford–New York 2010, s. xi.
[122] Por. D. Punter, *Metaphor*, London–New York 2007, s. 146.
[123] Por. P. Ricœur, *The Rule of Metaphor…*, s. 94.
[124] Por. tenże, *Meta-foryczne i meta-fizyczne…*, s. 186.
[125] Por. tamże, s. 198.
[126] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 305.

204:1153323086

burzy wtórne metafizyczne opozycje „zwykłego i dziwnego", „właściwego i figuratywnego", „porządku i transgresji"[127]. Pierwotnym założeniem jest „metafora żywa", pełniąca funkcje fabuły i opisu, a nie metafizycznego „zastępstwa"[128]. Te ogólne uwagi są istotne dla konkretu mojej interpretacji i dla metafory, na jakiej się ona opiera, ponieważ prowadzą wprost do konstatacji, że możliwa jest inna ontologia, która odpowiadać może „metaforze prawdziwie poetyckiej"[129], a metafora nie musi „wznosić gmachu platonizującej metafizyki"[130], która jak widać, przyoblekając się w alegoryczność, okazała się niewystarczająca.

Metafora, w której zbliżałyby się historia zbawienia i narracja tetralogii gliwickiej, mogłaby zatem funkcjonować mimo kryzysu zakończenia narracji oraz mimo braku jasnej i oczywistej substytucji dwóch opowieści – górnośląskiej i biblijnej. Wymagałoby to jednak pewnej transgresji, wykroczenia poza metafizykę odczytu, czy też, mówiąc najprościej, poza „tradycyjny" sposób czytania. Stąd też „wprowadzenie" przeze mnie w tym momencie interpretacji takiej strategii czytania, jaką proponuje dekonstrukcja. Dekonstrukcja jednakże w gruncie rzeczy „sama" się w tej interpretacji zjawia – w owym krytycznym momencie zdania sobie sprawy z wewnętrznej aporii naszej metafory – i jej tropem chcę dalej podążyć.

[127] Por. tamże, s. 24.
[128] Por. tenże, *Meta-foryczne i meta-fizyczne…*, s. 195.
[129] Por. tamże, s. 186.
[130] Por. tamże, s. 198.

205:6249555113

4. Dekonstrukcja[131] wobec aporii metafory

Angażując jej „strategię czytania" w tok interpretacji trzeba pokrótce odpowiedzieć na pytanie: czym jest dekonstrukcja? Sugestywną i zabawną ilustracją trudności, jaką przedstawia jej zdefiniowanie jest opisywana przez Jonathana Cullera dyskusja, w której udział brali Umberto Eco i Richard Rorty. Dwie charakterystyki dekonstrukcji – dekonstrukcji jako specyficznego trybu interpretowania tekstów, bo to jest tutaj przedmiotem mojego zainteresowania – autorstwa dwóch wybitnych intelektualistów, pozostają mianowicie wobec siebie w doskonałej sprzeczności: Eco zarzuca dekonstrukcji przyznawanie radykalnego prymatu czytelnikowi, Rorty z kolei dostrzega w dekonstrukcji radykalny prymat tekstu[132].

Jako swego rodzaju wstępne założenie (jeżeli w przypadku dekonstrukcji uprawnione byłyby wstępne założenia) w mojej próbie opisania dekonstrukcji przyjmuję odczytaną w tekście Derridy

[131] Świadomie nie włączyłem omówienia dekonstrukcji i jej możliwej obecności w teologicznych dyskursach do – obecnie już i tak bardzo obszernego – rozdziału trzeciego, poświęconego hermeneutycznemu (Ricœurowskiemu) paradygmatowi PMTh. Powodem było tutaj przede wszystkim poczucie konieczności zachowania pewnego porządku. Dekonstrukcja jest mianowicie zwyczajowo i powszechnie uznawana za strategię czytania odmienną od hermeneutyki. W kwestii zestawienia obu rodzajów interpretacji – por. B. Banasiak, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, w: J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 9-13. Świadectwem tego jest chociażby głośna kontrowersja Derrida – Gadamer. Na ten temat zob.: P. Dehnel, *Dekonstrukcja a hermeneutyka. O kontrowersji między Jacquesem Derridą a Hansem-Georgiem Gadamerem*, „Principia" 41-42 (2005), s. 185-209; *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, Albany, New York 1989. Myślę zarazem, że na poziomie „mediującej między dyskursami" PMTh spotkanie hermeneutyki Ricœura z dekonstrukcją jest możliwe, czego – jak sądzę – świadectwem może być niniejsza interpretacja. Co ważne, świadomie podchodzę w niej do dekonstrukcji „nie-dogmatycznie" (a więc być może nie do końca niewłaściwie?), z nastawieniem podobnym do tego, jakie opisuje Anna Burzyńska, która – co jasne, na pewnym dawniejszym etapie swoich zmieniających się lektur Derridy – szukała w dekonstrukcji jakiejś metody, starając się „spod tkanki hieroglifów wyłuskać ich bardzo głęboko ukryty porządek" – por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, s. 621. Mając oczywiście na uwadze to, że dekonstrukcja nie jest metodą, którą można w tradycyjny sposób „zastosować" (por. N. Lucy, *A Derrida Dictionary*, Malden–Oxford–Carlton 2004, s. 11), angażuję ją jednak w pewne, jeśli nie działanie metodyczne, to strategie metaforyczne i symboliczne, pozostające na pewno w dominium hermeneutyki, na wspólnym jednak gruncie porzucenia metafizyki czytania. Warto mieć tutaj na uwadze, że Derrida krytykując „hermeneutykę" traktuje to pojęcie bardzo szeroko i odnosi się bardziej do np. strukturalizmu niż do hermeneutyki Ricœura – por. P. Szaj, *Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej*, „Forum Poetyki" 8-9 (2017), s. 83. Dalej, że można u Ricœura zauważyć swoiste „wychylenie się" ku dekonstrukcji – por. tamże, s. 84. Wreszcie, że w odróżnieniu od hermeneutyki Gadamera i Heideggera, Ricœurowska hermeneutyka zwraca baczną uwagę na tekstualność – por. tamże, s. 86. Na temat nieoczywistych, ale możliwych spotkań Ricœur – Derrida (lub ogólnie Ricœur – dekonstrukcja) zob. też: E. Pirovolakis, *Reading Derrida and Ricœur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany, New York 2010; Ch. Watkin, *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh 2009; J. Michel, *Ricœur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, tłum. S. Davidson, London 2014; G.J. van der Heiden, *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricœur, and Derrida on disclosure and displacement*, Pittsburgh, Pennsylvania 2010; U. Idziak, *Dziedzictwo śmierci – Ricœur i Derrida*, „Argument" 1, 2 (2011), s. 291-300.

206:5400013518

pewną wizję tekstu – Derrida nie przedstawia co jasne żadnego wykładu teoretycznego, a bardziej opis funkcjonowania konkretnego słowa w konkretnym tekście Platona. Tę wizję „natury" tekstu można przedstawić w taki sposób: słowo w tekście generuje łańcuchy znaczeń. Gra ogniw takiego łańcucha wygląda jak system, nie jest to jednak system intencji autora, a komunikaty wytwarzane przez gry języka i wiodące jak „korytarze sensu" pośród wielu warstw i „regionów" kultury. Autor może takie korytarze przyjmować, może też ich nie zauważać, co nie zmienia faktu, że mają one miejsce[133].

To oznacza, że pisze się – oraz czyta – zawsze w obrębie języka i jakiegoś porządku (jakiejś logiki), nad którego prawami dyskurs autora (ani dokonywany odczyt) nie panuje. Słowo może zatem uzyskiwać zaskakujące i zupełnie niespodziewane zasoby, tak, że może ono mówić mniej lub więcej lub całkiem co innego, niż chce podmiot (piszący czy czytający)[134]. Wyłaniałaby się tutaj jakaś wizja wszechwładnego tekstu, którą potęgowałoby jeszcze słynne zdanie Derridy „nie istnieje *poza-tekst*". To zdanie, już w pierwszym rozdziale tej pracy przywołane, zwraca jednak uwagę na zupełnie inną właściwość tekstu, niż może się na pierwszy rzut oka wydawać: chodzi o to, że nie da się wykroczyć poza tekst, do „czystego" desygnatu tekstu, do „czystego", obiektywnego i arbitralnego orzeczenia, brzmiącego: „ten tekst mówi o…". Przeciwnie – kolejne odniesienia i uzupełnienia tworzą nieskończony łańcuch[135].

Ponieważ „ostateczny sens" tekstu – czyli jego „czysty desygnat" – nieustannie się czytającemu wymyka, tekst przedstawia sobą zawsze możliwość re-kontekstualizacji, czyli ciągłego zmieniania znaczenia. W ten sposób „tekst" stawałby się zarazem umowną nazwą rzeczywistości, której nie da się doświadczyć wprost, konieczna więc jest zawsze interpretacja[136]. Ów pozornie „wszechwładny" tekst w tym świetle jawi się już jako absolutnie otwarty: „tekst nie zamyka się na nic"[137], nie ma charakteru zamkniętej encyklopedii, a raczej „tkaniny śladów"[138].

---

[132] Por. J. Culler, *Literatura w teorii*, tłum. M. Maryl, Kraków 2013, s. 222-223.
[133] Por. J. Derrida, *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, w: tegoż, *Pismo filozofii*, wyb. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 43-44.
[134] Por. tenże, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 211.
[135] Por. tamże, s. 212.
[136] Por. M.P. Markowski, *Dekonstrukcja*, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 372-373.
[137] Por. J. Derrida, *Przed prawem*, tłum. J. Gutorow, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 435.
[138] Por. tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 505.

207:7070156728

W tekście znajduje się zatem coś na kształt „punktów oporu" przed zamknięciem się tekstu, przed „zawładnięciem sensem". Ma to związek z intrygującą koncepcją dwóch tekstów w jednym tekście, których nie da się ze sobą w pełni scalić, zhomogenizować. Pierwszy z nich wiąże się z pewnymi przejawami „władzy". Chodzi tu o panowanie autorytetu obecności, wyrażanego sensu, a więc „klasycznej interpretacji". Drugi, to burzący logikę pierwszego, wpisany weń Inny[139]. Dzieło literackie staje się w tej perspektywie „inwencją", co nie tyle oznacza „twórczość", ile „odkrywanie" absolutnego Innego, spotykanie, natrafianie na niego[140].

Mając naszkicowaną taką wizję tekstu (która w mojej opinii przynosi wiele frapujących intuicji dla teologii literatury, szczególnie dla teologicznej interpretacji wszelkiej literatury „teologicznie nieoczywistej") można już powiedzieć coś (choć lepiej byłoby użyć tutaj słowa *cokolwiek*) o samej dekonstrukcji. Ponieważ jednak nie jest ona czystą teorią, a bardziej praktyką, strategią czytania, toteż zamiast (prawdopodobnie niemożliwej w klasycznym rozumieniu) definicji przedstawiam kilka wytycznych tej strategii, które zarazem odnoszę wprost do mojej interpretacji (i jej „zapotrzebowania") na tym jej konkretnym etapie.

1° Derrida przedstawia rozróżnienie dwóch rozumień interpretacji. W myśl pierwszego, interpretacja dąży do rozszyfrowania „prawdy tekstu", druga z kolei opiera się na „wolnej grze" i wykracza poza „marzenia o pełnej obecności, uspokajającej podstawie, źródle i końcu gry"[141]. Dekonstrukcji dotyczy ten drugi opis. Jest ona procesem nieskończonego rozszyfrowywania – nie definitywnym i arbitralnym rozszyfrowaniem sensu, początku, czy też prawdy tekstu. Dekonstrukcyjnie odczytuje się teksty jako symptomy jakiegoś „ukrytego obrazu", czegoś, co w tekstach jest niejawne, przesłonięte oczywistością, a co z tej pozycji „ukrycia" jednak na teksty wpływa[142]. Dekonstrukcja jest rozbiórką takich właśnie „przesłaniających", „spowijających" rzeczywistość oczywistości[143]. Nie jest jednak, o co bardzo często jest posądzana, jakimś wcieleniem nihilizmu, ukierunkowanym na wykazywanie absolutnego braku sensu tekstu i jego interpretacji. Jest raczej uwolnieniem czytania od metafizyki („teoretycznego protekcjonalizmu,

[139] Por. A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006, s. 276-277.
[140] Por. J. Hillis Miller, *O literaturze,* tłum. K. Hoffmann, Poznań 2014, s. 76.
[141] Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki" 77,2 (1986), s. 266.
[142] Por. B. Banasiak, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)…*, s. 11-12.
[143] Por. M.P. Markowski, *Dekonstrukcja…*, s. 367.

208:3866550369

uniwersalizmu i esencjalizmu")[144], jej opozycji i przeciwieństw (*logos* i *mythos,* prawdy i fikcji, etc.)[145]. Dekonstrukcja zaczyna się od odrzucenia autorytetu czy determinującej mocy każdego „jest"[146].

2° Dekonstrukcja jest „rozbiórką teorii w praktyce", za czym kryje się „rozbiórka" samej interpretacji w toku czytania[147]. Poddać tekst dekonstrukcji to nie tyle wprost i dosłownie poddawać tekst „destrukcji" (co jest wobec dekonstrukcji nagminnym zarzutem), ile pokazać, jak sam tekst w jakimś wymiarze zaprzecza samemu sobie, podważa sam siebie[148], to znaczy, jak sam podważa to, co głosi lub jak podważa hierarchię, na której się opiera[149]. W tym świetle dekonstrukcja nie powinna już jawić się jako „destrukcja", a – na pierwszy rzut oka paradoksalnie – bardziej jako afirmacja.

3° Dekonstrukcja jest afirmacją w takim wymiarze, że jest ona zgodą na pojawienie się zdarzenia, które nie wpisuje się w z góry ustalony „program" i rozrywa oczywisty kontekst[150]. W tym świetle bardziej zrozumiałe staje się (intrygujące, choć dość na pierwszy rzut oka enigmatyczne) sformułowanie, że „hasłem dekonstrukcji" jest „przyjdź!", „niech przyjdzie nowe!", czyli – powiedzenie „tak" niespodziewanemu i niesłychanemu[151]. Dekonstrukcja jest więc jednocześnie afirmacją i doznaniem niemożliwego, spotkaniem z niespotykanym[152]. Jak zaznaczyłem już wcześniej, jej sednem jest poluzowanie i otwarcie struktur. To właśnie ten „wstrząs odmienności", inności, ma wprawić je w ruch, tak, by funkcjonowały swobodniej,

[144] Por. A. Burzyńska, *Lekturografia. Filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, „Pamiętnik literacki" 91,1 (2000), s. 68.
[145] Por. B. Banasiak, *Filozofia / dekonstrukcja / literatura*, „Sztuka i Filozofia" 3 (1990), s. 52. Por. też. T. Eagleton, *Teoria literatury. Wprowadzenie*, tłum. B. Baran, Warszawa 2015, s. 166.
[146] Por. N. Lucy, *A Derrida Dictionary*…, s. 11.
[147] Por. A. Burzyńska, *Poststrukturalizm, dekonstrukcja, feminizm, gender, dyskursy mniejszości i co dalej?*, „Przestrzenie Teorii" 1 (2002), s. 76.
[148] Tak można rozumieć to, że dekonstrukcja nie jest „metodą", którą można „zastosować" do czegoś „w celu zdekonstruowania": jeżeli coś podlegać ma dekonstrukcji – już jej podlega – por. N. Lucy, *A Derrida Dictionary*…, s. 11. Dekonstrukcja jest nieunikniona ponieważ wszystko „nosi w sobie już jakiś brak, nieobecność, która sprawia, że w jego obrębie ma miejsce różnicowanie, a co za tym idzie, nie może być ono ze sobą tożsame" – por. A. Kopka, *Czym może być dekonstrukcja?*, „Kwartalnik Filozoficzny" 41, 3 (2013), s. 89.
[149] Por. J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych,* tłum. M.B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 322.
[150] Por. M.P. Markowski, *Dekonstrukcja…*, s. 370.
[151] Por. J.D. Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Bloomington–Indianapolis 1997, s. 18.
[152] Por. T. Sławek, *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcje i etyka gościnności*, w: *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, oprac. T. Rachwał, Katowice 1997, s. 5-6.

209:3432009077

bardziej pomysłowo i odkrywczo, budowały jakieś „nowe formy”[153]. Dekonstrukcyjna lektura tworzy przestrzeń absolutnej otwartości, w której uaktywnia się „inwencja”[154], rozumiana, jak wyżej nakreśliłem – jako odkrywanie, spotykanie, natrafianie na Innego.

Ponieważ dekonstrukcja jest pewnego rodzaju taktyką, strategią czytania, wykraczającą poza tradycyjną linearność i zewnętrzną wobec tekstu teleologię[155], pozostaje jeszcze pytanie najprostsze, a zarazem najbardziej istotne: jak działać, jak czytać, jak tę strategię realizować? W związku z tym, że „dekonstrukcyjne” pisma Derridy pisane są językiem w najwyższym stopniu nie teoretycznym, a do tego niezwykle zawiłym i nie da się ukryć, że raczej trudnym, postaram się opisać procedury dekonstrukcji – jeżeli to tylko możliwe – jak najprościej[156]. Jak łatwo można zauważyć, są to procedury, które wprost można odnieść do niniejszej interpretacji, w jej aktualnym momencie, naszkicowanym w podrozdziale poprzednim, czyli w momencie dotarcia do aporii, wewnętrznej niespójności, nakreślają też zarazem pewne dalsze nastawienie wobec interpretowanego tekstu.

1° Dekonstrukcja jest twórczą lekturą, a więc takim czytaniem, w którym pisze się własny tekst[157]. Aby tak się stało, trzeba zdezorganizować zastaną (oczywistą) konstrukcję tekstu, rozłożyć całość na części, po to, by „przenieść ją w inne miejsce”[158], w innym kształcie.

2° „Dźwignią” do dekonstrukcji tekstu jako całości są często jego marginalne fragmenty, wyizolowane z całości[159]. Dekonstrukcja nie jest zatem tradycyjnym czytaniem w ruchu linearnym, bo punktem wyjścia dla interpretacji mogą być nawet wydzielone z tekstu „mikroskopijne cząsteczki”, na których interpretujący się koncentruje[160]. Takie właśnie peryferyjne drobne szczegóły („wypędzone” na margines przez – tylko w ten sposób mogące

[153] Por. J.D. Caputo, *The prayers and tears…*, s. 18.
[154] Por. A. Burzyńska, *Lekturografia…,* s. 61-62.
[155] Por. J. Derrida, *Różnia,* tłum. J. Margański, w: tegoż, *Marginesy filozofii,* Warszawa 2002, s. 33.
[156] Mam tu na uwadze konstatacje Jana Słomki, zgodnie z którymi „myśl Derridy ma taki charakter, że wszelka próba jej systematyzacji jest, po pierwsze, karkołomna, a po drugie – bezcelowa”, że należałoby w niej szukać „nie tyle jasnych odpowiedzi, co tropów, sugestii, napomknień interesujących dla teologa”, wreszcie, że bezpieczniej jest przyjąć, że omawianie Derridy to bardziej „formułowanie własnych myśli” inspirowanych jego tekstami – por. J. Słomka, *Metafora w teologii. Kilka uwag na marginesie traktatu J. Derridy „Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym”,* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51,1 (2018), s. 77.
[157] Por. A. Burzyńska, *Lekturografia…,* s. 61.
[158] Por. A. Kopka, *Czym może być dekonstrukcja?...,* s. 85.
[159] Por. R. Rorty, *Dekonstrukcja,* tłum. A. Grzeliński, M. Wołk, M. Zdrenka, A. Szahaj, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 3 (45) (1997), s. 210.
[160] Por. A. Burzyńska, *Lekturografia…,* s. 50.

210:9190128978

utrzymać swoją moc – metafizyczne opozycje), są „symptomatycznymi" punktami wskazującymi na to, jak same teksty przeczą swojej logice[161].

3° Kiedy zatem napotyka się w tekście coś, co kryje w samym sobie aporię, nierozwiązywalną sprzeczność (to znaczy raz „działa" w jeden, raz w inny sposób), na przykład kiedy metafora wydaje się sama znosić swoje implikacje – „chwyta się" takiej właśnie wskazówki (symptomatycznego punktu wskazującego na brak zunifikowanego znaczenia) i podąża za jej „przygodami" w tekście, tak daleko, aż tekst sam powoli odkrywa swoje samo-przekraczanie (*self-transgression*) i nierozstrzygalność[162]. W dekonstrukcji chodzi więc nie tylko o samo wychwycenie aporii, ale też o dalsze „drążenie" w niej, tak, że zaczyna demontować rządzące tekstem opozycje[163].

4° Kategorią myślenia (między innymi, bo nie wyłącznie) dekonstrukcyjnego jest intertekstualność[164], która w jeszcze dalszy sposób „przewartościowuje" znane projekty lektury[165]. Intertekstualność pełni w mojej interpretacji istotną rolę w tym swoim wcieleniu, w którym dotyczy ona pojawiania się „innego języka" (a bardziej – „innych języków") w obrębie pozornie jednego i homogenicznego języka literatury. Te „inne języki" tworzą, zgodnie z nazewnictwem M. Eigeldingera, *pola intertekstualne* tekstu literackiego. Nie chodzi tu tylko „inne języki" dla literatury, takie jak Biblia czy mit (którym poświęciłem już wiele uwagi, a relacja tekstu literackiego z Biblią jest przecież fundamentem mojej interpretacji), ale też o malarstwo, a wreszcie – muzykę[166]. Cechą konstytutywną tekstu jako takiego jest jego nieuniknione „bycie pomiędzy", stąd uzasadnione i naturalne niejako jest interpretowanie go w sieci gęstych relacji, zakładające przekraczanie granic między tekstami różnych dyskursów, granic, które ostatecznie zaczynają się zacierać, co uwalnia od rygoru tkwienia w jednym tylko

[161] Por. T. Eagleton, *Teoria literatury*…, s. 166.
[162] Por. G.Ch. Spivak, *Translator's Preface*, w: J. Derrida, *Of Grammatology*, tłum. G.Ch. Spivak, Baltimore–London 1997, s. lxxv.
[163] Por. T. Eagleton, *Teoria literatury*…, s. 166.
[164] Por. A. Hejmej, *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków 2012, s. 13. Na temat bardzo szerokiej kwestii intertekstualności por. też: H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa,* Warszawa 1989, s. 198-228; R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, „Pamiętnik Literacki" 81,2 (1990), s. 95-116; M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki" 77,4 (1986), s. 75-100, J. Kristeva, *Problemy strukturowania tekstu*, „Pamiętnik Literacki" 63,4 (1972), s. 233-250; A. Burzyńska, *Poststrukturalizm,* w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik…,* s. 334.
[165] Por. A. Hejmej, *Muzyka w literaturze…*, s. 24.
[166] Por. tamże, s. 28.

211:6184655518

obszarze[167]. W mojej interpretacji, a i w samej interpretowanej tetralogii, takim „dodatkowym", nieoczywistym obszarem, polem intertekstualnym, jest z pewnością muzyka. Obecne są w interpretowanym tekście tetralogii „cytaty muzyczne poza muzyką", a więc takie, jakie nazywa się cytatami intersemiotycznymi, czyli cytatami „przejętymi" z innej dziedziny sztuki[168]. Dla mojej interpretacji istotne są one o tyle, że dostrzegam w nich (mogących uchodzić w tradycyjnym odczycie za marginalne czy peryferyjne) jedne z owych „symptomatycznych punktów" dla interpretacji całego tekstu.

Aby wreszcie choć elementarnie naszkicować pole możliwości dla relacji teologia-dekonstrukcja (relacji, która ma swoje istotne miejsce w pejzażu PMTh[169]), najlepiej będzie przedstawić kilka tropów, mogących prowadzić do większego naświetlenia tej nieoczywistej kwestii. Przede wszystkim, dekonstrukcja sama w sobie nie jest „wrogiem" wiary ani teologii, może natomiast być radykalnie krytyczna wobec ich „zamrożenia w bezruchu"[170]. Kevin Hart jasno deklaruje w związku z tym, iż „celem" („przedmiotem") dekonstrukcji wprowadzanej w dyskurs teologiczny nie jest sama teologia, tylko metafizyka[171]. Idąc dalej tym tropem, dekonstrukcja nie tylko nie atakuje teologii, ale może jej zaoferować sposoby „tropienia" i opisywania metafizyki, która ukrywa się niejako „wewnątrz" teologii, może zatem odpowiedzieć na (tak charakterystyczne dla PMTh) żądanie „teologii nie-metafizycznej"[172].

Według J.D. Caputo błędny jest pogląd (często powtarzany i powielany), iż dekonstrukcja jest radykalnie relatywistyczną, rządzącą się jedynie przypadkiem, „przemocą" intelektualną,

[167] Por. E. Szczęsna, *Wprowadzenie*, w: *Między dyskursami, sztukami, mediami. Komparatystyka jutra*, red. E. Szczęsna, P. Kubiński, M. Leszczyński, Kraków 2017, s. 6.
[168] Por. A. Hejmej, *Muzyka w literaturze…*, s. 73.
[169] Na temat rozmaitych możliwych sposobów funkcjonowania dekonstrukcji w teologii (naturalnie niekoniecznie tożsamych, a często nawet elementarnie niespójnych z jej funkcjonowaniem w mojej interpretacji), poza cytowanymi poniżej tekstami G. Warda, J.D. Caputo, a przede wszystkim Kevina Harta, por. również: M.C. Taylor, *Erring. A Postmodern A/Theology*, Chicago–London 1984; W. Franke, *A philosophy of the unsayable*, Notre Dame, Indiana 2014; *Thinking through the death of God: a critical companion to Thomas J.J. Altizer*, red. L. McCullough, B. Schroeder, Albany, New York 2004; C.A. Raschke, *Faith and Philosophy in Tension*, w: *Faith and Reason. Three views*, red. S. Wilkenss, Downers Grove, Illinois 2014, s. 35-83; I. Andrews, *Deconstructing Barth. A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*, Franfurt am Main 1996; R.T. Michener, *Engaging deconstructive theology*, Aldershot–Burlington 2007; R.E. Olson, *The Journey of Modern Theology. From Reconstruction to Deconstruction*, Downers Grove, Illinois 2013, s. 685nn; S. Shakespeare, *Derrida and Theology*, London–New York 2009; *Derrida and religion: other testaments*, red. Y. Sherwood, K. Hart, New York–Abingdon 2005; *Derrida and negative theology*, red. H. Coward, T. Foshay, Albany, New York 1992; J.D. Caputo, *What would Jesus deconstruct? The good news of postmodernity for the church*, Grand Rapids, Michigan 2007.
[170] Por. J.D. Caputo, *The prayers and tears…*, s. 18.
[171] Por. K. Hart, *The trespass of the sign. Deconstruction, Theology, and Philosophy*, New York 2000, s. xxxiv.
[172] Por. tamże, s. xxxv.

212:1058157432

dążeniem do „destrukcji" i „atakiem" na wszystko (co miałoby być argumentem za jej anty-teologicznością). Poza już poczynioną konstatacją, iż dekonstrukcja jest sama w sobie afirmacją, można pójść dalej i powiedzieć, że każde dekonstrukcyjne przedsięwzięcie jest podejmowane „w imię czegoś", co jest „nie-dekonstrukcyjne", to znaczy dekonstrukcji nie podlegające, a przeciwnie, będące afirmowanym[173]. To coś, co nie podlega dekonstrukcji, a daje jej „impuls" czy też „napęd", Derrida w późniejszym etapie swojej refleksji nazywa *justice* („sprawiedliwością"), którą odróżnia od *law* („prawa"). „Prawo" może oraz powinno podlegać dekonstrukcji, taka jest bowiem jego natura i kondycja, „sprawiedliwość" natomiast jest tym, co wzywa do ciągłej dekonstrukcji „prawa"[174]. „Prawo" to struktury, które podlegają dekonstrukcji, ponieważ same są wcześniej „skonstruowane"[175], a więc ustanowione, usytuowane, a dalej – zawsze w jakiś sposób „stronnicze" (można by tutaj dopowiedzieć – dyskursywne). „Sprawiedliwość" leży zaś poza ludzkimi sformułowaniami – i „poza" mocą dekonstrukcji, która jest „pragnieniem", aby „sprawiedliwość" „nadeszła", mimo, że Derrida w swojej apofatycznej postawie nie określa dokładnie *czym* „sprawiedliwość" jest[176]. To jednak w żaden sposób nie zmienia potężnej tkwiącej w tych sformułowaniach teologicznej „potencjalności".

Odważną i zdumiewającą propozycję rozumienia relacji dekonstrukcja – teologia przedstawia Graham Ward, który nie tylko (zgodnie z tym, co zaznaczyłem powyżej) nie dostrzega w dekonstrukcji narzędzia do „obalania" teologii, ale idzie dalej i rozpoznaje w samej dekonstrukcji coś głęboko „teologicznego", a mianowicie opis operacji nieodłącznej od samego zadania teologii. Otóż, zadanie to – namysł nad relacją z Innym, absolutnie transcendującym stworzony porządek – zawsze zakładało krytyczną postawę teologii wobec jej własnego dyskursu oraz świadomość jego ignorancji, ponieważ o ile dyskurs teologiczny zawsze funkcjonował „w obrębie" Objawienia, nie mógł zarazem nigdy tego Objawienia „przywłaszczyć". W tym właśnie wymiarze zadanie teologii to miało zawsze dekonstrukcyjny charakter. Dekonstrukcja

[173] Por. J.D. Caputo, *A Commentary: Deconstruction in a nutshell*, w: *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, red. J.D. Caputo, New York 2000, s. 128.
[174] Por. J. Derrida, J.D. Caputo i in., *The Villanova Roundtable. A Conversation with Jacques Derrida*, w: *Deconstruction in a nutshell…,* s. 16.
[175] Por. J.D. Caputo, *A Commentary: Deconstruction in a nutshell…,* s. 130-131
[176] Por. K. Vanhoozer, *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 17.

213:4777536733

nie obala bowiem transcendencji, obecności i znaczenia, a jedynie dekonstruuje metafizyczne dualizmy: transcendencji – immanencji, obecności – absencji, znaczenia – jego braku[177].

* * *

Wracam teraz do teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, w której identyfikowana przeze mnie w tekście metafora historii Zbawienia napotkała omówioną już wyżej aporię „rozbitego zakończenia". Staję więc z powrotem wobec „rozbitej Apokalipsy", wobec „kryzysu Końca", który stawiając pod znakiem zapytania odczytaną w narracji tetralogii „biblijną" metaforę w jej alegorycznym uporządkowaniu, narusza metafizyczność odczytu (czyli jakąś określoną i wyłączną „prawdziwość" tekstu, „obecność" ustalonego znaczenia i sensu w tekście). Jak już wcześniej zaznaczyłem. zgodnie z uwagami Ricœura, metafora nie musi jednakże funkcjonować w obrębie metafizyki. Dlatego też właśnie moment napotkania aporii staje się dla mnie początkiem realizowania taktyki „niweczenia metafizycznego dyskursu", która dokonuje się właśnie poprzez aporie[178]. W tym samym momencie dostrzec można jedną z modalności tego, co Paul S. Fiddes określa jako „ruch tekstu ku Tajemnicy" czyli „samo-transcendencję" literatury[179]. W tym wypadku dokonuje się ona właśnie poprzez „samo-obalenie" się tekstu, jego ujawnienie własnej wewnętrznej sprzeczności, dysharmonii i niespójności[180].

Skoro zatem natrafiłem na moment, w którym tekst sam obala swoją oczywistość czyli pierwotne i oczywiste, jak się na początku wydawało, założenie (które zidentyfikowałem jako czytelną metaforę), mówi bowiem jednocześnie dwie sprzeczne rzeczy – to „chwytam" się tej właśnie sprzeczności. Zgodnie z dekonstrukcyjną strategią obalania „oczywistości" tekstu, podążam za ujawnioną sprzecznością dalej w głąb struktur tekstu. W swojej interpretacji „drążę" więc „w tekście" ku dalszej dezorganizacji jego konstrukcji, dezorganizacji tego, co dotąd zdawało się „organizować" tekst (opisowi tego etapu interpretacji poświęcony jest cały rozdział szósty).

Najpierw zatem eksploruję dalej i głębiej to, co jawi się jako najistotniejsze w kryzysie rozbitego zakończenia. Chodzi tutaj o wszelkie dalsze nierozwiązane napięcia, jawiące się teraz jako „symptomatyczne" dla całości tekstu. Są to kolejne, mnożące się aporie, przed jakimi staje

[177] Por. G. Ward, *Deconstructive theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology…,* s. 82-83.
[178] Por. P. Ricœur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne…*, s. 191.
[179] Por. P.S. Fiddes, *Freedom and Limit. A Dialogue between Literature and Christian Doctrine*, Houndmills–London 1991, s. 12.
[180] Por. tamże, s. 18-19.

214:4420263825

metafizycznie i alegorycznie czytana metafora „biblijna" w tetralogii gliwickiej, „przeczące" metaforze historii zbawienia, a więc: obrazy i znaki braku nadziei, rozmaite przejawy nieprzekraczalnego niespełnienia na wielu poziomach, co wreszcie prowadzi do odkrycia „symptomów" negacji zmartwychwstania (dotyczy tego podrozdział pierwszy). Dalej (w podrozdziale drugim) śledzę kolejne symptomy dezorganizujące zastany i zdający się oczywistym porządek tekstu, a są nimi zakłócenia porządku jego czasowości. Chodzi tutaj o pewne aberracje linearności czasu, a co za tym idzie, coraz bardziej widoczne znaki świadczące o nielinearnym, kolistym, cyklicznym ruchu jaki cechuje bieg czasu opowieści, co w konsekwencji oznacza zjawienie się nieprzekraczalnego kręgu narodzin i śmierci, kręgu nieuniknionego cierpienia, sprzecznego z linearnością historii zbawienia.

Wreszcie ujawnia się to, co początkowo niejawne, a teraz ostatecznie burzące pozornie oczywistą logikę tekstu – czyli to, co ostatecznie burzy metaforę historii zbawienia. Jest to zmierzanie całego świata tekstu do bezruchu, ciemności, pustki i nicości (opisuję to w trzecim podrozdziale rozdziału szóstego). W ten sposób, w eksploracji zidentyfikowanej inicjalnej aporii zmierzam aż do ekstremum aporii, do takiego ich „nawarstwienia", które określam w swojej interpretacji jako „pustynia". „Pustynia" jest tutaj wieloznaczna – dotyczy nie tylko metafory, ale i całego procesu interpretacji, a dalej interpretowanej narracji, wreszcie jej świata, który staje się pusty, ogołocony i opuszczony i nie mógłby przedstawić przed czytelnikiem żadnej propozycji poza spustoszeniem i nicością.

Na tym etapie interpretacji nastąpiłoby więc całkowite obalenie „prawdziwości" i „obecności" tego, co na początku wydawało się oczywiste. Z drugiej jednak strony ów „nowy" ujawniony tekst, pozostający w radykalnej opozycji do „starego", całkowicie obalałby go i w ten sposób „zajmował jego miejsce". „Nowy" tekst proklamowałby mianowicie swoją inną „prawdziwość" i ogłaszał „nieprawdziwość" tekstu obalonego. To groziłoby oczywiście popadnięciem z powrotem w metafizykę odczytu – w ten sposób trwałoby bowiem dalej metafizyczne zamykanie się tekstu. Dlatego też nie mogę poprzestać w mojej interpretacji na etapie „pustyni". Sama „pustynia" stanowi dla mnie paradoksalny punkt wyjścia dla dalszego etapu interpretacji, w którym pokazuję jak sam tekst, swoimi głębokimi zasobami, burzy opozycję dwóch odczytów, z których prawdziwy byłby jeden lub drugi. Jest to możliwe dzięki odkryciu w tekście, w jego głębi, czegoś całkowicie innego i nieoczekiwanego: pewnej zrazu niejawnej drogi „pod prąd",

215:9789398843

nie negującej obrazów zniszczenia, a stanowiącej wobec nich coś, co określić można jako uzdrowienie czy też wyzwolenie.

Narracja tetralogii gliwickiej zaczyna się tutaj jawić jako dużo bardziej „problematyczna", niż mogło się to wydawać. Korzystając z określenia Ricœura z jego komentarza do *The Genesis of Secrecy*: zmierza ona nie do prostego wyjaśnienia, tylko do „zaciemnienia i ukrycia"[181], a odnosząc do niej już sam tekst Franka Kermode'a – ma charakter „enigmatyczny i ekskluzywny", a idąc jeszcze dalej – strzeże swoich sekretów przed prostymi interpretacjami[182]. Taki jednak brak jasności nie oznacza tutaj braku możliwości „ujawniania". Wręcz przeciwnie, sam już Kermode twierdzi, że „hermeneutyczny potencjał" tekstu, choć nigdy nie jest w pełni dostępny, jest niewyczerpany, jego „przepływ" zmniejszać by mogły interpretacje zmierzające do „zamknięcia" tekstu (dodać można – poprzez jego zbyt proste „objaśnianie"). To zatem, co wymagałoby „ujawnienia", musiało najpierw zostać ukryte[183]. W tym momencie dostrzegam w tetralogii cechy tego, co Jung nazywa tekstem „wizjonerskim". Na czym opieram taką wizję interpretowanego tekstu?

Otóż w przestrzeni zdekonstruowanego tekstu, wychodząc poza linearny jego odczyt, niespodziewanie dostrzegalne stają się peryferyjne i marginalne, przeoczane w tradycyjnej lekturze, symptomatyczne punkty, które kreują zaskakujące i odmienne nowe „centra tekstu", nowe „generatory" jego sensu, rządzące się niejako „innymi prawami". Wskazują one nowe nieoczekiwane zasoby tekstu, mówiące coś całkiem odmiennego od wszechobecnych wydawałoby się obrazów klęski, zniszczenia i nicości, nie przeczące ich istnieniu – rozwiązujące je, stanowiące na nie odpowiedź. Idą niejako „w poprzek" wytworzonej w tekście opozycji pomiędzy metaforą, a tymi wszystkimi symptomami, które ją obaliły. Przynoszą zatem swego rodzaju odnowę sensu w głębi tekstu i ów „wstrząs odmienności", który porusza tekst na nowo. To „inny" tekst w tekście – a być może to właśnie owe ślady absolutnie Innego[184]. Może są to

[181] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga…*, s. 112.
[182] Por. F. Kermode, *The Genesis of Secrecy*. *On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Massachusetts–London 1979, s. 33-34.
[183] Por. tamże, s. 39-40.
[184] W tym paradoksalnym momencie jednoczesnego absolutnego „spustoszenia" i odkrycia niespodziewanych nowych zasobów, dostrzec można z jednej strony niczego nie rozstrzygającą, z drugiej – niezwykle teologicznie intrygującą i dającą do myślenia – koincydencję czy też paralelę (ambiwalentną, bo oscylującą na granicy obecności i nieobecności) pomiędzy moją dekonstrukcyjną interpretacją i jej dotarciem na *pustynię*, gdzie dopiero jawią się znaki „odnowy sensu" – a *pustynią* i *kenosis* u Derridy i w obszarze „teologii dekonstrukcyjnej". Ruch *kenosis* jest tutaj ujmowany, jako zachodzący w samym sercu języka. Logos, Słowo Boga *rozsiane* (*disseminated*) zostaje wśród

216:9750826986

owe tajemnicze „skierowane do czytelnika sygnały, wzywające go do tego, by współpracował przy tworzeniu dzieła, by sam skonstruował intrygę" w myśl „umowy": „ja rozbijam dzieło, a ty je składasz ponownie"[185].

Odczytowi i podążaniu za tymi śladami czy też sygnałami poświęcam cały ostatni, siódmy rozdział pracy, dla mojej interpretacji teologicznie decydujący. To między innymi: obraz ukrytej w ciemnościach i odnalezionej wśród pustki Tory, okruchy mitów (Prometeusz i ogień, Orfeusz i zstąpienie do piekieł), muzyczne cytaty intersemiotyczne (pojawiająca się w kluczowych momentach muzyka Beethovena), wreszcie pewien niesamowity, a zarazem prawie niedostrzegalny w tradycyjnym odczycie, ukryty rytm[186], jaki wyznaczają cztery wiersze, wnoszące zaskakujące i zupełnie odmienne od tego co przynosił „metafizyczny odczyt" obrazy, cztery wiersze – w czterech książkach oraz trzykrotnie z kolei zjawiający się czarny kamień – zawsze na końcu którejś z powieści tetralogii, wszystkie otwierające przed moją interpretacją szerokie pola intertekstualne.

Jeżeli, jak wyżej zwróciłem uwagę, narracja tetralogii gliwickiej zaczęła się jawić się jako „enigmatyczna i ekskluzywna", „wizjonerska", „strzegąca swoich sekretów" przed prostymi, objaśniającymi interpretacjami – to właśnie byłyby owe „strzeżone", „sekretne miejsca", które zarazem naznaczają tekst „niewyczerpaną głębią"[187]. Owe „sekretne miejsca" tekstu – w ich

wszystkich słów – por. G. Ward, *Deconstructive Theology…*, s. 81. „Bóg" „jest" tutaj imieniem bezdennego zapadania się (*bottomless collapse*), nieskończonego *pustynnienia* (*desertification*) języka – por. J. Derrida, *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, tłum. J.P. Leavey, w: tegoż, *On the name*, red. T. Dutoit, Stanford 1995, s. 55-56. A jednak takie ostateczne „zapadnięcie się" nigdy nie nadchodzi, krawędź, granica tego, co absolutnie Inne, absolutnie zewnętrzne, nigdy nie zostaje przekroczona. Nigdy zatem nie udaje się wejść całkowicie na taką pustynię i nigdy nie ma się dostępu do absolutnej głębi. Język nigdy nie może zamknąć procesu *kenosis.* Pustynnienie jest zawsze formą gry, ale nigdy ruchem całkowicie poza krawędź, poza granicę, ku absolutnie Innemu – por. G. Ward, *Deconstructive Theology…*, s. 87.

[185] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…*, s. 44-45.

[186] O zaskakującej roli rytmu, jako istotnego (z punktu widzenia PMTh) elementu języka, jaki miałby być adekwatny (właściwy) dla teologicznych przedsięwzięć, pisze Regina Schwartz. Autorce chodzi o poszukiwanie języka wykraczającego poza instrumentalność, poza celowość odnajdywaną jedynie w opisywaniu, wyjaśnianiu lub innych przejawach „uchwycenia" rzeczywistości. Aby doświadczyć takiego języka, nie zwracałoby się uwagi na jego funkcje orzekania czy funkcje referencyjne, ale właśnie na samą w sobie rytmiczność, na przykład – naprzemienność mowy i milczenia. Byłby to więc język bliski poezji, czy podobny do rytmicznej narracji Rdz 1, polegający nie na opisywaniu, ale na wprowadzaniu pewnej jakości rytualnej, czy wręcz liturgicznej – por. R. Schwartz, *Communion and Conversation*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 50-51. Stąd też (w obliczu odnalezienia w interpretowanej tetralogii pewnych ukrytych rytmów) włączenie przeze mnie w interpretację na etapie rozdziału siódmego tekstów liturgii (*Exsultet)* i tekstów biblijnych, choć oczywiście nie jest to powód jedyny i nadrzędny.

[187] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga…*, s. 112.

217:9064534137

„dotknięciu głębi" „zanim dotknęły powierzchni"[188], w ich tajemniczym „dawaniu znaków" przy jednoczesnym „nie odsłanianiu ani nie ujawnianiu"[189], a przede wszystkim z uwagi na generowane przez nie obrazy (kamień, gwiazdy, ogień, rytmy przyrody) oraz na ich „miejsce występowania" (poezja) – „wyglądają" i funkcjonują jak symbole i dokładnie w ten sposób do nich podchodzę i tak je interpretuję.

Na tym etapie moja interpretacja staje się zatem dokładnie tym, co Umberto Eco nazywa „dekonstrukcją tekstu w trybie symbolicznym", w myśl której w interpretacji ukazywana jest „otwartość" tekstu i jego ostateczna „niewyrażalność", jednocześnie jednak również i jego „bogactwo w możliwe znaczenia" – a dotyczy to tekstu, który zdawać się mógł na pierwszy rzut oka „przyziemny i dosłowny"[190]. Oznacza to wprost, że odnajduję funkcjonowanie symboli w tekście, który (jak to określa Eco) „nie był pomyślany jako komunikat symboliczny"[191] (w rozumieniu: „nie dawały tak o nim myśleć tradycyjne interpretacje", bo, jak już dużo wcześniej zaznaczyłem, to „jak tekst był pomyślany" przez autora nie jest moim przedmiotem zainteresowania). W takim właśnie tekście tetralogii – za pomocą strategii dekonstrukcyjnych – odkrywam takie poziomy jego („nie pomyślanych") znaczeń, na których jawi się on już jako (za omówionymi już w rozdziale trzecim koncepcjami Junga, Tillicha i Eliadego) „wizjonerski", stanowiący przestrzeń „hibernacji" (oraz co za tym idzie – „przebudzenia") mitów i symboli oraz „syntezę mitu, metafizyki i dogmatu", a bardziej adekwatnie – symbolu, ontologii i teologii.

Docieram w ten sposób do teologicznego wymiaru narracji tetralogii, rozumianej tutaj jako opowieść o charakterze symbolicznym. W myśl – wieloznacznego oczywiście – sformułowania Umberto Eco, że „za każdą strategią trybu symbolicznego skrywa się, nadając mu prawomocność, jakaś teologia"[192], o wiele już bardziej konkretnej koncepcji Paula S. Fiddesa, zgodnie z którą właśnie symbole są jednymi z mediów „samo-transcendencji" tekstu (działanie

[188] Por. G. Bachelard, *Poetics of space*, tłum. M. Jolas, Boston 1994, s. xiii.
[189] Por. P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…,* s. 75.
[190] Por. U. Eco, *Tryb symboliczny*, tłum. M. Woźniak, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 334. Umberto Eco zwraca uwagę na typowość takiego odczytu przede wszystkim dla mistyki żydowskiej. Stąd też nieprzypadkowe jest włączenie przeze mnie w tok interpretacji księgi Zohar, w tym właśnie inicjalnym momencie *pustyni*, który, jak się okazuje, stanowi zaskakujący pomost pomiędzy dekonstrukcją a odczytem nie zauważanych wcześniej symboli. Wedle Zoharu „w każdym słowie błyszczy tysiąc świateł" (por. G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, tłum. R. Manheim, New York 1969, s. 63; U. Eco, *Tryb symboliczny…*, s. 333), co niesie ze sobą kolejne implikacje – w rozumieniu Zoharu światło i tajemnica są w istocie tym samym – por. G. Scholem, *On the Kabbalah…*, s. 63.
[191] Por. U. Eco, *Tryb symboliczny…*, s. 335.
[192] Tamże, s. 353.

218:7167196087

symboli to jedna z modalności „ruchu tekstu ku Tajemnicy”)[193], a wreszcie w myśl wszelkich ustaleń, jakie na temat relacji „teologia – symbol” poczyniłem już w rozdziale trzecim – w odkrytym symbolicznym wymiarze tekstu tetralogii dostrzegam owo tajemnicze i teologicznie doniosłe „działanie głębinowe”, któremu poświęciłem wiele uwagi w poprzednim rozdziale. Na rozmaite sposoby teologicznie nośne symbole pozwalają dostrzec w konfiguracji narracyjnej tetralogii gliwickiej „ruch” zupełnie inny niż ten, który zdawał się jedyny i niepowstrzymany – dzięki temu dostrzec można „ożywioną” na nowo (ale już nie metafizycznie) metaforyczność tej narracji, stanowiącą podstawę dla teologicznej interpretacji tekstu.

5. Ożywienie metafory

Symbole „powierzchniowo” niewidoczne, a teraz, w efekcie dekonstrukcyjnej analizy („dekonstrukcji w trybie symbolicznym”) ujawnione jako znaki „innych praw” „rządzących” tekstem, jako jego „nowe” i „inne” centra, „nowe” i „inne” generatory sensu lub źródła odnowy sensu, kreują „nowy” i „inny” porządek tekstu i odmienną jego linearność. Zupełnie niezależnie i „pod prąd” tego, co wydawało się tekstem niepodzielnie rządzące – budują tekst „inaczej” i „na nowo”. Symbole, jak to określa Bachelard, „wprawiają w ruch”[194] cały dyskurs, tak, że narracyjna konfiguracja tetralogii jawi się teraz jako opowieść symboliczna zmierzająca „pod prąd” – również w niej obecnych – procesów zniszczenia i nicości.

W tym świetle widać, że narracja tetralogii wprowadzająca obrazy wszechobecnego zła i zniszczenia, a jednocześnie symboliczna i mająca porządek całkowicie „inny”, wymyka się metafizycznemu odczytowi, czyli ostatecznemu wytłumaczeniu na bazie dualizmu prawdy i fałszu. Na tym tle wracam do swojej pierwotnej hipotezy, w myśl której opowiedziana w tetralogii gliwickiej historia jest potężną, rozległą metaforą historii zbawienia. Ta na „nowo” dostrzeżona metafora w dużej mierze wpisuje się teraz w (zasygnalizowaną już wcześniej jako „poza metafizyczną”) koncepcję „metafory żywej”, o której Ricœur pisze, że burzy logiczny porządek by wynaleźć porządek nowy, dzięki swojej transgresji tworzy nowe znaczenia i dzięki

[193] Por. P.S. Fiddes, *Freedom and Limit…*, s. 17.
[194] Por. G. Bachelard: *Poetics of space…*, s. xiii.

219:6922865658

temu ma moc „przepisywania" rzeczywistości[195]. Taka ponowna konstatacja o metaforyczności tetralogii (żywej metaforyczności) płynie nie tylko z ujawnienia „innego" porządku tekstu, ale przede wszystkim z leżącej u podstaw tej „inności" symboliczności interpretowanej narracji, która przynosi metaforze nieprzebrane zasoby znaczenia[196].

Po pierwsze ma to związek z tym, *co* symbole *ujawniają*. Można teraz znaleźć w interpretowanym tekście, niewidoczne wcześniej symptomy, mogące być metaforycznie odczytane jako znaki nadziei, znaki zmartwychwstania, nadające całej metaforze sensowność. Takie znaki odczytywane są jednak nie z czegoś wprost „podobnego" i „oczywistego", ale z symboli, z tego, co z natury nieoczywiste. Ważne jest więc nie tylko *co* ale i *jak* symbole ujawniają. Pełniły by tu one, w swojej niejednoznaczności, rolę „łagodnego powiewu" z biblijnej opowieści o Eliaszu [1 Krl 19,12nn], w której oczekiwany przez Eliasza Bóg nie manifestuje się w tym, co oczywiste i „logiczne" – trzęsieniu ziemi, wichurze, ogniu – tylko w ulotnym, nieoczywistym, paradoksalnym, nieoczekiwanym[197]. Metafora żywa nie będzie, tak jak wcześniej to było oczekiwane, prostym zastąpieniem podobnego podobnym, a przeciwnie, wejściem w język innowacji w stosunku do zwyczajowego języka, urzeczywistniającym się wyłącznie we wprowadzeniu nieoczywistości i niezwykłości. Wobec metafory żywej staje się tak, jak wobec zagadki, a nie prostego skojarzenia i podobieństwa. Żywa metafora jest więc odkrywcza[198], ujawnia metaforyczne pokrewieństwo tam, gdzie potocznie nie byłoby żadnego związku[199], a do czego przestrzeń daje odkrycie nieoczywistych pokładów symbolicznych tekstu – kamień, wiersz o wiośnie, schowek na Torę, słuchanie muzyki Beethovena.

Po drugie, równie mocno o żywej metaforyczności interpretowanego tekstu świadczyłoby paradoksalnie to, *czego* symbole *nie ujawniają*. Symbole wyznaczające z głębi „inny" porządek tekstu, idący „pod prąd" tego, który wydawał się być porządkiem jedynym i „rządzącym",

[195] Por. P. Ricœur, *The Rule of Metaphor…*, s. 23-24.
[196] Można tutaj przywołać uwagi Ricœura o relacji symbolu i metafory: „[…] porządek metaforyczny jest podporządkowany temu, co możemy nazwać domaganiem się pracy przez doświadczenie symboliczne. Wszystko wskazuje na to, że doświadczenie symboliczne domaga się od metafory pracy nad znaczeniem, pracy, której metafora częściowo dokonuje przez swe zorganizowanie w układ […]. Wszystko wskazuje, że systemy symboli ustanawiają zasób znaczenia, którego metaforyczne możliwości nie zostały jeszcze w pełni wypowiedziane w mowie" – tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 150.
[197] Por. J.P. Manoussakis, *God after Metaphysics…,* s. 68.
[198] Por. P. Ricœur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 132-133.
[199] Por. tamże, s. 131.

220:6347424440

zawsze niosą ze sobą totalną „nadwyżkę znaczenia”[200]. Są niejasne, nieprzejrzyste, przygodne w kulturowym kontekście. Myślenie symboliczne zawsze jest problematyczne, nigdy nie pozostawione bez wątpliwości, jest wreszcie „nienaukowe” (w takim rozumieniu „naukowości” jakie związane jest z myślą Platona, Hegla, z paradygmatem nowoczesności), czyli nie wpisuje się w postulaty jasności, konieczności i oczywistości[201]. Wobec zagadki, czy też swoistej „ciemności” symbolu, nieuniknione jest więc odrzucenie metafizycznej w swej naturze alegorii i wydobycie z symbolu pewnej „inności” dla myśli, oscylującej zawsze „pomiędzy związanym a wolnym”[202]. Symbole wnoszą więc w tekst niepewność, a zarazem głębię i nadają mu absolutną otwartość. Właśnie dzięki otwartości symboli, głęboko naznaczających narracyjną konfigurację tetralogii gliwickiej, można powiedzieć o „ożywieniu” metafory jaką odnajduję w interpretowanej opowieści o Górnym Śląsku.

Dzięki głębi i wieloznaczności jakiej udzielają tej opowieści symbole, odczytywana w niej metafora może „wspiąć się z powrotem po zboczu językowej entropii”[203], entropii związanej z alegorycznością, poszukiwaniem substytucji, instrumentalnością języka. Metaforze żywej, „prawdziwie poetyckiej” odpowiada inna ontologia niż metafizyka rządząca alegorią, substytucją, podstawieniem[204], nie jest ona oparta na oczywistości substytucyjnego odniesienia, a na napięciu pomiędzy jednoczesnymi „nie ma” i „jest”[205], tam, gdzie metafora alegoryczna wobec braku substytucji musiałaby „skapitulować”.

Dla metafory żywej kluczowa jest zatem nie zgodność substytucji, a przeciwnie, „napięcie” leżące w sprzeczności na poziomie dosłownym, gdzie dosłownemu (naocznemu, oczywistemu) „nie ma” akompaniuje metaforyczne „jest”[206]. O ile metaforę opartą na substytucji można w prosty sposób wyłożyć, poddać przekładowi, o tyle metafora żywa jest ostatecznie nieprzekładalna, ponieważ tworzy swoje „własne” znaczenie[207]. Innowacja w znaczeniu jest

[200] Por. tamże, s. 139.
[201] Por. tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II,* tłum. J. Skoczylas, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…*, 107.
[202] Por. tenże, *Symbolika zła,* tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 330; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 64-66.
[203] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 305.
[204] Por. tenże, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*…, s. 186.
[205] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 293
[206] Por. tamże, s. 253.
[207] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 133.

221:2567716325

właśnie tym, co konstytuuje żywą metaforę[208], a to nowe znaczenie kreowane jest zawsze w konkretnym zdarzeniu, w określonym kontekście, tak, że żywa metafora jednoczy w sobie znaczenie i zdarzenie[209]. Żywej metafory nie można więc „znaleźć w słowniku", nie da się jej „utrwalić" czy zobiektywizować, bo wtedy stawałaby się metaforą martwą, zdarza się ona tylko w dyskursie, ożywiając go[210]. Skoro zatem metafora żywa ożywia język, to w tej jej właściwości można upatrywać również jej roli w teologii – jako faktora ożywienia języka teologicznego.

Metafora żywa nie tylko jednak ożywia ukonstytuowany język, ale też przynosi „iskrę wyobraźni" w myślenie[211], może powiedzieć coś nowego o rzeczywistości[212], dać dostęp do nowego rozumienia doświadczeń i „wzbogacić o nowe znaczenia naszą przeszłość i codzienność, wiedzę i wiarę"[213]. Wychodząc poza język rozumiany jako *Ausdruck* czyli metafizyczne przedmiotowo-podmiotowe „wyrażanie", pobudzać może najrozleglejsze wizje[214], tak, ze nie da się kontrolować ekspansji jej znaczenia i wszystkich „ech", jakimi się odbija, wszelkich dodatkowych tonów jakimi rozbrzmiewa[215]. Metaforze w tetralogii gliwickiej, która w swoim krytycznym momencie zdawała się tracić wszelki sens, tak rozumiane „życie" i „głos" dają odkryte w interpretowanej narracji symbole.

Trzeba w tym momencie zwrócić uwagę na to, że na bieżącym etapie interpretacji pozostaje ona wciąż na poziomie *mimesis* II. Jest to więc ciągle poziom opisu samej konfiguracji narracyjnej, najpierw w jej metaforycznym wymiarze, potem jej dekonstrukcji, a dalej odkrycia (uwolnienia?) w niej zasobów symbolicznych, wreszcie jej żywej metaforyczności. Jednakże natura obu ujawnionych dzięki strategiom dekonstrukcyjnym własności tej narracji (czyli symbolu oraz żywej metafory) ukierunkowuje już ją wprost ku wyjściu „poza tekst", wyjściu do świata. Chodzi o drogę ku refiguracji, „drugiemu brzegowi", do jakiego prowadzi łuk hermeneutyczny, a więc ku *mimesis* III.

[208] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 272.
[209] Por. tamże, s. 115.
[210] Por. tamże, s. 112; tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 133.
[211] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 358.
[212] Por. tenże, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 133
[213] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu…*, s. 191.
[214] Por. P. Ricœur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne…*, s. 187.
[215] Por. P.S. Fiddes, *Freedom and Limit…*, s. 10.

222:1535971877

Z jednej strony bowiem symbolizm sam w sobie pozostaje „w bliskim związku" z hermeneutyką[216]. To oznacza, że symbole ze swojej „natury" wymagają hermeneutyki, bo tylko wtedy są „skuteczne"[217]. Każda mowa symboliczna wymaga więc interpretacji[218], tak, że korelatywne są: symbol w wielokształtności swojego sensu i jego interpretacja[219], zakładająca z kolei spotkanie i pokrewieństwo tego, co interpretowane z czytelnikiem i jego światem, to znaczy czytanie w kole wiary i rozumienia[220].

Jednocześnie z drugiej strony metafora żywa – „żyjąca" w analizowanej tutaj narracji dzięki symbolom – ma „moc heurystyczną", czyli moc dostarczania nowej wiedzy o świecie, odnoszenia się do rzeczywistości „poza językiem", a więc moc wychylenia się – poprzez nieostensywne referencje – języka w kierunku świata[221]. O ile więc dekonstrukcja nie opuszcza tekstu i nie wychodzi „do świata", tak w mojej interpretacji „wracam do hermeneutyki", podążając za łukiem hermeneutycznym ku *mimesis* III, w tę przestrzeń, w której można odnieść tekst do świata, opowieść o Górnym Śląsku – do Górnego Śląska.

6. *Mimesis* III i chiazm interpretacji

Hermeneutyczny łuk byłby niepełny (i zupełnie bezcelowy), interpretacja pozostawałaby analizą struktur, a czytanie nic by nie wnosiło w ludzkie życie, gdyby w interpretacji pozostać tylko na etapie *mimesis* II, czyli gdyby tekst nie wracał do świata i nie poruszał czytelnika, nie dotykał go w jakiś sposób, gdyby w jakiś sposób się nie otwierał. Tekst jednakże wychodzi poza siebie, w zewnętrzność. Aktualizacja tekstu dzieje się już poza dziełem literackim, wbrew, jak to określa Ricœur, „klątwie rzuconej przez semiotykę na wszystko, co pozajęzykowe"[222].

[216] Por. U. Eco, *Tryb symboliczny…,* s. 332.
[217] Por. P. Ricœur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia…*, s. 146.
[218] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 330-331.
[219] Por. tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*…, s. 192.
[220] Por. tenże, *Symbolika zła…*, s. 331-332; tenże, *Symbol daje do myślenia…*, s. 70.
[221] Por. tenże, *The Rule of Metaphor…*, s. 5.
[222] Tenże, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga…*, s. 78.

223:1052522083

Lektura jest pewnego rodzaju przejściem. Jest to przejście od zamknięcia (wewnątrz tekstu) do otwarcia (wyjścia na zewnątrz, poza tekst)[223]. To akt czytania jest więc dopiero właściwym momentem aktualizacji tekstu, a więc używając terminologii Ricœura – przejściem od konfiguracji (*mimesis* II) do refiguracji, jaką jest *mimesis* III[224]. W takim momencie dopiero opowieść może uzyskać sens – gdy przywrócona zostaje do „czasu działania i doznawania", a więc gdy wchodzi na obszar odniesienia do rzeczywistości[225], a nie tylko do samej siebie. „Kres" tekstu nie leży zatem w samym tekście ale w czytelniku[226]. Koniec łuku hermeneutycznego, drugi brzeg, do którego łuk prowadzi, *mimesis* III, ma miejsce wtedy, gdy dochodzi do „przecięcia się" dwóch linii – skonfigurowanego świata tekstu i świata czytelnika[227].

To przecięcie niesie ze sobą doniosłe konsekwencje – tekst dokonuje, a przynajmniej dokonać może „wyłomu" w świecie (życiu, myśleniu, postrzeganiu, samorozumieniu) czytelnika[228]. Dzieje się tak dzięki ruchowi koła hermeneutycznego (którego, jak widać kolejny raz, nie można utożsamiać z łukiem hermeneutycznym), które oznacza nie projektowanie siebie w tekst podczas lektury, a rozumienie siebie w obliczu tekstu, tak, że tekst i roztaczany przezeń świat poszerza horyzont samorozumienia czytelnika[229] i odsłania przed nim nowe sposoby bycia (co pozwala umieścić hermeneutykę w centrum ontologii[230], ontologii rozumienia, funkcjonującej w ruchu interpretacji[231]). To właśnie omówiony już w rozdziale poprzednim niezwykły ruch otrzymania od tekstu podmiotowości: w lekturze „odnajduję siebie dopiero, gdy się zatracę"[232], a z „drugiej strony" stoi język wyrzucający się „poza siebie" w „ontologicznej porywczości"[233]. Te ostatnie sformułowania o zatraceniu się i gwałtowności mogłyby brzmieć nietzscheańsko, na pewno

[223] Por. tenże, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja…,* s. 37.
[224] Por. tenże, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga…,* s. 113.
[225] Por. tamże, s. 106-107.
[226] Por. tamże, s. 74-75.
[227] Por. tamże, s. 114. Ricœur zwraca tu uwagę na podobieństwo koncepcji *mimesis* III z „fuzją", czy też „stapianiem się horyzontów" u Gadamera – por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 420-421. Por. też: P. Ricœur, *Zadanie hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…,* s. 221-222.
[228] Por. tenże, *Czas i opowieść,* t. 2, *Konfiguracja…*, s. 37.
[229] Por. tenże, *Metafora a centralny problem…*, s. 266.
[230] Por. tamże, s. 267.
[231] Por. tenże, *Egzystencja i hermeneutyka…*, s. 198-199
[232] Tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja…,* s. 244.
[233] Por. tenże, *Czas i opowieść,* t. 1, *Intryga…,* s. 78.

224:1149318136

jednak spotykają się z Heideggerowską wizją poezji jako topologii bycia, która mówi byciu o jego położeniu[234], jak i z wizją symboli „nasycających bytem" Bachelarda[235].

Mając to na uwadze, w symbolach rozbłysłych w narracji tetralogii, dostrzegam odblaski owego poszukiwanego Eichendorffowskiego *Zauberwort,* zaklęcia „budzącego świat", świat, który można by przyjąć jako swój. Chodzi tutaj o omówiony w rozdziale poprzednim świat tekstu, manifestowany w tekście (a bardziej nawet „przed tekstem") dzięki objawieniowej funkcji języka poetyckiego, świat, w którym „mogę zamieszkać i projektować nań swoje możliwości"[236]. To, co w tekście jest faktycznie interpretowane to nie sam tekst, a pewna propozycja takiego właśnie świata[237], która wychodzi „poza" tekst, do rzeczywistości. Tutaj istotna jest uwaga Ricœura: narracja nie kreuje tylko platońskich cieni, czyli sztuki, jako „sztuczności". Powiększając dla czytelnika znaczenia bez niej, bez fikcji, niedostrzegalne, ma w sobie potencjalność burzenia porządku rzeczywistości, a wreszcie – narracja ma moc nadawania ponownego znaczenia światu[238]. To w tym wymiarze pozwala ona człowiekowi prawdziwie „zamieszkiwać ziemię"[239].

Taka wizja jest ogromnie istotna dla teologiczności mojej interpretacji. Teologicznie interpretując tetralogię gliwicką mam przecież ostatecznie odpowiedzieć na pytanie nie o tetralogię, a o Górny Śląsk. To oznaczałoby nie zatrzymywanie się na odkrywaniu kolejnych warstw znaczeń narracyjnej konfiguracji, nie zatrzymywanie się na funkcjonowaniu opowieści o Górnym Śląsku, ale ostatecznie konieczność wyjścia z teologicznymi wnioskami ku samemu światu, ku Górnemu Śląskowi (warunkami identyfikacji miejsca teologicznego w zjawisku Górny Śląsk zajmę się w zakończeniu).

Żeby zilustrować teologiczne znaczenie *mimesis* III pozwalam sobie rozwinąć jeszcze szerzej obraz łuku hermeneutycznego. Widzę mianowicie nurt mojej teologicznej interpretacji w harmonijnej (i w pewnym wymiarze biblijnej[240]) strukturze chiazmu:

---

[234] Por. M. Heidegger, *The Thinker As Poet*, w: tegoż, *Poetry, Language, Thought*, tłum. A. Hofstadter, New York 2001, s. 12.
[235] Por. G. Bachelard, *Poetyka marzenia (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: tegoż, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism,* wyb. H. Chudak, Warszawa 1975, s. 343-344.
[236] Por. P. Ricœur, *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation,* „The Harvard Theological Review" 70,1-2 (1977), s. 24.
[237] Por. tenże: *Czas i opowieść,* t. 1, *Intryga…,* s. 118; tenże, *Hermeneutyczna funkcja dystansu…*, s. 241.
[238] Por. tenże, *Czas i opowieść,* t. 1, *Intryga…,* s. 118-119.
[239] Por. tenże, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka…*, s. 56.
[240] Chiazm jako rodzaj wzorca formalnego dla jakiegokolwiek literackiego czy retorycznego zjawiska, polegający na powtórzeniu, z zachowaniem symetrii, jakiegoś układu myśli (słów), ale w odwróconej kolejności (w lustrzanym

225:4087323724

α doświadczenie historyczne – tragizm górnośląskich dziejów (*mimesis* I)

β metafora, jej „rozbicie” – „pustynia” (*mimesis* II)

γ dekonstrukcja – tryb symboliczny (*mimesis* II)

β hermeneutyka symboli – metafora żywa (*mimesis* II)

α *mimesis* III – nadzieja na przezwyciężenie tragizmu historii (?)

Jak czytać ten chiazm? Narracja tetralogii konfiguruje stanowiący dla niej „bazę przedrozumienia” fragment górnośląskich dziejów, fragment prawdopodobnie najistotniejszy, „wchodzący” w narrację w swojej pełnej rozciągłości (kulturowej, społecznej, etc.). W ten sposób z „zewnętrznego” świata w opowieść „wniesiony” zostaje również tragizm owych dziejów. Historia o Górnym Śląsku – w swojej narracyjnej konfiguracji – daje się odczytać jako rozległa metafora historii zbawienia. Ta metafora na poziomie metafizycznego, alegorycznego odczytu okazuje się jednak „rozbita”: nawarstwione zostają bowiem w tekście liczne przeczące jej symptomy, które mają oczywisty związek i zgodność z tym, co „wniesione” zostało w konfigurację z „zewnątrz” – doświadczalną historycznie „pustynią” górnośląskiej historii.

Działaniom, odkryciom i wnioskom z poziomu *mimesis* II poświęciłem już wiele uwagi w tym rozdziale, dlatego nie ma potrzeby powtarzać tutaj ich opisu. W tym momencie istotne jest to, że odkryta warstwa symboliczna tekstu wprowadza w zagadkowy sposób w konfigurację narracyjną coś, czego nie można było dostrzec we „wnoszonej” w nią, w ruchu *mimesis* I, tragicznej historii „zewnętrznego świata”, historii przedstawiającej sobą proces niepokonalnego i nieodwracalnego „pustynnienia”. To coś zarazem zdaje się być na „pustynię” tej historii odpowiedzią. Jeżeli zatem, jak przekonuje Ricœur, istnieje jakieś „ukryte pokrewieństwo” między tajemnicą opowieści, a tajemnicą do której zmierza opowieść, czyli „niewypowiedzianymi jeszcze

odbiciu) jest na przestrzeni całej narracji Biblii obecny na różne sposoby: w Księdze Rodzaju (por. J.P. Fokkelman, *Genesis,* w: *The literary guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge, Massachusetts 1987, s. 46), w Księgach Królewskich (por. G. Savran, *1 and 2 Kings,* w: *The literary guide…,* s. 148), u Izajasza (por. L.A. Schökel, *Isaiah,* w: *The literary guide…,* s. 175), w Psalmach – na przykład cały Psalm 92 jest rozbudowanym chiazmem (por. C.S. Rodd, *Psalms,* w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford–New York 2001, s. 392). Ewangelia Mateusza zaczyna się chiazmem (por. D.C. Allison, *Matthew*, w: *The Oxford Bible Commentary…*, s. 848) i cała stanowi gigantyczny chiazm (por. D.C. Duling, *The Gospel of Matthew*, w: *The Blackwell Companion to The New Testament*, red. D.E. Aune, Chichester–Oxford–Malden 2010, s. 307). Chiazm występuje w Biblii jako struktura typu mikro, jak i makro (por. D.F. Watson, *Rhetorical Criticism*, w: *The Blackwell Companion to The New Testament…,* s. 171).

226:1732779674

historiami naszego życia”[241], to na poziomie *mimesis* III, w powrocie opowieści do świata, w jej mocy nadawania znaczenia światu, mogę postawić ostatnią, ale teologicznie najistotniejszą tezę.

W świetle potrójnej *mimesis*, ujawniane w narracji „znaki zmartwychwstania” mogą stanowić znaki nadziei na przezwyciężenie tragizmu dziejów – owe napisane „literami z ognia i radości” „znaki nadobfitości łaski w świecie” wobec obfitości zła, obecne nawet pod destrukcyjnymi obrazami[242]. Teologicznie interpretowana narracja, w ruchu *mimesis* III, pozwalałaby odnieść do „wniesionego” w nią uprzednio, „zewnętrznego” świata Górnego Śląska swoje obrazy przezwyciężenia absurdu historii, nadzieję, że historia świecka jest w rzeczywistości przeniknięta historią świętą, że jest to jedna historia zmierzająca ku Królestwu[243]. Myślę, że w tym wymiarze dopiero tetralogia gliwicka mogłaby stanowić ów tajemniczy „most z papieru” z gliwickiej legendy, opowiedzianej w zmieniającą wszystko ostatnią sierpniową noc 1939 roku.

7. Końcowe zastrzeżenia i uwagi o nadinterpretacji

Harmonia struktury chiazmu, w jaką wpisuje się kontinuum mojej interpretacji, harmonia dotycząca również „rządzących” nią: hermeneutycznego łuku narracji i hermeneutycznego koła czytania i interpretacji, ma mieć swoje odbicie również w harmonii i równowadze, jaką interpretacja ta chce zachować na tym specyficznym pograniczu, na jakim sytuuje się PMTh w hermeneutycznym paradygmacie. Chodzi tutaj o działania na pograniczu teologii, filozofii, literatury (a dalej również nauk społecznych). Ta interpretacja nie chce zatem popadać w skrajności.

Z jednej strony – wystrzega się bycia „modną bzdurą”, nawiązując tutaj do słynnej mistyfikacji (i publikacji, będącej tej mistyfikacji pochodną) Alana Sokala i Jeana Bricmonta. Na każdym kroku chce więc unikać jakichkolwiek przejawów takiego używania pojęć i terminów z pogranicza nauk, które mogłoby być określone jako beztroskie. Terminologia objaśniana jest jak tylko to możliwe, jej użycie na potrzeby interpretacji jest uzasadniane, dołożone są starania

[241] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść* t. 1, *Intryga…,* s. 112.
[242] Por. tenże, *Obraz Boga i epopeja człowieka*, tłum. P. Kamiński, w: tegoż, *Podług nadziei…*, s. 152-160.
[243] Por. tenże, *Chrześcijaństwo i sens dziejów…*, s. 192-193.

227:9644343150

by była używana w jak najodpowiedniejszym kontekście oraz bez lekceważenia jej znaczenia[244]. Z drugiej strony – moja interpretacja zdecydowanie nie chce zajmować tych oblężonych pozycji i niewidzialnych barykad, na których nierzadko niestety odnajduje swoje miejsce polska teologia, upatrując swojego współczesnego zadania w obronie: przed postmodernizmem czy też dekonstrukcją, które – postrzegane jako zagrożenie – nie są zarazem właściwie rozumiane (a przynajmniej nie są właściwie opisane)[245].

Zdaję sobie sprawę z możliwych zarzutów nadinterpretacji, jakie hipotetycznie można by postawić tej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, choć zarówno hermeneutyka Ricœura, jak i dekonstrukcja Derridy dostarczają argumentacji ją uwiarygadniającej czy też – uprawniającej. Postaram się jednakże roboczo ustosunkować do problemu nadinterpretacji z trzeciej jeszcze perspektywy, a mianowicie odmiennej od dotychczasowych, perspektywy semiotycznej.

W swojej refleksji nad nadinterpretacją Umberto Eco obok intencji autora i intencji czytelnika (interpretatora) wprowadza jeszcze trzecią kategorię – intencji tekstu[246]. Pojęcie to może brzmieć abstrakcyjnie (Ricœur mógłby to nazwać „hipostazowaniem tekstu"), powstawałoby bowiem pytanie gdzie i jak odnaleźć taką nietypową intencję. Nie byłaby ona możliwa do znalezienia *explicite*, konieczny jest czytelnik, który ją dostrzeże. Intencja tekstu jest więc ostatecznie rezultatem domysłu czytelnika[247]. Można zatem w sposób pozytywny określić, że intencją tekstu jest wytworzony niejako przez sam tekst czytelnik modelowy (swobodnie już przywołany

[244] Por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2004, s. 18-19.

[245] Mam tu na myśli łatwo odnajdywalne w polskich czasopismach teologicznych teksty prezentujące arbitralne, a zarazem cechujące się pewną dezynwolturą, opinie: na przykład o dekonstrukcji, będącej zagrożeniem dla „życia wiary" – por. D.A. Łażewska, *Dekonstrukcja logosu jako zagrożenie dla życia religijnego*, „Paedagogia Christiana" 35,1 (2015), s. 141-142. Można przeczytać również o dekonstrukcji, jako „wymierzonej nie tylko przeciw filozofii, ale także przeciw europejskiej kulturze" – T. Grzesik, *Średniowieczna myśl filozoficzna jako obrona przed dekonstrukcją filozofii współczesnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 52,2 (2019), s. 249. Znaleźć można też opinie o paradygmacie antymetafizycznym jako środku do „bałamucenia umysłowości współczesnego człowieka" – Tamże, s. 254. W myśl tego typu tekstów jeżeli istnieje w postmodernizmie jakaś „perspektywa religijna", to „nie będzie nią z pewnością spojrzenie chrześcijańskie" – B.D. Kwiatkowski, *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce" 4,1 (2010), s. 102. Mowa jest w nich wreszcie o postmodernistycznym „smutnym obrazie" „negacji wszystkiego" i o „perspektywie nadziei" w postmodernizmie, która nie jest „ukierunkowana na transcendencję", a „poszukiwanie przedmiotu nadziei znajduje swe rozwiązanie w podmiocie" – Tamże, s. 105. Ten ostatni sąd zdaje się być szczególnie nietrafionym, w kontekście najbardziej chyba dla postmodernizmu charakterystycznego rozbicie autonomicznego podmiotu.

[246] Por. U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch.Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 30.

[247] Por. tenże, *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch.Brooke-Rose, *Interpretacja…,* s. 72.

228:5947543553

w rozdziale pierwszym), który będzie potrafił tworzyć domysły co do tego tekstu[248]. W tym wymiarze sposób, w jaki interpretowany będzie tekst, stanowi „część jego własnego mechanizmu generującego”[249], a tekst staje się nieczytelny dla czytelnika, który nie jest przez tekst postulowany czy wręcz generowany[250]. Jak się ta wizja ma do koncepcji działa otwartego, które jest „aktywnym ośrodkiem niewyczerpanej sieci powiązań”[251] i „nieskończoną rezerwą znaczeń”[252]? Otóż tekst jest według Eco pewnego rodzaju strategią, która zakłada swoje określone uniwersum możliwych interpretacji, pewien określony ich zakres – tym też różni się interpretacja tekstu (jako przynależąca do takiego możliwego uniwersum) od jego swobodnego i nieskrępowanego użycia. Nawet najbardziej otwarty tekst, jaki można by sobie wyobrazić, oczekuje nie „jakiegokolwiek”, a zawsze „określonego” czytelnika, który potrafił będzie urzeczywistnić jak najwięcej możliwych odczytań[253]. „Czytelnik modelowy” nie stawia więc jednego właściwego i ostatecznego domysłu[254]. Pozostaje tutaj oczywiście wciąż pytanie: jak potwierdzić (uzasadnić, uwiarygodnić) domysł dotyczący intencji tekstu? Eco wskazuje tutaj augustyński „jedyny sposób”, polegający na porównaniu domysłu interpretacji z tekstem jako całością – spójność tekstu jest jedynym, co kontroluje czytelnika[255].

Myślę, że można te sformułowania odnieść do mojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, tak, że nawet widziana z semiotycznej perspektywy (przywołanej powyżej wyłącznie roboczo, nie jako wytyczna całego procesu interpretacyjnego), perspektywy tak odmiennej od hermeneutycznej i dekonstrukcyjnej, interpretacja ta nie zostałaby posądzona o nadinterpretowanie tekstu Bienka: ostatecznie wszelkie jej przesłanki leżą w tekście i z tekstu pochodzą, cechują się spójnością zarówno pomiędzy samymi sobą, jak i w zestawieniu z całością tekstu, w którym są identyfikowane, chociaż oczywiście niemożliwa byłaby prawdopodobnie ich identyfikacja i teologiczny odczyt bez dekonstrukcyjnej strategii czytania (szczególnie w jej „symbolicznym trybie”), a przede wszystkim bez poruszania się po hermeneutycznym łuku.

[248] Por. Tamże, s. 73.
[249] Por. tenże, *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 77.
[250] Por. Tamże, s. 85.
[251] Tenże, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1973, s. 27.
[252] Tamże, s. 34-35.
[253] Por. tenże, *Lector in fabula…*, s. 85-86.
[254] Por. tenże, *Nadinterpretowanie tekstów…*, s. 72.
[255] Por. tamże, s. 73-74.

229:4752957551

Rozdział V
Interpretacja teologiczna: wielka metafora

Po nakreśleniu w rozdziale poprzednim mapy dla całej mojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej, w rozdziale niniejszym tę teologiczną interpretację rozpoczynam. Rozdział ten poświęcony będzie pierwszemu jej etapowi. Opisuję w nim zatem całą odkrytą przeze mnie w narracji tetralogii rozległą metaforę – metaforę historii zbawienia. Zasadza się ona na kontinuum trzech krytycznych momentów opowieści: nocy z 31 sierpnia na 1 września 1939 roku, piątku 23 kwietnia roku 1943 i wydarzeń stycznia i lutego 1945 roku. Zdarzenia mające wtedy miejsce stanowią dla mnie metaforyczny obiektyw do spoglądania na wydarzenia rajskie, wydarzenia Wielkiego Piątku, wreszcie na wydarzenia opisane w Apokalipsie, co pozwala mi spojrzeć na całość tetralogii jako na potężną, rozbudowaną metaforę, nie wolną jednak od wątpliwości, co da mi asumpt do kontynuacji interpretacji w rozdziale szóstym.

1. Święty Śląsk

בְּרֵאשִׁית

Na początku… (Rdz 1,1)

Trzeba zacząć od Początku – od czegoś, co jest górnośląskim początkiem absolutnym. „Wydarzyło się" to zatem zanim pod górami, widocznymi z gliwickiej wieży kościoła Wszystkich Świętych, wykrystalizowały się szmaragdy, które miliony lat później miały posłużyć za poetycką metaforę złożonego zjawiska, jakim jest Śląsk[1]. Zanim światło Słońca, za pośrednictwem pochłaniających je niezmierzonych równikowych lasów, dotarło z nieba

[1] Chodzi o metaforę („Silesia smaragdus Europae") obecną w wierszu XVII-wiecznego poety Heinricha Mühlpforta, odkrytą dla współczesnego czytelnika i niezwykle interpretowaną przez Zbigniewa Kadłubka – por. Z. Kadłubek, *Szmaragd Europy,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 199-208; tenże, *Śląsk – szmaragd Europy (ciąg dalszy),* w: *Śląsk – kamień drogocenny,* red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2006, s. 69-73).

230:6785645942

w głębiny ziemi i w końcu znalazło swój negatyw w pokładach węgla[2]. Zanim nawet „cofnęło się dewońskie morze" i „ukazała się delikatnie falista kraina"[3]. To wszystko różnego rodzaju poszukiwania odległych początków Górnego Śląska w chronologii, poszukiwania sięgające coraz dalej w głębiny przeszłości, w niezbadane obszary czasu. Są to jednakże ciągle początki *chrono*-logiczne, a więc związane z czasem *chronos*. Tutaj natomiast chodzi o dotarcie do Początku absolutnego, poza chronologią – rozpocznę bowiem od biblijnej wizji pierwotnej szczęśliwości, od rajskiego ogrodu[4].

[2] Nawiązuję tutaj do przytoczonej przez Jana Hahna rozmowy Lecha Majewskiego z Henrykiem Mikołajem Góreckim – por. J. Hahn, *Śląsk magiczny,* Katowice 2020, s. 426-427. Do tej intrygującej wizji wrócę jeszcze w rozdziale siódmym.

[3] E. Tvrdá, *Dyskretny urok Śląska,* tłum. K. Pospiszil, Kotórz Mały 2015, s. 11.

[4] Warto w tym miejscu przywołać fantastyczną „rajską" genezę Śląska. Chodzi o wczesnonowożytne przekonanie o pochodzeniu Ślązaków od starożytnych Elizjów i jednoczesnego utożsamienia terenów obecnego Śląska z mitycznym Elizjum, a więc grecką i rzymską krainą wiecznej szczęśliwości – por. K. Banek, *Elizjum,* w: *Zaświaty i krainy mityczne. Leksykon*, red. M. Sacha-Piekło, Kraków 1999, s. 105. Stąd też miała wywodzić się nazwa Śląska (Elysia – Silesia). Przekonanie to miało charakter etnogenetycznego mitu, będąc tym samym jednym z filarów śląskiej tożsamości, kształtującej się w czasie „długiego wieku XVI" – por. N. Conrads, *Książęta i stany. Historia Śląska 1469-1740,* tłum. L. Wiśniewska, Wrocław 2005, s. 20. Obecne jest np. w śląskich kronikach: Joachima Cureusa *Gentis Silesiae Annales,* wydanej w 1571 oraz Jacoba Schickfusa *New Vermehrete Schlesische Chronica unnd Landes Beschreibung,* wydanej w 1624. Uzyskanie dostępu do oryginalnego tekstu tego drugiego dzieła w jego pierwszej, jenajskiej edycji, a przede wszystkim do niepublikowanych dotąd wyników badań kroniki, dotyczących obecnych w niej symptomów kształtowania się śląskiej tożsamości we wczesnej nowożytności (a więc przede wszystkim tematyki Śląska-Elizjum) zawdzięczam ich autorowi, mojemu bratu, Szymonowi Bialikowi. Na temat Elizjum zob. też: W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 9. Co prawda sytuowanie przeszłości Śląska w Elizjum jest świadectwem charakterystycznego dla wczesnonowożytnego humanizmu odejścia od biblijnego postrzegania świata do optyki opartej na tradycji antycznej (por. B. Czechowicz, *Visus Silesiae. Treści i funkcje ideowe kartografii Śląska XVI-XVIII wieku,* Wrocław 2008, s. 47), warto jednak zauważyć oczywistą paralelę Śląska-Elizjum i Raju. Co ciekawe „rajska" symbolika pełni i świętości pojawia się również w kolejnej etnogenetycznej mityzującej opowieści, tym razem lokalizującej na Śląsku starożytną Kwadię (ziemię Kwadów), opowieści obecnej w kronice Cureusa, ale również w poemacie Ludwika Heimba *Gloria Quadorum* (w tej wersji dotyczącej wyłącznie Śląska Górnego): „Witaj piękny kwacki kraju / zaprawdę poziemski raju […] Boście ziemscy są bogowie […] Bo tu starcza wody z gorów / I anielskich śpiewy chorów" – L. Heimb, *Gloria Quadorum. Łysa Góra. Poemata,* red. J. Malicki, Katowice 1995, s. 7-13. Zob. też: B. Nietsche, *Historia miasta Gliwice*, tłum. S. Rosenbaum, Gliwice 2011, s. 17. W (górno)śląskim uniwersum – być może w związku z mitem elizyjskim i kwadzkim? – roi się od dalszych „rajskich" marzeń, wyobrażeń i tęsknot. Będzie to na przykład niezwykłe marzenie o dzikim, leśnym, niezatrutym i „rajskim" Górnym Śląsku bez węgla (por. Z. Kadłubek, *To wszystko jest wina węgla, tego przeklętego skarbu Górnego Śląska*, wywiad przeprowadzony przez Marcina Zasadę, „Dziennik Zachodni" 18.04.2014, s. 20) i o jego bezpowrotnie utraconym, z powodu przekształcającej cały świat industrializacji, nieskażonym krajobrazie – por. H. Waniek, *Katowice-blues czyli Kattowitzer-polka*, Katowice 2010, s. 12. Będą to również rajskie konotacje rosnącego już w czasie wielkiej industrii „miasta ogrodu" (por. M. Szejnert, *Czarny ogród,* Kraków 2007, s. 5), czy konstatacja nieoczywistej „arkadyjskości" Śląska, „kobiecej", przeciwstawionej „męskiej" historii i jej brutalnemu wtargnięciu w Arkadię – por. A. Nawarecki, *Lajerman,* Gdańsk 2011, s. 15. Rajskie skojarzenia przywodzi wspomnienie śląskiego „złotego wieku" wczesnej nowożytności (a więc paradoksalnie – czasów pojawienia się mitu elizyjskiego), czasów bezprecedensowego rozkwitu krainy w samym sercu Europy i jednoczesnej harmonijnej i pokojowej koegzystencji katolików i luteranów, którzy wbrew narastającym wokół napięciom XVI wieku, na Śląsku dzielili się nawet kościołami – por. J. Bahlcke i in., *Śląsk i Ślązacy*, tłum. M. Misiorny, Z. Rybicka, Warszawa 2001, s. 265-267; J. Gorzelik, *Między Rzymem a Wittenbergą i Genewą, 1526-1660*, w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska. Od średniowiecza do końca XX wieku*, red.

231:6221287043

To właśnie wprost do tego absolutnego Początku metaforycznie odnosi sam początek opowieści, pierwsze słowa tetralogii gliwickiej, pierwsze obrazy *Pierwszej polki,* kiedy to wstaje dzień 31 sierpnia 1939 roku, poranne światło wpada przez okno i z mroku wydobywany jest i tworzony, stwarzany niejako przed oczami czytelnika świat, jawiący się od razu jako uporządkowany i harmonijny[5]. Po tym małym, odbywającym się w gliwickim mieszczańskim mieszkaniu, „akcie kreacji", w którym, jak w opisie z księgi Genesis biorą udział ciemność oraz światłość i zaczyna wyłaniać się byt [Rdz 1, 2-3], czytelnik znajduje się nagle w dziwnym raju, któremu poświęcony będzie ten podrozdział.

To metaforyczne odniesienie otwarcia narracji tetralogii do Raju związane jest nie tylko z samym jego umiejscowieniem na początku (jak na otwarcie przystało) i nie tylko z tymi wydarzeniami (tak jak wydarzenia rajskie, brzemiennymi w skutkach), jakie będą miały miejsce najbliższej nocy, a o których mowa będzie dalej – choć oczywiście i jedno i drugie ma wielkie znaczenie dla porządku metafory. Nie jest dla mnie decydującą nawet dotycząca metaforyczności tetralogii wskazówka od samego autora[6]. Kluczowy dla dostrzeżenia w otwarciu narracji tetralogii metafory Raju pozostaje sam wewnętrzny porządek świata. Tego świata, którego w *Pierwszej polce* trwa ostatni dzień. To dzień zanurzony już tajemniczo w zmysłowo doświadczalnych

E. Chojecka, Katowice 2009, s. 93-95. Taki „rajski" charakter ma – nawet w znacznie gorszych dla czasach wieku XIX – obraz Śląska, jaki przedstawia romantyczny poeta Karl von Holtei: „Śląsk jest błogosławionym krajem. Góry wzbijają się ku chmurom; równiny się śmieją w żyznej obfitości; wzgórza unoszą się łagodnie i przyjaźnie" – W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone…*, s. 36. Sam poetycki hymn Śląska autorstwa Adolfa Heyduka dotyczy właśnie „rajskości" krainy i jej krajobrazu – *Slezská vlast* (ślaski *Heimat,* „ojczyzna") jest tutaj „ziemią świętą" – por. A. Heyduk, *Hymna lidu slezského*, w: A. Otahal, V. Hobzík, *Slezská hymna*, „Věstník Matice Opavské" 18 (1910), s. 26-27. Wreszcie Henryk Waniek na swoim obrazie *Ślasko–Silesia–Schlesien* z 1992 roku, chyba najniezwyklejszym malarskim przedstawieniu krainy, ukazuje Śląsk jako nową świątynię Salomona, czego opisowi poświęca całą równie niezwykłą książkę: H. Waniek, *Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257-1957,* Kraków 1996. Nieprzypadkowa będzie tutaj aliteracja: „Ziemia Śląska może być Ziemią Świętą" (Tamże, s. 5). W ten sposób ziemia śląska zostaje „podniesiona do rangi najwyższych symboli" (Tamże, s. 46). Oczywiście obszar Ziemi Świętej ma możliwość „rozciągania się" na każdą możliwą przestrzeń na świecie, nakreślając „geografię wiary" dla jakiegokolwiek człowieka w jakimkolwiek miejscu – por. H. Seweryniak, *Geografia wiary*, Warszawa 2010, s. 9. Jürgen Joachimsthaler przedstawia jednakże interesującą tezę dotyczącą dostrzegania właśnie w Śląsku „raju" czy „ziemi świętej" – w związku z tragiczną historią krainy (kolonizacje, wygnanie, nieobecność) „utopijna potrzeba metanarodowego pojednawczego projektu Śląska przyczynia się do powolnego powstawania obrazów Śląska, które zakotwiczają potrzebę identyfikacji w metarealnym, duchowym Śląsku, który jako obszar skutecznej pod względem symbolicznym wizji odróżniony być może wyraźniej od rzeczywistego Śląska i tym samym staje się otwarty […]" – J. Joachmisthaler, *Wielokrotnie wyobrażana prowincja. Śląsk między wizją i rzeczywistością,* tłum. N. Żarska, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*…, s. 486-487.

[5] Por. PP, s. 5-6.

[6] Horst Bienek w zakończeniu *Podróży do krainy dzieciństwa* wprowadza triadę zjawisk („Heimat – dzieciństwo – Raj"), pomiędzy którymi funkcjonują metaforyczne relacje: „Być może dla mnie, dla mojego pokolenia […] jest to wielką metaforą: ponieważ w tym przypadku wypędzenie z Heimat stało się równoznaczne z wypędzeniem

232:1582008155

„zapachu przemijania”[7] i „blasku pożegnania”[8], zmierzający ku Nocy, która wszystko na zawsze odmieni. A jednak ten całkowicie inny, rajski porządek rzeczywistości ciągle jeszcze trwa, gdy rozpoczyna się narracja i można do woli obserwować go oczami wielu bohaterów opowieści.

Dla pierwszego z nich, Josela Piontka, ten „inny porządek rzeczywistości” oznacza przebywanie w zupełnie innej przestrzeni, „nieskończonej przestrzeni dzieciństwa”[9] i w zupełnie innym – równie nieskończonym – czasie:

> Jest taki czas, kiedy czas nie istnieje: dzieciństwo. W dzieciństwie czas stoi w miejscu. Wszystko, co się zdarza, zdarza się teraz. I nie ma końca, nie ma skończoności.[10]

W świecie kompletnym, całościowym, w którym jest „góra i dół”, „zima i lato”[11], w świecie pełnym i wolnym od braku, pęknięć, nicości:

> […] Josel miał kilka spraw, które go pocieszały […], miał dymiące kartoflane ogniska i ten czas, który wkrótce znów się rozpocznie, kiedy to ciskali w noc rozżarzony węgiel w dziurawych puszkach[12].

Zatrzymam się na chwilę przy tej późnoletniej zabawie, z jednej strony najbardziej jak tylko się da zwyczajnej, z drugiej jednak, mającej w sobie jakąś ujawniającą się nawet w tych kilku słowach opisu, urzekającą moc, budzącą w czytelniku mimowolnie niezwykłe obrazy, zabawie, którą Bienek szerzej opisuje w *Podróży do krainy dzieciństwa*:

> Najpiękniej było wtedy, gdy w ciemności podrzuciło się puszkę wysoko w powietrze, jak tylko to było możliwe, wtedy popiół rozpryskiwał się niczym gorejący świetlisty deszcz. A prawdziwa przygoda zaczynała się wtedy, gdy na uprzątniętym po żniwach polu zbierała się cała banda i jeden „szwenker” po drugim wzlatywał pod nocne niebo i spadał na ziemię niczym roziskrzone koło. Zabawa jesienna. Tak jak ogniska, które w tym czasie rozpalano wszędzie na polach, gdy wieczory stawały się już chłodniejsze. Człowiek grzał się przy ognisku, wkładał do niego kartofle, i gdy piekły się one w żarze, śpiewaliśmy piosenki i zatopieni w myślach spoglądaliśmy w płomienie.[13]

Warto tutaj zwrócić uwagę na to, że noc, ciemność, ogień, a więc symbole najpierwotniejsze, potężne i zarazem z natury swojej ambiwalentne (poświęcimy im wiele uwagi w dalszej części

---

z dzieciństwa” i dalej: „Utracone raje są prawdziwymi rajami, pisał Marcel Proust. Utracone dzieciństwo jest prawdziwym dzieciństwem” – PwKD, s. 342.

[7] PP, s. 18.
[8] SZKrz, s. 6.
[9] OPP, s. 7.
[10] PwKD, s. 258.
[11] BiWP, s. 24.
[12] PP, s. 18.
[13] PwKD, s. 260-261.

233:3550404021

interpretacji), kreują z mocą świat przygody, tajemnicy, radości, piękna, wspólnoty, jakiegoś wewnętrznego blasku, świat, który waloryzować można jednoznacznie pozytywnie. Czarna noc jest w pełni i w najwyższym stopniu baśniowa i zachwycająca, ogień jest czarodziejski i całkowicie niegroźny – nie ma w ogniu i ciemności ani śladu grozy, zniszczenia i nicości, podobnie jak w również „sierpniowym" wierszu Herberta:

> chłopiec uśmiecha się ufnie jedyny cień jaki zna
> to cień słomkowego kapelusza cień sosny cień domu
> a jeśli łuna to łuna zachodu[14].

Kolejny bohater *Pierwszej polki,* Montag, pośród tego odczuwalnego już wyraźnie schyłku lata, przywołuje z pełną mocą i wyrazistością promienne wiosenne wspomnienie z odległego górnośląskiego dzieciństwa, wspomnienie rajskie *par excellence* – pełne, jak w biblijnym opisie, „drzew miłych z wyglądu" [Rdz 2, 9], odmalowujące, znowu prawie odczuwalny zmysłowo, krajobraz „wlewający w serce wesele wiosenne"[15], o jakim pisze Milton, otwierające przed czytelnikiem przestrzeń wiecznej wiosny, oszałamiającej wieczną zielenią drzew i jasnością, z którą nic nie może się równać, czyli dokładnie tak, jak opisuje Raj tradycja[16]. „Szczęśliwe *przed wojną*" zdaje się trwać w „maju bez granic"[17], jak to sugestywnie określa Henryk Waniek w paralelnej do gliwickiej tetralogii powieści *Finis Silesiae*, w innym jej miejscu wprost nazywając ów miniony „majowy świat" „żywym istniejącym rajem"[18]. Taki obraz rajskiego „maja bez granic" rozpościera wspomnienie Montaga:

> Przypominał sobie letnie wycieczki kolejką wąskotorową, do zielonych lasów brzozowych, które się nie kończyły i pewnie nigdy się nie skończą. Gdzieś tam wysiadali, na małej stacji, gdzie nie było nawet budki dróżnika, a potem wchodzili w wielki, zielony, świetlisty las, na miękkie jak dywan, omszałe dróżki. […] Kiedyś podczas jednego ze spacerów zbliżyli się do zamku, w którego oknach już po południu płonęły żyrandole[19].

A zatem wśród rajskiej przyrody (jednocześnie w sposób niezwykły i paradoksalny blisko sąsiadującej z wszechpotężną industrią, a więc będącej, mimo pozornej wszechobecności górnośląskiego przemysłu, niejako na wyciągnięcie ręki, co zresztą wciąż zdumiewać może w górnośląskim krajobrazie) można było również napotkać (nieodległe przecież od tworzących

[14] Z. Herbert, *Fotografia,* w: tegoż, *Wiersze zebrane,* Kraków 2008, s. 479.
[15] J. Milton, *Raj utracony*, IV, 202-205, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2003, s. 104-105.
[16] Por. E. Przybył, *Raj,* w: *Zaświaty i krainy mityczne…*, s. 297.
[17] H. Waniek, *Finis Silesiae,* Wrocław 2004, s. 174.
[18] Tamże, s. 24.
[19] PP, s. 60-61.

234:1057947817

podobny kontrast robotniczych dzielnic wielkich miast) najbardziej fantazyjne dzieła architektury, przywodzące na myśl baśnie, zamki i pałace, które na Górnym Śląsku były szczególnie liczne i czyniły pejzaż jeszcze bardziej fantastycznym[20].

Spotkanym w *Pierwszej Polsce* bohaterem tetralogii, który najgłębiej – na poziomie świadomości czy też nieświadomości – przeczuwał, a być może rozumiał „rajskość" przemijającego górnośląskiego świata, jest Leo Maria Piontek. Ze swoich, podejmowanych przez całe życie, od dzieciństwa, wypraw przez rozległe pustkowia Górnego Śląska wracał zawsze z „tajemnicą w sercu"[21], tak jakby istniał jakiś tajemniczy związek pomiędzy jego duszą a górnośląskim krajobrazem. Być może to nie przypadek, że ostatni dzień trwania tego pierwotnego górnośląskiego raju jest zarazem ostatnim dniem życia Leo Marii.

Niedługo przed śmiercią, w ostatnich godzinach życia, podąża on w myślach dawnymi drogami, wiodącymi poprzez pejzaż Górnego Śląska, znów realnie i zmysłowo odczuwalny wzrokiem, węchem, dotykiem, znów zarazem odpowiadający tradycyjnym wyobrażeniom Raju, jako ogrodu pełnego drzew owocowych, przenikniętego oszałamiającym zapachem kwiatów[22], jak i temu obrazowi u Miltona, w którym Bóg rozkazuje wzrastać drzewom, „co język i nozdrza czarowały"[23]. Dzieje się tak, jakby Leo Maria antycypował już miejsce, do którego wiedział, że się coraz bardziej zbliża, jakby sam rozumiał tę wielką metaforę Raju odczytywaną w raju górnośląskim, jakby wreszcie wiedział, że przemierzając ów metaforyczny górnośląski raj zmierza już z powrotem prosto do Edenu, być może bardzo podobnego:

> Leo Maria podążał w myślach dawnymi drogami, drogą do szkoły na Hüttenstraße, do kopalni „Concordia", do Przezchlebia, do sztucznych stawów albo drogą w dół rzeki, tysiące razy chodził tymi drogami […] od wiosny do późnej jesieni chodził po nich boso. Dokładnie pamiętał, przy których drogach rosły czereśnie, a gdzie jabłonie, grusze czy jarzębiny. […] Droga od rzeki była obrzeżona starymi lipami, które […] wydzielały zapach tak słodki, mocny, zmysłowy i uwodzący, że Leo Maria wdrapywał się czasem na drzewa, w ich korony, gdzie zapach ten otaczał go i oszałamiał. Była tam droga do Mysłowic z płomienistym morzem dzikich maków, jabłonie przy katowickiej szosie, polna droga wzdłuż nasypu kolejowego, przy szosie do

[20] Na temat tego (oczywiście nieobecnego w stereotypowym wyobrażeniu o Górnym Śląsku, redukującym krainę do industrii) baśniowego elementu górnośląskiego „rajskiego" krajobrazu, jaki stanowiły zamki i pałace – zob. I. Kozina, *Pałace i rezydencje*, w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska…,* s. 211-226; E. Chojecka, *Sztuka Śląska Austriackiego 1740-1918. W kręgu inspiracji Wiednia i Moraw,* w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska…,* s. 291-310.
[21] WŚ, s. 16.
[22] Por. E. Przybył, *Raj…*, s. 197.
[23] J. Milton, *Raj utracony…*, IV, 279-280, s. 107.

235:5649262446

> Królewskiej Huty po lewej stronie złocisty rzepak, a po prawej zielona burza jasnego jęczmienia. Leo Maria kochał te drogi swojego dzieciństwa […][24]

Dlatego też to właśnie Leo Maria, który zresztą nigdy nie wyjechał poza Śląsk, „nigdy nie miał dość śląskiego powietrza”[25] będzie dla mnie najlepszym „przewodnikiem po raju”, dzięki niemu będę mógł przyjrzeć się Górnemu Ślązkowi w jego metaforycznym, rajskim wymiarze.

On bowiem w ostatnich chwilach życia (a więc i w ostatnich chwilach trwania górnośląskiego raju, prawie dokładnie wtedy, kiedy ostatecznie dokonuje się upadek i utrata), wygłasza słynną mowę, być może najsłynniejszy fragment całej gliwickiej tetralogii, swoisty hymn o ziemi górnośląskiej, przynoszący (również słuchającej tej przemowy żonie Leo Marii, Valesce Piontek) jednoznacznie biblijne skojarzenia:

> A **mimo to** czyż nie kochamy tego kraju, tego surowego, nieurodzajnego, biczowanego kraju brudnych **rzek** i czystych **potoków**, uroczych zielonych lasów i brudnych, cuchnących, brzydkich, smutnych miast, gorących, suchych, jęczących lat i zimnych, trzeszczących mrozem zim, a na wiosnę rozhukanych powodzi i słonego lodowatego, dźwięcznego wiatru z Rosji i spadających wód z **Beskidów**, z Tatr i wschodnich **Sudetów**, z białymi, **świetlistymi**, nieskończonymi **lasami** brzozowymi, tego kraju ze starymi **zamkami i kościołami** z drobno ciętego drzewa, z miejscami pielgrzymek, drogami krzyżowymi i procesjami, gdzie z każdego **pagórka** robi się **Golgotę**, co oznacza miejsce **czaszek**…[26]

Hymn ten, mający, jeżeli nawet nie biblijny, to na pewno liturgiczny charakter, bo zwieńczony chwilę później wezwaniem „O, ty trzykroć błogosławiona ziemio!”[27] z jednej strony potraktować można jako manifestację uczuć wobec ojczystej ziemi. Najbardziej interesuje mnie jednak to, że z drugiej strony, mimo obecnej w nim „nieurodzajności”, „brudu”, „surowości”, przesycony jest zarazem symboliką Raju i związaną z nią ściśle symboliką Centrum, których przejawy roboczo wyszczególniłem w cytowanym tekście i czemu pokrótce się teraz przyjrzę.

Jak przeczytać można u Eliadego, Raj, miejsce stworzenia Adama, miał znajdować się w Centrum Kosmosu. Ponieważ na poziomie symbolicznym było to powtórzenie kosmogonii, również od absolutnego Centrum rozpoczął się cały akt stworzenia – wokół Centrum rozbudowuje się zatem cały Kosmos, uporządkowany dzięki zorientowaniu jednego punktu centralnego[28]. Każda oswojona, zamieszkana i uporządkowana przestrzeń, taka, jak Górny Śląsk,

[24] PP, s. 303-304.
[25] WŚ, s. 12-13.
[26] PP, s. 320 (podkreślenia własne).
[27] PP, s. 320.
[28] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole,* tłum. M. Rodak. P. Rodak, Warszawa 2009, s. 53.

236:2380303301

staje się – dla społeczności tradycyjnych, ciągle patrzących na świat pełen archaicznej symboliki – mikrokosmosem[29], analogicznie zorganizowanym i zorientowanym wokół jakiegoś Środka[30], otoczonym przez pozbawione formy chaos, pustkowie, noc, rozpoczynające się tam, gdzie kończy się uporządkowanie i skupienie wokół centrum[31].

W śląskim hymnie autorstwa Adolfa Heyduka odnajduję przejaw tego mikrokosmicznego przekonania: „Hvězdou jsi nám v srdce dána, hněv-li kolem nás a spor"[32] – śląska „ziemia święta" („půda svatá") przypominałaby tutaj stałą, centralną gwiazdę, przypominającą Gwiazdę Polarną, stały i bezpieczny punkt, kiedy wokół panuje chaos historii. To samo wyraża owo rozpoczynające hymn Leo Marii „**mimo to**" – mimo nie zawsze sprzyjających warunków, mimo nieprzyjaznej historii, Leo Maria zdaje się mówić: „jesteśmy ciągle w naszym mikrokosmosie, w którym te zewnętrzne prawa i procesy tracą swoją moc".

Jest więc tak, jakby zamieszkana i oswojona przestrzeń, zgodnie z przeświadczeniem francuskiej szkoły *Annales*, w tym konkretnym miejscu spowalniała historię[33]. Ma to, jak pisze Ricœur, głęboki związek z pragnieniem „umiejscowienia", „bycia u siebie", które jest radykalnie przeciwne „niepokojącej obcości", *Unheimlichkeit,* co ostatecznie zapowiada samozniszczenie i nastanie „królestwa pustki"[34]. Jürgen Moltmann przeciwstawia to właśnie poczucie *un-heim-lich*, a więc gdy jest człowiekowi „nieswojo", na zewnątrz, poza domem (*Heim*) – poczuciu *heim-lich,* a więc kiedy jest „swojo", „swojsko", „w domu"[35].

To wszystko wskazuje na głęboki sens czegoś, co nazywane jest *Heimat,* co etymologicznie pokrewne jest wyżej przywołanym określeniom, czegoś, co wreszcie w górnośląskim kontekście z pewnością jest dużo szczęśliwszym słowem niż „ojczyzna". „Bycie u siebie", bycie w *Heimat,* ma ostatecznie głęboki związek z Kosmosem, z porządkiem świata, o czym pisze Zbigniew Kadłubek:

[29] Por. tamże, s. 45. Na temat górnośląskiego mikrokosmosu przedstawionego w tetralogii pisze Ilona Copik – por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka*, Katowice 2013, s. 103-104.
[30] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 47.
[31] Por. tamże, s. 45-46.
[32] A. Heyduk, *Hymna lidu slezského…*, s. 26.
[33] Por. P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie,* tłum. J. Margański, Kraków 2012, s. 200.
[34] Por. tamże, s. 196.
[35] Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 258.

237:9676395329

> Ojczyzna, o ile jest, nigdy nie jest mała. Małych ojczyzn po prostu nie ma. Istnieją tylko wielkie ojczyzny. Są tak wielkie, że obejmują słońce, kwiaty, wieże katedr, sosnowe zagajniki […], purpurowe odcienie cegieł we wrześniowym świetle. […] Mikroojczyzna to wielka wspólnota, wielkie braterstwo i wielka siostrzaność z kosmosem[36].

Górnośląski *Heimat,* jako mikrokosmos, ma więc też ostatecznie – co istotne dla rajskiej metafory odnajdywanej w przedstawionym w *Pierwszej polce* górnośląskim świecie – pewien związek z Rajem, jako ostatecznym kosmicznym Centrum.

Jak już wyżej wspomniałem, ustanowienie mikrokosmosu ma miejsce wokół jakiejś osi, wokół Centrum, które nadaje wszelką dalszą orientację[37]. Oczywiście symboliczny mikrokosmos nie rządzi się matematyką i racjonalizmem, może więc on posiadać więcej (nawet nieskończoną ilość) takich symbolicznych centrów[38], a jednym z najbardziej ewidentnych jest **góra**, jako wyniesiona ku górze i najbliższa temu, co absolutnie przewyższające i sakralne – niebu, stanowiąca zarazem miejsce symbolicznego styku ziemi i nieba[39]. Góra jako centrum mikrokosmosu odnosi zarazem wprost do Góry jako centrum Kosmosu – stworzenie świata miało zacząć się z wysokiej góry, według żydowskich tradycji „świat został stworzony począwszy od Syjonu”[40] i analogicznie, według Efrema Syryjczyka, sam Raj umiejscowiony miał być na wysokiej górze[41].

Górnośląski mikrokosmos ma wiele takich gór (jedną z nich mógłby być widoczny z Gliwic przy dobrej pogodzie sudecki Pradziad[42]), pośród nich jednak centrum najbardziej oczywiste stanowi *Anaberg* (Góra świętej Anny), nazywany przez Bienka wprost „świętą górą Górnego Śląska”[43], góra przywodząca jednoznacznie biblijne skojarzenia (jej dawna słowiańska nazwa, Chełmska Góra, miała pochodzić od hełmu archanioła Michała, który miał zostać na jej szczycie położony przez wodza niebieskich zastępów po strąceniu z nieba Lucyfera – być może w związku z tym przekonaniem pierwsza kaplica na szczycie góry poświęcona była świętemu Jerzemu[44]). *Anaberg*, jako najważniejsze miejsce pielgrzymkowe Górnoślązaków pojawia się w tetralogii

[36] Z. Kadłubek, *Oikologia (inkarnując wiarę),* w: T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 184.
[37] Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 18.
[38] Por. tenże, *Obrazy i symbole…*, s. 48.
[39] Por. tenże, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 97-98.
[40] Por. tenże, *Obrazy i symbole…*, s. 53.
[41] Por. E. Przybył, *Raj…*, s. 197.
[42] Niezwykłą „biografię śląskich gór” przedstawia Jan Hahn w cytowanym już *Śląsku magicznym.*
[43] PwKD, s. 197.

238:7509625381

wielokrotnie i zupełnie naturalnie, jako oczywisty punkt odniesienia – to współistnienie codzienności i czegoś niecodziennego w doskonały sposób podkreśla centralność *Anabergu.*

Centrum takim jak góra, mogą stać się również budowle „upodabniające się" niejako do góry, to znaczy na wzór góry wyniesione ku niebu, jakimi na przykład są wieże kościelne[45]. Integralnym elementem górnośląskiego pejzażu są właśnie **wieże** – nawet w okresie nowoczesnych przemian przestrzeni, w czasie wysokiej industrializacji, kiedy pojawiły się nowe, związane z przemysłem dominanty, wciąż silnym akcentem pozostawały strzeliste wieże kościelne[46]. Co ciekawe, wtórowały im inne wieże, a mianowicie wieże wodne i wyciągowe, wieże industrialne, a zarazem jednak upodabniające się w zaskakujący sposób do zamkowych baszt, a nawet wież kościelnych[47]. Górny Śląsk jawił się więc nie tylko jako kraina gór i pagórków, ale i jako kraina rozlicznych wież. Myślę, że nieprzypadkowo Leo Maria od pewnego momentu wyrusza na swoje fotograficzne wyprawy w tym jednym celu, aby obsesyjnie uwieczniać właśnie górnośląskie wieże:

> […] zaczął fotografować w plenerze: zamki, rumy i wieże, wieże miasta, wieże w okolicy, w Opolu, Bytomiu, Raciborzu, wieże na całym Górnym Śląsku, gdyż wiele z nich, szczególnie na wsi, ulegało rozpadowi i za kilka lat albo dziesięcioleci będą istniały tylko na jego fotografiach. […] tak, teraz będzie fotografował tylko w plenerze, wśród przyrody, w świetle dziennym, […] oczywiście wszystkie wieże, zamkowe i kościelne, miejskie i wieże ciśnień, wieże chłodnicze i kopalniane, wieże twierdz i latarnie morskie, wieże kontrolne i widokowe, graniczne i strażnicze...[48]

W hymnie Leo Marii istnieje jeszcze jeden intrygujący „górski" wątek, a mianowicie owo tajemnicze „czynienie **Golgoty**" z każdego górnośląskiego pagórka, co paradoksalnie również odnosi nas wprost do Raju. Sam Krzyż na poziomie symbolicznym stanowi *axis mundi,* oś świata, jest zatem Drzewem Kosmicznym[49], co ma ścisły związek z absolutną centralnością Golgoty. W jaki sposób owo „miejsce czaszek" miałoby odnosić do Raju? Można tutaj przedstawić swoisty łańcuch symbolicznych utożsamień: w Centrum, w środku ziemi, na górze, znajdował się Raj, w tym punkcie centralnym został stworzony Adam, tam też znajduje się grób

[44] Por. J. Hahn, *Śląsk magiczny…*, s. 32-33.
[45] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 98.
[46] Por. B. Szczypka-Gwiazda, *Urbanistyka i architektura drugiej połowy XIX wieku i początku XX stulecia*, w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska…*, s. 205.
[47] Por. H. Mercik, *Forma – funkcja – czas*, w: *Miasto i czas*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2008, s. 129-130.
[48] PP, s. 277-278.
[49] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 224. Na temat symbolu Drzewa Kosmicznego – por. tamże, s. 54; tenże, *Traktat*…, s. 289.

239:1028191199

Adama i tą samą górą jest Golgota, z centralnym kosmicznie Krzyżem[50], stąd obecna w ikonografii (widoczna również na licznych górnośląskich przydrożnych krzyżach) **czaszka** (jest to czaszka Adama) znajdująca się u stóp krzyża[51].

Zwróciłem już wcześniej uwagę na rajskie podobieństwo dotyczące **lasów i świetlistości**, innym natomiast przywołanym przez Leo Marię komponentem krajobrazu, niezwykle istotnym w narracji tetralogii, elementem który również odnosi do obrazu Raju jest **rzeka**. Jak wiadomo, Raj opływany miał być przez cztery rzeki, co zdaje się być o tyle istotnym elementem przestrzeni Raju, że są w biblijnym tekście zapisane ich nazwy (Piszon, Gichon, Chiddekel, Perat) i krótka charakterystyka [Rdz 2, 10-14] – w metaforycznym górnośląskim raju taką rzeką byłaby oczywiście Odra, jak ją jednoznacznie określa Bienek, „święta rzeka Ślązaków"[52], rzeka, która „była dla Ślązaków czymś więcej niż tylko rzeką, była mitem", nazywana więc była „Matką Odrą"[53], stanowiąc również swego rodzaju oś całego Śląska, *axis mundi, Axis Silesiae,* choć oczywiście była to oś pozioma. Tak też Leo Maria, w swojej przedśmiertnej przemowie, nazywa Górny Śląsk: „mój kraj nad Kłodnicą, nad Odrą"[54], ponieważ „rzeką rajską" dla metaforycznego górnośląskiego raju, byłaby również Kłodnica[55], rzeka niepozorna, stająca się jednak prawie „rzeką mistyczną"[56], a to dzięki niezwykłej postaci *Wassermilki* (Wodna Milka), rozmawiającej z rzeką, modlącej się do rzeki i błogosławiącej rzece[57], co więcej, chodzącej po wodzie i czytającej w niej jak w Biblii[58].

Specyficzna relacja Milki z rzeką, wprowadzająca kolejny element niesamowitości i niecodzienności do świata, jakiemu przyglądam się ostatniego dnia górnośląskiego raju, relacja mając charakter *quasi*-religijny, naprowadza mnie na kolejną płaszczyznę podobieństwa

[50] Por. tenże, *Obrazy i symbole…*, s. 53-54; tenże, *Traktat*…, s. 98.
[51] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 553. Ten łańcuch symboli prowadzi jeszcze dalej, ponieważ Krzyż jest ostatecznie „odnowionym" centralnym rajskim drzewem – por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 224; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 152-155.
[52] PwKD, s. 204.
[53] BiWP, s. 15.
[54] PP, s.320.
[55] Kornelia Ćwiklak pisze o Kłodnicy jako „świętej rzece Gliwic" – por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków 2013, s. 173.
[56] OPP, s. 26.
[57] Por. PP, s. 128.
[58] Por. PP, s. 183.

240:9388202520

górnośląskiego raju do Raju. Jest ona związana z rozumieniem Raju jako przestrzeni nieskażonej natury, ale przede wszystkim – natury uświęconej niejako obecnością pośród niej samego Boga[59].

Do tego aspektu rzeczywistości rajskiej metaforycznie odnosi mnie cała szeroka panorama górnośląskiej religijności, w sposób nieodłączny związanej z przyrodą, religijności, która pozwala się w dużej mierze wpisać w przedstawioną przez Eliadego koncepcję „chrześcijaństwa kosmicznego", charakterystycznego dla społeczności wiejskich Europy Wschodniej[60] (z tym oczywiście zastrzeżeniem, że w przypadku Górnego Śląska mowa jest o Europie Środkowej). W tej właśnie górnośląskiej religijności, jakiej przejawy dostrzec można w ciągle jeszcze żywym górnośląskim raju ostatniego dnia sierpnia, ciągle zdaje się być obecną opisywana przez Wacława Hryniewicza świadomość „sakramentalnego charakteru przyrody jako Bożego stworzenia":

> Świat przyrody stworzonej przez Boga jest s a k r a m e n t e m Jego ukrytej obecności. […] Świat przyrody, roślin i zwierząt tworzy z ludźmi wielką wspólnotę, nieustannie kierującą do Boga odwieczną pieśń stworzenia, kosmiczny hymn uwielbienia i dziękczynienia. Jest to dzięki temu w pewnym sensie „eucharystyczna" wspólnota wszystkich stworzeń. Dlatego tradycja wschodniego chrześcijaństwa mówi z umiłowaniem o „kosmicznej liturgii" wszystkich istot stworzonych[61].

Znakomitym przykładem przepełnionej taką właśnie świadomością religijności będzie dziwaczna i tajemnicza postać gliwickiego Dzikiego Mnicha, odprawiającego potajemnie swoje leśne msze, na swój sposób wprowadzającego więc w życie ową „kosmiczną liturgię":

> Ciągnął ją za sobą przez gąszcz jodeł, aż doszli na polanę, na której stał leśny ołtarz, zbudowany przez mnicha, wielki krzyż św. Andrzeja z surowego drewna, przed nim ołtarz z białych brzozowych gałęzi, a pośrodku żółta, potężna, błyszcząca monstrancja, upleciona ze słomy[62].

To spotkanie tajemnicy natury i tajemnicy wiary w górnośląskim lesie przywodzi również na myśl dzieła, odwiedzającego Śląsk i malującego śląskie góry, największego z malarzy

[59] Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 171-172.
[60] Por. tamże, s. 170-171.
[61] W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata,* Lublin 1991, s. 438. Na temat kosmicznej liturgii, kosmicznej chrystologii, kosmicznego odkupienia, temat w dużej mierze związany z myślą Maksyma Wyznawcy, por. H.U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, tłum. B.E. Daley, San Francisco 2003; Maximus the Confessor, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ. Selected Writings*, tłum. P.M. Blowers, R.L. Wilken, New York 2003; G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1972; K.Z. Wiśniewski, *Teologia odkupienia kosmicznego w perspektyiwe trynitarnej*, Legnica 2018; T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford–New York 2008; A. Louth, *Maximus the Confessor*, London–New York 1996, s. 61nn.

241:7965017536

romantyzmu, Caspara Davida Friedricha – na przykład słynny *Tetschner Altar*, w którym, jak to określa Henryk Waniek „dominują tony niwelujące rozziew między Biblią Boga a Biblią Natury”[63].

Znaki takiej religijnej świadomości stanowią też, przywoływane w gliwickiej tetralogii, ludowe zwyczaje związane z Wielkanocą, takie jak wielkopiątkowe obmycie wodą z rzeki lub stawu[64] czy zbieranie wody brzozowej kilka dni przed Świętami Wielkanocnymi i nacieranie się nią w Wielki Piątek[65]. Górnośląska Wielkanoc nieodłącznie związana więc była ze światem przyrody, można odnieść wrażenie, że szczególnie z brzozami, „uskrzydlającym wyobraźnię”[66] najbardziej charakterystycznym elementem krajobrazu krainy[67], na co zwraca uwagę jedna z bohaterek, Marga Zoppas, przywołując wspomnienia dawnych świąt, skupione wokół świata natury:

> Cieszę się, że znowu mogę przeżywać Święta Wielkanocne w rodzinnych stronach […]. Można pójść do lasu popatrzeć na rozwijające się bazie, kwitnące zawilce, na brzozy rozpościerające świeże, zielone listki… Takiej zieleni brzóz, pani hrabino, takiej soczystej zieleni brzóz jak tu na Śląsku nie ma na całym świecie[68].

Ludowe zwyczaje, w których główną rolę odgrywały brzozy były też związane z Zielonymi Świątkami (Zesłaniem Ducha Świętego), Bienek wspomina nacinanie brzóz[69], ale było to również strojenie brzozowymi gałęziami domów (innym zielonoświątkowym zwyczajem skupionym wokół świata żywiołów były *sobōtki* – palenie wielkich ognisk w sobotnią noc poprzedzającą święto[70]).

---

[62] PP, s.148.
[63] H. Waniek, *Martwa natura z niczym. Szkice z lat 1990-2004,* Kraków 2004, s. 117.
[64] Por. CBD, s. 345; OPP, s. 124. Jak przeczytać można w spisanych wywiadach z Marią Polko, „amatorską folklorystką” z górnośląskich Kopciowic: „We Wielgi Piōntek, starzi i bajtle, wszyscy wczas rano lecieli drapko, po bosoku, do rzyki abo stowka, coby sie w nim nogi umyć, bo wierzyli, że w tyn dziyń woda mo cudowno moc i lyczy wszyjske choroby. Woda musiała sama wysnōńć, niy wolno było jyj wyciyrać” – K. Sajdok, *Podróż do źródeł śląskiej tradycji,* Mysłowice 1995, s. 56. Warto tutaj dodać, że moje rodzinne wspomnienia wskazują na świt wielkanocny jako moment tego obmycia, co zdaje się potwierdzać Jacob Grimm, pisząc o tym, że woda zaczerpnięta właśnie w wielkanocny poranek jest święta, oczyszcza i uzdrawia – por. J. Grimm, *Teutonic Mythology*, t. 1, tłum. J.S. Stallybrass, London 1882, s. 291.
[65] Por. CBD, s. 345; OPP, s. 124. Dodać tu można, za wspomnianą wyżej Marią Polko: „Piyrwyj, ludzie fest wierzyli, że wszystko zielone co rośnie może człowieka wylyczyć, ino że terozki to mało wto ô tym wiy” – K. Sajdok, *Podróż do źródeł…*, s. 55.
[66] PwKD, s.187.
[67] Por. BiWP, s.31nn.
[68] CBD, s. 220-221.
[69] Por. BiWP, s. 33-34.
[70] Por. K. Sajdok, *Podróż do źródeł…*, s. 70; A.O. Klaußmann, *Górny Śląsk przed laty*, tłum. A. Halor, Katowice 1997, s. 94.

242:4918010037

Oczywiście również i Boże Narodzenie miało ścisły związek ze światem przyrody, o czym co prawda nie wspominają bohaterowie tetralogii (być może ze względu na letnią porę?), odnajduję jednak świadectwo tego powiązania w autobiograficznej powieści słynnego bohatera tetralogii, Gerharta Hauptmanna:

> Radość, jaką niosły ze sobą świąteczne dni nie była bezpośrednio ziemskim uczuciem, lecz miała w sobie coś mistycznego. Była potęgowana przez nadziemskie. A nad nią królowała zawsze zielona jodła, choinka, z której gałązek wyrastały świeczki sprawiające, że wyglądała jak piramida płomyków. Drzewko symbolizowało zdrową naturę lasu, świeczki zaś czyniły z niego misterium[71].

Innym bożonarodzeniowym przejawem związku chrześcijańskiego święta z żywą naturą jest sama centralna postać *Dzieciōntka* (Dzieciątka), które poza przynoszeniem dzieciom prezentów, przynosiło również choinkę (*Krisbaum*) z lasu[72], z czym wiąże się ikonograficzny motyw wychodzącego z zimowego, nocnego, zaśnieżonego lasu świetlistego *Dzieciōntka* z choinką, otoczonego przez leśne zwierzęta, na przykład sarny i jelenie, motyw wszechobecny na świątecznych pocztówkach, często reprodukujących obrazy Paula Hey (1867-1952). Świadectwo spotkania, jakie w uniwersum górnośląskim dotyczy Bożego Narodzenia i świata natury, odnajduję również w najsłynniejszej górnośląskiej poezji, w słynnym „wigilijnym" wierszu Eichendorffa, którego twórczość na Górnym Śląsku „tak doskonale pasowała do krajobrazu naszych dusz"[73], do tego stopnia, że jego poezja brana była za pieśni ludowe i jako takie nieświadomie była śpiewana przez Górnoślązaków[74]:

> […] Und ich wandre aus den Mauern
> Bis hinaus ins freie Feld,
> Hehres Glänzen, heil'ges Schauern!
> Wie so weit und still die Welt!
>
> Sterne hoch die Kreise schlingen;
> Aus des Schnees Einsamkeit
> Steigt's wie wunderbares Singen –
> O du gnadenreiche Zeit![75]

[71] G. Hauptmann, *Przygoda mojej młodości,* tłum. M. Słabicka, Wrocław 1998, s. 13.
[72] Por. J. Perry, *Christmas in Germany. A cultural history*, Chapel Hill, North Carolina 2010, s. 36.
[73] WŚ, s. 247.
[74] Por. OPP, s. 89; PwKD, s. 335.
[75] J. von Eichendorff, *Weihnachten*, w: tegoż, *Poezje – Gedichte. Z życia nicponia*, tłum. A. Lam, Warszawa–Opole 1997, s. 184. Cytowane strofy w polskim tłumaczeniu Jerzego Szymika:

> […] Więc opuszczam mury miasta
> Idę polom białym rad.
> Zachwyt w drżeniu świętym wzrasta:
> Jak jest wielki cichy świat!

243:7457559878

Nocne świętowanie Bożego Narodzenia odbywa się więc „poza murami", w szerokiej, otwartej przestrzeni cichego i rozległego świata, wśród śniegów, pod gwiazdami, jak w świątyni przyrody, na ziemi świętej, to znaczy – „świątyni, której sklepieniem jest niebo"[76].

Takich obrazów, będących przejawami owej religijności głęboko zanurzonej w świecie przyrody, w twórczości pana na Łubowicach odnaleźć można wiele. Będą to chociażby (w wierszu wielkanocnym) skowronki wołające do leżącego w grobie Jezusa: „wstań!"[77], czy wreszcie stanowiąca pewien istotny wzorzec i co jakiś czas przywoływana w narracji tetralogii radosna, beztroska i pełna entuzjazmu wobec świata jako całości postać Nicponia (czyli Taugenichtsa), który pośród wielu możliwych interpretacji odczytywany może być jako uosobienie opisywanej tutaj „ludowej religijności"[78], a w jej ramach może i „śląskiego mistycyzmu", o którym dużo później, w *Ziemi i ogniu*, opowiada Gerhart Hauptmann[79]. Nicpoń, śpiewający swoją piosenkę ku czci jednocześnie Boga i natury, śpiewający razem ze „strumykami i skowronkami"[80], żyje w świecie – jeszcze raz w taki sposób się jawiącym – prawdziwie rajskim: w świecie „pięknej wiosny" i „wieczystej niedzieli"[81], w świecie, w którym „wszystko było jak trzeba"[82].

Harmonijność, całościowość, kosmiczność pokrótce omawianej tutaj „ludowej" górnośląskiej religijności przejawia się również w braku sprzeczności pomiędzy chrześcijaństwem a wciąż żywą, archaiczną i pierwotną wiarą w rozliczne duchy przyrody[83] (spośród których można

Gwiazdy niby łyżwy krzeszą
Śnieżne iskry, cudów blask.
Kolęd dźwięki niech cię wskrzeszą -
Czasie pełen bożych łask!

– Tenże, *Boże Narodzenie*, w: tegoż, *Dwanaście wierszy,* tłum. J. Szymik, Katowice 2007, s. 63.

[76] H. Waniek, *Opis podróży mistycznej…*, s. 6.

[77] „Die Lerchen jubeln: Wache auf!" – J. von Eichendorff, *Ostern/Wielkanoc*, w: tegoż, *Poezje – Gedichte…,* s. 184-185.

[78] Por. M. Korzeniewicz, *Joseph von Eichendorff. Inaczej*, Kotórz Mały 2021, s. 106.

[79] Por. ZiO, s. 175.

[80] J. von Eichendorff, *Z życia nicponia,* w: tegoż, *Poezje – Gedichte…,* s. 258.

[81] PP, s. 32-33.

[82] J. von Eichendorff, *Z życia nicponia…,* s. 353.

[83] Chodzi o – jak je określa C.S. Lewis – „zagadkowo położone między powietrzem a Ziemią", „marginesowe, ulotne stwory", niemożliwe do jasnego i racjonalnego zaklasyfikowania, „wtrącające miłą zapowiedź niepewności i czegoś dzikiego do wszechświata", nazwane przez Lewisa *longaevi,* czyli „długowieczni" – por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008, s. 113. Pośród różnych możliwych wersji ich statusu czy pochodzenia istnieje ta, że należą do „trzeciego rozumnego gatunku, odrębnego od aniołów i ludzi" – Tamże, s. 121. Według Paracelsusa są to „istoty pośrednie", „nie pochodzące od Adama", istoty elementarne zamieszkujące w czterech żywiołach – Paracelsus, *Sztuka ognia. Filozofia hermetyczna*, tłum. K. Wójcik, Wrocław 2003, s. 125. W takiej formie występują na przykład w *Fauście*: „Wzywam cztery elementy: salamandry niech płoną, sylfy łudzą, undyny toną, koboldy trudzą" – J.W. von Goethe, *Faust*, cz. 1, 1176-1180, tłum. E. Zegadłowicz, Warszawa 1953, s. 97. Istoty te zaludniają świat literatury, muzyki

244:7926641371

wymienić pojawiające się w tetralogii i na jej obrzeżach duszki wodne czyli *utopce*[84], Skarbnika[85], Liczyrzepę[86], żytnie straszydło[87], nocne tańczące ogniki[88]):

> […] ludzie wierzyli tu tak samo w gnomy i wodniki, jak i w świętego Antoniego, który spacerował we własnej osobie po ulicach Gliwic, by zwracać pobożnym dopiero co zgubione przedmioty.[89]

A w swoim komentarzu do tetralogii Bienek dopowiada:

> […] na brzegach rzek mieszkańcy opowiadali sobie o duchach gór i o wodnikach i kreślili krzyż na drzwiach swoich domów, by zło nie przeniknęło do środka.[90]

Ten brak sprzeczności nie oznaczał jednak tylko pewnego rodzaju „pokojowego współistnienia" dwóch odrębnych i różniących się uniwersów. Boże Ciało było momentem, w którym ujawniało się jedno holistyczne i niesamowite uniwersum, kiedy to „fantastyczny teatr natury" tworzył nierozerwalną jedność z liturgią:

> Ołtarze z brzóz budowano na wszystkie cztery strony świata, wyglądało to tak, jak gdyby drzewa wyrastały z kamieni, z bruku, las przychodził do nas, do miasta, las

---

i malarstwa romantyzmu swoją tajemniczą obecnością i swoimi „szczególnymi szmerami i szelestami", „gwarami, szeptami, dźwięczeniami" – E.T.A. Hoffmann, *Złoty garnek,* tłum. J. Kleczyński, w: tegoż, *Opowiadania fantastyczne,* Warszawa 1999, s. 28. Jan Hahn zwraca uwagę na to, ze „Górny Śląsk jest w skali świata krainą szczególną, gdzie tak blisko są, że aż się przenikają, dwa żywioły otoczone tabu, których naruszenie może wywołać ingerencję mrocznych, złych sił. To podziemie i ciemność, których władcą jest Skarbnik i woda, odmęty, głębia, gdzie rządzi Utopiec" – J. Hahn, *Śląsk magiczny…,* s. 412.

[84] Por. PP, s. 67; PwKD, s. 242. Na temat *utopców*, istot zaludniających wszelkie wody Górnego Śląska i zwabiających do wody ludzi, znanych również pod kilkoma innymi nazwami (*utopek, wasermon*), por. B. Podgórska, A. Podgórski, *Mitologia śląska czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*, Katowice 2011, s. 462-481 i 485-487; K.E. Schellhammer, *Legendy Górnego Śląska. Oberschlesischer Sagenspiegel*, Katowice 2006, s. 75-81. Na temat kapryśnej specyfiki epifanii wodnych por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 198nn.

[85] Por. WŚ, s. 148. Skarbnik czyli archaiczny duch ziemi, od czasu rozpoczęcia drążenia w górnośląskiej ziemi spotykany w kopalniach, później więc stał się coraz bardziej strywializowanym elementem górniczego folkloru, na obrzeżach opowieści o Skarbniku zachowała się jednak tajemnicza i niepokojąca ambiwalencja tej postaci. Por. B. Podgórska, A. Podgórski, *Mitologia śląska…*, s. 364-377; K.E. Schellhammer, *Legendy Górnego Śląska…*, s. 83-93.

[86] Por. ZiO, s. 173. Liczyrzepa czyli Rübezahl (czeski Krakonoš), tajemniczy duch gór, którego władza nad Sudetami była tak oczywista, że jego dominium zostało, jako obszar rządów sił nadprzyrodzonych, zaznaczone na słynnej mapie Helwiga z 1561 roku – por. H. Waniek, *Opis podróży mistycznej…*, s. 17. Na temat szczegółów kartograficznych tego bezprecedensowego zjawiska – por. B. Czechowicz, *Visus Silesiae…*, s. 41. Na temat samego Liczyrzepy por. L. Biały, *Duch Gór – Rübezahl. Geneza i upowszechnienie legendy*, Jelenia Góra 2007; B. Podgórska, A. Podgórski, *Mitologia śląska…*, s. 227-228.

[87] Por. BiWP, s. 27. Prawdopodobnie chodzi tutaj o południcę – por. B. Podgórska, A. Podgórski, *Mitologia śląska…*, s. 331-336).

[88] Por. WŚ, s. 100. W ten sposób istoty pośrednie górnośląskiego uniwersum reprezentowałyby, zgodnie z opisem Paracelsusa, wszystkie cztery żywioły: *utoplec* – woda, Skarbnik i Liczyrzepa – ziemia, południca – powietrze; na temat tajemniczych błędnych ogni por. B. Podgórska, A. Podgórski, *Mitologia śląska…*, s. 54-56; K.E. Schellhammer, *Legendy Górnego Śląska…*, s. 101-105.

[89] PP, s. 103.

[90] OPP, s.75.

245:8306989747

> z Birnamu, i opowiadał o tajemnicy natury, o duchu gór Liczyrzepie i o Skarbniku, o żelaznym Jasiu braci Grimm, o złudzeniach i przemianach, o życiu i umieraniu, sen nocy letniej po katolicku.[91]

Tak więc w górnośląskim mikrokosmosie (tak jak w poezji Eichendorffa) wiosną spotykały się największe chrześcijańskie święta – i elfy, zapraszające na „bal w dolinie, skąpanej w księżyca blasku"[92], przy światłach świetlików, w dolinie, która nie była przecież gajem w okolicy Aten, a okolicami zamku w Toszku[93] – trwało tam jednak dokładnie takie samo jak w historii zaślubin Oberona i Tytanii „wieczyste lato"[94].

To lato jednak melancholijnie dobiega końca i z nurtem opowieści *Pierwszej polki* docieram wreszcie do ostatniego rajskiego wieczora. Tego to wieczora również Valeska Piontek przywołuje wiosenne jeszcze wspomnienie, tak zaskakująco podobne – w zachwycie, świetlistości, zieleni, zmysłowej i duchowej bliskości przyrody – do wizji Montaga i Leo Marii:

> […] często chodziła przez kwitnącą letnią łąkę do lasu, najpierw zielonego, potem ciemnego jodłowego lasu; mogłaby wyliczyć poszczególne szmery, które zamierały z każdym krokiem, brzęczenie owadów, psykanie koników polnych, trzeszczenie słońca w gałęziach, wibrację powietrza, szept wiatru w źdźbłach trawy; a w gęstym, czarnym lesie, gdzie słońce wpadało już tylko jako przelotny refleks światła, było tak cicho, że słyszało się tylko własny oddech i oddech przyrody[95].

A jednak to późne już, mijające właśnie ostatnie lato, samo przedstawia sobą obraz, który przywołany przez Valeskę zaledwie kilka lat później, jawi się już jako bardzo odległe wspomnienie świata, do którego nie można już nigdy powrócić. Obraz tego mijającego lata jest całkowicie odmienny, skąpany w – zupełnie innych od świetlistej, świeżej zieleni – rembrandtowskich kolorach. To melancholijny obraz późnego lata, obraz zwiastujący nieuchronny schyłek:

> […] to było upalne, suche lato, żółta dziewanna pleniła się na łąkach, dziki czerwony mak polny dawno nie rósł tak bujnie, osty rozsiewały we włosach dzieci rzepy, rzeki wysychały, zamieniając się w śmierdzące strumienie […], w ogrodzie pachniała dzika

[91] BiWP, s.33.
[92] J. von Eichendorff, *Elfy*, w: tegoż, *Wiersze i pieśni,* tłum. A. Lam, Warszawa 2017, s. 128.
[93] Andrzej Lam zwraca uwagę na ten interesujący fakt, że o ile w twórczości Eichendorffa czytelnik odnajdzie wiele konkretnych i konkretnie nazwanych miejsc, o tyle – jakby w kontraście – jego ojczysta ziemia górnośląska pozostaje konsekwentnie bezimienna. A jednak: „gdyby wziąć na serio wyznanie poety o zamku w Toszku z *Księgi obrazów z mojej młodości*: «To jest zamek, o którym często śpiewałem, gdzie elfy tańczą na leśnej polanie i sarny się pasą w świetle księżyca» – wypadałoby właśnie tu lokalizować elfy, które zapraszają na bal w wierszu o takimż tytule, podobnie jak inne dziwy księżycowych nocy" – A. Lam, *Przedmowa,* w: J. von Eichendorff, *Wiersze i pieśni…,* s. 25.
[94] W. Shakespeare, *Sen nocy letniej*, akt III, scena I, w: tegoż, *Komedie,* tłum. S. Barańczak, Kraków 2012, s. 449.
[95] PP, s. 171.

246:7760388907

> lawenda, a księżyc zakwitał na niebie niczym potężny, żarzący się, czerwony baldach rzepaku[96].

Ostatnie spojrzenie na raj nasycone jest więc widokiem i zapachem kwiatów, widokiem i zapachem dziewanny.

Zanim przejdę do wydarzeń rozpoczynającej się właśnie nocy, konieczne jest przyjrzenie się jeszcze jednemu wymiarowi utraconego górnośląskiego raju. Jako ten jeszcze jeden, być może najbardziej istotny, bo wprost związany z naturą późniejszego Upadku, element metafory Raju wskazuję tutaj mniej lub bardziej harmonijne i zgodne współistnienie i przenikanie się na Górnym Śląsku kultur, nacji, języków[97]. W *Pierwszej polce* nietrudno jest natrafić na znaki tej, ze współczesnej perspektywy prawie już mitycznej, koegzystencji, a najsłynniejszym z nich jest z pewnością sławna i wielokrotnie cytowana przemowa *farorza* Pattasa. To kolejna w *Pierwszej polce wielka* mowa któregoś z bohaterów, wygłoszona podczas wesela u Piontków, przemowa, w myśl której owa harmonia współistnienia kultur realizuje się w słynnej górnośląskiej „muzyce słów", którą trzeba usłyszeć, pokochać i dopiero wtedy zrozumieć:

> Ale, moi panowie, pomyślcie, to jest kraina historycznie wyrosła między Germanami a Słowianami, Niemcami i Polakami, i każda z tych nazw o tym świadczy... Dla kogoś, kto tu wyrósł, kto tu musi żyć i chętnie tu mieszka, brzmi to jak muzyka, panowie pewnie sobie tego nie mogą wyobrazić. […] Czy mam wam powiedzieć, gdzie byłem, tak, posłuchajcie tej muzyki słów […] co za piękny, miękki, aksamitny dźwięk... Tak, tyle mi właśnie przyszło na myśl, ale mógłbym wam wyliczać nazwy jeszcze przez pół godziny, żadna z tych nazw nie jest przypadkowa, każda ma własną długą historię […] ten kraj trzeba kochać... ten język, tych ludzi, aby to wszystko zrozumieć[98].

Gdzie indziej, ze wspomnień Valeski czytelnik dowiaduje się o niezwykłej sytuacji językowej mieszkańców jej rodzinnego miasteczka, gdzie ludzie w swojej codziennej mowie w sposób naturalny balansowali między składnią polską a niemiecką[99], a wyjątkowym i zarazem niezwykle

[96] CBD, s. 353.
[97] To oczywiście niezwykle obszerna problematyka, znacznie wykraczająca poza objętość, ale i zadanie niniejszej pracy. Jej najaktualniejsze zapewne a zarazem syntetyczne i przeglądowe ujęcie przedstawia Ryszard Kaczmarek w tekście, stanowiącym drugi rozdział monumentalnej monografii poświęconej górnośląskiej historii – zob. R. Kaczmarek, *Ludzie – stosunki demograficzne, struktura społeczna, podziały wyznaniowe, etniczne i narodowościowe*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 39-56. Obecność problematyki górnośląskiego pogranicza, jako zjawiska etnicznego, językowego, kulturowego etc. w twórczości Bienka jest gruntowanie i w sposób bardzo aktualny przebadana i opisana, por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…*, s. 147nn; I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz…*, s. 148nn; K. Ćwiklak, *Literackie podróże do Polski i Niemiec. Studia imagologiczne*, Poznań 2019, s. 100nn.
[98] PP, s. 196-197.
[99] Por. PP, s. 85.

247:8444322379

znaczącym momentem spotkania dwóch odrębnych, zdawać by się mogło, języków były nabożeństwa i wspólna modlitwa ludzi, których, jak się okazywało więcej łączyło niż dzieliło, co podkreślone jest jeszcze bardziej przez – znów, jak w przemowie Pattasa, muzyczną – zgodność rytmu ich mowy:

> […] wtedy kobiety modliły się głośno: „Prosimy cię, wysłuchaj nas, Panie", jedne po niemiecku, inne po polsku, nikomu to nie przeszkadzało, nie zmieniał się nawet rytm modlitwy. […] Valeska Wondraczek nauczyła się więc najpierw alfabetu po niemiecku, a „Ojcze nasz" po polsku[100].

Można więc odnieść wrażenie, że w taki „ludowy", zwyczajny, codzienny sposób Śląsk realizował tę swoją niezwykłą „misję w dziejach świata", o jakiej pisał Josef Partsch, cytowany przez Emila Szramka w jego słynnym tekście o Śląsku jako problemie socjologicznym, a mianowicie – misję „służenia jako pokojowy pośrednik"[101]. To, co być może w wielu miejscach świata i w wielu państwach byłoby trudne do pojęcia, na Górnym Śląsku stanowiło rzecz zupełnie naturalną: „mówić po polsku i być Niemcem – mówić po niemiecku, a być Polakiem", jednocześnie nie będąc ostatecznie ani jednym, ani drugim, „lecz właśnie Górnoślązakiem", któremu „robi się krzywdę", zmuszając do jasnej deklaracji w obrębie takiego dualistycznego podziału[102].

Będący efektem burzliwych wydarzeń po zakończeniu I wojny światowej podział obszaru Górnego Śląska pomiędzy dwa państwa, a przede wszystkim podzielenie jego mieszkańców musiały wyglądać sztucznie, czy wręcz absurdalnie, a jednak ciągle istniała jeszcze przestrzeń wspólna, przestrzeń spotkania, do której można się było odwołać:

---

[100] PP, s. 86-87.

[101] Por. E. Szramek, *Misja Śląska* (fragment), w: D. Kortko, L. Ostałowska, *Pierony. Górny Śląsk po polsku i niemiecku. Antologia*, Warszawa 2014, s. 157.

[102] Por. PP, s. 96-97. Problematyka górnośląskiej tożsamości jest oczywiście szeroka jak morze, a niniejsza praca nie ma, co jasne, ambicji tego morza zgłębić, dlatego też odsyłam do wybranego zestawu coraz bogatszej literatury na ten temat. Zob.: D. Gawrecki, *W poszukiwaniu górnośląskich tożsamości*, w: *Historia Górnego Śląska…*, s. 57-72; R. Baron, A. Michalczyk, M.J. Witkowski, *Kim jest Górnoślązak?*, w: *Historia Górnego Śląska…*, s. 467-473; W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone…*, s. 7-76; M. Smolorz, *Śląsk wymyślony,* Katowice 2012, s. 302-308; E.A. Sekuła, B. Jałowiecki, P. Majewski, W. Żelazny, *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa 2012; P. Kołodziejczyk, P. Helis, *Naród śląski,* Zabrze 2012; Z. Kadłubek, *Vulnus. Przepaść i tożsamość*, w: „*My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska,* red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 38-39; J. Tambor, *Pograniczność Śląska a wielokulturowa śląska tożsamość*, w: „*My som tukej"…,* s. 47-60; E. Kaszuba, *Dzieje Śląska po 1945 roku*, w: M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, *Historia Śląska,* red. M. Czapliński, Wrocław 2002, s. 539-544. W swojej *Katolickiej teologii narodowości* Dorian Llewelyn, Walijczyk (co warte podkreślenia, ponieważ można znaleźć pewne analogie „tożsamościowe" pomiędzy Walią a Górnym Śląskiem), w rozdziale *Jak chwycić meduzę. Naród (nie)zdefiniowany* przedstawia wyczerpująco, wielowątkowo, erudycyjnie i błyskotliwie problematykę narodowości jako takiej: nazewnictwa, genezy, niedefiniowalności, dekonstrukcji pojęcia narodu – por. D. Llewelyn, *Katolicka teologia narodowości,* Kraków 2014, s. 29-66.

248:6125849041

> Ich język nie różnił się tak bardzo od siebie. Mogli się nawzajem rozumieć. Miasta, krajobrazy, kopalnie, rzeki były tak podobne, że można je było pomylić. I ziemia była tą samą ziemią[103]

To właśnie górnośląska ziemia zdaje się być wciąż jeszcze istniejącą płaszczyzną spotkania, taką przestrzenią, jak już wcześniej zauważyłem, która w jakiś sposób spowalnia czas[104], *Heimatem* chroniącym jeszcze wciąż przed historią – nie zawsze przyjazną, „ślepą" na sprawę Górnego Śląska, a często jawiącą się jako otwarcie wrogą. Stąd dużo później dla Irmy Piontek ostatecznie nieważne będzie, czy Górny Śląsk należał będzie do Polski, Rosji czy nawet Chin, ważne będzie trwanie na tej właśnie ziemi[105]. To właśnie górnośląską ziemię kobiety potrafiły błogosławić jednocześnie w dwóch językach: *Darz Panboczek tej czornej ziemi!*[106] i *Gesegnet sie diese Erde!*[107]. Tak więc i ten wymiar rajskości doprowadza mnie ostatecznie do mikrokosmosu jakim jest *Heimat,* teraz jednak ów metaforyczny górnośląski raj wytyczałaby triada: „ziemia – modlitwa – spotkanie"[108].

W takim właśnie, ciągle jeszcze harmonijnym, górnośląskim metaforycznym raju, osiadając na górnośląskiej ziemi w bliżej nieokreślonym momencie, pojawia się, jak w Raju Miltona, niepostrzeżenie, jak „polujący wilk", metaforyczny Szatan:

> […] Jednym dumnym skokiem
> Przesadził wzgórze i mur, za czym lekko
> Dotknął stopami ziemi, osiadając[109].

I dalej – tak jak u Miltona znajduje on pośród rajskich stworzeń węża, który „najlepiej jego podstępom odpowie"[110] – tak na Górnym Śląsku tym „wężem, który zwiódł" [Rdz 3, 13], a więc

---

[103] PP, s. 95.

[104] Por. P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie…*, s. 200. Analogiczne jest w tej materii doświadczenie mieszkańców sąsiednich i blisko pod wieloma względami związanych ze Śląskiem Czech: do XIX wieku tym, co łączyło ludzi była wspólnota terytorialna, wspólna ziemia, nie język, ani narodowość – por. P. Kosatik, *Czeskie sny*, tłum. E. Zimna, Wrocław 2014, s. 23-24.

[105] Por. ZiO, s. 34.

[106] W polskim tłumaczeniu użyte jest tutaj określenie „po polsku" (którego zarazem czytelnik nie znajdzie w oryginalnym tekście Bienka – por. PP, s. 687), choć oczywiście zdanie jest napisane po (górno)śląsku i powinno poprawnie brzmieć: *Darz Pōnbōczek tyj czornyj ziymi.*

[107] PP, s. 308-309.

[108] Można oczekiwać, że ta właśnie triada, radykalnie odmienna od dochodzącej do głosu od wieku XIX nacjonalistycznej triady „krew – język – naród" leżałaby u podstaw tworzenia hipotetycznego państwa górnośląskiego, czego postulaty przedstawiają zupełnie niezależnie od siebie dwaj bohaterowie, jawiący się zarazem jako „mędrcy", najlepiej rozumiejący naturę i przeznaczenie Górnego Śląska, Montag: „w każdym przypadku czyni się mu [Górnoślązakowi] krzywdę, przypisując go Polsce albo Niemcom. Powinno istnieć wolne państwo górnośląskie" – ZiO, s. 98; oraz Apitt: „Górny Śląsk musi być wolnym państwem, w tym rzecz, wtedy raz na zawsze skończy się to kupczenie nami" – WŚ, s. 215.

[109] J. Milton, *Raj utracony…*, IV, 233-235, s. 106.

249:2770636191

medium, za pomocą którego przenika i panować zaczyna zło, okazuje się na różne sposoby wcielający się nacjonalizm, a za nim nadchodzą jego pochodne: pogarda, przemoc, niezgoda, szowinizm, wielokształtny kolonializm, a wreszcie pełzający już antysemityzm.

Wtargnięcie, czy bardziej zakradnięcie się tego zła do górnośląskiego raju, od razu wprowadza to, co jest, jak wcześniej zaznaczyłem, całkowitym przeciwieństwem *Heimatu* (domowego, „swojego") – wprowadza więc *Unheimlichkeit,* „nieswojość"[111]. To nagłe, natychmiastowe

[110] Tamże, IX, 107, s. 243.

[111] Zwrócić warto uwagę na to, że jest to paralelne do innych naruszeń mikrokosmosu *Heimat,* a więc najpierw do symbolicznego wpisania *Anabergu* w sam środek narodowościowego polsko-niemieckiego konfliktu – por. M. Eiden, M. Masnyk, *Góra św. Anny,* w: *Historia Górnego Śląska…,* s. 439-447; R. Kaczmarek, *Powstania śląskie 1919-1920-1921. Nieznana wojna polsko-niemiecka*, Kraków 2020, s. 418nn. *Axis mundi* i *axis Silesiae*, oś górnośląskiego mikrokosmosu, centrum *Heimat,* „święta góra", „duchowe centrum", a więc to, co scala i skupia wokół siebie cały świat, staje się teraz niepokonalną (ostateczną?) linią podziału (czego widocznym znakiem pozostaje przywołujący wszelkie demony wieku XX wciąż na *Anabergu* obecny pomnik). Dalej, w noc wybuchu wojny, opiewana przez Leo Marię, w jego „hymnie" „trzykroć błogosławiona ziemia" staje się „ziemią trzykroć przeklętą" – PP, s. 320-321. Wreszcie w 1945 pojawiają się opisywaniu przez Eliadego „demoniczni najeźdźcy" ze Wschodu, którzy ostatecznie niszczą to odwzorowanie Kosmosu, jakim był mikrokosmos górnośląskiego *Heimat* i sprowadzają go do chaosu, bezkształtu, ciemności, w której pogrąża się cały świat – por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…,* s. 46; do „zagubienia w bezbrzeżnej pustce świata – *horror vacui",* który przestaje być Kosmosem – por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu…*, s. 254. To znaczące, że *disenchantment,* „odczarowanie świata", wpisujące się, jak już w poprzednich rozdziałach ustaliłem, w rozwijający się bez granic proces przebiegający po linii nowożytność – oświecenie – nowoczesność, związane ściśle z technologicznym postępem i postępującą racjonalizacją (a właściwie bezkrytyczną wiarą w rozum i jego nieskończone możliwości), na Górnym Śląsku, będącym przecież obszarem bezprecedensowego rozwoju przemysłu, swój najściślejszy związek ma nie tyle z ogólnie pojętą industrią (w symbiozie z którą, jak się wyżej okazało, górnośląski „świat rajski" mógł żyć), ile z pojawieniem się destrukcyjnego nacjonalizmu i jego wszelkich wcieleń i pochodnych, które tutaj interpretuję jako wkraczające do raju zło. Idąc tym tropem odnieść można zaskakujące wrażenie, że irracjonalna ciemność (nacjonalizmów, totalitaryzmów, a więc: ciemność Zła) może mieć bliskie związki z oświeconym (zatem pełnym „światła") projektem nowoczesności. To temat wymagający dalszego rozwinięcia (również o kolejny jeszcze przejaw i efekt nowoczesności, jakim jest przemysłowa degradacja tak istotnej dla górnośląskiej religijności przyrody), warto jednak krótko go naszkicować. Jak zauważa Kieran Flanagan, paradoksalnie, zło, kojarzone przecież przede wszystkim z „ciemnymi wiekami" przesądów i irracjonalizmem epoki przed-nowoczesnej, traktowane przez oświecenie jako dawno wyczerpana już moc, okazuje się wcale nie być rozświetlone i wygnane przez światło Rozumu, co więcej – w samym środku epoki oczekiwanego triumfu Rozumu ludzkość staje wobec Stulecia Ciemności, tak jakby Ciemność była utajoną własnością nowoczesności i oświecenia – por. K. Flanagan, *Sociological Noir. Irruptions and the Darkness of Modernity*, London–New York 2017, s. 194-195. O tym pisali też Adorno i Horkheimer, w myśl których w środku oświecenia paradoksalnie i irracjonalnie ludzkość staje pod znakiem „triumfującego nieszczęścia" – por. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia,* tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 19. Podążając tutaj za radykalnymi tezami francuskiego postmodernizmu (Lyotard, Foucault), w oświeceniu i nowoczesności dostrzec można genezę i ciągnące się kontinuum terroru, prowadzące od francuskiej rewolucji, aż do zbrodni Związku Radzieckiego i nazistów, a zatem, jakby do ostatecznej klęski projektu nowoczesności – por. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 129-130; A. Huyssen, *Nad mapą postmodernizmu*, tłum. J. Margański, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów…*, s. 492. W tym kontekście w innym świetle staje konstatacja, że to właśnie w epoce pruskiego Oświecenia należy upatrywać podwalin późniejszego narodowego dualizmu na Górnym Śląsku i pojawienia się w regionie obu nacjonalizmów – por. W. Kunicki, *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone…*, s. 12-26. Dość niesamowitą, a na pewno niezwykle znaczącą koincydencję (pozwalającą wyciągać fantastyczne wnioski) stanowi fakt, iż René Descartes, ojciec filozofii nowożytnej i jej „kawałkowania jednolitego świata" w czasie wojny trzydziestoletniej służył w armii Tilly'ego i najprawdopodobniej

250:6305631431

poczucie się bohaterów, gości weselnych, „nieswojo" znakomicie ilustruje nagła cisza zapadająca na sali weselnej podczas wesela u Piontków, brzemiennej w skutkach, fatalnej nocy:

> Pozostali przy stole nie śmiali się. Opuścili kieliszki i trzymali się ich, jakby to była jedyna rzecz wokoło, której warto się trzymać. […] Naraz zrobiło się całkiem cicho. […] Słychać było teraz głośniej muzykę, słyszało się nawet szuranie nóg na parkiecie. Valesce zdawało się, że w kieliszkach coś cyka. Coś nieokreślonego. Jakieś przekleństwo[112].

Owa niepokojąca cisza nastaje w odpowiedzi na pełne wyższości wyśmiewanie się z Górnego Śląska i jego języka przez przyjezdnych partyjnych urzędników z Niemiec[113]. Jest ono jednakże dokładnie takie samo, jak wyśmiewanie się z „polskich Górnoślązaków" przez „Polaków z Kongresówki"[114]. Szybko okazuje się bowiem, że bycie *Wasserpolacken* („rozwodnionymi" Polakami) budzi taką samą pogardę w Warszawie, jaką bycie *Wasserpreußen* („rozwodnionymi" Prusakami) budzi w Berlinie[115].

To zatem, co było górnośląskim „rajskim" bogactwem i wartością, owo sytuowanie się pomiędzy dużymi narodami, na płynnym pograniczu, w przestrzeni którego wytwarzała się nowa, własna, odmienna tożsamość, powoli staje się „tragedią Górnoślązaka"[116], którego nie tylko nikt nie chce już rozumieć, uczyć się, słuchać jego „muzyki słów", ale wobec przyspieszających niebezpiecznie trybów historii nikt nie zwraca już w ogóle na niego uwagi:

> Przecież ludzie nie mogą zmieniać swojej narodowości jak koszuli! […] Tutaj w końcu nikogo się nie pytają o zgodę […]. Tutaj z góry decydują, kim pan jest: raz Niemcem, raz Polakiem. Prostych ludzi nie pyta się o zdanie. […] Mój szwagier w Katowicach […] ten od dwudziestego drugiego był Niemcem albo ściślej mówiąc Prusakiem, on umiał śpiewać wszystkie pieśni patriotyczne i śpiewał je chętnie. Po podziale został Polakiem i w chórze Concordia musiał śpiewać *Jeszcze Polska nie zginęła*. A teraz znowu robią z niego Niemca[117].

brał udział w bitwie pod Białą Górą, na zawsze brzemiennej w skutkach dla przegranego w niej Śląska – por. J. Gruša, *Czechy. Instrukcja obsługi*, tłum. A. Jagodziński, Kraków 2018, s. 75-76. Jako odległą i ostateczną reperkusję klęski Białej Góry można postrzegać ostateczne utracenie Śląska przez Austrię na rzecz Prus – por. P. Wilson, *Wojna trzydziestoletnia 1618-1648. Tragedia Europy*, tłum. M. Kapałczyński, Oświęcim 2017, s. 742. Tego bezpośrednim skutkiem było niezwykłe przyspieszenie industrializacji oraz – jak wyżej zasygnalizowano – pojawienie się nowoczesnego nacjonalizmu.

[112] PP, s. 195-196.
[113] Por. PP, s. 194-195.
[114] Por. WŚ, s. 224.
[115] Por. WŚ, s. 215.
[116] PP, s. 96.
[117] WŚ, s. 215.

251:8390237329

Nad ową przyspieszającą w nieobliczalny i niebezpieczny sposób ślepą maszynerią historii góruje oczywiście majacząca gdzieś w tle opowieści demoniczna postać Hitlera[118], ale na poziomie regionalnym, zakradające się do górnośląskiego raju zło, ma twarz nie tylko tej „postaci szatańskiej, wcielenia czystego zła"[119], ale i bardziej lichych i mniej znaczących figur. Ich egzemplifikacją zdaje się być wojewoda śląski Grażyński, pojawiający się w *Pierwszej polce* jako prześladowca Korfantego i uosobienie agresywnego polskiego nacjonalizmu i kolonializmu[120], które – nieszczęśliwie dla Górnego Śląska – stanowią „lustrzane odbicie"[121] niemieckich. Te z kolei widzi czytelnik jak na dłoni podczas wesela, kiedy to hrabia Poremba nieustannie i bezmyślnie powtarza pełne wyższości zdanie „musimy odzyskać nasze kolonie"[122], a doktor Kamenz zapowiada, że już wkrótce „wszystkie miejscowości będą miały niemieckie nazwy"[123]. Ale i wcześniej, oczami Valeski, na napisie widniejącym na jednym z gliwickich sklepów: „tu mówi się tylko po niemiecku"[124].

Co prawda pojawia się w ostatniej chwili przed Upadkiem coś na kształt tajemniczego głosu sumienia, nawołującego do nie dawania wiary „wężowi", głosu przychodzącego w postaci

[118] Na temat interesującej kwestii demoniczności Hitlera jako kulturowego zjawiska – por. R. Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Warszawa 2006, s. 113.
[119] Tamże, s. 113.
[120] Por. PP, s. 215-216. Sanacyjny wojewoda śląski był zwolennikiem jednoznacznych określeń narodowościowych – por. A. Klich, *Bez mitów. Portrety ze Śląska,* Racibórz 2007, s. 79; animatorem polonizacyjnej „inżynierii kulturalnej" w górnośląskich szkołach – por. B. Linek, *Dwa narody. Wyłanianie się nowoczesnych narodów na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku,* Opole 2020, s. 57; oraz nowej sztucznie preparowanej kultury polskiej w „polskiej" części Górnego Śląska, co obejmowało na przykład tworzenie piosenek publikowanych jako „ludowe" bądź „powstańcze" – por. M. Smolorz, *Śląsk wymyślony…*, s. 216-217. Jego myśl na temat regionu ujawnia się w głośnym przemówieniu w Czeskim Cieszynie w 1938 roku: „musicie sobie uświadomić, że jest to odwiecznie polska ziemia. […] Jedno jednak stwierdzamy: My, Polacy, lubimy sytuacje jasne i cenimy charaktery określone. Dlatego odnosimy się z szacunkiem do uczciwych Czechów i Niemców, ale nie możemy tolerować żadnych typów pośrednich" – E. Długajczyk, *Sanacja śląska 1926-1939. Zarys dziejów politycznych*, Katowice 1983, s. 349-350.
[121] O „lustrzanym odbiciu" pisze M. Smolorz – por. M. Smolorz, *Śląsk wymyślony…*, s. 217. Warto przywołać tutaj tekst *Śląsk* autorstwa H.Ch. Kaergela, pojawiającego się w rozmowach bohaterów tetralogii gliwickiej nazistowskiego działacza i literata, tekst traktujący oczywiście o regionie przepełnionym „niemieckością" – zob. H.Ch. Kaergel, *Śląsk,* tłum. K. Żarski, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone…*, s. 339-367. Tekst ten warto zestawić z wydanymi w tym samym prawie momencie polskimi *Dziejami Śląska* autorstwa F. Konecznego – zob. F. Koneczny, *Dzieje Śląska*, Bytom 1931. W tym drugim tekście przeczytać można o analogicznym „snuciu przędzy polskości" – Tamże, s. 5; czy też o „śląskiej ziemi zroszonej krwią rodaków, przelaną w obronie mowy ojczystej" – Tamże, s. 4. Łatwo zauważyć, że w tym jednym krótkim zdaniu mieści się cała, jak wyżej zasygnalizowałem, obca górnośląskiemu *Heimat* triada „krew – język – naród". Oczywiście te tendencje nie wzięły się znikąd, już w XIX wieku „dwustronnie" niejako przygotowywany był grunt pod XX-wieczną „narodową" klęskę Górnego Śląska. Na ten temat zob.: K. Struve, *Germanizacja i agitacja wszechpolska w XIX wieku. Z perspektywy niemieckiej*, w: *Historia Górnego Śląska…*, s. 427-431; M. Wanatowicz, *Germanizacja i agitacja wszechpolska w XIX wieku. Z perspektywy polskiej*, w: *Historia Górnego Ślaska…*, s. 432-437.
[122] PP, s. 180.
[123] PP, s. 195.

252:7930548256

dziwnych, niespodziewanych, niepokojących Valeskę ulotek, jakie znajduje ona najpierw we własnym ogrodzie (gdzie prawdopodobnie zostawił je Montag), a potem w szufladzie Leo Marii:

> Katolicy! Niemcy i Polacy na Górnym Śląsku! Nie dajcie się podjudzić nawzajem do wojny, wasz wróg nie jest poza granicami, to jest ateizm[125].
>
> Modlimy się do jednego Boga,
> Ale do kogo modlą się naziści?
> Katolicy, nie dajcie się podburzyć
> przeciw waszym braciom![126]

Jednak jest już za późno – wpełzł już na Górny Śląsk najbardziej śmiercionośny z węży, którego ukąszeń pierwszym widocznym śladem był nie mający nic wspólnego z późnoletnimi czarodziejskimi ogniskami Josela Piontka, złowrogi ogień w gliwickiej synagodze podczas zimnej i mroźnej nocy kryształowej[127], a potem budzące lęk przechodniów rozbite okna i poczerniałe mury[128] i pierwsze krzyki „Jude, Jude!" na ulicach, kiedy to słowo „Żyd" stało się wyzwiskiem[129], a przynajmniej nową miarą do wartościowania ludzi, z pewnością natomiast czymś „o czym w ogóle nie wolno mówić"[130]. Jest już za późno – nadciąga „cały szereg klęsk" ale już „nikt nie słyszy dzwonów"[131].

Wszystko jest już zatem przesądzone i zapada noc. Ostatnia noc sierpnia 1939 roku. Wydarzenie kluczowe i najważniejsze będzie miało miejsce w krajobrazie podgliwickich zagajników, w otoczeniu budzącej zachwyt, w pełni „rajskiej" jeszcze w tej chwili natury, urzekającej romantyczną, Eichendorffowską czy Friedrichowską, wieczorną tajemnicą, barwami, harmonią i spokojem nieba:

> Niebo wyglądało jak szaroniebieski papier, który ktoś zmiął w ręce, wygładził i rozpostarł na firmamencie, kryło się w nim kilka gwiazd, a za Czernickim Lasem przygotowywał się do występu księżyc[132].

---

[124] PP, s. 53. Na temat niemieckich działań „depolonizacyjnych" – por. S. Rosenbaum, *Germania. Niemiecka polityczność na Górnym Śląsku 1871-1945*, Gliwice 2012, s. 175nn.
[125] PP, s. 251.
[126] PP, s. 322.
[127] Por. PP, s. 141-142.
[128] Por. PP, s. 110.
[129] Por. PP, s. 111.
[130] PP, s. 290. Szeroki obraz tego postępującego procesu rozpleniania się zła w samym mieście Gliwice przedstawia Ryszard Kaczmarek – por. R. Kaczmarek, *Narastanie antysemityzmu w prasie gliwickiej 1933-1939,* w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 203-217.
[131] PP, s. 59.
[132] PP, s. 129.

253:4110350509

Podobnie również jak we wcześniejszych „rajskich" opisach – wszechobecna jest zmysłowo odczuwalna gęstość i żywotność dzikiej roślinności:

> Malinowe krzaki muskały ich z lewej i z prawej strony, ścieżkę udeptali z pewnością zbieracze malin. Wyboisty leśny grunt sprawił, że omal się nie przewrócili, w szprychy rowerów wplątywały się gałązki, źdźbła trawy i wywoływały brzęczenie[133].

W tej właśnie „rajskiej" scenerii, bohaterowie opowieści, Ulla i Andreas, przypominający w tym momencie Adama i Ewę w Raju, wchodzą nagle w mrok, niczym odnajdujące czaszkę w Arkadii postacie z obrazu *Et in Arcadia ego* Guercina z rzymskiej galerii w Pałacu Barberinich[134] (obrazu, co warto zauważyć, nastrojem, jak i scenerią łudząco przypominającego omawiane tutaj wydarzenia na górnośląskich przedmieściach, dużo bardziej niepokojącego niż analogiczne, częściej jak się wydaje reprodukowane, „słoneczne" i pełne zadumy dzieło Poussina z Luwru):

> I tak wjechali z ciemności w zupełny mrok; gdyby wiedzieli, że mrok jest nie tylko czarny, ale ciasny, wyboisty, że zapiera dech, wywołuje małe eksplozje w głowie i wyciska pot, byliby może jednak zawrócili. Ale gdy już to wiedzieli, było za późno[135].

Po tym „wejściu w mrok" zmierzają już nieuchronnie ciemnym i wąskim korytarzem wprost do namacalnego, prawie osobistego uczestnictwa w krytycznym historycznym wydarzeniu, decydującym o losach świata i milionów ludzi na niemożliwie do obliczenia długi czas, w ukrytym gdzieś w symbolicznej głębokiej ciemności samym centrum powszechnej historii – w napadzie na gliwicką radiostację[136], a więc w rozpoczęciu II wojny światowej, o którym opowieść stanowi dla mnie uderzającą metaforę rajskiego Upadku.

Sugestywność tej metafory wzmacniają jeszcze niespodziewane dla bohaterów inicjacyjne doświadczenie „odrzucenia dzieciństwa"[137], ogólna atmosfera niesamowitości (choć trzeba by ją określi bardziej jako nastrój „nie-pokoju", „nie-swojości", czyli po raz kolejny powracającego *Unheimlichkeit*), wreszcie pełna lęku ucieczka z miejsca brzemiennego w skutki wydarzenia i nagłe poczucie nagości (zwracam tutaj uwagę również na analogiczny powiew wiatru:

[133] PP, s. 131-132.
[134] M. Bussagli, *Galerie Rzymu. Arcydzieła malarstwa*, tłum. H. Borkowska, Warszawa 2013, s. 182-183. O przywołanym tutaj wkroczeniu śmierci w idyllę Arkadii pisze Kornelia Ćwiklak – zob. K. Ćwiklak, *Gliwice – zapomniany mikrokosmos: semiotyka przestrzeni miasta w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, „Rocznik Komparatystyczny" 2 (2011), s. 61-62.
[135] PP, s. 131.
[136] Por. PP, s. 134-138.
[137] Por. PP, s. 138.

254:2907472467

„A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy […]. Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie w porze powiewu wiatru, skryli się" [Rdz 3, 7-8]):

> […] zerwał się lekki wiatr, błękitny powiew. […] Ulla czuła, jak powietrze, wiatr, światło zsuwają z niej i rozrywają na strzępy cienką powłokę strachu, która ją przedtem otulała[138].

W tym samym momencie, tylko kilka kilometrów dalej, w hotelu „Haus Oberschlesien", podczas wesela Piontków rozlega się nagle dzwon. Z jednej strony pojawienie się jego dźwięku uzasadnione jest „żywym obrazem" *Anioła Pańskiego* Milleta, reżyserowanym przez Valeskę, z drugiej jednak – zdaje się on nieść zupełnie inne, niezrozumiałe jeszcze dla gości weselnych znaczenia:

> I natychmiast, jakby ktoś tylko czekał na ten znak, zaczął dzwonić dzwon, i to w samym końcu sali. […] To prędkie, niecierpliwe, **napominające**, dźwięczne dzwonienie wciąż na tej samej wysokości skłoniło ostatnie głosy w sali do zamilknięcia, zrobiło się cicho […]. Było to szybkie, niecierpliwe, **napominające** dzwonienie, napinało wszystkie nerwy, nie tylko Valeski i Willego na podium, lecz również gości, których w dziwny sposób to poruszało, ba, nawet mieszało, i może pierwsze nieśmiałe, ciche, niemal bojaźliwe oklaski były jedynie wyrazem niepewności, może było to wypieranie, odpędzanie z pomocą czarów tego krzyku dzwonów, a gdy inni przyłączyli się do oklasków, może chcieli tylko w ten sposób przekrzyczeć i przykryć **napominający** dźwięk[139].

Dzwon „krzyczy", dzwon „napomina" (zauważyć trzeba, że to słowo pojawia się tutaj trzykrotnie), to dzwon wyznaczający wtargnięcie w zwyczajny czas następstwa zdarzeń, w czas *chronos*, a więc w „zwyczajną" chrono-logię, jakiegoś momentu specjalnego, wymykającego się zwyczajnej rachubie czasu, nieskończenie krótkiego jak *Augenblick*, mgnienie oka, jednocześnie „otwierającego" czas – momentu *kairos*, krytycznego, rozstrzygającego, momentu próby. To „zła godzina" Upadku z *Raju utraconego* Miltona, kiedy „natura westchnęła: utracone już wszystko"[140], moment, po którym nikt i nic nie będzie już takie samo jak wcześniej[141]. Ricœur w *Symbolice zła* zwraca uwagę na niemożliwość poza-narracyjnego opisu momentu grzechu pierworodnego, wymykającego się jednoznaczności wydarzenia, które ilustruje biblijna opowieść o rajskim Upadku:

[138] PP, s. 139.
[139] PP, s. 172 (wyszczególnienia własne).
[140] J. Milton, *Raj utracony…*, IX, 995, s. 266.
[141] Por. SZKrz, s. 75; OPP, s. 16.

255:4287111954

> O tym wydarzeniu nie można nic powiedzieć: można je tylko opowiedzieć; zdarzenie to nastąpiło i stało się zło po wszystkie czasy. O samej chwili jako cezurze można powiedzieć jedynie to, że coś *kończy* i że coś *zaczyna*. Z jednej strony kładzie kres czasom niewinności, z drugiej natomiast daje początek czasom przekleństwa[142].

Niezwykle podobne są spostrzeżenia (dotyczące cezury tak radykalnej, że o niej samej nie można prawie nic powiedzieć wprost) jakie Hannah Arendt zapisuje na temat momentu wybuchu wojny – tekst dotyczy wybuchu I wojny światowej, jednak analogia do wydarzeń opowiedzianych w *Pierwszej polce* jest tutaj jak najbardziej na miejscu, Gliwice stały się bowiem „Sarajewem II wojny światowej"[143]:

> Jeszcze teraz właściwie nie sposób opisać tego, co się wydarzyło w Europie […]. Dni poprzedzające […] są oddzielone od dni, które przyszły później; nie różnią się jak koniec starego i początek nowego okresu, ale jak dzień poprzedzający jakąś eksplozję od dnia po niej. Jednak to porównanie jest równie niedokładne jak każde inne, gdyż cichy smutek, jaki przychodzi po katastrofie, nigdy nie minął[144].

Również Thomas Mann w *Czarodziejskiej górze* pisze o tym samym krytycznym momencie jako o katastrofie dającej się skumulować do niemożliwego do uchwycenia ułamka czasu, w jakim dzieje się detonacja, eksplozja, grzmot:

> Wtem zagrzmiało – […] zagrzmiał dobrze nam znany grom, ogłuszająca detonacja nagromadzonej od dawna złowróżbnej mieszaniny […], historyczny grom, który wstrząsnął podstawami ziemie, dla nas jednak dokonał tego, że rozbił czarodziejską górę […][145].

Poza analogicznym „rozbiciem czarodziejskiej góry", które wprost mógłbym przecież odnieść do górnośląskiego raju skupionego wokół swojej „czarodziejskiej", „świętej góry", zauważam w tym krótkim fragmencie jeszcze jeden trop – tym, co eksploduje latem roku 1914, jest kumulacja „złowróżbnej mieszaniny". Tak też i w Gliwicach ostatniej sierpniowej nocy 1939 roku eksplodowało całe nagromadzone zło, to zło, które już wtargnęło i będzie jeszcze dalej wpełzało w górnośląski raj, zło przeszłe, ale i to przyszłe, o którym czytelnik dowie się dopiero z dalszych części gliwickiej tetralogii, przybierające rozmaite formy *Shoah*, zagłady górnośląskich Żydów, Stalingradu i wkroczenia Armii Czerwonej, Tragedii Górnośląskiej, wypędzenia i przesiedleń, ścierających się zbrodniczych totalitaryzmów – nazizmu i komunizmu, wszelkich kolonizacji, polonizacji i germanizacji, wszelkich nacjonalizmów.

[142] P. Ricœur, *Symbolika zła,* tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 230.
[143] SZKrz, s. 72.
[144] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 305.
[145] T. Mann, *Czarodziejska góra,* tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Warszawa 2016, s. 788-789.

256:8155945122

W taki dokładnie sposób Ricœur przedstawia tajemnicę biblijnego Upadku i grzechu pierworodnego – jako „skupienie w jednym jedynym zdarzeniu całego zła dziejów", „krańcowe skurczenie się źródła zła do jednego punktu", co powoduje, że Upadku nie da się zdefiniować zgodnie z racjonalnym porządkiem, że wydaje się on wręcz irracjonalny[146]. Jednocześnie, jak zwraca uwagę Ricœur, mit adamicki, a więc opowieść o Upadku, ma w sobie trudną do racjonalnego pogodzenia dwuznaczność, ma bowiem jeszcze drugi, odmienny od pierwszego, rytm, a mianowicie „rozciąga wydarzenie" do rozmiarów całego wielkiego dramatu, „wciąga w grę liczne postacie", „dzieli się na wiele ról"[147], a więc ostatecznie, jak przeczytać można u Miltona, „na świat przywodzi Śmierć i wszystkie Cierpienia nasze"[148]. Jako pierwsza scena tego dramatu rozciągającego się w nieskończoność grzechu jawi się zbrodnia gliwickich dzieci, dokonana kilka dni później, w pierwszych dniach września, na chłopcu z osiedla Huldschinskiego, Hottku, Górnoślązaku absurdalnie „posądzanym" o bycie „Polaczkiem" przez innych Górnoślązaków (uważających się teraz za „Niemców")[149].

Zgodnie zatem z tym, co pisze Hannah Arendt „pierwsza eksplozja wyzwala reakcję łańcuchową, od której nie potrafimy uciec i której nikt nie jest w stanie zatrzymać"[150]. Ekspansja ta przebiega według dwóch równoległych trajektorii: górnośląskiej oraz jednocześnie światowej, ogólnoludzkiej, uniwersalnej – Gliwice nagle i niespodziewanie znajdują się w samym centrum historii świata[151], a lokalne, bliskie wydarzenie z gliwickich przedmieść i ich zagajników, staje się zapalnikiem, dzięki któremu wybucha przekraczający wszystko kataklizm. Dzieje się to w ten niemożliwy do pojęcia, wymykający się rozumowi sposób, jaki stara się zgłębić Tołstoj, piszący o rozpoczęciu innej wielkiej wojny i jej inicjalnej „nicości w porównaniu z ogromem wydarzenia"[152].

Bohaterowie *Pierwszej polki,* Valeska i Leo Maria, nasłuchujący radiowych wiadomości o początku wojny, który ma miejsce w ich mieście, w środku ich świata mają już poczucie, że „tym razem jest to sprawa, która wykracza ponad nas wszystkich"[153], że dotyczy to – jak biblijny

[146] Por. P. Ricœur, *Symbolika zła…*, s. 229-230.
[147] Por. tamże, s. 230.
[148] J. Milton, *Raj utracony…*, I, 3-4, s. 10.
[149] Por. WŚ, s. 172-190.
[150] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*…, s. 305.
[151] Por. SZKrz, s. 74; OPP, s. 10.
[152] Por. L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. 3 i 4, tłum. A. Stawar, Poznań 2018, s. 9.
[153] PP, s. 268.

257:3422302935

Upadek, jak grzech pierworodny – wszystkich bez wyjątku, co zdaje się obrazować niespodziewanie pojawiający nie wiadomo skąd się w opisie weselnych toastów dwuwiersz:

> Cesarz, król, szlachcic,
> Chłop, górnik, żebrak[154].

Wśród owych toastów najbardziej zwraca uwagę ten wypowiedziany przez pozbawionego złudzeń Montaga, cicho, do siebie, z kamiennym wyrazem twarzy, jak ciemne proroctwo, w pełni świadomości tego, co właśnie się rozpoczyna dla Górnego Śląska i dla całego globu: „Za świat kłamstwa, za świat szatana, który nadchodzi!"[155], a jego nadejście zaczyna się właśnie Tutaj i w Tym momencie. „Czym to się kiedyś skończy?"[156] – pyta wśród ciszy Valeska Piontek. Dzięki dawanej przez narrację możliwości spojrzenia na całość historii, z „ponadhistorycznej" niejako perspektywy spojrzenia w przyszłość – wiadomo jaki będzie ostateczny skutek Upadku.

Jest nim wygnanie z ogrodu Eden [Rdz 3, 23], którego oczywistą metaforyczną emanacją w górnośląskiej opowieści jest obraz wozów z uchodźcami zmierzających w śnieżne pustkowia za miastem[157], brnących w śniegu, ciągnących się aż po horyzont nieprzebranych tłumów ze wszystkich górnośląskich miast[158], a później opustoszałego zaśnieżonego miasta i wymarłych ulic[159]. Wyrok wygnania z Raju, jak to ujmuje Milton, przemienia świat:

> […] w świat Niedoli
> Grzechu i Śmierci jak cień w ślad idącej,
> I Nędzy, która jest śmierci zwiastunem[160].

Tak też i górnośląskie wygnanie z raju – wygnanie z rodzinnego miasta i rodzinnego kraju – przypomina śmierć (jak notuje Bienek – przybiera formę „śmierci duchowej"[161]) co szczególnie jest czytelnikowi unaocznione w przeżyciach Valeski: zbliżający się wyjazd przypomina „zionącą przepaść"[162], samo opuszczenie domu staje się „wielkim ostatecznym pożegnaniem"[163], na wozie, na zawsze wywożącym ją w nieokreśloną, ciemną, zaśnieżoną dal, traci poczucie czasu

[154] PP, s. 198.
[155] PP, s. 198.
[156] WŚ, s. 214.
[157] Por. ZiO, s. 103.
[158] Por. ZiO, s. 120-121.
[159] Por. ZiO, s. 66 i 186.
[160] J. Milton, *Raj utracony…*, IX 12-14, s. 240.
[161] Por. SZKrz, s. 59.
[162] ZiO, s. 45.
[163] ZiO, s. 87.

258:1151151219

i poczucie bycia sobą[164], wreszcie pozbawiona „ziemi ojczystej pod nogami", jak mitologiczny olbrzym Antajos, traci „siły i zdolność przeżywania"[165], jak Ewa w *Raju utraconym*:

> Jakże od ciebie mam odejść i zstąpić
> Tam, do niższego świata, by się błąkać
> Wśród mroków dzikich? Jak oddychać mamy
> Innym powietrzem, mniej czystym […]?[166]

Wygnanie, jak pisze Henryk Waniek, przywołując również wygnania biblijne, jest najpoważniejszym „okaleczeniem duchowym"; utraciwszy poczucie przynależności do swojego miejsca, znalazłszy się poza „ziemią świętą" – poza górnośląskim rajem – człowiek zaczyna „dryfować z tragicznym prądem historii"[167]. Podobnie o następstwie „bycia w świecie nie u siebie" pisał w cytowanym już tekście Ricœur, widzący tutaj jako najważniejszą konsekwencję nadejście „królestwa pustki"[168]. To pustka, w której, jak można powiedzieć za Zbigniewem Kadłubkiem, człowiek pozostaje bezdomny (bez domu, bez *Heim*, bez *Heimat*), pustka oznaczająca wprost: bycie poza Rajem, bycie „poza ogrodem"[169].

Po wygnaniu Ogród pozostaje zamknięty: „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg umieścił na wschód od ogrodu Eden cherubów i miecz z połyskującym ostrzem" [Rdz 3, 24] i ten widok jawi się jako ostatni ukazujący się oczom Adama i Ewy spoglądających na utracony Raj:

> Gdy odwrócili się, ujrzeli całą
> Wschodnią granicę Raju, tak niedawno
> Ich najszczęśliwszą siedzibę, nad którą
> Miecz płomienisty powiewał, a w bramie
> Stłoczone lica straszliwe i oręż
> Ognisty. […][170]

Ostatni widok ukazujący się oczom Górnoślązaków patrzących na ich utracony raj jest do powyższego niepokojąco podobny – ogień (nad miastami), wschodnia granica (którą Górny Śląsk stanowił), utracona „najszczęśliwsza siedziba". Ten obraz antycypował w tajemniczy, „prorocki" sposób już Eichendorff, w wierszu wybranym przez Bienka jako motto *Podróży w krainę*

[164] Por. ZiO, s. 148-149.
[165] ZiO, s. 126. Na temat obecności w tetralogii mitu o Anteuszu (Antajosie) – por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…*, s. 198.
[166] J. Milton, *Raj utracony…*, XI 351-354, s. 329.
[167] Por. H. Waniek, *Opis podróży mistycznej…*, s. 30-31.
[168] Por. P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie…*, s. 196.
[169] Por. Z. Kadłubek, *Oikologia (inkarnując wiarę)…*, s. 190.
[170] J. Milton, *Raj utracony…*, XII 814-819, s. 372.

259:2153540668

dzieciństwa, a to „proroctwo" jest jeszcze bardziej uderzające, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że zamek i ogród Eichendorffa w Łubowicach spłonęły w 1945 roku[171]:

> Od stron rodzinnych, gdzie tłumnych ogni grom,
> Nadchodzi stałe kłębowisko chmur[172].

Brama górnośląskiego raju nie zamyka się jednak nagle, w jednym styczniowym momencie roku 1945. Zamyka się ona powoli i nieubłaganie od ostatniej nocy sierpnia 1939, czego wyrazem jest dziwne błogosławieństwo czy może zaklęcie, wypowiedziane do Josela, uciekającego z domu w noc wybuchu wojny, „całkiem niespodziewanie" – i znowu trzykrotnie – przez Montaga, niedługo przed jego samobójczą śmiercią (być może wypowiadał je również do samego siebie?), brzmiące: „Kamień, liść, nie odnalezione drzwi"[173]. Ta dziwna trzykrotnie powtórzona formuła zdaje się pieczętować wyrok ostatecznego zamknięcia i utracenia bram raju – nimi byłyby owe „nie odnalezione drzwi".

Obraz takiej niemożliwej do przekroczenia bariery wraca w dziwnym śnie opisanym w *Podróży w krainę dzieciństwa*:

> Śniłem o nie kończących się polach porośniętych kwitnącym żółto mleczem, które prześlizgiwały się obok. Potem były drogi z suchymi, karłowatymi drzewami. Rzeka, której czarny nurt płynął spokojnie w dal. Po drugiej stronie rzeki zielone, połyskujące lasy brzozowe. Tam chciałem się przedostać. Ale jak daleko sięgnąć wzrokiem, nigdzie żadnego mostu. […] Biegłem wzdłuż brzegu, szukałem łodzi, nie znalazłem jednak żadnej. Wołałem w kierunku przeciwległego brzegu z nadzieją, że może

[171] Por. PwKD, s. 332. Pisze o tych proroczych wizjach Bienek w *Podróży w krainę dzieciństwa*: „Eichendorff przeczuwał już upadek zamku: […] Lecz teraz ogród jest zdewastowany, zamek spalony, jelenie pouciekały w cztery strony świata i tylko czasami cichą noc jeden z nich pasie się między zarastającymi dziko ruinami" – PwKD, s. 337.

[172] PwKD, s. 185. Mając na uwadze (sygnalizujące obszerny i warty szerszego opracowania problem) wyżej wyartykułowane uwagi o leżącej w procesach nowoczesności (oświecenia) genezie wszelkich górnośląskich klęsk, można zauważyć, że aniołowie, ognie i ogrody, o których sugestywnie pisali Adorno i Horkheimer („Anioł z ognistym mieczem, który wypędza ludzi z raju na drogę technicznego postępu, sam jest symbolem takiego postępu" – T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia…*, s. 202), a szczególnie Walter Benjamin („Tak musi wyglądać anioł historii. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raju wieje wicher, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wicher pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichrem jest to, co nazywamy postępem" – W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 418) przypominają wygnanie z górnośląskiego raju i zamknięcie tego raju nie tylko na poziomie obrazowania – również znaczenia tych obrazów zdają się pokrewne, a jako puentę dla nich przyjąć można słowa Milana Kundery: „Ludzie zafascynowani ideą postępu nie przypuszczają, że każda droga naprzód jest jednocześnie drogą ku końcowi i że w radosnych hasłach dalej i naprzód słychać w sposób zmysłowy głos śmierci" – M. Kundera, *Księga śmiechu i zapomnienia*, tłum. P. Godlewski, A. Jagodziński, Warszawa 1993, s. 182.

[173] Por. PP, s. 286, 291 i 292. Zgodnie z przypisem – jest to cytat z powieści Thomasa Wolfa.

260:6484177655

> stamtąd ktoś mógłby mi przyjść z pomocą. Krzyczałem i krzyczałem. Nikt mnie nie usłyszał. Nikt się nie pokazał[174].

Ta senna scena z jednej strony przesycona jest znanymi już dobrze górnośląskimi obrazami – kwiaty, drzewa, drogi, brzozy, świetliste lasy. Z drugiej strony łudząco przypomina sceny daremnych poszukiwań Raju, poszukiwań odbywających się gdzieś w odległych wschodnich krainach. Sceny takie obecne były w literaturze od średniowiecza – Raj jest tam widoczny z oddali, umiejscowiony za rzeką nie do przebycia, niemożliwe jest jednak oczywiście jakiekolwiek przedostanie się i wejście do środka[175].

Wreszcie element najistotniejszy tych sennych obrazów: czarna rzeka. To Odra, jak „czarne lustro, zamknięte ze wszystkich stron ciemnymi lasami"[176] była ostatnim widokiem opuszczanego raju, niczym stawiana w momencie wyjazdu niemożliwa już do przekroczenia granica, jak czarna niezgłębiona przepaść oddzielająca to, co utracone od tego, co obecne (jak „nie odnalezione drzwi"). W to samo „czarne zwierciadło" patrzy również chcący do utraconego Raju powrócić[177]. Zapatrzenie w rzekę jest z jednej strony, jak zauważa w eseju *Super flumina Silesiae Superioris* Mariusz Jochemczyk, odwróceniem się plecami do Świata, świata „zwyczajnego", konkretnego, czasowo-przestrzennego. Czarna górnośląska rzeka jawi się tutaj jako płynna granica między czasowym światem zewnętrznym, a bezczasowym, ukrytym i zamkniętym rajem[178]. Z drugiej strony jednak, jak zauważa Ilona Copik, oksymoron „czarnego lustra" zwraca uwagę na deformację obrazu, niemożliwość rozstrzygnięcia, co jest ujawnione, a co utajone, iluzję jaką byłoby dostrzeżenie w tym lustrze czegokolwiek[179] – można patrzeć w nieskończoność w czarne lustro rzeki, drzwi jednak pozostaną „nie odnalezione".

Taka też pozostaje kondycja wygnańca z Raju. To wygnanie, jak już wyżej zauważyłem, nie rozpoczyna się od momentu przybierającego biblijne rozmiary exodusu górnośląskiej ludności. Już krytycznej nocy na przełomie sierpnia i września, Josel, zaklęty przez Montaga trzykrotnym czarem, staje na drugim brzegu czarnej rzeki. W tej nieskończonej czarnej głębi niknie odległy obraz bramy powrotnej do dzieciństwa, rozbitego mikrokosmosu *Heimatu* i utraconego górnośląskiego raju. W niezgłębionej ciemności drzwi są już „nie są do odnalezienia":

[174] PwKD, s. 224.
[175] Por. E. Przybył, *Raj…*, s. 198.
[176] PwKD, s. 325.
[177] Por. BiWP, s. 6.
[178] Por. M. Jochemczyk, *Wobec tradycji. Śląskie szkice oikologiczne*, Katowice 2015, s. 37-38.

261:1014781823

> Zrobił jeszcze jeden krok, po czym pochłonęła go ciemność. […] Nagle poczuł, że zostawił za sobą swoje dzieciństwo, i odwrócił się szybko, jakby mógł je jeszcze raz ogarnąć spojrzeniem i pożegnać się z nim, ale ono podzieliło się na tysiąc drobnych części smutku, melancholii, bólu i ciemności[180].

Wszechogarniające poczucie utraty, poczucie bezpowrotnego rozbicia tego, co najistotniejsze, najcenniejsze i najbardziej trwałe, zdaje się w całej opowieści tetralogii gliwickiej wszechobecne i to już od tego pierwszego wieczora, kiedy utrata zdaje się przesądzona. Aleksandra Kunce rozciąga to królowanie utraty na całą krainę, pisząc: „Górny Śląsk jest utratą"[181]. Jeżeli utratą źródłową, czymś, co można by określić jako „pra-utratę", jest utrata górnośląskiego raju, jako metafora utracenia Raju biblijnego, to w górnośląskiej przestrzeni obecna jest, opisana przez tę samą autorkę, „metafora metafory", a mianowicie opuszczone, zamarłe parki[182], otaczające dawne baśniowe rezydencje górnośląskiej arystokracji, obecnie budzące melancholię jak upadłe rajskie ogrody.

To nie jedyne sugestywne obrazy górnośląskiej utraty: Bienek pisze o pustce w jaskini skarbów[183], cytowany przez niego Max Herrmann-Neiße – o zniszczonej „gwieździe, co światło dała"[184], w której zobaczyć można gwiazdę ze *Śląskiego hymnu* Adolfa Heyduka stanowiącą centrum, wokół którego trwał mikrokosmiczny *Heimat*. Górnośląska utrata dostrzega siebie, gdy przegląda się w mającym już dwa i pół tysiąca lat zwierciadle, jakim jest utrata typiczna dla wszelkich utrat wszystkich czasów: wielka babilońska utrata Izraela, stanowiąca zarazem – tak jak utrata górnośląska – lustro ostatecznie odbijające utratę rajską. Stąd też słowa Lamentacji Jeremiasza [Lm 5, 1-18] mogą odnosić się tak do Syjonu, jak i do górnośląskiego *Anabergu*:

> Wspomnij, Panie, na to, co nas spotkało,
> spojrzyj i przypatrz się naszej hańbie.
> Dziedziczny nasz dział przypadł obcym,
> cudzoziemcom – nasze domostwa.
> Sieroty, nie mamy już ojca,
> a matki nasze jak wdowy.
> Własną wodę za srebro pijemy,
> za własne drzewo płacimy.
> Pędzą nas z jarzmem na szyi,
> ustajemy, a nie ma wytchnienia. […]

[179] Por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz…*, s. 126-127.
[180] PP, s. 292.
[181] A. Kunce, *Jak smakuje dom?*, w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk…*, s. 124.
[182] Por. taż, *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*, Katowice 2016, s. 233nn.
[183] Por. PwKD, s. 342.
[184] BiWP, s. 46.

262:9479425148

> Przodkowie nasi zgrzeszyli – ich nie ma,
> a my dźwigamy ich grzechy.
> Słudzy panują nad nami,
> nikt nas nie ocala z ich ręki. […]
> Znikła z serc naszych radość,
> w żałobę przeszły nam tańce.
> Diadem spadł z naszej głowy,
> biada nam, bośmy zgrzeszyli.
> Stąd nasze serca chorują
> i oczy nasze zaćmione.
> że góra Syjonu – pustkowiem,
> że po niej krążą szakale.

Wobec wielkiej utraty „tęsknota nie ma nic, by się tym żywić" [185], jak pisze Herrmann-Neiße w wyżej cytowanym wierszu. A jednak, to tęsknota jest jedynym, co w obliczu utraty, „żałoby", „pustkowia" i „szakali" pozostaje, tęsknota, rodząca się *już* w tym momencie, kiedy raj zdawał się *jeszcze* trwać. Już w Wielki Piątek roku 1943 Valeska przywołuje obraz ostatniego dnia sierpnia roku 1939 jak legendarną przeszłość, nie skażoną niczym i nie mogącą już powrócić, obiekt tęsknoty nie do pokonania, jedyne, na czym można się jeszcze oprzeć, w obliczu już dziejących się utrat i nadciągającej utraty ostatecznej:

> Nigdy nie zapomni tego lata, gdyż wyrzucić z pamięci to lato oznaczałoby zapomnieć wszystkie lata jej życia. Nigdy już nie wróci tamto lato. Wówczas nie chciała w to wierzyć, dziś jednak musiała to sama przed sobą przyznać. Odtąd z każdym dniem musiała się powoli żegnać: z czasem, ze światem, z życiem[186].

Również i w taki sposób Aleksandra Kunce „definiuje" śląskość: „Śląsk to tęsknota"[187], co, można odnieść wrażenie, znowu antycypowała „prorocza" tęsknota Eichendorffa, wszechobecna w jego poezji, przepełnionej Dalą i tajemniczymi wezwaniami przybywającymi nie wiadomo skąd, tęsknota odwieczna, wykraczającą poza czas i przestrzeń, przekraczająca wszelkie historyczne uwarunkowania, czy to XIX-wieczne zawieruchy, czy XX-wieczne kataklizmy:

> Ktoś odszedł stąd, odszedł w świat, aż do Halle, Wrocławia, Królewca, aż do Wiednia i Rzymu, i dalej w nieskończoną dal, tam gdzie jest ojczyzna Taugenichtsa i tam gdzie nie ma jego ojczyzny, bo w nim jest ciągła tęsknota za czymś innym, czego nie potrafił nazwać[188].

Wszystkie jednak tęsknoty świata, wszystkich ludzi i wszystkich czasów, nawet te nienazwane, mają ze sobą coś wspólnego. Jak pisze Eliade, ludzkie tęsknoty, którym nie poświęcano nigdy

[185] BiWP, s. 46.
[186] CBD, s. 353.
[187] A. Kunce, *Myśleć Śląsk,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk…*, s. 245.
[188] PwKD, s. 333.

263:7367457404

wiele uwagi lub całkiem bagatelizowano, wyrażają jednak „znaczenia związane bezpośrednio z kondycją ludzką i dlatego powinny interesować zarówno filozofa, jak i teologa". Każda bowiem ludzka tęsknota, cały „smutek wszelkiego stworzenia", każde „marzenie o czymś nieosiągalnym lub dawno utraconym" – kryje w sobie tęsknotę za Rajem[189].

* * *

Tęsknota za Rajem ma w tetralogii gliwickiej jeszcze jedno nieoczywiste i zaskakujące metaforyczne wcielenie. To mianowicie przejawiająca się tu i ówdzie tęsknota za utraconym dawnym porządkiem Europy, ale przede wszystkim porządkiem tego naturalnego „środowiska życia" Górnego Śląska, jakim była rozbita przez rozmaite procesy nowoczesności Europa Środkowa: szeroka i rozległa przestrzeń górnośląskiego „bycia u siebie"[190]. Jego przejawami były nie tylko położenie geograficzne i kulturowe podobieństwa do Moraw, Łużyc, Czech, Austrii, Saksonii (i wielu dalszych krain i regionów), ale też wspólne wielosetletnie doświadczenia przed-nowoczesnej, ponadnarodowej wspólnoty Cesarstwa, spotkania i przenikania germańsko–słowiańskiego i katolicko–protestanckiego, jak i dzielone z innymi krainami naznaczenie doświadczeniami tragicznymi, z wojną trzydziestoletnią na czele. Gdzie odnajduję te środkowoeuropejskie tęsknoty bohaterów górnośląskich tetralogii?

Rozpocznę od opisów „geografii symbolicznej" krainy. W przedśmiertnej przemowie Leo Marii, obok wielu już poruszonych wątków, dostrzegalna jest również zaduma nad znikającą bezpowrotnie harmonią, w jakiej na Górnym Śląsku trwały: związki ze Wschodem (spotkanie germańsko-słowiańskie) i jednoczesne „spoglądanie na Zachód"[191] (o tym samym piszący Scholtis wprowadza wspaniałą i słynną metaforę „wiatru ze Wschodu", wiejącego ku Zachodowi, za którym podążają spojrzenia Górnoślązaków[192]). Stary księgarz Willimczyk z kolei, w jeszcze jednej wielkiej mowie, jaką odnaleźć można w tetralogii, wskazuje naturalne miejsce Górnego

[189] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 17-18.
[190] Znaczące i symboliczne jest tutaj spotkanie u stóp *Anabergu* dwóch osi – pionowej *axis Silesiae*, przebiegającej przez „świętą górę Górnego Śląska", stanowiącej centrum górnośląskiego mikrokosmosu oraz poziomej osi Europy, jaką przez prawie tysiąc lat stanowiła Droga Królewska, *Via Regia, Hohe Straße,* spajająca dwa końce Europy: Kijów i Hiszpanię, trasa kupców, podróżników i pielgrzymów do grobu świętego Jakuba w Composteli (por. J. Hahn, *Śląsk magiczny…*, s. 11 i 33). August Scholtis z kolei widzi w innej poziomej „osi", Odrze, jak już ją nazwaliśmy wcześniej, „świętej rzece Ślązaków" „wahadło olbrzymiego zegara", jakim jest Europa Środkowa – por. A. Scholtis, *Wiatr od wschodu. Śląska opowieść sowizdrzalska,* tłum. A. Smolorz, Altdorf–Katowice–Kotórz Mały 2015, s. 426.
[191] Por. PP, s. 320.
[192] Por. A. Scholtis, *Wiatr od wschodu…*, s. 426.

264:4326071422

Śląska w specyficznym połączeniu „środka" i Zachodu Europy, mając zarazem pozbawioną złudzeń świadomość, że już wkrótce (przemowa wygłaszana jest w styczniu 1945 roku, tuż przed wkroczeniem Armii Czerwonej) utracone zostanie to naturalne środowisko dla życia krainy i narzucony jej zostanie całkowicie obcy jej Wschód[193] (do którego, może ryzykownie, zaliczyłbym nie tylko najeźdźców ze Związku Radzieckiego, ale i oba źródła destrukcyjnych dla Śląska nacjonalizmów: Polskę i – ostatecznie leżące na wschodzie – Prusy).

Z tęsknotą za jakimś metaforycznym wcieleniem Raju jest jednak w tej wielkiej mowie starego księgarza związany jeszcze inny, na pierwszy rzut zaskakujący kierunek obecny w „symbolicznej geografii" Górnego Śląska, kierunek wskazany przez „ostatniego rycerza" utraconego dawnego świata (jak baśniowo Eichendorffa określa Scholtis[194]), w zdumiewający sposób rozszerzający górnośląskie „bycie u siebie" daleko poza Górny Śląsk. Jest to kierunek nie do „Warszawy, Kopenhagi i Londynu", a „zawsze na południe", ku Wiedniowi, Florencji i Rzymowi, jak „głosi" Willimczyk[195]. To oczywiście droga śladami Nicponia, patrzącego w odległą dal, gdzieś za Dunaj, z „tęsknotą, radością i oczekiwaniem"[196], zmierzającego ku Italii, by odkryć, że w samym Rzymie wystarczy się odwrócić by zobaczyć Dunaj i dalekie (śląskie!) „sine góry"[197] – to samo radosne i nieoczekiwane odkrycie odnajduję w *Listach z Rzymu*, nagłe olśnienie, że „już wjym, skond żech je"[198]. Jest to zatem, jak też zresztą opowiada w styczniu 1945 roku Willimczyk, kierunek, który obierając, zawsze pozostaje się w bezpiecznej łączności z domem[199].

Podążając dalej za tą wizją – podczas przywoływanej podróży Nicponia, zaczynającej się na Górnym Śląsku, a kończącej w Rzymie, wszędzie, nad całym przemierzanym światem góruje tajemniczy i baśniowy dźwięk rogu: nad Dunajem[200], słyszany z oddali w Italii[201], nad mapą Starego Cesarstwa[202]. To również ten sam dźwięk, który rozbrzmiewał nocami nad raciborską

[193] Por. ZiO, s. 90.
[194] Por. A. Scholtis, *Wiatr od wschodu…*, s. 413.
[195] Por. ZiO, s. 90.
[196] Por. J. von Eichendorff, *Z życia nicponia…*, s. 277.
[197] Por. tamże, s. 320.
[198] Z. Kadłubek, *Listy z Rzymu*, Kotórz Mały 2012, s. 33.
[199] ZiO, s. 90.
[200] Por. J. von Eichendorff, *Z życia nicponia…*, s. 269.
[201] Por. tamże, s. 306-307.
[202] Por. tamże, s. 333-334.

265:1826110174

puszczą[203] i ten sam, który tak często jest słyszany u Webera i Schuberta – a więc w ulubionej muzyce jednego z górnośląskich bohaterów tetralogii, Willego Wondraka[204], muzyce dogłębnie środkowoeuropejskiej. Już samo nakreślenie takiego muzycznego pejzażu, z odległymi dźwiękami rogu, które rozbrzmiewały nad romantycznymi lasami i przekraczały swoimi nocnymi echami wszelkie (narodowe, państwowe) granice, wskazywać mogłoby na tęsknotę za dawnym „rajskim" środkowoeuropejskim światem, w którym Górny Śląsk miał swoje naturalne miejsce.

Jeżeli jednak połączyć w całość wszystkie elementy wizji wędrówki Nicponia: katastrofalny moment historyczny, w którym wizja ta jest roztaczana, obecną w niej nieoczekiwaną bliską łączność Górnego Śląska i całej Europy Środkowej z Rzymem, górowanie nad wszystkim jednego, spajającego, przekraczającego granice dźwięku, obecny w niej również stan, w którym „wszystko było tak, jak trzeba"[205] i gdzie wreszcie wszędzie jest się blisko domu, to można podążyć tropami jeszcze bardziej fantastycznej „rajskiej" tęsknoty, związanej z nigdy niezrealizowanym marzeniem. Chodzi o marzenie o pokojowym i ostatecznym zjednoczeniu Europy w jakimś nowym wcieleniu imperium – z oczywistą stolicą w Rzymie[206]. Marzenie takie w krytycznym momencie historii, w mroźnym styczniu 1945 roku, w oczekiwaniu na wkroczenie Armii Czerwonej, byłoby jak najbardziej uzasadnione, będąc ostatecznie tęsknotą za „rajskim" pokojem, pięknem i porządkiem. A przynajmniej, w czasach szalejących imperializmów i zwalczających się narodów – tęsknotą za utraconym ponadnarodowym europejskim państwem.

[203] Chodzi o wiersz *Die Heimat* (przekłady: Bolesława Lubosza – por. tenże, *Dwanaście wierszy…*, s. 17; Jerzego Szymika – por. tamże, s. 46-47; Andrzeja Lama – por. tenże, *Wiersze i pieśni…*, s. 267). Róg pojawia się nocą również w wierszu *Sehnsucht* (*Tęsknota*) – por. tenże, *Poezje – Gedichte…*, s. 54-57.
[204] Por. CBD, s. 301.
[205] J. von Eichendorff, *Z życia nicponia…*, s. 353.
[206] Wizję jednoczącego z powrotem całe chrześcijaństwo Świętego Cesarstwa Europejskiego roztaczał Novalis – por. J. Le Rider, *„Mitteleuropa", środkowoeuropejskie miejsce pamięci*, „Pamiętnik Literacki" 54,4 (2013), s. 8. Tutaj jednak jasno określony kierunek południowy spotyka się z powyższą paneuropejską i rzymską wizją w legendarnej postaci cesarza Fryderyka II – pochodzącego z najdalszego południa, z Sycylii i widzącego swoje historyczne posłannictwo w odrodzeniu cesarstwa, ze stolicą z powrotem w Rzymie i z Jerozolimą – por. J. Hauziński, *Fryderyk II Hohenstauf – cesarz rzymski*, Poznań 2015, s. 295-296. Fryderyk II stał się postacią mityczną jako jedyny prawdziwy cesarz i nadzieja przyszłego odrodzenia (por. M. Eliade, *Aspekty mitu…*, s. 173-174), „cesarz wieku złotego", który ma wrócić do Europy, zaprowadzić pokój i sprawiedliwość i uzdrowić chrześcijaństwo – por. J. Hauziński, *Fryderyk II…*, s. 304; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 529. Fryderyk II, jako „zaklęty cesarz", pojawia się w opowiadaniu Hermanna Hessego pod postacią tajemniczego czarodziejskiego Ptaka, wygnanego przez nowoczesność, który ostatecznie ucieka „w głąb przestrzeni i czasu, do Raju" – por. H. Hesse, *Ptak. Baśń*, w: tegoż, *Podróże senne*, tłum. L. Czyżewski, Warszawa 2005, s. 132-151.

266:5226847184

Wzorcem i modelem państwa takiego pozostawało i pozostaje nadal Święte Cesarstwo Rzymskie[207], którego częścią pozostawał przez setki lat Śląsk[208] i o którym, jak się zdaje, w obliczu klęski nacjonalistycznych nazistowskich Niemiec i klęski Europy wspomina z tęsknotą inny bohater tetralogii Gerhart Hauptmann, kiedy mówi o kraju nie otoczonym chińskim murem, otwartym na wszystkie strony świata, przyjmującym gości i wszelkich obcych[209]. Właśnie w Cesarstwie, bezprecedensowym bycie państwowym, niepodobnym do innych państw, w jego federacyjnej, wielokulturowej, przed- (i ponad-) narodowej naturze można upatrywać źródeł „projektu" Europy Środkowej jako zjawiska kulturowego i umysłowego[210].

Późniejszym – i ostatnim – wcieleniem idei leżącej u podstaw tego państwa okazało się habsburskie Cesarstwo Austriackie (już nie rzymskie), „monarchia naddunajska", przenosząca średniowieczny uniwersalizm aż w świat nowoczesności, odnajdująca w nim sposób na ciągłe jeszcze przezwyciężanie szerzących się już w Europie nacjonalizmów[211], realizująca w dużej mierze „projekt" Františka Palacký'ego, myślącego o Europie Środkowej jako o domu wielu narodów, pozostających wobec siebie we wzajemnym szacunku, kultywujących swoje odrębności (w jednym silnym ponadnarodowym państwie). Byłaby to, jak pisze Milan Kundera, „skondensowana wersja" Europy, „Europa arcy-europejska", polegająca na zasadzie maksymalnego bogactwa i różnorodności na minimum przestrzeni, co stanowi radykalne

[207] Por. P. Wilson, *Holy Roman Empire. A Thousand Years of Europe's History,* London 2017, s. 681.

[208] Przytoczony przez Henryka Wańka napis na mapie Helwiga przedstawia ten harmonijny porządek przynależności: „Księstwo Śląska jest lennem króla Czech w Cesarstwie Rzymskim" (por. H. Waniek, *Opis podróży mistycznej…*, s. 34), w której zarazem Śląsk zachowywał swoje samostanowienie jako ziemia Korony Królestwa Czech – por. P. Wilson, *Holy Roman Empire…*, s. 391 i 726; N. Conrads, *Książęta i stany…*, s. 57nn; K. Orzechowski, *Historia ustroju Śląska 1202-1740,* Wrocław 2005, s. 103nn.

[209] Por. ZiO, s. 201.

[210] Por. J. Le Rider, „*Mitteleuropa"…*, s. 5. Pisząc o „projekcie" Europy Centralnej mam na myśli przede wszystkim miejsce spotkania germańsko-, słowiańsko-, węgiersko-, rumuńsko- żydowskiego – por. tamże, s. 6. W błyskotliwy sposób zjawisko to ilustruje w swojej powieści Danilo Kiš, która rozpoczyna się od wizji mieszania się ze sobą wszystkich niepodobnych do siebie języków środkowej Europy, które w końcu łączą się w jeden język hebrajski, „język początku i końca" – por. D. Kiš, *Grobowiec dla Borysa Dawidowicza. Siedem rozdziałów wspólnej historii*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Wołowiec 2005, s. 5. Jest wiec tak, jakby Europa Środkowa stanowiła odwrócenie tego, co stało się na wieży Babel, wracała do jednego języka, którym wszyscy mogli się porozumieć. Idąc tym tropem, Centralna Europa jawi się przede wszystkim jako wezwanie, projekt etyczny: „Europa Środkowa to dla mnie bardziej etos niż geopolityka, to postawa, która wykorzenieniu przeciwstawia przynależność, ideologicznej mistyfikacji – śmiałe odniesienie do rzeczywistości, kompleksowi prowincjonalizmu – siłę prowincji, ostro zarysowanym granicom – przestrzeń przenikania i współistnienia" – K. Czyżewski, *W stronę Xenopolis,* Kraków 2019, s. 149.

[211] C. Magris, *Mit habsburski w literaturze austriackiej moderny*, tłum. E. Jogałła, J. Ugniewska, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019, s. 26.

267:1093249974

przeciwieństwo zunifikowanych i scentralizowanych państw narodowych[212]. Utrzymanie takiej wielości niejednorodnych składników, możliwa była tylko bez owych nowoczesnych „jasnych definicji" (na przykład jasnych deklaracji narodowych)[213]. Tym, co łączyło ową wielość, było coś najbardziej pokojowego, spokojnego, a ostatecznie pięknego, tym spoiwem, według Palacký'ego była rzeka, Dunaj[214], stanowiący według Claudio Magrisa metaforę „złożoności, wielowarstwowości tożsamości", „gdyż Dunaj jest rzeką nienależącą tylko do jednego narodu czy jednej kultury"[215].

Z tak rozumianą naddunajską monarchią związany jest „rajski" mit epoki szczęśliwości i harmonii, mit miejsca, w którym spowolniony jest upływ czasu (analogicznie do *Heimat,* do dzieciństwa), „złotego wieku" pewności i bezpieczeństwa, „uporządkowanej i bajecznej" Europy Środkowej[216], która długo zdawała się być bezpiecznym schronieniem[217], „starym światem", bronionym przez dwugłowego orła przed coraz bardziej przyspieszającą nowoczesnością[218]. Do tego świata, odległego, majaczącego gdzieś w mroku (łączność większości obszaru Górnego Śląska z Austrią została przecież zerwana w połowie XVIII wieku, co w dużej mierze naznaczało schyłek Świętego Cesarstwa[219] – i zanim z jego pozostałości powstała „monarchia naddunajska") odnosi, jak uważam, ledwo już słyszalne w tak odmiennej rzeczywistości jaką przedstawia sierpień roku 1939, zdanie w *Pierwszej polce* „kiedyś wszystko było austriackie"[220], a ślady dawnej łączności widoczne są jeszcze w błahej rzeczy jak cukierki z dzieciństwa, niemożliwe do znalezienia nigdzie indziej tylko w Wiedniu[221] czy też w niosących jakieś przebłyski dawnych „rajskich" czasów, wiedeńskich muzycznych upodobaniach Górnoślązaków[222]. Stąd też być może w *Pierwszej polce* Valeska spostrzega w toalecie napis „Precz z Hitlerem, niech żyje

[212] Por. M. Kundera, *The tragedy of central Europe*, tłum. E. White, „The New York Review of Books" 31,7 (1984), s. 33.
[213] Por. C. Magris, *O demokracji, pamięci i Europie Środkowej,* tłum. J. Ugniewska, Kraków 2019, s. 312.
[214] Por. S. Škrabec, *Geografia wyobrażona. Koncepcja Europy Środkowej w XX wieku*, tłum. R. Sasor, Kraków 2014, s. 157
[215] C. Magris, *Dunaj,* tłum. A. Osmólska-Mętrak, J. Ugniewska, Kraków 2018, s. 537.
[216] Por. tenże, *Mit habsburski…*, s. 19.
[217] Por. tenże, *Dunaj…*, s. 198-199.
[218] Por. tamże, s. 187.
[219] Do tej kwestii wrócę jeszcze w jednym z przypisów do podrozdziału 3 tego rozdziału.
[220] PP, s. 124.
[221] Por. OPP, s. 178.
[222] Por. CBD, s. 301; BiWP, s. 52.

268:1132323814

Cesarz!”[223], stanowiący już tylko „niemy krzyk” w świecie nowoczesnym, zmierzającym wprost do klęski swojego projektu świata.

Taki z kolei „projekt” Europy Środkowej, jak przedstawiony powyżej nie ma oczywiście prawie nic wspólnego z paradygmatem nowoczesności, toteż staje się obiektem ataków wszelkich jej protagonistów. Nie bez przyczyny racjonalista i wolterianin[224] Lodovico Settembrini, bohater *Czarodziejskiej góry*, widzi w Wiedniu „zawadę świata” i „mumię” idei Świętego Cesarstwa[225] – dla tej jednak idei nie ma już miejsca w świecie rodzących się nacjonalizmów nowoczesności[226], ostatecznie zostaje ona zniszczona i pogrzebana przez proklamację II Rzeszy Niemieckiej, wpisującej się już w nowoczesny nacjonalizm[227]. Nacjonalizmy XIX-wiecznych rozlicznych ruchów narodowych burzą też ostatecznie austriacką „monarchię naddunajską”[228], a koncept *Mitteleuropy* zostaje ostatecznie zatruty przez nazistów[229]. Środkowoeuropejska idea staje się, co logiczne, obiektem ataku Hitlera[230], który jednocześnie kradnie wiedeńskie insygnia i kompromituje nazwę „Rzesza”[231]. W ten sposób to, co było najbardziej i w najwyższym stopniu europejskie – nagle przestaje być w Europie[232]. Milan Kundera dostrzegał destrukcyjny dla (środkowo)europejskiego świata ciąg przyczynowo-skutkowy, jaki zachodził pomiędzy zniszczeniem Cesarstwa a triumfem totalitaryzmów i ich zbrodni[233] i pyta retorycznie: „po zniszczeniu Cesarstwa Austriackiego Europa Środkowa straciła swoje mury obronne. Czyż nie straciła swojej duszy po Holocauście, który zmiótł naród żydowski z jej mapy?”[234].

Środkowoeuropejski rajski upadek, związany z kłamstwami węża, czyli zjawieniem się wszelkich nacjonalizmów jest więc doskonale paralelny, a właściwie identyczny z górnośląskim,

[223] PP, s. 176.
[224] Por. T. Mann, *Czarodziejska góra…*, s. 430.
[225] Por. tamże, s. 437.
[226] Por. P. Wilson, *Holy Roman Empire…*, s. 233.
[227] Por. J. Le Rider, „*Mitteleuropa”…*, s. 5.
[228] Por. E. Brix, E. Busek, *Nowe spojrzenie na Europę Środkową. Czy od niej zależy przyszłość Europy?*, tłum. A. Śliwa, Kraków 2019, s. 14.
[229] Por. T.G. Ash, *Mitteleuropa?*, „Dædalus” 119, 1 (1990), s. 2.
[230] „Wydawał mi się wstrętny ten konglomerat ras, który ukrywała stolica cesarstwa, ta wstrętna mieszanka Czechów, Polaków, Węgrów, Rusinów, Serbów i Chorwatów, a między wszystkimi jednak jako zarazek nieustannie zagrażający ludzkości – Żydzi i znów Żydzi” – E.C. Król, *Adolf Hitler: „Mein Kampf”. Edycja krytyczna*, Warszawa 2020, s. 132. „Robiło mi się niedobrze na samo wspomnienie tego rasowego Babilonu” – Tamże, s. 141.
[231] Por. P. Wilson, *Holy Roman Empire…*, s. 679; R. Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu…*, s. 248-249.
[232] Nawiązuję tutaj do zdania Andrzeja Stasiuka o „Niemcach, które w latach 1933-1945 przestały być w Europie” – por. A. Stasiuk, J. Andruchowycz, *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową,* Wołowiec 2007, s. 126.
[233] Por. M. Kundera, *The tragedy of central Europe…,* s. 34.

269:2761810777

to jeden i ten sam Upadek. Stąd też górnośląski Nicpoń Eichendorffa, wytyczający wieczny kierunek na południe, ku promiennej, baśniowej, idealnej wizji Europy, z żywą i bogatą Europą Środkową na swoim miejscu – w Centrum, w której na swoim miejscu znajduje się Górny Śląsk, widoczny prosto z Rzymu, Europy przepasanej Dunajem, nad którą słychać dźwięki rogów, wraca, jak to poruszająco opisuje Bienek, do Łubowic – ale nie ma już Europy Środkowej[235], zniknęła jak legendarna, a może nigdy nie istniejąca Atlantyda[236], pozostał po niej wyblakły i zatarty herbowy znak barwy „półmroku i pustki"[237].

* * *

Brama raju pozostaje zatem zamknięta, zagubiona w nieprzeniknionej ciemności, jak owe „nie odnalezione drzwi" z enigmatycznego „zaklęcia" Montaga. Jednocześnie, również jak furtka do ukrytego tajemniczego starego gliwickiego cmentarza żydowskiego[238]. Z istnienia tego cmentarza, znajdującego się w tak zaskakująco bliskim sąsiedztwie gliwickiego dworca, mało kto zdaje sobie sprawę – ponad niepozornym murem widać jedynie korony starych drzew, ze szczytu muru zwisają gałęzie porastającego cały cmentarz bluszczu; co ciekawe, nawet sam Bienek zaznacza w *Podróży w krainę dzieciństwa,* że mieszkając jeszcze w Gliwicach nic o istnieniu tego cmentarza nie wiedział. Cmentarz tymczasem zamknięty był już i w 1945 roku, gdy na sąsiedni dworzec zmierzały tłumy wygnańców z górnośląskiego raju, i w Wielki Piątek roku 1943, któremu poświęcony będzie następny podrozdział. Był już też zamknięty we wrześniu roku 1939, zaraz po górnośląskim rajskim upadku[239]. Nie wiadomo czy brama do niego w ogóle jeszcze istnieje. Cmentarz jednak nigdy nie zostanie zlikwidowany, będzie czekał do dnia Sądu Ostatecznego, zgodnie z żydowskim zwyczajem[240]. Jego otwarcie zbiegnie się więc otwarciem

[234] Tamże, s. 37.
[235] Por. PwKD, s. 333.
[236] Tego obrazu w odniesieniu do Europy Środkowej używa Krzysztof Czyżewski – por. K. Czyżewski, *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza,* Sejny 2008, s. 72.
[237] To przewrotna propozycja herbu dla Europy Środkowej, jaką wysuwa Andrzej Stasiuk – por. A. Stasiuk, J. Andruchowycz, *Moja Europa…*, s. 114.
[238] Przywołanie cmentarza jako przestrzeni niosącej zaskakującą symbolikę, w interpretacji tetralogii Horsta Bienka, zdaje się być jak najbardziej adekwatne i uzasadnione. Kornelia Ćwiklak zwraca mianowicie uwagę, na to, że sam Bienek w swoim pisarstwie poddaje cmentarz specyficznej semantyzacji (por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…*, s. 174), czego doskonałym przykładem może być wspomnienie żydowskiego cmentarza jako „zakazanego ogrodu" za wysokim murem – por. PwKD, s. 262.
[239] PwKD, s. 266. Na temat gliwickich cmentarzy żydowskich – por. D. Walerjański, *Zatarty ślad – historia cmentarzy żydowski w Gliwicach*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 145-165.
[240] Por. tamże, s. 146.

270:3301057354

bram Raju – i górnośląskiego raju. Do tego czasu tułaczka wygnańców z raju nigdy się nie skończy, „dopjyro tam, w Elizjum, kaj rosnom same flidry”[241].

2. Patrzenie na Przebitego[242]

Poza zamkniętym od dziesięcioleci starym żydowskim cmentarzem, we współczesnych Gliwicach znajduje się inne jeszcze symboliczne i znaczące dla tej interpretacji miejsce. W gliwickim miejskim parku, obecnym Parku im. Chopina, a dawnym Stadtpark, nietrudno jest odnaleźć odsłonięty w 2001 roku pomnik „Gliwiczanom, ofiarom wojen i totalitaryzmów”, autorstwa Krzysztofa Nitscha. Pomnik przedstawia potężne kamienne serce, w które od góry wbity jest wielki nóż. Z kamienia wypływa kropla krwi. Przez środek kamiennego serca przebiega rysa, pęknięcie, przebicie. Ten wymowny pomnik, bezpośrednio i drastycznie obrazujący historyczną tragedię Gliwic i Gliwiczan, a równocześnie – Górnego Śląska i Górnoślązaków, ilustruje zarazem w doskonały sposób będącą przedmiotem tej części interpretacji, metaforyczną relację pomiędzy przepełnioną tragicznością historii górnośląskiej narracją trzeciej części gliwickiej tetralogii, *Czasu bez dzwonów*, a wydarzeniami Wielkiego Piątku. Kluczem jest tu Przebicie. Przebicie gliwickiego i górnośląskiego serca, mocą metafory pozwala mi przenieść się wprost w głąb samej wielkopiątkowej istoty chrześcijaństwa.

Chodzi tutaj o radykalnie chrystocentryczną biblijną frazę „patrzeć na Przebitego” (*schauen auf den Durchbohrten*), która w opinii Josepha Ratzingera stanowi kwintesencję nie tylko chrystologii, ale i całego chrześcijaństwa[243], a którą obszernie omawia Jerzy Szymik w swojej ratzingerowskiej *summie* teologicznej, *Theologia benedicta*. Geneza tego wyrażenia i obrazu leży w „ciągnącym się” przez cztery księgi biblijne wielkim i pamiętnym lamencie po śmierci zabitego w czasie bitwy (przebitego strzałą) króla Izraela, Jozjasza [2 Krl 23, 2 Krn 35, Jr 22, Lm 2]. Wprost do tego lamentu po izraelskim królu z zamierzchłej przeszłości nawiązuje Księga

[241] Z. Kadłubek, *Listy z Rzymu…*, s. 33.
[242] W tytule tym parafrazuję tytuł rozdziału III.7 drugiego tomu *Theologia benedicta* Jerzego Szymika, z którego czerpię obraz, stanowiący swoistą klamrę dla tego podrozdziału – por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 131.
[243] Por. tamże, s. 136.

271:1937816839

Zachariasza [Za 12,1 – 13,1], ukazując, tajemniczy jeszcze na poziomie Starego Testamentu, związek: śmierci kogoś, określonego, jako „ten, którego przebili", wielkiego, przekraczającego wszystko, obejmującego cały świat, oczyszczającego płaczu oraz wytryśnięcia źródła obmycia z wszelkich win. To z kolei prowadzi wprost na Golgotę (Jan cytuje Zachariasza, gdy Jezus zostaje przebity włócznią rzymskiego żołnierza [J 19, 37]) a ostatecznie do Paruzji (Przebity „nadchodzi z obłokami" a „wszystkie pokolenia" będą go opłakiwać [Ap 1, 7]): patrzenie na Przebitego i płacz nad Przebitym to spotkanie z Bogiem prawdziwym, zachwyt i nasycenie się Nim, jedyny możliwy początek przemiany i uzdrowienia[244]. Podobieństwo artystycznej wizji górnośląskiej historii jako przebitego serca oraz głęboko chrystologicznego obrazu Mesjasza „przebitego za nasze grzechy, zdruzgotanego za nasze winy" [Iz 53, 5] w zdumiewający sposób powtarza prawie identyczne metaforyczne odniesienie opowiedzianych w *Czasie bez dzwonów* wydarzeń Wielkiego Piątku 1943 do jerozolimskich wydarzeń Wielkiego Piątku roku (w przybliżeniu) 33.

Wielkopiątkowa metafora *Czasu bez dzwonów* jest tak wielowątkowa i bogata, że dostrzegalne jest jej funkcjonowanie na kilku poziomach, które od najbardziej powierzchniowego zmierzają do coraz większej głębi. Jako ów poziom „powierzchniowy" (może nawet „powierzchowny"), poziom „zerowy" funkcjonowania metafory, określiłbym wkomponowanie w tok samej opowieści dosłownych *explicite* „wielkopiątkowych" cytatów – chodzi o wpleciony w narrację kompletny fragment Ewangelii Mateusza [Mt 27, 45-50][245] oraz podobnie umieszczone tajemnice bolesne różańca[246]. Schodząc nieco głębiej, napotykam na różnego rodzaju próby „odgrywania" przez bohaterów wydarzeń Wielkiego Piątku – „w czasie rzeczywistym", podczas Wielkiego Piątku roku 1943.

Po pierwsze, jest to – powracające znowu – Przebicie. Andi Ossadnik dokonuje samookaleczenia i przebija sobie rękę gwoździem, w ten sposób próbując wczuć się w cierpienie Jezusa:

> Zobaczył syna klęczącego w nocnej koszuli na podłodze, jego lewa ręka z na pół zgiętymi palcami spoczywała na drewnianym taborecie, w zagłębieniu dłoni zbierała się krew, sącząc się po bokach, ze środka wystawał długi gwóźdź. Twarz Andiego była wykrzywiona z bólu, chłopiec mocno zaciskał wargi[247].

[244] Por. tamże, s. 135-138.
[245] Por. CBD, s. 11.
[246] Por. CBD, s. 257.
[247] CBD, s. 330.

272:8294187217

Ta dziwaczna stygmatyzacja poprzedzona jest obsesyjnymi myślami o przebijaniu rąk i nóg gwoździami, myślami towarzyszącymi Andiemu przez cały dzień, wypowiadanymi na głos w niespodziewanych momentach, ku zdziwieniu słuchaczy[248]. Czytelnikowi te obsesyjnie powracające obrazy towarzyszą od pierwszych zresztą słów powieści[249] – w ten sposób cała opowieść zdaje się być od początku zdominowana przez figurę Przebitego.

Również w drugim akcie „odgrywania" Wielkiego Piątku w głównej roli występuje Andi: bierze udział (jako katolik) w bójce z protestantami, podczas której umyślnie daje się pobić, co stara się przeżywać jako analogiczne do chrystusowego „ofiarowanie się", tak jakby chciał i na siebie wziąć jakieś winy:

> Niech go biją, męczą, poniżają […] myślał o winie, którą każdy ponosił wobec NIEGO i która nigdy nie zostanie zmazana. Myślał o tym, jak JEGO biczowali i koronowali cierniem. Jak przebijali MU ręce i nogi gwoździami. Nagle zatrzymał się […]. Kiedy JEGO biczowali, ON się nie bronił[250].

Później, po pobiciu, Andi stara się osiągnąć jedność czy harmonię z odczuwanym bólem, tak jakby chciał jak najbardziej zagłębić się w fizyczność cierpienia, ale jednocześnie jak najgłębiej odczuć duchową więź z Jezusem, w takiej samej samotności, cierpieniu, w palącym słońcu, pod gołym niebem, jak i w braku nienawiści do prześladowców – próbuje nawet uzyskać odbicie swojej zakrwawionej twarzy:

> Jest tylko on i niebo. Przynajmniej tak się czuje. Grzeje go słońce. Unosi ziemia. Ból koncentruje się teraz w kilku miejscach ciała. […] Ponieważ nie ma chusteczki, podciąga koszulę i przyciska ją do twarzy. Po chwili ogląda w niej odcisk swoich ran. […] Chciałby być wściekły. Nie wie jednak, na kogo. Z pewnością nie może być wściekły na swoich prześladowców[251].

Trzecim przejawem „odgrywania" Wielkiego Piątku jest moment ściągania dzwonów z wież gliwickich kościołów, w celu przetopienia ich na działa frontowe. To, że dzieje się to właśnie w Wielki Piątek, a do tego o wymownej godzinie piętnastej, jak się okazuje, jest efektem dramatycznego gestu *farorza* Pattasa, który, nie mogąc nic poradzić na odgórne zarządzenia, życzy sobie aby to ponure wydarzenie odbyło się takiego właśnie dnia i o takiej godzinie[252]. Również inne postacie próbują nadać temu wydarzeniu rangę Ukrzyżowania: Anna Ossadnik

[248] Por. CBD, s. 247.
[249] Por. CBD, s. 5.
[250] CBD, s. 97.
[251] CBD, s. 101.
[252] Por. CBD, s. 133-135.

273:9071028093

w egzaltacji mówi o „grzesznych rękach”[253] wyciąganych po dzwony – niczym o „rękach bezbożnych”, jakimi przybity był Jezus do krzyża [Dz 2, 33], Rosa Willimczyk z kolei porównuje lud stojący pod kościelną wieżą i patrzący na ściąganie dzwonów do ludu jerozolimskiego, który „stał i patrzył” [Łk 23, 35] na Jezusa na krzyżu[254]. Ten jednocześnie wewnętrznie spójny i niespójny „wielkopiątkowy teatr” buduje bardzo określony nastrój opowieści, który można by określić jako „ciężki”, „gęsty”, „poważny” – nie pozostawiający złudzeń, co do wagi wydarzeń i nadaje pełną czytelność metaforze, do której kolejnego poziomu teraz przejdę.

Dotyczy on „upodobnienia” Gliwic do Jerozolimy, a ostatecznie zaskakującej „podmiany” tych dwóch miast. W poprzedzających *Czas bez dzwonów Wrześniowym świetle* Artur Silbergleit, niejako wbrew rozsądkowi, kierowany jakimś niezrozumiałym imperatywem wraca do rodzinnych Gliwic, w których ostatecznie, w *Czasie bez dzwonów,* czekać go będzie jego „własny” Wielki Piątek – tak, jak zmierzającego do Jerozolimy Jezusa czeka krzyż:

> Mógłbym pojechać do Gliwic, panie Hirsch, tam skąd pochodzę, i kiedy jest wojna, to miejsce człowieka jest tam, gdzie się urodził, nieprawda? Leo Hirsch był innego zdania. – Wtedy miejsce człowieka jest Jerozolimie[255].

A jednak Silbergleitowi w jakiś sposób rodzinne Gliwice Jerozolimę zastępują:

> W ostatnich latach zbyt rzadko myślałem o moich rodzinnych stronach – powiedział Artur. – I za mało jestem pobożny, żeby móc sobie wyobrazić Jerozolimę. Jednak Gliwice, to mogę sobie wyobrazić[256].

Kiedy wreszcie do nich przybywa, utwierdza go w słuszności intuicji o zamienności obu miast, jeden z ostatnich gliwickich Żydów, Kochmann:

> Oprócz Gliwic istnieje dla mnie jeszcze tylko Jerozolima. Jednak na to jestem za stary. Tutaj na nowym cmentarzu Żydowskim na Lindenstraße chciałbym zostać pochowany, to będzie moja Jerozolima[257].

Poza podobieństwem przestrzeni, niespodziewanym podobieństwem, a nawet utożsamieniem obu nie mających pozornie ze sobą nic wspólnego miejsc, Gliwic i Jerozolimy, upodabniają się do siebie również dwa czasy – czas akcji *Czasu bez dzwonów* i czas wielkopiątkowych wydarzeń,

[253] CBD, s. 115.
[254] Por. CBD, s. 132.
[255] WŚ, s. 124-125.
[256] WŚ, s. 75.
[257] WŚ, s. 317.

274:4799318884

o czym czytelnik dowiaduje się wielokrotnie, co od początku wydaje się oczywiste, ewidentne i jest na różne sposoby potwierdzone[258]. Dotyczy to najpierw konkretnej kalendarzowej, dziennej daty, podanej wprost, z pełną dokładnością:

> Mój ty Panie Jezu, to dopiero Wielki Piątek! 23 kwietnia 1943 roku! Tej daty nie zapomnę do końca życia[259].

Dalej, nie dopuszczającego żadnych wątpliwości umiejscowienia tego konkretnego dnia w jasnym „ponadhistorycznym" niejako odniesieniu do dnia kluczowych ewangelicznych wydarzeń, z przesadną nawet dokładnością, tak by uniknąć jakiejkolwiek pomyłki:

> Dokładnie tysiąc dziewięćset dziesięć lat temu […] Jak to – zdziwiła się Anna udając, że liczy. – Mamy przecież 1943 rok! A jednak, masz rację… Chrystus miał 33 lata, no tak[260].

Wreszcie relacji między tymi dwoma piątkami, nie tyle kalendarzowej, podlegającej obliczeniom i jasnym określeniom, ale osobistej, duchowej, egzystencjalnej, relacji pomiędzy ludzkimi losami i przeżyciami wypełniającymi oba te, tak odległe przecież piątki:

> Dzisiaj, w dniu męki Pańskiej, chciała czuć z nim szczególną łączność. I poczuła, że jeszcze nigdy nie była z nim tak blisko, jak w ten Wielki Tydzień[261].

Upodobnienie czasu akcji do czasu wielkopiątkowych wydarzeń dotyczy również godzin: o godzinie trzeciej po południu, w godzinę śmierci Jezusa, przypomnianą wprost przez opowieść, Valeska idzie do kościoła[262], jak już wiadomo – o tej samej godzinie następuje zdjęcie dzwonów z wież gliwickich kościołów, a gdy do Auschwitz-Birkenau przyjeżdża prawdopodobnie prowadzony przez Gliwiczanina, Franza Ossadnika, pociąg, przywożący do obozu zagłady gliwickich Żydów, zbliża się również godzina piętnasta[263]. Czytelnik znajduje się więc w samym środku wielkopiątkowej metafory – dosłowne cytaty, nastrój, odgrywanie konkretnych wydarzeń, podobieństwo miejsca, podobieństwo czasu nie pozostawiają wątpliwości, co do tego „o czym" jest ta opowieść – czas więc zejść głębiej.

[258] Bienek ogranicza wydarzenia *Czasu bez dzwonów* do jednego konkretnego, jasno określonego dnia (na ten temat również por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz…*, s. 119), wybiera specjalną datę, zmienia nawet termin Wielkiego Piątku, aby skumulować wydarzenia w tym właśnie dniu – por. OPP, s. 95; SZKrz, s. 76.
[259] CBD, s. 291.
[260] CBD, s. 6.
[261] CBD, s. 12.
[262] Por. CBD, s. 11.
[263] Por. CBD, s. 295.

275:6259441378

Ten Wielki Piątek, w którym uczestniczyć można za pośrednictwem *Czasu bez dzwonów*, Wielki Piątek 23 kwietnia 1943, zdaje się leżeć w samym sercu i tak już wielkiej ciemności wieku, który będąc „gorszym od dawnych", jak na samym już jego początku, naznaczonym dziejową katastrofą Wielkiej Wojny, pisze Anna Achmatowa, „dotykał najczarniejszych ran i nie potrafił ich zagoić"[264]. Jest dniem, w którym – jak być może nigdy wcześniej przez poprzednie „tysiąc dziewięćset dziesięć lat" – prawdziwe, celnie opisujące świat i ludzkość zdają się słowa Izajasza: „wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze" [Iz 53, 6] – wydaje się tego dnia, że błądzenie nigdy nie zaprowadziło ludzkości tak daleko, a „ciężar win nas wszystkich" [Iz 53, 6] nigdy nie był tak wielki. Najprawdziwsze w całej ludzkiej historii jawią się również tego konkretnego dnia słowa Pawła do Rzymian: „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga. Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli, nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego" [Rz 3, 10-12], jak i komentarz, jakim opatruje je Karl Barth, w myśl którego słowo „historia" oznacza „ograniczenie i zepsucie", „wąski wąwóz", z którego nie można uciec, a cały jej bieg rzuca przeciwko samemu sobie oskarżenie – grzech leży u samych jej podstaw[265]. To dzień światowej kumulacji zła[266], emanacji „syndromu zbrodni i winy"[267], w którym ów „wąski wąwóz", o którym pisze Barth zwęża się jeszcze bardziej.

Wszelkie epifanie zła i znaki triumfu grzechu nad historią przynosi narracja *Czasu bez dzwonów*. W Warszawie właśnie płonie getto, o czym czytelnik dowiaduje się od wracającej z koncertu Ulli Ossadnik[268], a garstka sprawiedliwych chwyta za broń nie mając szans w konfrontacji z wszechpotężnych złem. Inni sprawiedliwi ponoszą właśnie druzgocącą klęskę: gazety donoszą, że rodzeństwo Scholl zostało skazane na śmierć[269], ruch oporu przeciw wcielonemu złu nazizmu jest zatem coraz słabszy. W tych samych gazetach, z tą samą datą, przeczytać można, o tym, że w ponurych i beznadziejnych sosnowych lasach w okolicach miejscowości, o nic jeszcze nikomu nie mówiącej nazwie Katyń, zostały właśnie odkryte masowe groby zamordowanych przez

[264] Słowa rosyjskiej poetki cytuje Norman Davies, kreśląc obraz czasu „zaćmienia" Europy w latach 1914-1945, któremu poświęca rozdział swojej pracy noszący wymowny tytuł *Tenebrae* – por. N. Davies, *Europa*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1999, s. 955.
[265] Por. K. Barth, *The Epistle to the Romans*, tłum. E.C. Hoskyns, London–Oxford–New York 1968, s. 85-86.
[266] Na temat tej „kumulacji" por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz*…, s. 109.
[267] OPP, s. 96.
[268] Por. CBD, s. 342.
[269] Por. CBD, s. 89-90.

276:3349502277

funkcjonariuszy innego wcielonego zła polskich oficerów[270], a na jeszcze dalszym wschodzie trwa piekło Stalingradu, z którego nie wrócą tysiące ojców i mężów, na zawsze pozostając u niewyobrażalnie dalekich bram Azji, o czym złowrogie odłamki informacji docierają do czytelnika od gliwickich przechodniów[271]. Tego dnia „królowanie śmierci" [Rz 5, 17] zdaje się być królowaniem bez granic, jej „miecz Damoklesa", o którym pisze Barth, w każdej chwili wiszący nad ludzkimi głowami, zdaje się jedynym przeznaczeniem i celowością ludzkiego życia, „żelazny łańcuch" zdaje się na zawsze skuwać ludzkość – odrzuconą i cierpiącą[272].

Dotyczy to nie tylko wydarzeń globalnych, ale też małych, lokalnych, osobistych cierpień bohaterów górnośląskiej opowieści[273]: aresztowanej Haliny przeżywającej „swoją własną drogę krzyżową"[274], „niosącej swój krzyż" wspominającej poległego na wojnie syna i zmagającej się z chorobą Anny[275], przeżywających „gorzki dzień rozstania", być może na zawsze, panny Bombonnek i Augusta Prohaski[276], wszystkich, których „wojna dopadła niczym nowotwór"[277]. Dotyczy to wreszcie przede wszystkim Franza Ossadnika, który staje bezradny wobec niewyobrażalnego ogromu zła, do którego – z czego sobie nagle zdaje sprawę – przykłada rękę, wobec objawiającego się tego dnia całej swej rozciągłości „wielkiego grzechu"[278]. W tym właśnie skumulowaniu w sobie ogromu zła, kwietniowy dzień 1943 roku najbardziej „upodabnia się" metaforycznie do Wielkiego Piątku A.D. 33., jednego dnia, który skupił w sobie całe zło świata i całe zło historii, kiedy na jedną osobę, w jednym miejscu i w jednym czasie zostały „zwalone winy wszystkich" [Iz 53, 6], kiedy jeden poniósł grzechy wielu [Iz 53, 12] i jeden obarczył się cierpieniem i dźwigał boleści [Iz 53, 4] wszystkich. To prowadzi mnie już na najgłębszy poziom wielkopiątkowej metafory w *Czasie bez dzwonów*.

Na ostatnim, najgłębszym poziomie metafory, Krzyż, obejmujący cały świat, jak na gigantycznym obrazie Tintoretta z weneckiej Scuoli di San Rocco[279], gdzie rozpostarte ramiona Ukrzyżowanego sprawiają wrażenie jednoczesnego filaru, zadaszenia i latarni nad całą wirującą

[270] Por. CBD, s. 91.
[271] Por. CBD, s. 28 i 124.
[272] Por. K. Barth, *The Epistle to the Romans…*, 179.
[273] O mieszkańcach Gliwic przeżywających mękę Jezusa por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…*, s. 195.
[274] CBD, s. 12.
[275] Por. CBD, s. 209.
[276] Por. CBD, s. 234.
[277] CBD, s. 352.
[278] CBD, s. 324.

277:4501053778

ludzkością – ten krzyż, prawdziwe „drzewo kosmiczne", w Wielki Piątek 23 kwietnia 1943 roku stoi na Górnym Śląsku. To znaczy: wprost na Ukrzyżowanego, na *Przebitego* patrzeć można przez metaforyczny „obiektyw" opowiedzianego w *Czasie bez dzwonów* i z bliska dzięki tej narracji widzianego wydarzenia, które obejmując cały świat, jest zarazem z kilku powodów górnośląskie – Holocaustu. U podstaw tego metaforycznego przyporządkowania Wielkiego Piątku i Holocaustu leży pewnie niezwykłe ogólne podobieństwo. Zauważyć tu bowiem trzeba, że oba te wydarzenia, stanowiące niezmienny i niezgłębiony obiekt refleksji, odpowiednio od lat dwóch tysięcy i od lat siedemdziesięciu, analogicznie i konsekwentnie wymykają się szekspirowskim „słowom, słowom, słowom" i „wypisywaniu czarno na białym"[280] ze słynnego dialogu z II aktu *Hamleta* – oba ostatecznie trwają pogrążone w ciszy.

Jedynym, co można zrobić wobec Boga na Krzyżu – jest milczenie. Cisza nie bez przyczyny jest wszechobecna w liturgii Wielkiego Piątku[281]. W czytanej podczas tej liturgii[282] Izajaszowej Pieśni o Słudze Pańskim jedyną adekwatną reakcją człowieka na widok umęczonego Mesjasza i jedyną drogą do „pojęcia" tego, co niepojmowalne – jest milczenie: „Jak wielu osłupiało na Jego widok – tak nieludzko został oszpecony. Jego wygląd i postać Jego była niepodobna do ludzi – tak mnogie narody się zdumieją, królowie zamkną przed Nim usta, bo ujrzą coś, czego im nigdy nie opowiadano, i pojmą coś niesłychanego" [Iz 52,14-15]. Krzyż sam, według Jean-Luca Mariona, przekreśla wszelkie „mówienie o Bogu w teorii" – Bóg objawia się w pełni jedynie poprzez Krzyż[283], poprzez Krzyż zarazem „spada sąd" na wszelką retorykę, objaśnianie i przedstawianie, jak pisze Graham Ward[284]. Miguel de Unamuno rozszerza w swojej poetyckiej i mistycznej wizji przestrzeń ciszy wobec Krzyża, tak, że sięga ona samego Boga Ojca:

> Milczy w swych ciemnościach Bóg nagi i spokojny.
> Z głębi Twego Ojca, słychać jedynie wierną ciszę[285].

---

[279] Zob. G. Sciré Nepi, A. Gentili, G. Romanelli, P. Rylands, *Wenecja. Arcydzieła malarstwa*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2003, s. 292-293.
[280] „-Co czytasz książę?
-Słowa, słowa, słowa.
-A o co chodzi? […]
-Są to oszczerstwa [...] uważam, że wypisywanie tego czarno na białym jest niesłuszne"
– W. Shakespeare, *Hamlet*, akt II, scena II, w: tegoż, *Tragedie i kroniki*, tłum. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 290.
[281] Por. *Mszał rzymski dla diecezji Polskich*, Poznań 1986, s. 133nn.
[282] Por. tamże, s. 134.
[283] Por. J.L. Marion, *God without Being*, tłum. T.A. Carlson, Chicago–London 2012, s. 71.
[284] Por. G. Ward, *Christ and Culture*, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 202.
[285] M. de Unamuno, *Chrystus Velazqueza*, XXXIX 9-10, tłum. B. Bojanowicz, P. Rak, Kęty 2006, s. 59.

278:9734011188

Z drugiej strony – w obliczu wydarzenia, którego symbolem stało się Auschwitz „uspokajające wyjaśnienia" z dawnych wieków zawodzą, przestają być adekwatne – żadna z dawnych kategorii nie ma już więcej zastosowania, pisze Hans Jonas w sławnym tekście o „Bogu po Auschwitz"[286]. Według Emila Fackenheima Holocaust jest niemożliwy do wyjaśnienia tak na poziomie racjonalnym, jak i religijnym[287], stąd też zarówno teologia, jak i filozofia na wiele lat zamilkły wobec tego wydarzenia[288]. M. Miniszewski w swoim studium na temat Holocaustu zwraca uwagę na fakt, iż tak doskonale udokumentowana zbrodnia pociągnęła za sobą tak niewiele refleksji[289], a Thomas Altizer widzi w Holocauście przyczynę zniknięcia szatana jako przedmiotu refleksji teologicznej – okazała się ona niepotrzebna wobec dokonanego już bezpośredniego „pełnego objawienia zła"[290] – język może i musi zamilknąć wobec tej „negatywnej" epifanii.

W jaki jednak sposób to, co radykalnie złe, radykalnie „bez-bożne" miałoby się stać metaforą, oknem do patrzenia na radykalnie zbawcze i dotyczące wprost Boga? Aporię jaka zdaje się wiązać z tym absurdalnym zestawieniem naświetla Karl Barth: ponieważ w Chrystusie ujawniona, unaoczniona zostaje całkowita relatywność, przygodność zła, grzechu, śmierci, negacji w stosunku do całkowitej i absolutnej Inności Boga, tak też nie może istnieć nic relatywnego, co nie mogłoby stanowić „podobieństwa", żadna rzecz, która nie mogłaby wskazywać poza siebie, żadna obserwowalna rzeczywistość, która sama nie mogłaby być metaforą[291]. Innymi słowy – dzięki Wcieleniu, kiedy to na Krzyżu zostaje przedstawiony Bóg obecny nawet w „bez-bożności"[292], wszystko, co zniszczalne i relatywne, nawet to, co „bez-bożne" może być „przypowieścią", metaforą niezniszczalnym, absolutnie innego Boga[293]. Staję więc wobec metafory, w której niewyrażalne zło staje się metaforą niewyrażalnego aktu Boga. Pewną możliwość „wyrażenia niewyrażalnego", czyli „opowiedzenia" tego, czego nie da się „powiedzieć" daje jednak język figuratywny – metafora i narracja.

[286] Por. H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, „The Journal of Religion" 67,1 (1987), s. 3.
[287] Por. M. Hołda, *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020, s. 135.
[288] Por. tamże, s. 137.
[289] Por. M. Miniszewski, *Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny,* Kęty 2012, s. 44.
[290] Por. T. Altizer, *Living the Death of God. A Theological Memoir*, Albany, New York 2006, s. 78.
[291] Por. K. Barth, *The Epistle to the Romans…*, s. 275. W innym miejscu pisze Barth: „jedna kropla wieczności ma większą wagę niż bezkresny ocean skończonych rzeczy, cała pozorna potęga ludzkiej historii traci znaczenie" – por. tamże, s. 77.
[292] Por. F.C. Bauerschmidt, *Aesthetics. The theological sublime*, w: *Radical Orthodoxy. A new Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999, s. 211.
[293] Por. K. Oakes, *Karl Barth on Theology and Philosophy*. Oxford 2012, s. 75.

279:1109391209

Przechodząc zatem do omówienia tego, w jaki sposób ta metafora funkcjonuje w górnośląskiej opowieści, przyjrzę się na początek kwestii obecności Holocaustu w uniwersum Górnego Śląska. Po pierwsze – to oczywista geograficzna bliskość Auschwitz, z czym związany jest fakt ciągłych przejazdów przez Górny Śląsk pociągów, wiozących setki tysięcy ludzi na śmierć[294]. Po drugie – trudno postrzegać to bliskie sąsiedztwo inaczej niż jako „skażenie" górnośląskiej przestrzeni, potężniejsze nawet niż skażenie ekologiczne, skażenie, przybierające formę złowieszczego i przygnębiającego trójkąta Łubowice – Gliwice – Auschwitz[295], tak, jakby w samo serce Górnego Śląska, romantycznego, rajskiego, „domowego", „swojego" (będącego *Heimat*) wlana została trucizna: takie same brzozy, jakie porastały rajski krajobraz Górnego Śląska, rosną przy rampie w Birkenau[296], wśród takich samych brzóz więźniowie zmierzają ku komorom gazowym[297]. Po trzecie – Holocaust oznaczał śmierć prawie całej licznej i współtworzącej przez wieki świat tej krainy[298], żydowskiej społeczności Górnego Śląska, czego obrazem jest spotkanie w jednym wagonie Żydów z Zabrza, Bytomia, Opola, Brzegu, Wrocławia – z całego Śląska[299], cała tetralogia jest w pewnym wymiarze „requiem dla górnośląskich Żydów"[300].

W ten sposób Holocaust nie tylko wpisuje się w samo centrum górnośląskiej tragedii dziejowej, ale też w jakiejś mierze równoznaczny jest z symboliczną śmiercią Górnego Śląska, jako kompletnego świata, co dotyczy tak samo przyrody i krajobrazu, zatrutych i skażonych, jak i społeczeństwa, na zawsze opuszczonego przez górnośląskich Żydów. Jeżeli zatem Holocaust jest tutaj metaforą Wielkiego Piątku, to analogicznie – taką metaforą jest jednoznaczna z nim śmierć Górnego Śląska.

[294] Por. PwKD, s. 307.
[295] PwKD, s. 333-334.
[296] CBD, s. 292.
[297] CBD, s. 297.
[298] Na temat obecności Żydów w historii Gliwic, poza wyżej cytowanym już zbiorem *Żydzi gliwiccy* – zob. B. Nietsche, *Historia miasta Gliwice…*, s. 367-373. Na temat żydowskiej obecności w świecie górnośląskim na przykładzie innych miast regionu zob.: B. Jeske-Cybulska, *Żydzi*, w: *Mikołów. Monografia historyczna,* red. R. Kaczmarek, J. Sperka, Katowice 2021, s. 490-512; H. Dudała, A. Namysło, R. Kaczmarek, P. Nadolski, *Żydzi w dziejach miasta*, w: *Katowice. Środowisko, dzieje, kultura, język i społeczeństwo,* t. 1, red. A. Barciak, E. Chojecka, S. Fertacz, Katowice 2012, s. 645-660. Na temat długiej historii Żydów na ziemiach śląskich (jako całości Śląska) zob.: M. Brann, *Żydzi na Śląsku*, tłum. N. Żarska, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone…*, s. 243-254; W. Jaworski, *Żydzi w województwie śląskim w okresie międzywojennym,* Katowice 1991. Szeroki, ogólnoeuropejski kontekst wielowiekowej obecności żydowskiej diaspory przedstawia w swojej pracy Friedrich Battenberg – zob. F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, tłum. A. Soróbka, Wrocław 2008.

280:5845998840

Tym, co dla mnie w tym momencie kluczowe, jest sposób, w jaki cała rozległa metafora, przenikająca *Czas bez dzwonów,* ogniskuje się w opowieści o losach jednego bohatera, Artura Silbergleita, gliwickiego, górnośląsko-żydowskiego poety, jednego człowieka, postawionego wobec skupionego w jednym punkcie świata całego ogromu zła. To opowieść o drodze Silbergleita z katowickiego więzienia aż do komory gazowej, staje się uderzającą metaforą (prawie alegorią) Drogi Krzyżowej i śmierci Jezusa (z czego być może sam bohater zdaje sobie sprawę już na początku, nagle orientując się, że „dzisiaj jest przecież Wielki Piątek[301]"), zaskakującą mnogością „podobnych" szczegółów, które poniżej zestawiam:

Po nocnym pobycie Silbergleita i innych górnośląskich Żydów w więziennych celach „wybiła dziewiąta, kiedy z dziedzińca więzienia gestapo w Katowicach wymaszerowali na Schenkendorfstraße"[302]	Po nocnym pobycie w więzieniu, Jezus zostaje z niego wyprowadzony „gdy nastał ranek" [Mt 27, 1; Łk 22, 66]. Godzina wyprowadzenia nie jest wskazana, jednakże w opisie wydarzeń zauważalny jest rytm 3-godzinnych odcinków czasu, co mogłoby wskazywać na kontinuum „trzecia" – „szósta" – „dziewiąta" (czyli 9:00, 12:00, 15:00)
Podczas marszu z więzienia na dworzec „niektóre domy, które mijali wydawały mu się znajome, podobnie jak ulica, przez którą przechodzili właśnie na drugą stronę"[303] „[…] osunął się z jękiem na ulicę obok swojej walizki. […] Dwóch młodszych mężczyzn wzięło staruszka w środek, podtrzymując go z obu stron"[304]	Mt 27, 31; Mk 15, 20 – Jezus wyprowadzony na Ukrzyżowanie, wychodzi na tę drogę z pretorium, przy pałacu Piłata, początkowo idzie więc znanymi sobie ulicami Jerozolimy Jezusowi pomaga nieść krzyż Szymon z Cyreny [Mt 27, 32; Mk 15, 21; Łk 23, 26]
„Święta Paschy nie obchodziła już od dzieciństwa. Dopiero tutaj, w tym przepełnionym bydlęcym wagonie"[305].	„Był to dzień Przygotowania Paschy" [J 19, 14]; u synoptyków uczta paschalna miała miejsce w nocy z czwartku na piątek [Mt 26, 17; Mk 14, 12nn; Łk 22, 7nn]

[299] Por. CBD, s. 52. Warto tutaj zauważyć, że z tej właśnie śląskiej (wrocławskiej) społeczności żydowskiej pochodziła Edith Stein, patronka Europy. Bienek miał zamiar wprowadzić jej postać do tetralogii gliwickiej, zamiaru tego jednak ostatecznie nie zrealizował – por. OPP, s. 94.
[300] OPP, s. 15.
[301] CBD, s. 53.
[302] CBD, s. 47
[303] CBD, s. 53
[304] CBD, 53.
[305] CBD, s. 229.

281:6944346493

„Nie dostali jeszcze nic do jedzenia. Powiedziano im, że zaraz po odwszawieniu zostaną skierowani do baraków i tam otrzymają wyżywienie”[306]	Jezus mówi „Pragnę” – na co odpowiedzią jest analogiczne szyderstwo i podanie mu octu [J 19, 28-29]
„Okrążyli ich kapo […] Odsłonił przy tym w szyderczym uśmiechu żółte kikuty zębów”[307]	„Zgromadzili wokół niego całą kohortę” [Mt 27, 27], „wyszydzili go” [Mt 27, 31; Mk 15, 20]
„Nie wiedział aż do tej pory, jak przerażający widok stanowią nadzy, starzy, ogoleni do gołej skóry mężczyźni”[308]	„Tak nieludzko został oszpecony Jego wygląd” [Iz 52, 14], „jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa”[Iz 53, 3]
„Silbergleit nie protestował. Już się nie bronił”[309].	„Podałem swój grzbiet bijącym i policzki moje rwącym mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem” [Iz 50, 6], „Dręczono go, lecz sam pozwolił się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak on nie otworzył ust swoich” [Iz 53, 7]
Kiedy Silbergleit prowadzony jest do obozu, praktycznie wprost do komory gazowej „była już prawie trzecia godzina”[310]	Godzina trzecia, czyli 15:00, to biblijna „godzina dziewiąta” – godzina śmierci Jezusa [Mt 27, 46; Mk 15, 25; Łk 23, 44-45]
„Jeden z kapo natknął się pod tobołkami na jakąś teczkę, zaczął więc ją chciwie przetrząsać, kiedy znalazł tam jednak tylko książki, rozdarł je na kawałki”[311]	Żołnierze pod krzyżem „rozdzielili między siebie jego szaty” [Mt 27, 35]

O „kompletności” tej metafory, w której cały świat górnośląski w pewien sposób „zaludnia” wydarzenie Wielkiego Piątku – tak jak *Droga krzyżowa* Bruegla, zaludniona jest tłumami mieszkańców Niderlandów Południowych[312] – decydują znaczące losy jeszcze jednego bohatera *Czasu bez dzwonów*, Franza Ossadnika, dzięki którym Górnoślązak znajduje się również wśród

[306] CBD, s. 295-296.
[307] CBD, s. 297-298.
[308] CBD, s. 298.
[309] CBD, s. 299.
[310] CBD, s. 295.
[311] CBD, s. 299.

282:7161418282

metaforycznych „rzymskich żołnierzy" uczestniczących w Ukrzyżowaniu. W związku z jego zawodem kolejarza Franz zostaje bowiem zatrudniony jako maszynista przy transportach do Auschwitz[313]. Na tym jednak jego rola się nie kończy, dzięki czemu również metafora ma jeszcze dodatkowy wymiar.

W momencie zdania sobie sprawy, w czym uczestniczy, prosta religijność każe Franzowi w Auschwitz widzieć „wielki grzech"[314], a w efekcie, nie potrafiąc pogodzić się ze swoją winą zgłasza się na ochotnika do Wehrmachtu, co w tym momencie wojny, w obliczu klęski na froncie wschodnim oznacza prawie tak samo pewną jak w obozie koncentracyjnym śmierć – tak jakby, czując się grzesznikiem, złoczyńcą, miał zrównać się w cierpieniu z niewinnymi ofiarami. W tym momencie jawi się tutaj jako Dobry Łotr, a w jego słowach:

> Kiedy jednak człowiek widzi, jak oni przyjeżdżają, z niczym, z jedną walizką i dwoma kocami, to wszystko, co im zostało… Oni na pewno mieli kiedyś coś takiego jak my, jakieś mieszkanie, meble, ubrania, radio… Czuję się jakoś współwinny, że oni tam trafiają…[315]

odbijają się słowa wygłoszone z krzyża: „my przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił" [Łk 23, 41]. Wezwanie Franza „Dobry Boże wybacz mi![316]" staje się więc wezwaniem: „Jezu wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do swojego Królestwa" [Łk 23, 42]. Przemiana Franza rozpoczyna się w tym momencie, kiedy spostrzega on w transporcie gliwickich sąsiadów i na kolejowej rampie patrzy w twarze gliwickich Żydów:

> Bo coś się wydarzyło, Anno […]. Wczoraj dołączono mi w Katowicach jeden wagon […]. Kiedy otworzyli drzwi wagonu, zobaczyłem Żydów z Gliwic. Rozpoznałem pana Karpego z pracowni bieliźniarskiej przy rynku, gdzie czasami robiliśmy zakupy, następnie panią Grünpeter z mężem, która miała sklep z artykułami kolonialnymi… A potem zobaczyłem pana radcę Blumenfelda[317].

Przemiana Franza Ossadnika rozpoczyna się wiec, kiedy „patrzy na Przebitego" – a to jest początkiem obmycia z wszelkich win.

---

[312] Zob. M. Sellink, *Bruegel. Zbliżenia*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2020, s. 146-148.
[313] Na dużą wagę tego właśnie bohatera zwraca uwagę sam Bienek – por. OPP, s. 98.
[314] CBD, s. 324.
[315] CBD, s. 324.
[316] CBD, s. 329.
[317] CBD, s. 326.

283:9786219047

3. Morze ognia

Wielka metafora gliwickiej tetralogii znajduje swoje tragiczne zwieńczenie w apokaliptycznej narracji *Ziemi i ognia,* przesyconej od początku ponurym i pozbawionym nadziei oczekiwaniem Końca Świata[318]. Nastrój tego strasznego oczekiwania potęgowany jest przez przywoływanie dawnych, czasem historycznych, czasem owianych już legendą, górnośląskich „końców świata", a więc analogicznie „apokaliptycznych" wydarzeń, z których pierwszym i bohaterom opowieści historycznie najbliższym, obecnym jeszcze wówczas w zbiorowej świadomości Górnoślązaków (czego widocznym znakiem wydaje się być wielokrotne wspominanie go w tetralogii), jest „koniec świata" wieku XVII – wojna trzydziestoletnia[319], mająca swoje specjalne miejsce również w historii Gliwic[320]:

[318] Temat mityzacji wydarzeń zimy 1945 roku, urastających do rozmiarów kosmicznej katastrofy porusza w swojej pracy również Ilona Copik – por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz…*, s. 133nn.

[319] Wojnę trzydziestoletnią (1618-1648) można odczytywać jako „śląski koniec świata" z dwóch powodów, które określam tutaj roboczo jako „polityczny" i „duchowy". Pierwszym z nich jest *atra dies* czyli „czarny dzień Białej Góry" – por. Z. Kadłubek, *Płyniesz, Olzo, a Nepomuk patrzy*, w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 25. Bitwa z katolickimi siłami cesarskimi, przegrana przez śląskie i czeskie (protestanckie) wojska, która odbyła się 8 listopada 1620 roku i doprowadziła do politycznego upadku Czech i Śląska (por. P. Wilson, *Wojna trzydziestoletnia…*, s. 299-309), symboliczna w Czechach jako źródło katastrofy i ruiny królestwa, spotęgowane jeszcze strasznym dniem „mrocznego spektaklu" egzekucji na praskim rynku (por. A.M. Ripelino, *Praga magiczna*, tłum. H. Kralowa, Warszawa 1997, s. 211-216), dla Śląska oznaczała wejście na drogę absolutyzmu, zastępującego dawny, oparty na dużej roli śląskich stanów i zapewniający dużą autonomię księstwa, ustrój (por. K. Orzechowski, *Historia ustroju Śląska…*, s. 175-176). Zakończenie całej wojny w 1648 stanowiło katastrofę również dla całego Cesarstwa, które w pewnym wymiarze przestało wtedy istnieć (por. P. Wilson, *Wojna trzydziestoletnia…*, s. 718); ukonstytuowany wtedy układ sił ostatecznie doprowadził do zmniejszenia roli Austrii i zajęcia należącego do niej Śląska przez Prusy 100 lat później, co ostatecznie naruszyło równowagę Środkowej Europy i otworzyło prostą drogę do katastrofalnego w skutkach wzrostu nacjonalizmów (por. tamże, s. 742; tenże, *Holy Roman Empire…*, s. 476 i 750). Drugim powodem jest ogrom spustoszenia, jaki w Europie Środkowej i na Śląsku spowodowała wojna: zmniejszenie się populacji o 30% oznacza, że była to najbardziej destrukcyjna wojna w historii Europy (por. tenże, *Wojna trzydziestoletnia…*, s. 752-754), pozostawiająca po sobie obraz „opuszczonej pięknej krainy" i przekroczenia wszelkich granic przemocy (por. tamże, s. 746) oraz powszechne poczucie bezsensu egzystencji, upadku, porzucenia, utraty (por. tamże, s. 803), czego poetyckim wyrazem jest na przykład cytowana w drugim rozdziale poezja Gryphiusa. Wojna trzydziestoletnia miała też być poprzedzona przekonaniem o zbliżaniu się końca świata, potwierdzonym licznymi znakami i proroctwami (por. N. Conrads, *Książęta i stany…*, s. 127). Ślady pamięci wojny, przynoszące wizje zbrodni, spustoszenia, głodu, zarazy wciąż znajdują się w górnośląskiej literaturze – por. E. Tvrdá, *Dyskretny urok Śląska…*, s. 25; M. Szejnert, *Czarny ogród…*, s. 9; H. Waniek, *Finis Silesiae…*, s. 9.

[320] Gliwice były w czasie wojny trzydziestoletniej oblegane w sierpniu 1626 roku przez armię Mansfelda (nie była to wbrew obiegowej opinii ani armia szwedzka, ani duńska – raczej oddział między innymi węgierskich, angielskich i francuskich najemników), która odstępuje od oblężenia bez sukcesu, co było w przekonaniu gliwiczan efektem interwencji Matki Boskiej, która miała otoczyć miasto swoim błękitnym płaszczem. W lutym 1627 roku, po śmierci Mansfelda miasto atakowali Duńczycy, a później Szwedzi – por. B. Nietsche, *Historia miasta Gliwice…*, s. 117-119; Ch. van Eickels, S. Puk, *Od wojny trzydziestoletniej do wojny północnej*, w: *Historia Górnego Śląska…*, s. 154.

284:8011725551

> Valeska […] zwróciła się ku małej bocznej kaplicy Matki Bożej, która swoim obszernym błękitnym płaszczem już raz w czasie wojny trzydziestoletniej zasłoniła i uchroniła cudem miasto oblegane przez Szwedów i żołnierzy Mansfelda, umieszczono ją więc w herbie. Valeska również teraz miała nadzieję na cud.[321]

Wspomnienie kolejnego „końca świata", dużo dawniejszego, przesłoniętego już głębokim mrokiem odległej przeszłości, przywołuje nagle dźwięk wielkopiątkowej *klekotki*. Za owym dawnym, średniowiecznym „końcem świata" kryje się to ogólnoeuropejskie kulturowe i duchowe załamanie jakie nastąpiło w mrocznym wieku czternastym, „rozlicznymi plagami nękanym", jak głosi podtytuł wspaniałej, poświęconej mu pracy Barbary Tuchman[322], a więc wieku szalejącej epidemii dżumy, znanej jako Czarna Śmierć[323] (która niejako odnalazła swoje historyczne powtórzenie w XIX-wiecznej epidemii tyfusu na Górnym Śląsku, o czym w wielkopiątkowy wieczór czyta rodzina Ossadników[324]):

> […] z bocznej ulicy wypadła nagle pędem horda chłopców, potrząsając głośno *klekotkami* […]. Ach, *klekotka* […]. A więc ona jeszcze jest! […] Jak w średniowieczu – odparła Milka – gdy w mieście panowała dżuma, wtedy też chodzili po ulicach z drewnianymi kołatkami[325].

Wreszcie w pełnym trwogi oczekiwaniu na nadciągającą ze wschodu Armię Czerwoną w styczniu 1945 roku pojawia się w opowieści starego księgarza Willimczyka „koniec świata" nadciągający z najodleglejszej przeszłości i z najdalszego wschodu wraz z „wysłannikami piekieł"[326], a więc najazd mongolski XIII wieku, zadziwiająco obecny w śląskim uniwersum,

---

Z tym pierwszym oblężeniem wiążą się legendy o „Szwedach", którzy nie byli Szwedami, pełnią w nich jednak rolę uosobienia zła niesionego przez najeźdźców – por. K.E. Schellhammer, *Legendy Górnego Śląska…*, s. 41.

[321] ZiO, s. 54-55.

[322] B. Tuchman, *Odległe zwierciadło czyli rozlicznymi plagami nękane XIV stulecie*, tłum. M. Michejda, A. Michejda, Katowice 1993.

[323] Przekonanie o nastaniu końca świata towarzyszyło powszechnie Europejczykom czasów Czarnej Śmierci – por. J.P. Byrne, *Encyclopedia of Black Death*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2012, s. 16-17. Dowodem tego mogą być są słowa kronikarza ze Sieny: „Żadne dzwony nie biły – oto nadszedł Koniec Świata" – B. Tuchman, *Odległe zwierciadło…*, s. 100; czy wprost apokaliptyczne opisy wydarzeń: „trzecia część świata wymarła" (Tamże, s. 100), „cały świat dostał się w ręce szatana" – Tamże, s. 102. Ilość ofiar zarazy była tak wielka, że powszechne były wspólne groby bez trumien (por. tamże, s. 101), a rozmiary wydarzenia świadczyć miały o nastaniu ostatecznego czasu Gniewu Bożego, który miał być wyrazem ostatecznego rozczarowania Boga ludzkością – por. tamże, s. 108. Skutki Czarnej Śmierci miały według niektórych źródeł ominąć Polskę i Czechy – por. J. Aberth, *The Black Death. The Great Mortality of 1348-1350. A Brief History with Documentary*, New York–Houndmills 2005, s. 2. Wydawałoby się więc prawdopodobne, że największa zaraz w historii Europy ominęła także i Śląsk, jednakże istnieje zarazem prawdopodobieństwo, że w latach 1348-1350 grasowała jednak na Górnym Śląsku, czego dowodem byłaby nagła śmierć księcia na Gliwicach – por. B. Nietsche, *Historia miasta Gliwice…*, s. 44.

[324] Por. CBD, s. 282-283.

[325] CBD, s. 221.

[326] Sama nazwa, jaką określano najeźdźców – „Tartarzy" – odnosiła się wprost do mitologicznego Tartaru, krainy podziemi, oznacza więc przybyszy „z piekła" – por. P. Jackson, *Mongols and the West 1221-1410*, London–New York 2014, s. 59; J. Chambers, *The Devil's Horsemen. The Mongol Invasion of Europe*, London–Edinburgh 1979,

285:2685455604

mimo setek lat, jakie od niego upłynęły, a to za sprawą sytuującej się pomiędzy legendą a historią bitwy pod Legnicą, w której zginął śląski książę Henryk II Pobożny[327], bitwy mającej tu jednak przede wszystkim charakter metaforyczny, dotyczący pojawiającej się w tym krytycznym momencie wizji Śląska jako przedmurza Zachodu:

> Nasz kraj bywał już często zagrożony i zawsze okazywał się przedmurzem chroniącym przed wschodem. Takie jest jego historyczne znaczenie. W bitwie pod Legnicą pobiliśmy Mongołów, raz na zawsze, już nigdy nie przyszli do Europy[328].

Na co jednak pada gorzka i nie pozostawiająca złudzeń co do przyszłości odpowiedź: „nie ma już Legnicy"[329]. Pojawia się więc jako realna groźba ta straszna możliwość, że przyjdzie taki Koniec, który zniszczy wszystko, nawet to, co trwało od dwóch tysięcy lat i wydawało się wieczne, jak Europa, jak chrześcijaństwo. Takie myśli krążą po głowie Anny Ossadnik, patrzącej na wieczną lampkę przy tabernakulum:

> Według legendy wieczny płomień został zapalony przez apostoła Piotra i od tej pory jest przekazywany z knota na knot, tak że każda wieczna lampka pochodzi właściwie od Pierwszego Apostoła. […] Anna nie mogła się uwolnić od myśli, co by się stało, gdyby oblegano i ostrzeliwano miasto i nikt nie mógłby dolać oleju do świętej lampki[330].

Na takim pesymistycznym, fatalistycznym i pełnym niepokoju gruncie rośnie poczucie oczekiwania na nieokreśloną na początku i irracjonalną katastrofę, do której wszystko jednak nieuchronnie zmierza, poczucie obecne już we wrześniu 1939 roku:

---

s. 85. Widziano w nich „armię Antychrysta", uwolnioną przez diabła aby zniszczyć chrześcijaństwo – por. J. Chambers, *The Devil's Horsemen…*, s. 37. Jej najazd odbierany był jako wydarzenie apokaliptyczne i zbliżanie się końca świata – por. P. Jackson, *Mongols and the West…*, s. 142. W taki też sposób opisywany był na Śląsku, który został przez Mongołów dotkliwie spustoszony: „nadchodzą paląc, mordując, siejąc panikę" – B. Nietsche, *Historia miasta Gliwice…*, s. 31-32. W takiej też formie pozostał w śląskich legendach, jako „straszliwe nieszczęście z Dalekiego Wschodu" i najazd „pomiotów piekła" – por. K.E. Schellhammer, *Legendy Górnego Śląska…*, s. 21. W górnośląskiej literaturze odnaleźć można również obrazy zdziczałego i opustoszałego po najeździe mongolskim Śląska, którego nie dało się podnieść z gruzów – por. E. Tvrdá, *Dyskretny urok Śląska…*, s. 93-93; H. Waniek, *Opis podróży mistycznej…*, s. 55.

[327] Zygmunt Boras opisuje dokładnie przebieg bitwy pod Legnicą, załączając nawet mapę ruchów uczestniczących w niej wojsk – por. Z. Boras, *Książęta piastowscy Śląska*, Katowice 1974, s. 94-99. W nowszej literaturze jednakże napotka się odmienne na ten temat opinie – skupiające się na tym przede wszystkim, że cała praktycznie wiedza o bitwie oparta jest na dużo późniejszym od niej źródle, ma się tu więc do czynienia z wydarzeniem pół-legendarnym – por. R. Žáček, *Górny Śląsk na progu historii*, w: *Historia Górnego Śląska…*, s. 109-110. To wydarzenie oczywiście uległo późniejszej heroizacji – por. J. Bahlcke i in., *Śląsk i Ślązacy…*, s. 27. Tego właśnie przykład widać w cytowanej wypowiedzi księgarza Willimczyka.

[328] ZiO, s. 90.

[329] ZiO, s. 90-91.

[330] ZiO, s. 41.

286:1025241453

> Zdawała sobie jednak sprawę, że tego wszystkiego nie da się już powstrzymać; nie wiedziała tylko jeszcze, co to *wszystko* będzie oznaczać, ale wiedziała już, że koniec będzie dla niej straszliwy[331].

Oczekiwanie to zrazu jest wypierane („nie chciała się do tego przed sobą przyznać, lecz w zasadzie czekała na jakąś katastrofę”[332]), powoli jednak, gdy nadchodzi wreszcie krytyczny styczeń roku 1945, nadchodząca groza zaczyna jawić się jako obezwładniająca realność, konieczność i ostateczne przekraczające wszystko przeznaczenie („ten straszny koniec, ta katastrofa wszędzie jej dosięgnie”[333]), a lękliwe myśli o jakimś niejasnym „najgorszym z najgorszych”[334] zaczynają konkretyzować się w ciemne proroctwa, to przypominające nordyckie mity o totalnej, niszczącej wszystko ostatniej bitwie potęg, *Ragnarök*[335], o „straszliwej przyszłości”, kiedy cały wschód stanie się jednym „wielkim, strasznym polem bitwy”[336], innym razem znów odwołujące się do XVI-wiecznych, jednoznacznie kojarzących się z końcem świata, przepowiedni Nostradamusa:

> Nie da się ich zatrzymać. Dojdą jeszcze dalej. To jest powstanie stepów, powstanie barbarzyńców, idą ze wschodu i zniszczą cywilizację. Nostradamus to wszystko przepowiedział, dokładnie na połowę tego wieku! […] To już koniec cywilizacji. Ze wschodu nadchodzą bezbożnicy, a za nimi idą Chińczycy o skośnych oczach. Tak jest u Nostradamusa[337].

Wobec takiego nagromadzenia mrocznych opowieści i płynących z nich niepokoju i lęku, a później przerażenia i świadomości, że właśnie dotyka się ostateczności, że właśnie „dzieje się coś, co przekracza możliwości ludzkiej natury, co człowieka zniszczy”[338], jak gdyby nadchodził już „dzień Jego Gniewu”, wobec którego „któż zdoła się ostać?” [Ap 6, 17], pośród przeświadczenia, że właśnie nastąpiły „czasy, które zrywają wszystkie tamy”[339], powszechnej trwogi, takiej jak ta, która stale towarzyszyła człowiekowi średniowiecza[340], *farorz* Pattas

[331] WŚ, s. 60.
[332] CzBD, s. 248.
[333] ZiO, s. 32.
[334] Zob. ZiO, s. 38.
[335] Na temat *Ragnarök,* germańskiego końca świata – por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Budyy do początków chrześcijaństwa,* tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 114.
[336] ZiO, s. 7.
[337] ZiO, s. 57.
[338] ZiO, s. 112.
[339] ZiO, s. 113.
[340] Na temat średniowiecznej powszechności lęku – por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy…*, s. 241.

287:2644490676

wygłasza – kolejną już w tetralogii – wielką przemowę, przemowę, która sprawia wrażenie przesłania na Czasy Ostatecznie[341]:

> … i być silnym wiarą w Boga, wszyscy powinni się jednoczyć w wierze, teraz można być tylko siostrami i braćmi w miłości, musimy żyć jak jedna rodzina Boża, w przeciwnym razie nie przetrzymamy tego, co nas czeka. Musimy mieć nadzieję w Bogu i prosić go o zachowanie przed najgorszym złem. A kiedy przyjdzie na nas cierpienie, weźmiemy je na siebie, tak jak Syn Boży wziął na siebie krzyż. […] Nadeszła godzina bezprawia, nie wiemy jak długo potrwa. Ale my mamy w sobie wyższe prawo, chrześcijańską zasadę miłości bliźniego. Zachowajcie porządek, szanujcie własność sąsiadów, również tych, którzy uciekli, i nawet jeśli niektórym wydaje się, że jest okazja do zemsty za niesprawiedliwość, nie róbcie tego! W pokorze noście w sobie prawo Boże. […] Należę do was i z wami zostanę, teraz i w godzinę próby![342].

Mówiąc o nadchodzącej „godzinie bezprawia", „nadchodzącym najgorszym złu", „nadchodzącym cierpieniu", Pattas zdaje się wprost odwoływać w swojej przemowie do znaków zbliżającego się końca: „będzie bowiem wielki ucisk, jakiego nie było od początku świata aż dotąd" [Mt 24, 21; Mk 13, 19; Łk 21, 23-24], „wydadzą was na udrękę" [Mt 24, 9], „wzmoże się nieprawość" [Mt 24, 12], „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony" [Mt 24, 13; Mk 13, 13], co nikogo już jednak nie dziwi, ponieważ mnożące się, wygłaszane na ulicach, przez przechodniów, ciemne proroctwa również przybierają biblijną formę: „kamień na kamieniu nie pozostanie, ze wszystkich miast nie pozostanie kamień na kamieniu"[343] [Mt 24, 2; Mk 13, 2; Łk 21, 6], „może będziemy zazdrościć umarłym"[344] [Ap 9, 6].

Najpełniejsze proroctwo Końca Świata zostaje jednak wygłoszone dużo wcześniej, co czyni je jeszcze bardziej niepokojącym, już mianowicie w Wielki Piątek 1943 roku. Tajemniczy Dziki Mnich, po powrocie z obozu koncentracyjnego, znów zamieszkuje gdzieś w Lesie Łabędzkim,

---

[341] W styczniu 1945 roku, w obliczu anarchii i braku władz, Kościół był jedyną istniejącą instancją jakiegokolwiek porządku, co widać w narracji *Ziemi i ognia* i o czym pisze Bienek w swoim komentarzu – por. OPP, s. 169. Trzeba tutaj nadmienić, że *farorz* Pattas swoją przemową i postawą reprezentuje postacie wielu górnośląskich *farorzy* „czasu próby": Franza Pawlara z Pławniowic, wygłaszającego, jak Pattas, kazanie nawołujące do służby dobru w czasach bezprawia – por. L. Jodliński, *Dziennik księdza Franza Pawlara. Górny Śląsk w 1945 roku. Opis pewnego czasu*, Kotórz Mały 2015, s. 23; *farorza* Wolfa z Schönwaldu, odmawiającego ewakuacji tylko dlatego, żeby nie opuścić pozostałych jeszcze w miejscowości parafian – por. E. Kiesling, *Utracone dziedzictwo Heinricha Angermanna. Wspomnienia górnośląskiego proboszcza*, tłum. R. Kleta, Gliwice 2007, s. 138; wreszcie zamordowanych podczas towarzyszenia swoim parafianom: Jana Frenzla z Miechowic – por. *Ks. Jan Frenzel 1907-1945 i zamordowani podczas sowieckiego terroru w Miechowicach w 1945r.*, red. P. Pyrchała, Zabrze 2016, s. 14; Alojzego Zuga, Karola Brommera, Franciszka Walloschka z miejscowości podopolskich – por. A. Hanich, *Martyrologium duchowieństwa na Opolszczyźnie, ze szczególnym uwzględnieniem parafii dekanatu prószkowskiego, w początkach 1945 r.,* w: *Tragedia górnośląska w miejscowościach podopolskich 1945*, red. P. Górecki, Opole 2015, s. 71-77.

[342] ZiO, s. 141-142.

[343] ZiO, s. 216.

288:3932578131

jednak teraz, zamiast budować baśniowe, romantyczne leśne ołtarz, głosi enigmatyczne jeszcze w tamtym momencie „prawdziwe proroctwo Jana":

> […] niedużo czasu już nam zostało, mnożą się bowiem znaki, ogień i zawierucha ogarną niedługo całą okolicę, zwierzęta zaczną zdychać, ludzie będą uciekać po zaśnieżonych polach, zamarzniętych rzekach, przez umarłe miasta, a diabeł, który ich zwiódł, przepadnie w bagnisku z ogniem i siarką, tam gdzie było zwierzę i fałszywy prorok i przechodzić będą piekielne męki… […] dzień i noc, winni i niewinni od wieczności do wieczności, i będzie płacz i zgrzytanie zębów…[345]

To proroctwo, przesycone biblijnymi obrazami, takimi jak „ogniste bagnisko" [Ap 19, 20; Ap 20, 8-10], w momencie wygłaszania brzmiące jeszcze jak objaw szaleństwa Mnicha, w styczniu roku 1945 w sposób zdumiewający zaczyna się spełniać. Mnożą się więc znaki, takie jak zniknięcie słońca [Jl 4, 15; Ap 6, 12; Mt 24, 29; Mk 13, 24; Łk 21, 25-26], co zdaje się tak oczywiste, że ujrzenie go jeszcze istniejącego na niebie budzi zaskoczenie[346], nadchodzi już bowiem dzień, od którego „słońce nie będzie wschodziło ani zachodziło"[347]. Kolejnym znakiem zdaje się być działanie „dyrygenta wszelkich katastrof"[348] – Antychrysta, którego narzędziem są hordy najeźdźcy ze wschodu, apokaliptyczne ludy Goga i Magoga[349], który jednocześnie przynosi na ziemię fałsz i rządy kłamstwa, jak i jest demonem, obracającym świat w chaos[350]. O jego już rozpoczętej aktywności przekonana jest Anna Ossadnik, kiedy wobec nieuchronnie zbliżającej się ze wschodu Armii Czerwonej, nad którą unosi się złowrogi cień Stalina, mówi „zwycięża Antychryst"[351]. Znakiem następnym jest to, że „nie było już prawdziwych pogrzebów; zmarłych wynoszono na cmentarz i chowano bez trumny"[352] jak podczas apokaliptycznej zarazy Czarnej Śmierci, a wojna przybiera taką formę, że można uwierzyć, że jest „jednym z ostatnich wielkich doświadczeń, które Bóg zesłał na ludzi"[353] [Mt 24, 7; Mk 13, 8; Łk 21, 10].

To jednak dopiero początek, zgodnie z proroctwem „zimowa zawierucha" rzeczywiście ogarnia całą krainę w mroźnym styczniu 1945 roku i rzeczywiście „zdychają zwierzęta": trudne są tu do zignorowania sceny z torów kolejowych, podczas plądrowania pociągu towarowego – zdziczali

---

[344] ZiO, s. 139.
[345] CBD, s. 319.
[346] Por. ZiO, s. 176.
[347] ZiO, s. 240.
[348] Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy…*, s. 242; J. de Voragine, *Złota legenda*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 13.
[349] Por. J. Ptaśnik, *Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne,* Warszawa 1959, s. 331.
[350] Por. M. Eliade, *Aspekty mitu…*, s. 71.
[351] ZiO, s. 14.
[352] ZiO, s. 210

289:1150681848

ludzie wypuszczają woły zamknięte w wagonach i tłumnie je zabijają, pośród krwi i strasznych ryków zwierząt[354]. I rzeczywiście tłumy ludzi dosłownie „uciekają przez zaśnieżone pola", a wtedy spełnia się nie tylko proroctwo Dzikiego Mnicha, ale i biblijna przestroga, dotycząca czasów ostatecznych: „A módlcie się, żeby ucieczka wasza nie wypadła w zimie" [Mt 24, 20; Mk 13, 18]:

> […] szosę jak okiem sięgnąć przepełniali uchodźcy, a po obu stronach wyjeżdżonej drogi leżał tak głęboki śnieg, że wyprzedzanie nie było możliwe. Ten, kto się na to odważył, po kilku metrach utykał zrozpaczony w śniegu. […] A kiedy transport znowu ruszał, opatulone postaci rzucały dziękczynne spojrzenie na szare, nieubłagane niebo, czyniące i tak mroczny krajobraz jeszcze bardziej beznadziejnym[355].

I dalej, realne stają się również i przepowiedziane przez Mnicha „wymarłe miasta" – jako takie jawią się Gliwice, po tym, jak opuszczają je ludzie i nastaje ciemność – chociaż droga przez prawdziwie umarłe miasto dopiero nastąpi:

> Aleja przed nim była pusta i bezludna, śnieg kotłował się w mroku. […] Okoliczne domy sterczały w ciemności, czarne i potężne, czając się do skoku niczym ogromne bajkowe stwory. W żadnych oknach nie migotało światło, a w niektórych domach na dolnych piętrach pozabijano je nawet deskami. […] Także wczoraj o tej porze nie spotkał żywego ducha, […] to, że nigdzie nie widać było dymu, czyniło tę dzielnicę tak martwą i opuszczoną[356].

Wreszcie spełnia się ostatnie apokaliptyczne proroctwo Dzikiego Mnicha, a jest to Ogień i panowanie najbardziej niszczycielskiego żywiołu, budzącego pradawne lęki, przywodzącego obrazy nie tylko łun nad miastami w czasie najazdu mongolskiego, ale i jeszcze dawniejsze, sięgające być może aż do pierwszych wykorzystujących ogień jako totalną broń Asyryjczyków[357]. Nadchodzi więc ów zapowiedziany „ogarniający całą okolicę" ogień, który zdaje się wszechwładny, wszechobecny, nienasycony i niezwyciężony, któremu „ani kropla wody nie stanie na drodze"[358]. Ten ogień wdziera się niczym już niepowstrzymany do środka

[353] ZiO, s. 226.
[354] Por. ZiO, s. 188-191.
[355] ZiO, s. 120-121.
[356] ZiO, s. 66.
[357] Por. S. McKay, *Drezno 1945. Ogień i mrok*, tłum. J. Dzierzgowski, Kraków 2022, s. 123.
[358] H. Waniek, *Finis Silesiae…*, s. 176. Wszechobecność ognia podkreśla oczywiście tytuł ostatniej części tetralogii. Co ciekawe, wszystkie brane pod uwagę przez Bienka możliwe wersje tytułu powieści zawierają w sobie ogień: *Gwiazdy w ogniu, Lód w ogniu, Ziemia i ogień* – por. OPP, s. 174.

290:1418576339

miasta[359], do mieszkań, do życia, codzienności, do domu – do materialnego *Heim* i do tego, co pozostało z duchowego *Heimat*:

> Przy Friedrichstrasse płonął budynek, dym i płomienie buchały z górnych okien, dolne piętra były jeszcze całe, tylko szyby popękały z gorąca albo od podmuchu. Za odsuniętą firanką Kotik widział zielony stojak na kwiaty, szafę i wysoki stojący zegar, którego złote wahadło poruszało się w tę i z powrotem. Nie było widać żywej duszy, nikt nie ratował niczego z domu ani nie próbował go gasić. Tylko ogień trzaskał[360].

Ogień ten jest doświadczalny wszystkimi zmysłami, zdaje się być jakimś bytem lub „anty-bytem" absolutnym, ostatecznie określającym rzeczywistość, staje się jej fundamentem i jedyną realnością, jedyną wertykalną osią aż do nieba, przecinającą się z horyzontem, tak, jak w dawno minionym raju, liczne osie centrów świata przecinały się na Górnym Śląsku z poziomymi osiami Odry i prastarej europejskiej *Via Regia*:

> Węchem czuli ogień. Pachniał ostro i korzennie, żywicą i zwęglonym drewnem, zapach wdzierał się do domów i mieszkań, osadzał w tapetach i ubraniach, przez wiele dni ludzie mieli go we włosach. W nocy odblask ognia sięgał aż do nieba i rozjarzał horyzont[361].

Płonąć zaczyna czas („czas spalał się w ogniu"[362]), płonie tak głęboko wpisana w górnośląski pejzaż duchowy muzyka („ktoś próbował rozpalić ogień w fortepianie"[363]), płonie wreszcie to, co było najbardziej wysublimowaną emanacją „górnośląskiego ducha", a więc poezja (spalona zostaje Nysa, *śląski Rzym,* miejsce pochówku Eichendorffa[364], płonie zamek w Łubowicach[365]). Ostateczny ogień dopiero jednak nadchodzi.

Można odnieść wrażenie, że do tego, by ostateczny apokaliptyczny ogień się objawił, wszyscy muszą być zgromadzeni w jednym miejscu, aby go doświadczyć. Dokładnie w tym kierunku zdaje się zmierzać narracja *Ziemi i ognia.* Na różne sposoby i ostatecznie, wydawałoby się, rozdzieleni bohaterowie tetralogii: Irma i Valeska, przeżywające od samego początku, przez cały tok opowieści dramat ich trudnej relacji matki i córki i wzajemną absolutną alienację[366]; Valeska i Josel, którego wyjazd na wojnę w Wielki Piątek roku 1943 nosi znamiona jakiejś

[359] Na temat zniszczeń dokonanych w Gliwicach przez pożary w styczniu i lutym 1945 roku – por. B. Tracz, *Rok ostatni – rok pierwszy. Gliwice 1945,* Gliwice 2004, s. 46-48.
[360] ZiO, s. 186-187.
[361] ZiO, s. 193.
[362] ZiO, s. 205.
[363] ZiO, s. 211.
[364] Por. PwKD, s. 269.
[365] Por. PwKD, s. 335-336.
[366] O absolutnej samotności tych postaci pisze Bienek w *Stopniowym zamieraniu krzyku* – por. SZKrz, s. 78.

291:3856030492

ostateczności[367]; Josel i Ulla, których rozstanie, w ten sam dzień, również wydaje się ostateczne, bo od tego momentu „powstaje głębokie pęknięcie, którego nie da się scalić przez całe życie”[368]; wszyscy zatem ci bohaterowie, którzy jak się zdawało, na zawsze się rozstali, jak i ci, z którymi dotąd nie spotkali się nigdy, czyli przede wszystkim „największy pisarz całego Śląska”[369], Gerhart Hauptmann, zarówno więc „zwykli ludzie”, jak i śląscy „arystokraci ducha”, o czym dobitnie przekonuje nas nie tylko opis pałacyku noblisty Wiesenstein w Agnetendorf[370], ale i kilka wypowiedzianych przez niego myśli o Śląsku, Niemczech i Europie; wszyscy więc – Górnoślązacy i Dolnoślązacy, kilkaset tysięcy[371] a może i pół miliona[372] uchodźców, wszyscy spotykają się 13 lutego 1945 roku w jednym miejscu – w Dreźnie.

Spotykają się zatem w malowniczej Dolinie Łaby – jak w biblijnej Dolinie Jozafata, o której pisze prorok Joel. Dolina ta to miejsce, gdzie „zgromadzą się wszystkie narody” [Jl 4, 2], gdzie tłumy oczekują bliskiego Dnia Pańskiego „w Dolinie Wyroku” [Jl 4, 14], gdzie, zgodnie ze średniowieczną legendą „Bóg pomieści na małej przestrzeni nieskończoną ilość ludzi”[373]. Tak też i w tetralogii wszyscy, jak się wydawało, na zawsze rozdzieleni spotykają się w Dolinie, tak, jakby wszystkie pozornie wieczne „pęknięcia” tam właśnie miały się scalić. Nagły, odzywający się wieczorem dźwięk syren przeciwlotniczych, słyszany jest równocześnie przez wszystkich bohaterów, Valeskę[374], Ullę i Josela[375], Hauptmanna[376], w dokładnie oznaczonym momencie – tak jak to było w przypadku momentu wybuchu wojny i rajskiego Upadku oraz godziny ukrzyżowania podczas Wielkiego Piątku roku 1943 – momencie, który zarazem wykracza poza zwyczajną chronologię, będąc ostatecznym już wtargnięciem czasu *kairos*.

Dźwięk syren, zapamiętany przez świadków jak upiorny nocny koszmar[377] zjawia się nad Doliną jak głos „trąb o głosie potężnym” [Mt 24, 31; Ap 8, 6nn] gromadzący wszystkich bez wyjątku, by wzięli udział w ostatecznym, kończącym ludzką i jakąkolwiek historię wydarzeniu. Tak rozpoczyna się najmroczniejsza prawdopodobnie w historii Europy i świata noc nalotów,

[367] Por. CBD, s. 354.
[368] CBD, s. 342.
[369] ZiO, s. 231.
[370] Por. ZiO, s. 168nn.
[371] Por. ZiO, s. 227.
[372] Por. ZiO, s. 230.
[373] J. de Voragine, *Złota legenda…*, s. 14.
[374] Por. ZiO, s. 230-231.
[375] Por. ZiO, s. 235.
[376] Por. ZiO, s. 236.

292:3358387159

„przechodząca ludzkie pojęcie", powodująca kataklizm większy niż zrzucenie bomb atomowych na japońskie miasta[378], stanowiąca zarazem krytyczny moment *kairos* w górnośląskiej opowieści, noc niosąca rozliczne dalsze apokaliptyczne odniesienia:

> Ich spojrzenia pobiegły za odblaskiem ognia w kierunku miasta, gdzie spływały w dół czerwone choinki, w świetle których czarno odznaczały się wieże kościołów, kopuła Opery i fasada Tarasu Brühla. Z bezchmurnego nieba spływały srebrne krzyże, zniżały się nad oświetlonym miastem i znosiły znowu w górę za wieżami, a za nimi spadały szeregi rozpryskujących się ognistych kul; białe, czarne i czerwone chmury dymu rosły ku górze, jak okiem sięgnąć, wystrzelały z dachów, kłębiły się w ulicach, unosiły nad rzeką i zakrywały wieże[379].

Angielski lub amerykański samolot płynący po nocnym niebie jak srebrny krzyż w niepokojący sposób przypomina o ewangelicznej zapowiedzi, w myśl której „ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego" [Mt 24, 30], ogniste kule natomiast, spadające z nieba, wraz z lecącymi przed nimi kulami światła różnych kolorów (były to „markery" dla pilotów bombowców) tworzące na niebie niesamowite i złowrogie widowisko[380], łudząco przypominają te, które spadają z nieba na przerażającym wyobrażeniu czasów ostatecznych, jakie pozostawił Luca Signorelli na freskach w katedrze w Orvieto[381], na których Zbigniew Herbert dostrzega z kolei „uciekinierów" (takich jak górnośląscy uchodźcy w Dreźnie?) i ludzi „ubitych w piwnicy w czasie bombardowania" (jak uchodźcy na drezdeńskim dworcu)[382]. Różnokolorowe, lecące przez nocne niebo światła i spadające z nieba oślepiające ogniste kule są jak pojawiające się wreszcie, wypatrywane od średniowiecza „znaki na niebie"[383] – a więc deszcz gwiazd, „rozsypujących się w ogniu" [2 P 3, 10] i spadających na ziemię [Ap 6, 13; Mt 24, 29; Mk 13, 25].

Okazują się jednak być ogniem zesłanym z nieba jak w starotestamentalnych Sodomie i Gomorze[384], jak apokaliptyczny „grad ognia" [Ap 8, 6-8]. Nadchodzący z nieba ogień Drezna, być może bezprecedensowy w całej historii ludzkości, kumuluje niejako w sobie wszystkie niszczycielskie ognie górnośląskich miast stycznia i lutego 1945 roku, Gliwic, Raciborza,

---

[377] Por. S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 209-211.
[378] Por. tamże, s. 121.
[379] ZiO, s.237.
[380] Por. S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 219-220 i 226.
[381] Zob. F.M. del Sole, R. Iorio, P. Pelorosso, *Mirabilia. The Cathedral of Orvieto and the Final Judgement by Luca Signorelli,* tłum. R. Lede, Orvieto 2013, s. 60-69.
[382] Por. Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie,* Warszawa 2004, s. 58.
[383] Por. J. de Voragine, *Złota legenda…*, s. 13; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy…*, s. 244.
[384] O „Sodomie i Gomorze angielskich i amerykańskich samolotów" mówi Hauptmann – por. ZiO, s.240-1.

293:2850979579

Łubowic, wszystkich górnośląskich zamków i pałaców, staje się ogniem ostatecznym i absolutnym:

> Miasto pod nimi płonęło. Niebo było czerwone. Pisarz patrzył nieruchomo w dół. Biały i czerwony blask padał na jego twarz. […] ogień jeszcze się rozszerzył i rozgrzane powietrze docierało aż tu, na górę[385].

Drezno nocą z 13 na 14 lutego 1945 roku staje się bezkresnym „morzem ognia"[386], jak ogniste, gorejące jezioro z Apokalipsy [Ap 19, 20; Ap 20, 10], jednocześnie stając się innym apokaliptycznym zjawiskiem: „wielką górą zionącą ogniem" [Ap 8, 8], a to za sprawą przerażającego i wcześniej prawie nieznanego fenomenu „burzy ogniowej", rodzaju ognistej trąby powietrznej[387], w centrum której wiał porywisty, wirujący „ognisty wiatr"[388], tworzący „ognistą wieżę", rodzaj słupa ognia[389], który osiągnął nieprawdopodobna wysokość 1,5 kilometra i był naładowany elektrycznie – angielscy lotnicy bombardujący Drezno nie potrafili opisać tego, co ujrzeli lecąc nad Dreznem[390].

Ogień ten był „nieugaszony", nie było możliwości jakiegokolwiek zapanowania nad nim, stąd też, jak notuje Bienek „miasto płonęło przez siedem dni i osiem nocy", a „przez pierwsze noce łunę widziano z odległości około 250 kilometrów"[391] – była więc na pewno widoczna ze Śląska, a widok płonącego, ognistego nieba musiał przywodzić na myśl jednoznaczne skojarzenie z nadchodzącym właśnie Dniem Pańskim, kiedy to „niebo, płonąc, pójdzie na zagładę" [2 P 3, 12]. Nocą ogień powodował, że – zgodnie z relacjami naocznych świadków – było „jasno jak w dzień"[392], za dnia z kolei słońce zdawało się nie istnieć:

> Przez pięć dni słońce nie wschodziło ani nie zachodziło nad Dreznem. Ogień był jaśniejszy od słońca. Kiedy wyszli ze schronu i żona odprowadziła pisarza do domu w ogrodzie […], zauważyli raptem, że śnieg w parku stopniał[393].

W Dreźnie, w prawdziwie „umarłym mieście"[394] dopełnia się więc wygłoszone gdzieś w Łabędzkim Lesie czarne proroctwo Dzikiego Mnicha.

---

[385] ZiO, s.239.
[386] Por. S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 294.
[387] Na temat zjawiska „burzy ogniowej" – por. tamże, s. 128-131.
[388] Por. tamże, s. 274.
[389] Por. tamże, s. 266.
[390] Por. tamże, s. 276.
[391] OPP, s.174.
[392] Por. S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 230.
[393] ZiO, s.240.
[394] Por. S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 329.

294:5122773500

Wydaje się, że dopełnia się również rozległa metafora, w której na wydarzenia biblijne, na wydarzenia historii zbawienia, patrzeć można przez nieoczywisty obiektyw narracji gliwickiej tetralogii. W apokaliptycznym gwiezdnym i ognistym deszczu – pochodzącym z alianckich bombowców, w Dolinie Jozafata proroka Joela – przybierającej widzialną, narracyjną formę Doliny Łaby, dokonuje się przepowiedziany Koniec Świata – co oznacza, że (parafrazując Henryka Wańka) ma miejsce *finis Silesiae Superioris,* koniec Górnego Śląska. Koniec ten ujawnia się na różne sposoby: Gerhart Hauptmann, który wcześniej kreśli mapę swojego świata, obejmującego jedność w różnorodności obu Śląsków, Dolnego i Górnego[395], mówi w obliczu katastrofy: „mój świat się kończy"[396], giną tysiące (górno)śląskich uchodźców[397] „niosących Śląsk w sobie po drogach wygnania – będących Śląskiem"[398], a wśród nich giną wreszcie znani nam gliwiccy bohaterowie – w ogniu czy w podziemiach dworca kolejowego, które zmieniają się w wielki grobowiec.

Katastrofalny koniec Górnego Śląska staje się „końcem świata" w innym jeszcze wymiarze. *Finis Silesiae Superioris* rozszerza się bowiem w pewien sposób na cały świat[399], nie jest wydarzeniem lokalnym, partykularnym, zyskuje wymiar uniwersalny – w „nieugaszonym" ogniu Drezna spotykają się i łączą ściśle losy Górnego Śląska, Europy i świata. Drezno bowiem, miasto, w którym Górny Śląsk spotyka swoje przeznaczenie, miasto razem z Górnym Śląskiem zniszczone tym samym ogniem, uważane było za „najpiękniejsze miasto świata"[400], z którego, jak to ujmuje Hauptmann, „wypływały bezcenne strumienie duchowe", i które było „pogodną jutrzenką młodości, świecącą całemu światu"[401], „uświęconą ziemią na brzegu Łaby"[402]. Było więc Drezno baśniowym miastem w sercu Europy Środkowej, które, jak wspaniale opisuje je

[395] Por. ZiO, s. 175.
[396] ZiO, s. 241.
[397] Por. J. Bahlcke i in., *Śląsk i Ślązacy…*, s. 191. Sinclair McKay wśród wielu zebranych relacji świadków drezdeńskiej katastrofy przytacza również wspomnienie o spotkaniu pary staruszków ze Śląska, uchodźców, w samym środku ogniowego piekła – por. S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 278. Symboliczna jest śmierć w bombardowaniu Drezna hrabiego Mikołaja von Ballestrema, ostatniego pana na zamku w Pławniowicach, przedstawiciela jednego z najsłynniejszych górnośląskich rodów – por. L. Jodliński, *Dziennik księdza Franza Pawlara…*, s. 17.
[398] Parafrazuję tutaj jeden z wersów *Raportu z oblężonego miasta* Zbigniewa Herberta – por. Z. Herbert, *Wiersze zebrane…*, s. 532.
[399] Bienek w komentarzach do tetralogii gliwickiej pisze o swoim zamyśle „otwarcia", zniesienia „kanonu formalnego", który dotąd nakazywał mu umieszczanie akcji w jednym mieście (Gliwicach), w jednym konkretnym dniu. Teraz natomiast „opuszcza Gliwice" i prowincja Oberschlesien „rozszerza się" na cały świat – por. SZKrz, s. 76-78; OPP, s. 135; tak, by wszystko zmierzało do faktycznej katastrofy w zakończeniu – por. OPP, s. 128.
[400] S. McKay, *Drezno 1945…*, s. 198.
[401] ZiO, s. 240-241.

295:7951866190

E.T.A. Hoffmann „dumnie i śmiało strzelało lśniącymi wieżycami w sklepienie nieba, które spływało ku kwitnącym łąkom i świeżym zielonym lasom, a z głębokiego mroku wynurzał się łańcuch gór, przypominając daleki kraj Czechów”[403], a do tego, według Hauptmanna miastem „mającym w sobie coś z Florencji”[404], co nie było odosobnioną opinią, ponieważ wiele wskazywało na bliskie pokrewieństwo Doliny Łaby i Doliny Arno[405], nie tylko obecność w Dreźnie *Madonny Sykstyńskiej* Rafaela. Duchowe pokrewieństwo z Florencją prowadzi już wprost do samego serca kultury Zachodu, do „dobra całej ludzkości”, do „ważnej sprawy w życiu każdego z nas, tak ważnej jak pierwsza miłość”[406].

Gdy to, leżące w centrum duchowej mapy Europy, miasto płonie – płonie również Górny Śląsk. W *Ziemi i ogniu* Gerhart Hauptmann zabiera ze sobą do mającego wkrótce spłonąć Drezna trzcinę ze Stratfordu, pamiątkę z miejsca urodzenia Szekspira, mówiąc „takie drobnostki nie znaczą dla człowieka nic – albo wszystko”[407]. Dla mnie znaczy to, że w Dreźnie, razem z Górnym Śląskiem ginie również coś więcej, że ta katastrofa środkowoeuropejskiej krainy wpisuje się w sam środek katastrofy całej zachodniej kultury i całej ludzkości.

[402] G. Hauptmann, *Przygoda mojej młodości…*, s. 461.
[403] E.T.A. Hoffmann, *Złoty garnek…*, s. 26-27.
[404] G. Pohl, *Czy jestem jeszcze w moim domu? Ostatnie dni Gerharta Hauptmanna*, tłum. M. Urlich-Kornacka, A. Bretschneider, Warszawa 2010, s. 11.
[405] Por. M. Bussagli, *Galeria Drezdeńska. Arcydzieła malarstwa*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2015, s. 11.
[406] Por. P. Muratow, *Obrazy Włoch. Florencja*, tłum. P. Hertz, Warszawa 2012, s. 168.
[407] ZiO, s. 205-206.

296:1152851636

Rozdział VI
Interpretacja teologiczna? Metafora rozbita

Kiedy wydaje się, że dostrzeżona w narracji tetralogii gliwickiej rozległa metafora domyka się apokaliptycznym zakończeniem, uwidacznia się, że zakończenie to zawiera pewne „komponenty", które stawiają pod znakiem zapytania jego faktyczne i sensowne „domknięcie" – chociaż lepiej byłoby powiedzieć, że tym, co zaczyna budzić wątpliwości są te „komponenty", których zakończenie to nie zawiera i które nie pozwalają mu się „domknąć". Jeżeli bowiem mam przed sobą potężną metaforę Końca Świata i spadającego z nieba apokaliptycznego ognia, to niezależnie od tego, czy odwołam się do tekstów biblijnych [2 P 3, 13; Ap 21, 1nn] i biblijnej symboliki ognia[1], czy do piszącego o ogniu Efrema Syryjczyka[2], czy średniowiecznej apokaliptyki, każącej wypatrywać z trwogą znaków na niebie[3], czy wreszcie do samej logiki rządzącej apokaliptyką judeochrześcijańską[4] – oczywiste jest, że symbolicznym sensem i „celowością" ognia apokaliptycznego i całej związanej z nim katastrofy nie jest całościowa i ostateczna zagłada świata (jakby chciała z pewnością nie najwyższych lotów kinematografia czy inne emanacje popkultury) ale przeciwnie: oczyszczenie, uzdrowienie, odnowa rzeczywistości. A idąc dalej – zgodnie z „celowością" *kairoi* i ich wtargnięć w czas, nadających mu linearność – nieodwracalna jedyna droga, bez (wiecznego) powrotu do tego, co było, ku nastaniu jednego i niepowtarzalnego Nowego, które „otrze wszelką łzę" i gdzie nie będzie już „trudu i mozołu".

Jeżeli więc metafora miałaby pozostać w mocy trzeba jej zadać pytania: gdzie odnaleźć scalenie tego, co pęknięte? Gdzie choć ślad usunięcia świata starego, by nastał nieodwracalnie i niepowtarzalnie Nowy? Gdzie miałyby zostać odnalezione znaki odnowy, oczyszczenia, uzdrowienia? Czy łzy zostaną otarte i nastąpi kres niedoli, trudu i mozołu? Opowieść nie

[1] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 149-150; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 74.
[2] Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 71.
[3] Por. J. de Voragine, *Złota legenda*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 13.
[4] Por. M. Eliade, *Aspekty mitu…*, s. 69-71.

297:6952878274

dostarcza odpowiedzi na te pytania, zakończenie *Ziemi i ognia* sugeruje wręcz radykalny brak owych kluczowych dla sensowności apokaliptycznej metafory „komponentów", a w opowiadanej w nim historii, dostrzegam trzy podstawowe symptomy wewnętrznej niespójności metafory, jej skłonności do „samo-obalenia" się, a może nawet autodestrukcji: wygenerowane napięcia pozostają nierozwiązane, a oczekiwania – niezrealizowane; koniec okazuje się nie być końcem – niedola trwa dalej i zdaje się trwać w nieskończoność; jeżeli istnieje jeszcze jakikolwiek cel – jest nim unicestwienie. Metafora zaczyna więc drżeć w posadach, bo rozbite zakończenie stawia ją pod znakiem zapytania jako sensowną całość i prowokuje dalsze wątpliwości, które stają się motorem dalszego „drążenia" i identyfikowania kolejnych punktów w tekście, świadczących o tym, że tekst ten podważa to, co sam, jak się wydawało, głosi, że zaprzecza temu, co wydawało się w nim ewidentne. Temu właśnie poświęcony będzie niniejszy rozdział, a drogi dekonstruowania metafory wytyczają trzy wyżej wyszczególnione symptomy.

1. Czarna Pascha

Na początek przyjrzę się bliżej dostrzeżonemu w „rozbitym zakończeniu" opowieści symptomowi niespełnionych oczekiwań i nierozwiązanych napięć, który zdaje się być – co już na początku trzeba zaznaczyć – swego rodzaju charakterystyczną przypadłością poetyckiej mowy Bienka (wyrażenia „mowa poetycka" używam tutaj, jak wcześniej, w takim szerokim znaczeniu jak Ricœur w *Czasie i opowieści*[5]). Poniżej przywołane paralele oczywiście o niczym jeszcze nie decydują, natomiast stanowić mogą wiele dające do myślenia tło do dalszych poszukiwań tego podrozdziału.

Otóż w tekście, w którym Bienek „krąży" wokół istotnych tematów tetralogii gliwickiej, komentuje je, stawia w różnych światłach, w *Stopniowym zamieraniu krzyku,* przytacza też, wplata w tekst, swoje własne wiersze, w których zjawiają się takie oto obrazy:

> Jesteśmy w drodze z jednego świata
> do innego
> lecz gdziekolwiek byśmy szli
> nie docieramy
> czasami padamy na kolana

[5] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść,* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 12.

298:1635781889

i deszcz moczy nam twarze
śpiewamy
nikt nas nie słyszy
(bo zmęczenie skleja nam usta)
nasze gesty są trwożliwe
nikt ich nie pojmuje
(bo zwątpienie
wybija nam ramiona z tułowia)
idziemy dalej
drogą z jednych czasów
w następne[6].

Uderza tutaj poczucie całkowitego niespełnienia i niemożności realizacji żadnego, najmniejszego nawet oczekiwania wobec świata. Skutki tego sięgają „głębi", prowokując pesymistyczne wnioski, które określić by można jako egzystencjalistyczne, ale sięgają również i „nieba". Jeżeli „drogę do innego świata" można by tu rozumieć jako poszukiwanie zbawienia – to jest to poszukiwanie daremne, nigdy nie prowadzące do celu. Poczucie takiego egzystencjalnego impasu, wynikającego z odkrycia natury świata, który ostatecznie jest przestrzenią nagromadzonych, ale nigdy niezrealizowanych oczekiwań, poczucie przynoszące wnioski wprost już teologiczne, znajduję w kolejnym wplecionym w tekst wierszu:

Cóż to za ogień, co grzeje nas dopiero
gdy dogaśnie?
Cóż to za wiersz, co do nas przemawia,
gdy zapomniany?
Cóż to za muzyka, co dopiero w wybrzmieniu
słyszalna? […]
Cóż to za Bóg, co nas wciąż głębiej
wtrąca w otchłań?[7]

Z kolei w książce będącej wprost już komentarzem do gliwickiej tetralogii, w *Opisie pewnej prowincji,* odnajduję taką oto intrygującą notatkę, która mogłaby stanowić motto zarazem i streszczenie – nie tyle gliwickiej tetralogii, ale samej zawartej w niej biblijnej metafory, a właściwie tego, co tę metaforę wewnętrznie rozbija:

> Fascynują mnie błyskawice, po których nie następują grzmoty. Siedzę, wpatrują się w mrok i czekam długo na huk, myślę zawsze, że się spóźnia, że jeszcze nadejdzie[8].

W tetralogii gliwickiej ta osobliwa przypadłość „błyskawicy bez grzmotu" znajduje tak wiele swoich przejawów, że z każdą chwilą coraz bardziej jasne wydaje się, że leży ona w naturze

[6] SZKrz, s. 66 – w przekładzie S. Bieniasza.
[7] SZKrz, s. 72 – jw.
[8] OPP, s. 69.

299:2485038812

wszelkich rozgrywających się wydarzeń. Zdarzenia bowiem, które metaforycznie odnoszą do kolejnych etapów historii zbawienia, rajskiego Upadku, Wielkiego Piątku, zbliżającego się Dnia Pańskiego, w oczywisty sposób, wynikający niejako z natury biblijnych wydarzeń, budują potężne napięcia, są potężnymi nagłymi, oślepiającymi światłami błyskawic w mroku. Wszystkie cierpią jednak jednocześnie na brak rozwiązania owych coraz bardziej kumulujących się nagromadzonych napięć, wszystkie te „błyskawice" gasną w mroku, ale nie podąża za nimi żaden, nawet odległy dźwięk grzmotu.

Po ognistym deszczu, jaki spada na Drezno, w czasie, który powinien być czasem „otarcia wszelkich łez" [Ap 21, 4] wielki płacz i wielkie nieszczęście dopiero się rozpoczyna. To wielki płacz Gerharta Hauptmanna, lament nad zniszczonym, utraconym Dreznem, ale i nad zniszczonym i utraconym światem, płacz rozmiarów antycznych bohaterów:

> Stoję przy wyjściowej bramie życia i zazdroszczę wszystkim moim zmarłym duchowym towarzyszom, którym to przeżycie zostało oszczędzone. Płaczę. Niech nikt się temu słowu nie dziwi: nie wstydzili się go najwięksi bohaterowie starożytności, wśród nich Perykles i jemu podobni[9].

To równoczesne małe i ciche rozpacze górnośląskich kobiet, których mężowie zostają wywiezieni w głąb Związku Radzieckiego, co wiele lat później zostanie nazwane Tragedią Górnośląską:

> Wielka brama była zamknięta, rozciągnięto przed nią drut kolczasty, w ogóle nie można było podejść. Z podwórza słychać było grzmiącą muzykę marszową, a od czasu do czasu: Goworit Moskwa. Więcej nie mogły zrozumieć. Kiedy nadeszła godzina policyjna, wróciły do swoich mieszkań, czując, że nic ich nie pocieszy w ciszy ich domów[10].

Te trwające „po Końcu" tysiące cichych rozpaczy, zdają się być nieusuwalnymi ze świata, całkowicie bezsilnymi wobec tak potężnego Przeciwnika, który zamykając Bramę, nie znajdzie nikogo, kto by ją otworzył, którego orężem jest drut kolczasty i maszerująca armia, a nad wszystkim góruje złowroga i odległa, diaboliczna wręcz Moskwa.

Przesłanki co do tego, że oczekiwany i ostatecznie dokonujący się w ogniu Drezna apokaliptyczny Koniec Świata nie przyniesie żadnego oczyszczenia świata odnaleźć można już dużo wcześniej. Już w Wielki Piątek 1943 roku Valeska oczekuje rozegrania się na niebie bitwy

[9] ZiO, s. 241.
[10] ZiO, s. 243.

300:4815821913

archanioła Michała z *wężem starodawnym* i jego aniołami, bitwy, w której zło miałoby raz na zawsze usunięte ze świata [Ap 12, 7-9]:

> Siedziała tak, nie ruszając się z miejsca i czekając. Kiedy nie pojawił się żaden rycerz, żeby walczyć w przestworzach ze smokami, wstała i wróciła do domu, omijając wielkim łukiem szopę z narzędziami[11].

Nic takiego się nie dzieje, nie pojawiają się żadne znaki usunięcia zła ze świata, a niezrealizowanie tego dziwnego oczekiwania zdaje się już antycypować tak pełen analogicznie apokaliptycznych obrazów i znaków Koniec, jak i to, że nie przyniesie on tego, co oczekiwane i upragnione: odnowy i uzdrowienia świata.

W *Czasie bez dzwonów* dostrzegam jeszcze jedno niezrealizowane, wprost odnoszące się do momentu Końca oczekiwanie, mogące być łatwo przeoczonym w trakcie lektury. To oczekiwanie równoległe ze stopniowym popadaniem w obłęd, a zakończone śmiercią, prawdopodobnie związaną z nazistowskimi działaniami eugenicznymi. Chodzi mianowicie o opowieść o jednej z sióstr Nieradczyk, której „pomieszało się w głowie" i którą początkowo zamknięto w sanatorium:

> Tam robiła na szydełku obrus, który chciała rozłożyć na wielkim stole, gdy Pan przyjdzie na wieczerzę. A ponieważ miał on przyjść ze wszystkimi dwunastoma apostołami, jej obrus był coraz dłuższy i dłuższy i nigdy nie był gotowy. Pewnego dnia zabrano ją z sanatorium i wywieziono gdzieś samochodem […][12].

W ten sposób – wprost tutaj wskazane – oczekiwanie Paruzji, staje się tożsame z szaleństwem, co przywodzi na myśl owych „szyderców" z Drugiego Listu Piotra, pytających ironicznie „gdzież jest obietnica jego przyjścia?" [2 P 3, 3-4] – samo już oczekiwanie Powtórnego Przyjścia i ostatecznej odnowy świata jawi się jako schizofreniczna wizja, błyskawica ginie w mroku, dźwięk grzmotu nie nadchodzi.

Potężne napięcia są oczywiście wytwarzane przez wszystkie wydarzenia, w których odczytywałem metaforę wygnania z Raju – wszelkie tęsknoty, wszelkie poczucia bezbrzeżnej utraty świadczą o nagromadzeniu tych oczekiwań. Wiadomo już jednak, że Koniec (zdarzenia będące jego metaforą) nie przynosi żadnej możliwości powrotu, żadnego klucza do „nie odnalezionych drzwi", które dalej pogrążone są w mroku, być może jeszcze większym niż ten, który ujawnił się w samym momencie wygnania. Jeżeli natomiast Krzyż symbolicznie stał na

[11] CBD, s. 354.

301:9061171280

grobie Adama, a to, co spowodowało upadek znajduje swoje jedyne i ostateczne rozwiązanie na Krzyżu [Rz 5, 12-21], to oczekiwania wygnańców z Raju mogłyby oczekiwać jakiejś „wielkopiątkowej" (metaforycznie odsyłającej do Wielkiego Piątku) odpowiedzi.

Już w *Pierwszej polce* czytelnik jest postawiony wobec dość enigmatycznej wielkopiątkowej sceny, przywołanej z odległego dzieciństwa przez Montaga:

> Na dworze zerwał się tymczasem nagły wiatr, napędził i spiętrzył szare chmur i zetknął je ze sobą z hukiem pierwszego gromu. Czekał na burzę, czekał, aż krew zacznie spływać z nieba, a gdy pierwsze krople spadły na wyciągniętą rękę, dziwił się, że to tylko deszcz jak w inne dni[13].

Jest tu więc pełne napięcia oczekiwanie, głęboko związane z przeżywaniem Wielkiego Piątku i rozgrywające się w wielkopiątkowym mroku „ogarniającym całą ziemię", oczekiwanie jakiegoś osobliwego „krwawego deszczu", za którym być może kryje się wstrząsające światem wydarzenie, jak to, które nastąpiło w Jerozolimie w czasie ukrzyżowania, kiedy to rozdziera się zasłona przybytku. Nie dzieje się jednak nic.

To właśnie Wielki Piątek, ukrzyżowanie, śmierć, zstąpienie do piekieł, nadzieja zmartwychwstania, a więc Pascha – wszystkie do niej odnoszące metaforyczne obrazy i zdarzenia – generuje na przestrzeni całej opowieści największą kumulację napięć, do tego stopnia, że pozwalam sobie tutaj postawić tezę, iż cała opowieść tetralogii gliwickiej zaczyna się jawić jako mająca „paschalny" charakter. Jednocześnie z tą „paschalnością" własnie wiąże się najbardziej widoczny, najbardziej radykalny brak rozładowania owych nagromadzonych napięć, co teraz prześledzę.

Pascha, bezpośrednio i wprost pojawia się w *Czasie bez dzwonów*. Dzień, który, zgodnie z tym, co Pan powiedział do Mojżesza, „będzie dniem pamiętnym", świętem „obchodzonym po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu obchodzonym" [Wj, 12, 14], dzień ten świętowany jest przez bohaterów tetralogii, gliwickich Żydów w czasie najbardziej mrocznym w całej historii wszystkich pokoleń Izraela, dla wielu z nich świętowany po raz ostatni. Świętowanie to odbywa się nie tylko w mrocznym czasie, ale i w mrocznym miejscu – rozpoczyna się w celi katowickiego więzienia gestapo, gdzie pełne światła odwieczne słowa *Haggady* mieszają się wymownie z niosącymi mrok wzmiankami o Holocauście:

[12] CBD, s. 216.
[13] PP, s. 64.

302:8919945610

> Mężczyzna pobłogosławił macę i nalał trochę czerwonego wina o które postarał się pan Kochmann, nikt nie pytał skąd go ma w tym roku nie mieli jagnięcia spojrzeli na puste krzesło rabina Saretzkiego zabrali w ostatnim transporcie oto chleb ubogich który nasi przodkowie spożywali w kraju… kto głodny niech przyjdzie i zje z nami kto potrzebujący niech przyjdzie i obchodzi z nami święto Paschy w tym roku tutaj w przyszłym roku w Izraelu w tym roku jeszcze jako słudzy w przyszłym roku jako wolni ludzie a mały Aron zapytał Dlaczego ta noc różni się od wszystkich innych nocy […] Potem po raz drugi wezwano ich do transportu[14].

Dalszy ciąg świętowania Paschy ma więc miejsce w czasie transportu, w nieludzkich warunkach, w bydlęcym wagonie, wiozącym gliwickich Żydów do Auschwitz:

> Jakiś stary Żyd wydobył z kieszeni płaszcza zniszczoną książeczkę, odczytując głośno fragmenty z Pessach Haggadach, a ponieważ nie mieli wina, pobłogosławił czterokrotnie chleb i rozdzielił wśród nich macę, każdy dostał maleńki kawałek. Smakowała wybornie. A hebrajskie modlitwy brzmiały tak przejmująco![15].

Pascha, wieczne wspomnienie wyzwolenia z niewoli egipskiej i uratowania od pewnej śmierci [Wj 12, 1-42], pełna nadziei zapowiedź przyszłego wyzwolenia („obecnie jesteśmy niewolnikami, w roku przyszłym będziemy narodem wolności”[16]) – tym razem prowadzi ich w kierunku dokładnie odwrotnym, do miejsca, w którym w końcu usłyszą „Witamy w Birkenau!”[17], do bezprecedensowej, ostatecznej niewoli i ku pewnej śmierci w komorach gazowych. To Pascha doskonale odwrócona – nadaję jej nazwę Czarnej Paschy.

W tetralogii gliwickiej dostrzegam jednak również i drugą, tym razem nieoczywistą na pierwszy rzut oka Paschę. Co więcej, jest to – tak jak żydowska Pascha w wagonie do Auschwitz – również Pascha odwrócona. Chodzi mianowicie o przełomową, graniczną noc z 31 sierpnia na 1 września 1939 roku.

To Noc Przejścia, wielu przejść[18] – noc wesela Irmy, noc przejścia od dzieciństwa do dorosłości Josela, Ulli i Andreasa, noc przejścia od życia do śmierci dla Leo Marii i Montaga, noc przejścia od pokoju do wojny, noc przejścia od świata „przed” do świata „po” dla całego świata „na wieki”. Liczne są znaki, że to noc wyjątkowa. Zwraca na to uwagę jedna z gości weselnych,

[14] CBD, s. 49-50.
[15] CBD, s. 229.
[16] *Haggada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Warszawa 1991, s. 9.
[17] CBD, s. 292.
[18] Na temat wybuchu wojny jako wydarzenia granicznego por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków 2013, s. 144.

303:4876656887

powtarzająca zawołanie „co za noc!”[19], brzmiące jak pytanie najmłodszego dziecka w żydowskiej rodzinie przy stole paschalny: „czym ta noc różni się od innych?”[20], zwraca uwagę również toast weselny, w którym wybrzmiewa prośba o to, by „kielich wojny został od nas oddalony”[21], bezpośrednio odnosząca się do modlitwy Jezusa w ogrodzie Getsemani – w noc paschalną [Mt 26, 39; Mk 14, 36; Łk 22, 42], przykuwa uwagę również pojawiający się tej nocy nie wiadomo skąd tajemniczy blask nieistniejącej świecy, jakby blask świecy paschalnej:

> […] usiadła, a teraz odchylała się na krześle w tył i zamykała oczy. Josel miał wrażenie, że widzi na jej twarzy odblask świecy. Tylko świecy nigdzie nie mógł dostrzec[22].

To noc „pamiętna na zawsze”, noc wielkiej zmiany, jak noc, podczas której Pan przeszedł przez Egipt [Wj, 12, 14]. O ile jednak, jak głosi *Exsultet* czyli orędzie wielkanocne, noc paschalna „rozprasza ciemność grzechu” i pokonuje śmierć, jest nocą błogosławioną która „oddala zbrodnie”, „rozprasza nienawiść” i „ugina potęgi”[23], o tyle ta noc jest radykalnie odmienna i doskonale przeciwna, jest bowiem nocą przejścia do „smutku, melancholii, bólu i ciemności”[24], co więcej, nocą przejścia ku przekleństwu, do „świata kłamstwa, szatana, który nadchodzi”, do świata „porwanego na strzępy przez karabiny maszynowe”[25]. Od tej nocy wszystko przybiera na sile „samotność, sięgająca stąd aż do nieba”, wszystko staje się pożegnaniem „z czasem, ze światem, z życiem”, wszystko zmierza ku śmierci[26]. To odwrócona Pascha – Czarna Pascha.

Skoro kulminacją Paschy jest Zmartwychwstanie[27] to Czarna Pascha jest negacją Zmartwychwstania. Jeżeli zatem cała tetralogia miałaby mieć, zgodnie z moją wcześniejszą hipotezą, charakter paschalny, to jawi się ona jako Czarna Pascha. To, mimo wielu błysków wśród mroku, obejmująca całość opowieści pełna napięcia cisza w oczekiwaniu na „grzmot”, który nigdy nie nadchodzi. Prześledzę więc teraz liczne symptomy tej czarnej paschalności.

Kilkukrotnie powtarza się w tetralogii zaobserwowany wyżej „wzorzec” odwrócenia, „odwrotnej waloryzacji” wielkanocnych, paschalnych znaków, obrazów i symboli. To na przykład brzozy,

[19] PP, s. 245.
[20] *Haggada…,* s. 9.
[21] PP, s. 194.
[22] PP, s. 177.
[23] Por. *Mszał rzymski dla diecezji Polskich,* Poznań 1986, s. 158-160.
[24] Por. PP, s. 292.
[25] Por. PP, s. 198.
[26] Por. CBD, s. 352-353.
[27] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego,* 638.

304:8707874005

które – o czym pisałem w rozdziale poprzednim – mając jednoznacznie rajskie i wprost wielkanocne konotacje, te same brzozy, bez których trudno wyobrazić sobie górnośląskie świętowanie Zmartwychwstania, stanowią dla gliwickich Żydów, szyderczą jak napis „Arbeit macht frei", szyderczą pod adresem tak judaizmu jak i chrześcijaństwa, „bramę" do obozu Auschwitz-Birkenau[28]. Inną taką szyderczą bramą jest ta, która prowadzi gliwickich uchodźców na śnieżne drogi wygnania, a ostatecznie ku śmierci w pożodze Drezna – jest to mianowicie Brama Wielkanocna[29].

W *Czasie bez dzwonów* z kolei, Josel Piontek jedzie tramwajem do Bytomia i „oczekując jakiegoś cudu przemienienia" spostrzega tabliczkę „stacja końcowa Morgenroth" (niemiecka nazwa Chebzia tylko jedną literą różni się od słowa *Morgenrot,* a więc budzącej wielkanocne skojarzenia „jutrzenki", „świtu"[30]), a tory tramwajowe zdają się prowadzić do nieskończoności. Po chwili jednak następuje moment ocknięcia i zetknięcia z rzeczywistością – nie da się zbliżyć do nieskończoności, a tym co ukazuje się Joselowi jest drut kolczasty, beznadziejne szare niebo, pustka i pobrzękiwanie tramwajowych łańcuchów, brzmiących jak łańcuchy więzienne[31]. Nieskończoność, przemienienie i świt, jutrzenka Zmartwychwstania są nie tyle odległe, ile przedstawiają się jako złudne przywidzenia.

W *Ziemi i ogniu*, łatwo odnaleźć można wprost już przez Valeskę wygłoszoną dramatyczną deklarację negacji Zmartwychwstania, gdy Koniec zdaje się już nieuchronny i nie widać już nadziei. Zauważyć tu trzeba, że nie jest to zarazem negacja samej intencji, leżącej u źródeł ofiary Jezusa na krzyżu, realne jest nawet współprzeżywanie jej z Chrystusem. Krzyż nie niesie tu już jednak jakiejkolwiek nadziei, staje się dla ludzi znakiem zagłady, tak jakby ofiara nie była w stanie przemóc obecnego na świecie cierpienia:

> Bóg pozwolił się ukrzyżować, żeby zabrać cierpienie ze świata. My sami jesteśmy winni temu cierpieniu. Teraz będziemy musieli wszyscy umrzeć jak Chrystus, każdy osobno przybity do krzyża, nawet bez nadziei na zbawienie[32].

[28] Por. CBD, s. 292 i 297.
[29] Por. ZiO, s. 122.
[30] Tej symbolice więcej uwagi poświęcę w rozdziale siódmym pracy.
[31] Por. CBD, s. 54-55.
[32] ZiO, s. 112.

305:7586532578

Pejzaż świata bez zmartwychwstania jest odmalowywany również dzięki niosącemu wiele znaczeń zdejmowaniu dzwonów z kościelnych gliwickich wież w sam Wielki Piątek, a więc tuż przed Niedzielą Zmartwychwstania:

> W Wielkanoc zostaniemy bez dzwonów. Zupełnie nie mogę sobie wyobrazić, jak można uczcić Zmartwychwstanie Pańskie bez bicia dzwonów… Valeska naprawdę nie potrafiła sobie tego wyobrazić […]. Uwielbiała też, gdy w trakcie chorału zaczynały bić wszystkie dzwony i ich grzmot mieszał się z żarliwym śpiewem wiernych. Po końcowym błogosławieństwie proboszcza cudowne bicie dzwonów towarzyszyło człowiekowi aż do domu. Nigdy tego nie zapomni[33].

Dzwony jednak nie wracają, nad Gliwicami milknie głos zwiastujący Zmartwychwstanie, docierający ze swoją wiadomością do wszystkich domów. Od tego momentu nie ogłasza się już w mieście Zmartwychwstania.

Co więcej, dzwony milkną w Wielki Piątek, a „w tym dniu dzwony i tak muszą milczeć. W ten sposób zamilkną po prostu na zawsze”[34]. W ten również sposób do Gliwic symbolicznie nie nadchodzi Niedziela Zmartwychwstania – razem z milknącymi dzwonami, w mieście na zawsze pozostaje Wielki Piątek, „napięcie” wywołane zstąpieniem Chrystusa do piekieł pozostaje nierozwiązane, umierający na Krzyżu Bóg zdaje się pozostawać we władzy śmierci. Tak też można rozumieć pojawiającą się w opowieści sentencję „milczą dzwony, milczy Bóg”[35] oraz tytuł *Czas bez dzwonów*. Dzwony nie dzwonią, Bóg milczy – ponieważ przebywa w otchłani i to największe możliwe napięcie nie rozładowuje się. To bowiem czas „śmierci Boga”.

Wydaje się, że prorokiem tego czasu był tajemniczy Dziki Mnich, od powrotu z obozu koncentracyjnego oczekujący już tylko „wiecznej zimy”, takiej, po której nigdy już nie nadchodzi wiosna i zmartwychwstanie:

> […] zapomniał o wszystkim, co było przedtem […] wieczorami chodził po łąkach muskając gałęzie przydrożnych drzew i czekając na zmiany pór roku w nadziei, że z czasem będą szybciej przemijać, jesień będzie następować od razu po wiośnie, bez lata, a w końcu zostanie tylko zima, długa zima, z której nie chciał już się wydostać[36].

Kiedy nastaje ten czas, czas „wiecznej zimy”, „milczenia Boga”, „śmierci Boga”, „wiecznego Wielkiego Piątku”, a więc w krytycznym momencie Wielkiego Piątku 1943 roku, wtedy to

[33] CBD, s. 73.
[34] CBD, s. 135.
[35] CBD, s. 212.
[36] PP, s. 149.

306:3334567021

„między przeszłością a przyszłością powstaje głębokie pęknięcie, którego nie da się scalić przez całe życie”[37], które z czasem, w *Ziemi i ogniu,* zaczyna przybierać formę „zionącej przepaści”[38].

Można będzie tę przepaść jeszcze przez jakiś czas „przykrywać”, ignorować czy też wypierać jej istnienie, ale gdy następuje Koniec przepaść ta przedstawia się już jako wszechpotężna i nie mogąca być niczym pokonana. Nie da się już jej przykryć czy przerzucić nad nią mostu: „tak, istnieją przepaści, których nie pokona nawet miłość – musi w nich zginąć”[39]. Tą przepaścią byłaby więc niepokonana przez nic śmierć, bez nadziei na zmartwychwstanie, co, zgodnie z logiką Czarnej Paschy, dokładnie odwracałoby zapisy z piątego rozdziału Listu do Rzymian [Rz 5, 6-10]: miłość Boga byłaby „za słaba”, Bóg byłby „bezsilny” tak jak my.

Jeżeli więc zgodnie z Pierwszym Listem do Koryntian Zmartwychwstanie jest tym, co w sposób wyłączny i absolutny warunkuje sensowność chrześcijaństwa [1 Kor 15, 17], a idąc jeszcze dalej, za autodeklaracją Jezusa w Janowej Ewangelii, w myśl której Zmartwychwstanie jest w najpełniejszym stopniu imieniem i w najgłębszym wymiarze tożsamością Chrystusa [J 11, 25] – to dojść trzeba do wniosku, że zidentyfikowana w tetralogii gliwickiej metafora historii zbawienia ulega całkowitej destrukcji i przypomina teraz obraz Holbeina *Martwy Chrystus*, o którym Julia Kristeva pisze jako o wyobrażeniu Chrystusa „pozostawionego bez obietnicy Zmartwychwstania”[40], które „mówi oglądającym o nieprawdopodobnym lęku przed śmiercią Boga, porównanej tu do naszej własnej śmierci – tak dalece nieobecna jest tu najmniejsza nawet sugestia transcendencji”[41]. Metafora zapada się więc sama w sobie, dotknięta implozją Czarnej Paschy.

2. Czarna bogini

Przyjrzę się teraz kolejnemu symptomowi wewnętrznej niespójności tekstu odczytywanego jako metafora historii zbawienia, jakim jest coś, co określiłem wyżej „końcem – nie będącym końcem”, łatwo dostrzegalnym w rozbitym zakończeniu naszej metafory. Sensowne jej

[37] CBD, s. 342.
[38] Por. ZiO, s. 44-45.
[39] ZiO, s. 236.
[40] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia,* tłum. M.P. Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007, s. 111.
[41] Tamże, s. 112.

307:6365148209

funkcjonowanie musi być oparte w sposób oczywisty na linearnej koncepcji czasu, przynależnej w sposób właściwy historii biblijnej, a więc historii zbawienia, jak i całej zresztą judeochrześcijańskiej wizji czasu (leżącej też u podstaw koncepcji czasowości całej zachodniej kultury), w myśl której czas ma swój kierunek[42], wytyczony przez „pochód Boga w historii"[43], ku nakreślonemu przez Boga kresowi[44], a więc ku niepowtarzalnemu i jedynemu spełnieniu[45], stąd zobrazowanie czasu jako linii prostej, a nie koła (cyklu) odpowiada wprost biblijnej, chrześcijańskiej wizji Zbawienia[46].

Tymczasem przedstawiające sobą metaforę owego kresu – Końca Świata, wydarzenia finału *Ziemi i ognia* zdają się zakłócać tę zmierzającą do końcowego punktu spełnienia linearność. Już w momencie, gdy dokonuje się Koniec, wydarzenie ostateczne, bombardowanie Drezna, uwagę czytelnika wyraźnie zwraca jeden konkretny dźwięk i to pomimo tylu rozlegających się wówczas ogłuszających dźwięków. Wobec bowiem tak przepełnionej sonosfery – krzyków uciekających i nawołujących do ucieczki, odległych i coraz bliższych detonacji w całym mieście, upiornych odgłosów nadlatujących setek bombowców, wreszcie wyjących syren, brzmiących jak apokaliptycznie trąby, Valeska słyszy „tykanie zegara z głośnika, tylko ten dźwięk"[47], tykanie zegara, które zdaje się po heraklitejsku mówić, że pomimo Końca czas trwa, czas płynie i będzie płynął dalej, a Koniec Świata nie wytycza mu żadnego kresu i żadnej celowości.

Już po kosmicznej katastrofie, w której nastało morze ognia, w której spłonęło niebo i zniknęło słońce – i miało zostać usunięte zło i wszelka niedola – okazuje się, że czas płynie dalej, a w czasie tym dalej trwa również niedola i beznadzieja. Te jednak teraz zdają się osiągać nieznane dotąd rozmiary. Pozostali przy życiu bohaterowie stają się bowiem niewolnikami, nocami pracują przymusowo w fabrykach i kolejowych zakładach naprawczych, gdzie zmuszani są do pracy ponad miarę, oznaczającej zarazem demolowanie ich świata. Fabryki te bowiem

[42] Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu,* tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 226; P. Tillich, *Teologia kultury*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020, s. 86-87.
[43] Por. K. Jaspers, *O źródle i celu historii,* tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 17.
[44] Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2018, s. 10.
[45] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 68.
[46] Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu,* Kielce 2006, s. 36.
[47] ZiO, s. 231-232.

308:6728694212

niczego nie produkują, a zakłady niczego nie naprawiają, maszyny są demontowane, ładowane na wagony i rozkradane przez najeźdźców – wywożone w głąb Związku Radzieckiego[48].

Linearność czasu oznacza jego dążenie do jakiegoś finalnego punktu *omega*, stanowiącego nie tylko zakończenie, ale i spełnienie, przedmiot nadziei. Wobec tego, że w metaforycznym Końcu Świata dotarcie do tego punktu niczego nie zmienia, a czas płynie dalej, w nieskończoność, i w nieskończoność pogłębia ludzką niedolę, która nie ma już na co oczekiwać i zatapia się w beznadziei, linearność zaczyna nie być tak oczywistym, jak by się to mogło wydawać sposobem płynięcia czasu. Podążając takim tropem, w tetralogii zaczynam dostrzegać zdumiewająco wiele symptomów tej nieoczekiwanej i na pierwszy rzut oka niezauważalnej nieoczywistości czasu linearnego.

Już w nocy wybuchu wojny – metaforycznej nocy wygnania z bezczasowego przecież Raju, nocy początkującej ów zdawałoby się ukierunkowany ku Końcowi czasowy proces – Leo Maria, w dziwnej wizji na granicy świadomości i nieświadomości odbywa dziwną podróż przez przestrzenie, w których linearnie płynący czas zdaje się rozpływać:

> […] kiedyś nie będzie wokół niego nic innego, oprócz długiego, niewymiernego czasu, w którym nie byłoby już dlań żadnych pytań ani odpowiedzi, żadnych opowiadań ani brzdąkania na fortepianie, tylko miękki, mroczny stan, w którym płynie się po prostu przed siebie i w którym rozpoznaje się zaledwie kontury drugiego człowieka. Wokół pływałyby wówczas nieokreślone, podobne do chmur, przejrzyste wyspy przeszłości albo i przyszłości[49].

Ta sama noc przynosi zresztą również znaki zakłócenia, gmatwania się linearnego czasu, mającego już bardziej „ziemski", realny wymiar. Chodzi o znane już „proroctwo" Dzikiego Mnicha, w którym odczytać można oczekiwanie stopniowego zaburzania ukierunkowanego na odrodzenie wiosny, liniowego porządku następujących po sobie pór roku, tak, że w końcu czas na zawsze „ugrzęźnie" w zimie, podczas której stworzy krąg, z którego nie będzie się dało wydostać[50].

---

[48] Por. ZiO, s. 246-247.

[49] PP, s. 275. Podobne przeżycie jest też w *Czasie bez dzwonów* udziałem Silbergleita: „Przychodzi taki czas olśnienia […], czasami wydaje mi się, że znalazłem się w takim czasie, wtedy coś, co jest niedotykalne, niewidzialne, przemienia się jak sekunda w kwadrat, w którym porusza się moja świadomość, wtedy wszystko przeżywam jednocześnie, przeszłość i teraźniejszość, a jeżeli sen jest przyszłością, to także przyszłość, i wydaje mi się, że od teraz zawsze już tak będzie. To znaczy, nie wydaje mi się, tak po prostu jest, jest to takie uczucie, jakby od teraz nic nie miało już ulec zmianie" – CBD, s. 51.

[50] Por. PP, s. 149.

309:5026906735

Takie aberracje linearności czasu, o których zresztą notatkę odnajduję w pisarskim dzienniku Bienka („czas i historia jako palimpsest”[51]), stają się powoli widoczne już nie tylko w sennych wizjach, ani w tajemniczych, choć w niezauważalny sposób antycypujących wszelkie dalsze wydarzenia „proroctwach”. Zaczynają one dotykać samego czasu akcji w styczniu 1945 roku, kiedy to w kolumnie uchodźców podążającej przez zaśnieżone pola czas dziwacznie i niespokojnie fluktuuje, pulsuje, płynie na różne sposoby, co w opowieści zaznaczone jest aż czterokrotnie: „wszystko toczyło się tak szybko, a zarazem tak wolno”[52].

Najbardziej jednak widoczny znak zaburzenia czasu linearnego stanowi niepokojące „rozciągnięcie” Wielkiego Piątku. To, co świadczyło o wielkopiątkowej metaforze odczytywanej w wydarzeniach *Czasu bez dzwonów*, wydarzeniach rozgrywających się w Wielki Piątek roku 1943 zdaje się wykraczać, wręcz wylewać poza ten jeden dzień. Mijają dwa lata, nastaje styczeń roku 1945, tymczasem metaforyczny Wielki Piątek trwa, tak jakby czas „ugrzązł” w tym jednym dniu i – tak jak w wiecznej zimie Mnicha – płynął w kółko, tworzył krąg, z którego nie da się wydostać: Valeska zapowiada powszechną śmierć wszystkich razem z Chrystusem na Krzyżu[53], w opuszczonym i zdemolowanym mieszkaniu ma miejsce scena *Piety,* w której role odgrywają Halina i ukraiński robotnik[54], w Dreźnie, chwilę przed bombardowaniem Ulla obsesyjnie myśli o dziewiątej stacji Drogi Krzyżowej: Jezus po raz trzeci upada pod krzyżem[55], a już po Końcu Świata, w beznadziejnych opuszczonych przez mieszkańców, zajętych przez najeźdźców, rozkradanych Gliwicach niedziela staje się piątkiem i to piątkiem Wielkim, ponieważ w kościele nie odprawiana jest msza, a mszą niedzielną stają się Tajemnice Bolesne różańca[56].

Momentem krytycznym zdaje się tutaj być zamilknięcie dzwonów, nie tylko dlatego, że dzieje się to w Wielki Piątek[57] i w tym właśnie wymownym dniu „grzęźnie” czas, ale też ze względu na samą symboliczną rolę dzwonienia kościelnych dzwonów. Są one bowiem kluczem, który otwiera w czasie świeckim „okno” na czas święty[58], dźwiękowym znakiem wejścia w czas

[51] OPP, s. 8.
[52] Por. ZiO, s. 120, 121, 124 i 125.
[53] Por. ZiO, s. 112.
[54] Por. ZiO, s. 211.
[55] Por. ZiO, s. 233.
[56] Por. ZiO, s. 247.
[57] Por. CBD, s. 135.
[58] Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii,* tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 373-374. Dzwony pełnią tradycyjnie rozliczne zadania: „chwalą Boga” i „zwołują lud”, ale też między innymi ostrzegają przed niebezpieczeństwem i „odpędzają zarazę” – por. H. Paprocki, B. Zubert, *Dzwon,* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red.

310:1148991435

chronos czasu *kairos,* czyli otwarciem na coś, „czego nie mierzy się zegarem”[59]. Dzięki dzwonom na Anioł Pański rozlegającymi się nad Gliwicami przywoływany był moment Zwiastowania[60], dzwony przypominają więc centralny moment *kairos* jakim było Wcielenie, ostateczne wejście poza- i ponadczasowego Boga w czas, wydarzenie wyznaczające czas mesjański, *kairos par excellence,* nadający czasowi *chronos* ukierunkowanie ku „bliskiemu już Królestwu”. Dzwony ogłaszały też swoim rozlegającym się nad dachami Gliwic dźwiękiem moment zmartwychwstania[61], ostatecznego wtargnięcia *kairos,* anomalii spotkania czasowego z pozaczasowym, antycypującego wypełnienie jakie przynieść ma Koniec i ostateczne dopełnienie czasu w wieczności. Bez dzwonów – milkną te dźwiękowe znaki wejścia *kairos* w czas *chronos*.

Kiedy więc czas nie jest nawiedzany przez *kairos,* kiedy znika znak tego nawiedzenia – wtedy również „milczy Bóg”[62], a czas traci swoje ukierunkowanie. Niczym dziwnym nie zdaje się już wtedy to, co mówi Gerhart Hauptmann:

> Historia świata wykoleiła się, rzekł nagle. Powiedział to tak, że wyglądało to na wynik długich rozmyślań. Pozostali patrzyli na niego w milczeniu. Na jego spokojnej, wciąż jeszcze majestatycznej twarzy pełgał odblask płomieni[63].

R. Łukaszyk i in., Lublin 1989, kol. 620; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…,* s. 398. Na te ich ostatnie funkcje zwraca uwagę Kornelia Ćwiklak, interpretując zdjęcie dzwonów z gliwickich wież jako pozbawienie miasta środkiem obrony przeciwko złu – por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…,* s. 153-154. W mojej interpretacji skupiam się na dzwonach jako słyszalnym i potężnym znaku pojawiania się czasu w wymiarze *kairos,* w czasie codziennym, zwyczajnym, czasie *chronos*. Przede wszystkim chodzi tu o ogłaszanie czasu specjalnego, czasu świątecznego i takie ma znaczenie dzwon dla bohaterów tetralogii (ogłoszenie Zmartwychwstania, przypomnienie Wcielenia, gdy dzwony dzwonią na Anioł Pański). Dzwony stają się znakiem „religijnego wymiaru czasu” również wzywając na liturgię czy wzywając do modlitwy – por. J. Hochleitner, *Funkcja średniowiecznych dzwonów jako przejaw procesu sakralizacji przestrzenni kulturowej,* „Studia Warmińskie” 37,1 (2000), s. 179. Można jednak iść jeszcze dalej w tej teologii dzwonów. Dźwięk dzwonu interpretowany jest jako głos w rozmowie ludzi z Bogiem, to znaczy: unosząc się w przestworzach, odrywając się od ziemi, zanosić ma modlitwy do Boga, będąc zarazem z drugiej strony głosem obu stron takiego dialogu – por. K. Przegiętka, *Dzwon jako element dziedzictwa kulturowego i tradycji*, w: *Dzwon w chrześcijańskiej Europie*, red. G. Guźlak, Bydgoszcz 2017, s. 256. Dzwony są bowiem również udzielającym niejako błogosławieństwa całej okolicznej przestrzeni „głosem Boga” (por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*…, s. 397-398), co podkreśla przybywanie ich głosu z góry, jakby z nieba – por. K. Przegiętka, *Dzwon jako element…*, s. 257. Romano Guardini widzi wreszcie w dźwięku dzwonów napełnienie przestrzeni zwiastowaniem „nieskończonej Dali”, „Boga bez miar i granic”, „tęsknoty i nieskończonego jej wypełnienia” – por. R. Guardini, *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, Wrocław 1982, s. 79-80. To jeszcze jeden sposób w jaki w czasowym świecie dzięki dzwonom, w tajemniczy, „mistyczny” prawie sposób otwiera się „okno” na wieczność.

[59] Por. CBD, s. 134.
[60] Por. CBD, s. 302.
[61] Por. CBD, s. 73-74.
[62] Por. CBD, s. 212.
[63] ZiO, s. 200.

311:5565561298

Trudno o bardziej trafną metaforę – torami dla czasu (a w efekcie dla historii) jest kierunek wyznaczony przez *kairos.* Kiedy znikają znaki *kairos* następuje wykolejenie, wypadnięcie z torów. Koniec przestaje być celem, skoro nie istnieje już żadna wytyczona do niego linia, staje się przygodnym, przypadkowym wydarzeniem, po którym czas trwa nadal. To dlatego w Dreźnie w czasie apokaliptycznego bombardowania tyka dalej zegar. Dokładnie o tym rozmyśla wędrując przez opuszczone Gliwice Kotik Ossadnik:

> A kiedy miasto zostanie […] zamienione w popiół, zawsze znajdzie się gdzieś jakaś dymiąca wieża kościelna z zegarem, zegar wybija godziny, czas ucieka, czas karze[64].

Czas zdaje się więc trwać w nieskończoność i w nieskończoność nie przynosi ukojenia, w nieskończoność przynosi kary i nie daje od nich bez wytchnienia.

A jednak droga, jaką płynie ten nieskończony czas kar, czas bez kierunku, przybierać zaczyna pewną formę, nie będącą już jednak linią. Czas w „proroctwie" Mnicha „zagrzebuje się" w zimie, w kręgu, z którego nie da się wydostać. Czas grzęźnie w rozciągniętym w nieskończoność Wielkim Piątku, ciągle przynosząc powracające obrazy ukrzyżowania. Wyobrażona „droga" czasu przestającego płynąć linearnie zaczyna przypominać krąg, koło, w którym wiecznie powracają kary, krzyż, nieusunięte przez nic cierpienia. Oznacza to, że następuje pewien regres, powolna de-waloryzacja czasu, przez który nie objawia się już Bóg, nie nadając czasowi znaczenia zbawczego, osunięcie się z powrotem w wieczny beznadziejny krąg – proces odwrotny do dokonanego przez Chrystusa „odkupienia czasu i historii"[65].

Zaczyna zatem panować – jak w indyjskiej koncepcji czasu – czas cykliczny, to znaczy powtarzający się w nieskończonym cyklu i powtarzający w nieskończoność zjawianie się tych samych fenomenów, czas, który nie zakłada ani początku, ani końca[66] – przeczy więc całej zidentyfikowanej w opowieści metaforze, opierającej się przecież na wyraźnym Początku i wyraźnym Końcu. Gdy Valeska rozmawia z Apittem o swoim pragnieniu wyjścia poza liniowe uporządkowanie czasu i spojrzenia przez tajemnicze okno w przyszłość, istnienie takiego okna przedstawia się jako zdumiewająco realne, Apitt jednak mówi o nim, jako o możliwości bardzo strasznej (Valeska, warto zauważyć, „boi się przeżegnać"): „ten, kto zajrzy przez to okno, więcej

[64] ZiO, s. 69.
[65] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole,* tłum. M. Rodak. P. Rodak, Warszawa 2009, s. 234.
[66] Por. tamże, s. 84-85.

312:8323835635

nie wraca”[67]. Okno, przez które patrzy się na czas poza jego porządkiem liniowym jawi się jako okno śmierci, nie tyle dlatego, że śmierć oznaczałaby tutaj bezczas, ile że czas bez ustalonej celowości staje się dominium śmierci.

Co ciekawe, to wizja wprost odpowiadająca indyjskiej koncepcji czasu, z jej mitologicznymi uwarunkowaniami. Indyjskie, sanskryckie słowo na oznaczenie czasu to *kala*. Wskazuje ono na związek jaki łączy płynący koliście i w nieskończoność czas ze śmiercią. Chodzi o Czarną Boginię, noszącą podobne do *kala* (czasu) imię Kali, przerażającą, przedstawianą z wieńcem czaszek i węży, panującą nad czasem, ale też nad śmiercią, rozporządzającą zniszczeniem i rozpadem, który dotyczy wszystkiego, a w której władaniu czas jawi się jako ciemny, irracjonalny, twardy i nieubłagany[68].

Analogicznie do tego indyjskiego konceptu (hinduistycznego), w buddyzmie również obowiązuje wizja kolistego (ćakra) czasu, w swoim wyobrażeniu przypominającego łańcuch[69], tak jak łańcuchem jest *samsara*, łańcuch egzystencji, wypełniony cierpieniem i pożądaniem[70], nieszczęściem leżącym u podstaw każdego bytowania jako przymusu wiecznej bezcelowej wędrówki[71]. Tym, co zdaje się więc być nieodłączne od koncepcji czasu kolistego, koniecznym i fundamentalnym elementem, jest powszechność cierpienia[72], o czym pełne przekonanie dzielą Budda, jak i twórca klasycznej jogi indyjskiej, Patańdżali[73]. Charakterystyczne dla całego uniwersum myśli indyjskiej spekulacje na temat czasu jako koła, cyklu, kręgu, łańcucha, ujawniają odrzucenie historii w jakiś sposób ukierunkowanej jak w kulturze Zachodu, a więc historii jako takiej, a zarazem odrzucają, jak to wspaniale ujmuje Eliade, „czas jutrzenki”, „czas świtu” jako rozwiązanie problemu cierpienia[74].

[67] ZiO, s. 112.
[68] Por. J. Knappert, *Mitologia Indii*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1996, s. 182-184; M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 83.
[69] Por. J. Knappert, *Mitologia Indii…*, s. 90.
[70] Por. tamże, s. 292.
[71] Por. K. Kosior, *Budda*, Kraków 2007, s. 11.
[72] Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Budyy do początków chrześcijaństwa,* tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 34
[73] Por. tenże, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1984, s. 27.
[74] Por. tenże, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, tłum. W.R. Trask, New York 1959, s. 117. Choć oczywiście żadne z wcieleń myśli indyjskiej nie poprzestaje na rozpaczy i szuka dróg wyzwolenia z wiecznego kręgu cierpień – por. tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2…, s. 34.

313:2564679307

Ta indyjska koncepcja nie jest wcale tak odległa od gliwickiej tetralogii jak by się mogło wydawać. „Uczniem" Buddy i wielkich mędrców Indii był jak wiadomo[75] urodzony w Gdańsku Artur Schopenhauer, dostrzegający w każdym możliwym bycie jedno prawo „odmienne w przejawie" a „identyczne w istocie", to jest wolę[76], która musi „karmić się sobą samą" ponieważ „niczego poza nią nie ma", a jest „wolą głodną"[77] – stąd też biorą się wszelkie powszechne cierpienia. Każde dążenie jest według Schopenhauera cierpieniem[78], do tego stopnia, że orzec można, że to właśnie cierpienie jest jedyną istotą życia[79]. Ponieważ wola nie może zostać zaspokojona – tak też i czas nie może się nigdy ani skończyć, ani też zacząć[80]. Schopenhauer głosi więc „indyjską" wieczność i kolistość czasu[81].

Co ciekawe, Schopenhauer, jako „uczeń" mędrców wschodu miał w pokoju posąg Buddy[82]. Tymczasem wśród bohaterów tetralogii gliwickiej, i to bohaterów najistotniejszych, sprawiających wrażenie autorytetów, intelektualnie znacznie przewyższających cały zaludniający te opowieści tłum, czytelnik spotyka wiernego „ucznia" Schopenhauera, który w swoim pokoju ma portret tego właśnie filozofa[83]. To Apitt, gliwicki oryginalny filozof i pozbawiony nadziei i złudzeń mędrzec[84], który zresztą również, jak dowiedzieć się można z opowieści, wypożyczał w miejskiej bibliotece głównie książki o buddyzmie[85].

Apitt w swojej doktrynie kreśli wizję „demonicznego świata"[86], świata przedstawianego wielokrotne jako nieskończony krąg wiecznego cierpienia. W swojej teorii, Apitt skupia się przede wszystkim na wszechpotędze równoznacznego z życiem bólu, będącego „pobratymcem duszy", jedynym możliwym „uniwersalnym językiem ludzkości", ponieważ jedynym

[75] Znane są indyjskie inspiracje Schopenhauera – na ten temat zob.: *Schopenhauer and Indian Philosophy. A Dialogue between India and Germany*, red. A. Barua, New Delhi 2008; S. Cross, *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought Representation and Will and Their Indian Parallels*, Honolulu 2013; D. Cooper, *Schopenhauer and Indian Philosophy*, w: *A Companion to Schopenhauer*, red. B. Vandenabeele, Chichester 2012, s. 266-279; M. Nichols, *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, w: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, red. C. Janaway, Cambridge 2006, s. 171-212.
[76] Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2012, s. 188.
[77] Por. tamże, s. 253.
[78] Por. tamże, s. 471.
[79] Por. tamże, s. 484.
[80] Por. tamże, s. 547.
[81] Por. tamże, s. 553-554.
[82] Por. W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*, tłum. R. Różanowski, Wrocław 1998, s. 160.
[83] Por. ZiO, s. 113
[84] Intrygującą postać Apitta w ciekawy sposób przedstawia Ilona Copik – por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka*, Katowice 2013, s. 195.
[85] Por. CBD, s. 126.

314:5597633082

prawdziwym doświadczeniem jest „bolesne doświadczenie świata", wszechogarniające, bo obejmujące niejako całość platońskiego doświadczenia opisanego w micie o jaskini, zarówno doświadczenie zmysłowe, jak i duchowe. Ból, będący jedyną prawdą i całym kosmosem, w koncepcji Apitta staje się jedynym możliwym objawieniem, zastępującym Biblię, zastępującym więc objawienie historyczne[87] – wobec potęgi wszechobecnego bólu, kierunkujące historię ku ostatecznemu spełnieniu wejście Boga w czas jawi się w tej koncepcji jako tracące aktualność.

Stąd też przepełniona bólem, „nie odkupiona" historia świata nosi w teorii Apitta wyraźne znamiona czasu kolistego, cyklicznego, czasu wiecznego powrotu:

> Dawniej budowano więzienia, kazamaty i lochy, żeby ukrywać w nich niewolników, a dzisiaj urządza się obozy: druty kolczaste, parę wież strażniczych, baraki, to wystarczy. Człowiek jest tańszy niż wszystkie maszyny i bardzo wszechstronny. Cały nasz świat stanie się pewnego dnia jednym wielkim obozem, będą istniały tylko dwa rodzaje ludzi: po jednej stronie niewolnicy, po drugiej dozorcy. Nie będzie już żadnych prawdziwych zmian, tylko zamiana ról: pewnego dnia niewolnicy staną się strażnikami, prześladowani prześladowcami. Na tym polega historia świata…[88]

Ta jasno wyłożona doktryna potwierdza i ugruntowuje wyżej poczynione spostrzeżenia dotyczące ukrytych w opowieści oznak koliście płynącego czasu, przezwyciężającego czas linearny i zarazem wewnętrznie burzącego same podstawy sensowności metafory, jaką miała sobą przedstawiać tetralogia. Wypełnia go jeszcze jednak bezbrzeżnym, nieuniknionym i niepokonalnym wiecznym cierpieniem, cierpieniem nieusuwalnym ze świata, nie do pogodzenia z zakończoną triumfem nad cierpieniem linearną wizją czasu.

Co więcej, myśl, leżąca u podstaw koncepcji Apitta „wylewa się" jakby z wypowiedzi gliwickiego mędrca, tak że jej odbicia i praktyczne realizacje nagle zaczynają być dostrzegalne na każdym kroku. Tak też i metafora rozpada się, ponieważ okazuje się, że opowieść traktuje o czymś zupełnie innym niż się wydawało, że bardziej niż metaforą historii zbawienia jest niezwykle rozbudowanym w rozległą narrację, górnośląskim odbiciem szekspirowskiego *Króla Leara,* z jego światem, jako „kołem tortur"[89] czy wiersza Herberta *Sekwoja*, w którym

[86] Por. WŚ, s. 272.
[87] Por. CBD, s. 303-306.
[88] ZiO, s. 72-73.
[89] Por. W. Shakespeare, *Król Lear,* akt V, scena III, w: tegoż, *Tragedie i kroniki,* tłum. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 686.

315:4650603784

„miedziany pień zachodu", *axis mundi,* jest faktycznie wypełniony śmiercią, krwią i przerażeniem[90].

Doktryna Apitta w sposób doskonały urzeczywistnia się w praktyce losów bohaterów tetralogii i w doświadczanym przez nich świecie:

> Teraz wleczemy więźniów do Rzeszy, powiedział zmęczonym głosem, a kiedy przyjdą Rosjanie, powloką nas jako niewolniczą siłę roboczą na Syberię[91].

Te słowa realizują się oczywiście co do joty, w doświadczeniu rodziny Ossadników – Franz najpierw jako maszynista prowadzi transporty Żydów do Auschwitz, a później staje się ofiarą wywózki Górnoślązaków w głąb Związku Radzieckiego, znanej jako Tragedia Górnośląska. I dalej – przepełnione bydlęce wagony zmierzające do Auschwitz[92] znajdują swój „wieczny powrót" w przepełnionych pociągach z uchodźcami uciekającymi na zachód przed Armią Czerwoną[93]. Groza i zbrodnia Auschwitz za sprawą Marszu Śmierci, wychodzi niejako zza drutów kolczastych obozu śmierci i – jak ucieleśniona, widoczna Śmierć – dociera do samych Gliwic, gdzie maszerujących na mrozie i w śnieżycy więźniów, na ulicach miasta, spotyka Valeska[94]. Jak czytelnik dowiaduje się później, ten złowrogo wirujący krąg śmierci i cierpienia, napędzany prawem wiecznego powrotu, przybiera formę łańcucha kolejnych zbrodni: za Starymi Gliwicami funkcjonariusze SS mordują uczestników Marszu Śmierci, a w ramach odwetu Armia Czerwona morduje niewinnych mieszkańców sąsiednich miejscowości[95]. Wreszcie ci pędzeni przez zimową śnieżną zawieruchę więźniowie „wracają" w marznącym transporcie uchodźców z Gliwic, zakopującym się w śniegu[96]. I nie przychodzi znikąd ukojenie w cierpieniu, nikt i „nic nie pociesza"[97] wewnątrz tego wiecznego kręgu, rośnie tylko przekonanie, że „odtąd wojna już nigdy się nie skończy"[98]. Trwający w sposób ciągły i wiecznie powracający Wielki Piątek – zmienia się Wieczny Piątek, jak swoją przemowę o górnośląskim losie kończy stary księgarz

[90] Por. Z. Herbert, *Sekwoja,* w: tegoż, *Wiersze zebrane*, Kraków 2008, s. 399.
[91] ZiO, s. 75
[92] Por. CBD, s. 180.
[93] Por. ZiO, s. 27, 52 i 114.
[94] Por. ZiO, s. 58 i 70. Na temat gliwickiego marszu śmierci por. B. Tracz, *Rok ostatni – rok pierwszy. Gliwice 1945*, Gliwice 2004, s. 29-30; tenże, *Gliwice na trasie „marszu śmierci"*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 255-271.
[95] Por. ZiO, s. 207.
[96] Por. ZiO, s. 120.
[97] Por. ZiO, s. 243.
[98] ZiO, s. 216.

316:3363379956

Willimczyk: „tu każdy przez całe życie dźwiga krzyż na ramionach i nie pomoże mu żaden Szymon Cyrenejczyk”[99].

Nie jest to odosobniona wizja górnośląskiej historii jako wiecznego powrotu, obracającego się bez celu kręgu wiecznego czasu i wiecznego cierpienia. Zbigniew Kadłubek pisze o Tragedii Górnośląskiej jako „tragedii wieczystej”, „rozciągniętej, niezakończonej, procesualnie w traumach aktywizującej się”[100]. O obrazujących doktrynę Apitta „ludzkich transportach” przerzucanych bez ustanku i jakby bez jakiegokolwiek celu przez Górny Śląsk pisze też Henryk Waniek[101]. Z kolei tajemniczy narrator w *Drachu* Szczepana Twardocha patrzy z góry, a właściwie „z dołu” na górnośląskich uczestników Wielkiej Wojny, a potem górnośląskiej wojny domowej, ale mogą to być równie dobrze uczestnicy wojny francusko-pruskiej, czy wojen napoleońskich – tak, jakby wszyscy, bez zróżnicowania, trwali w jednym indyjskim cyklu nieubłaganego wiecznie wracającego czasu, który jest cyklem jednego kosmicznego życia Brahmy[102]:

> A teraz wszyscy w ziemi, z ziemi się narodzili i do ziemi powrócili, z błota powstali, błotem się stali i z błota znowu powstaną, bo życie jest bardzo długie, tyle że nie jedno, lecz jego cykl[103].

Metafora historii zbawienia odczytywana w wielkiej opowieści o Górnym Śląsku zapada się kolejny raz, bez „czasu świtu”, „czasu jutrzenki” pozbawiona jest kierunku i celu, pozbawiona ruchu, obezwładniona, a – zapytać można wraz z Ricœurem – „czy jest coś bardziej obezwładniającego niż wieczny powrót bez Odrodzenia?”[104]. Nie widać w tetralogii nigdzie promieniejącego nadzieją zapewnienia Pawła: „jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć” [1 Kor 15, 26], bo w kolistym czasie Śmierć, Czarna Bogini czasu i zniszczenia, zdaje się jedyną rzeczywistością[105] i nic nie zmierza do walki z tym ostatnim wrogiem.

[99] ZiO, s. 91.
[100] Z. Kadłubek, *O Tragedii Górnośląskiej 1945 roku*, w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 176.
[101] Por. H. Waniek, *Finis Silesiae*, Wrocław 2004, s. 176.
[102] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 83-84.
[103] S. Twardoch, *Drach*, Kraków 2014, s. 19.
[104] P. Ricœur, *Objawianie a powiadamianie*, tłum. J. Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 377.
[105] Por. CBD, s. 92-93.

317:3854231876

3. Pająk cieni

W gliwickiej tetralogii po Końcu Świata dalej tyka zegar. Zarazem jednak są zegary, które się zatrzymują, ostatecznie zatrzymują się na zawsze. Sprzeczność tych dwóch obrazów nie powoduje jednak tego, że wzajemnie się one obalają. I jedne i drugie zegary wskazują na to, że tekst tetralogii odczytywany jako metafora podważa sam siebie, sam obala swoją wydawało się oczywistą metaforyczność. Przyjrzałem się już zegarom odmierzającym czas wieczny i nieskończony, czas cierpień nie do pokonania. Teraz zwrócę uwagę na zegary, które w zagadkowy sposób stają.

W domu Piontków zegar sam staje po raz pierwszy w noc rozpoczęcia wojny[106], w noc kiedy wszystko się rozpoczyna, tak jakby antycypował wydarzenie późniejsze, wydarzenia Końca. To słuszny trop, ponieważ zegar ponownie staje sam w styczniu 1945 roku, kiedy ostateczne pożegnanie z Gliwicami i Górnym Śląskiem jest już przesądzone, kiedy trwa pakowanie, a Koniec jest coraz bliższy[107]. Wreszcie Valeska, ostatni raz opuszczając swoje mieszkanie, sama zatrzymuje wahadło i na godzinie siedemnaście po dwunastej zatrzymuje się czas, milknie tykanie zegara, a dom staje się obcy i pusty[108]. Od tego momentu nie da się już przywrócić zegara do jego mechanicznego życia – Halina bezskutecznie szuka klucza, żeby nakręcić zegar[109], pyta „Czy ktoś wie, jak się nakręca tamten zegar?", „zgubiłam klucz do nakręcania. Nikt nie wie, jak się go nakręca?"[110], nikt jednak jej nie słucha i jej nie odpowiada. Ostatecznie, po wkroczeniu Armii Czerwonej, czytelnik widzi zegar z salonu Piontków leżący na podłodze, rozbity, z wyłamanymi wskazówkami[111].

To samoistne zatrzymywanie, zatrzymanie przez Valeskę w krytycznym momencie wyjazdu, a później zniszczenie zegara może naprowadzać na wiele skojarzeń, wiele możliwych znaczeń, skupię się jednak na wiążącym się z widocznym zatrzymaniem czy wręcz „uśmierceniem" zegara obrazie uporczywego zatrzymywania, wręcz znikania czasu. „Gdyby niczego nie było – nie

[106] Por. PP, s. 301-302.
[107] Por. ZiO, s. 86.
[108] Por. ZiO, s. 121.
[109] Por. ZiO, s. 153.
[110] ZiO, s. 157.
[111] Por. ZiO, s. 211.

318:1100326888

byłoby teraźniejszości”[112], pisze w swoich słynnych dociekaniach na temat czasu Augustyn, tutaj natomiast zdaje się występować sytuacja odwrotna: „gdyby nie było teraźniejszości”. Powstaje więc pytanie: czy wtedy nastaje nicość?

Prześledzę ten dziwny problem mając za przewodnik *Bycie i czas* Heideggera, posiłkując się zarazem znakomitym komentarzem do tego przewodnika, jaki oferuje Ricœur w trzecim tomie *Czasu i opowieści.* Zegar gra tutaj zaskakująco ważną rolę – jako widoczne, jawne, publiczne narzędzie do mierzenia czasu. Mierzenie czasu samo w sobie natomiast dokonuje dobitnego „upublicznienia czasu” – dopiero w ten sposób, dzięki temu „upublicznieniu” to, co nazywane jest czasem staje się znane i „widoczne”[113]. To, że czas staje się publiczny jest zaś oryginalną cechą czegoś, co Heidegger nazywa wewnątrzczasowością (*Innerzeitigkeit*)[114]. Wewnątrzczasowość jest zbiorem doświadczeń, przez które czas można określać jako „coś”, „w czym” zachodzą wydarzenia[115], będąc ostatnim z poziomów uczasowienia, wywiedzionym z czasowości pierwotnej[116]. Czasowość pierwotna wreszcie to swego rodzaju „jedność” przyszłości, przeszłości i aktualności[117], pierwotne ontologiczne podłoże egzystencjalności *Dasein* czyli jestestwa – czasowość stanowi więc pierwotny sens bycia *Dasein*[118], a więc bytu, którym „sami zawsze jesteśmy”, w „zatroskaniu” o swoje bycie[119].

Ten kilkuetapowy łańcuch dociekań z obszaru fenomenologicznej ontologii fundamentalnej, jakkolwiek nie odpowiada wprost na moje pytanie, wskazuje jednak jasno na ścisły związek *Dasein*, jestestwa, z czasem. Jeżeli zatem za obrazem zatrzymanego, a w końcu zdemolowanego, unicestwionego zegara w gliwickim mieszkaniu Piontków kryje się unicestwienie czasu, to zyskuje ono ścisły związek z unicestwieniem (u-Nic-estwieniem) bohaterów. To odkrycie natychmiast pociąga za sobą otwarcie całego spektrum bohaterów tetralogii, których opowiedziane losy obierają kierunek ku nicości lub którzy sami świadomie ten kierunek obierają, a te ścieżki ku nicości prowadzą przez wszystkie części tetralogii, przez każdy z etapów wielkiej opowieści.

[112] Augustyn, *Wyznania,* XI, 14, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 283.
[113] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 80, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 524.
[114] Por. P. Ricœur, *Czas i opowieść,* t. 3, *Czas opowiadany,* tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 123.
[115] Por. tamże, s. 119.
[116] Por. tamże, s. 94.
[117] Por. tamże, s. 104.
[118] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas…*, § 45, s. 296.

319:8470145462

To więc przede wszystkim Valeska, dla której w pochodzie uchodźców przez śnieżne pustkowia „nadeszła chwila, kiedy nie była już nauczycielką muzyki Valeską Piontek”[120], ale która już w otwierającej *Ziemię i ogień* scenie w ciemnym pokoju sama staje się „częścią nieruchomej ciemności”, popada powoli i stopniowo w „dziwny stan nieważkości, który czynił ją tak bezwolną, że sama o sobie zapominała”[121]. To jej córka, Irma, która bezustannie kontempluje swoje stopniowe zatapianie się w nicości:

> Jestem martwa. Tak jak ojciec, którego dziś pochowaliśmy. Jednak nikt mi w to nie uwierzy, bo jeszcze oddycham, bo tutaj stoję albo leżę na łóżku, mam rumiane policzki i rozmawiam – ale to wszystko jest złudzeniem[122].

Drogą ku nicości chciałby też podążać brat Valeski, Willi Wondrak w pewnym momencie chcący już pozostać „na zawsze w swoim pokoju, we wszechmocy mebli, książek i przedmiotów, czekając, dopóki i on nie zamieni się w jakiś martwy przedmiot”[123], jak i Montag, który w ten sposób pozostaje coraz dłużej w zamknięciu, w swoim domu w ogrodzie, w którym powoli czuje „postępujące oddalanie” i obcość całego zewnętrznego świata[124], czego ostatnim aktem jest samobójcza śmierć. To również Halina, która w sennej wizji ratuje się przed napadającym na nią mężczyzną – w którym trudno jest nie dostrzec radzieckiego żołnierza – obracając się nicość, zamieniając się w śnieg[125]. Wreszcie, ścieżki zmierzające ku nicości wiążą się ze stanem ducha gliwickich Żydów, mających już pełną świadomość Zagłady, unicestwienia ich świata i nieuniknionej śmierci. Jeden z nich, Salo Weissenberg, podczas Paschy przeżywanej w zatłoczonej celi katowickiego więzienia gestapo, wkrótce przed tym, gdy więźniowie zostaną wezwani do transportu do Auschwitz, wygłasza modlitwę, wyrażającą prośbę o pogrążenie się w Nicości absolutnej, większej niż śmierć:

> Niech zagaśnie w pamięci dzień w którym zostałem urodzony i noc kiedy mówiono przyszedł na świat chłopiec ów dzień niech stanie się ciemnością i Bóg w niebiosach niech o niego nie pyta[126].

---

[119] Por. P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie,* tłum. J. Margański, Kraków 2012, s. 472; M. Heidegger, *Bycie i czas*…, § 2, s. 10.
[120] ZiO, s. 149.
[121] ZiO, s. 5.
[122] WŚ, s. 325.
[123] CBD, s. 206.
[124] Por. PP, s. 219.
[125] Por. ZiO, s. 130.
[126] CBD, s. 50.

320:6696693830

To, co dotyczy jestestwa, *Dasein* bohaterów, zaczyna również powoli pochłaniać cały świat, tak jakby dotyczyło go przypomniane przez Silbergleita prawo: „to jest los wszystkiego, co się błyszczy na ziemi; musi umrzeć w ciemności”[127]. Od pewnego momentu jako zmierzający ku nicości jawi się zatem górnośląski świat tetralogii – jako całość.

To, co w momencie otwarcia całej długiej opowieści przedstawiało się jako pewne, istniejące, ugruntowane w swoim istnieniu: „przedmioty wysuwające się z cienia”, „aż ich kontury stają się plastyczniejsze, a rogi i kanty ostrzejsze”[128], podłoga, która „stała się tak pewna, jak tylko może być pewna podłoga w solidnym śląskim mieszczańskim domu”[129], drewno, które „było prawdziwym drewnem”[130] – gdy opowieść zmierza do finału, wszystko to „zatraca kontury i barwy, rozpływa się w cienistej szarości i zostaje stopniowo wchłonięte przez ciemność”[131], jak w wierszu Miłosza, w którym „z drzew, z polnych kamieni, nawet cytryn na stole uciekła materialność i widmo ich okazywało się pustką, dymem na kliszy”[132]. Doświadczana materialna rzeczywistość nie jest już oparciem dla żadnej pewności, jedyna pewność jaka pozostaje jest złudna[133], tak jakby samo istnienie świata zaczynało powoli być wątpliwe.

Nieprzypadkowo w tym samym momencie Kotik Ossadnik zaczyna w swoich wypowiedziach zastępować słowo *Wahrheit* (prawda) słowem *Wahnheit* (złudzenie)[134]. Również Słowo Boże nie stoi już *wahrhaft über allem* (zaprawdę ponad wszystkim), tylko *wahnhaft über allem* (wątpliwie, złudnie, w urojony sposób ponad wszystkim)[135]. Zanikają więc ostatnie punkty oparcia dla istniejącego świata, co w swoim wierszu napisanym w dzień poprzedzający zagładę Drezna wyraża również Gerhart Hauptmann:

> […] Więc całe życie utraciło sens swój
> I obróciło się w bolesny absurd
> bez reszty przesiąknięty klątwą zamiast szczęścia
> co miało być prawdą, zjawiło się kłamstwem […][136].

[127] WŚ, s. 321.
[128] PP, s. 5.
[129] PP, s. 6.
[130] PP, s. 19.
[131] ZiO, s. 5.
[132] Cz. Miłosz, *Œconomia divina*, w: tegoż, *Poezje wybrane – Selected Poems*, Kraków 1996, s. 224.
[133] Por. ZiO, s. 49.
[134] Por. ZiO, s. 14.
[135] Por. ZiO, s. 245 – w przekładzie E. Wachowiaka..
[136] ZiO, s. 221.

321:1032366530

Napisanie przez Hauptmanna tego wiersza zbiega się z wysłuchaniem przez niego granego przez Ullę Marsza Żałobnego Chopina, jako „zapowiedzi śmierci”[137]. Ta, dość oczywista dla Marsza Żałobnego asocjacja, to jednak nie wszystko, co zwiastować może wolna część chopinowskiej II sonaty b-moll. Drezdeńskie wykonanie Ulli nie jest pierwszym rozbrzmieniem tego utworu w tetralogii. Pojawia się on już, w płytowym wykonaniu Edwina Fischera, w Gliwicach, na pogrzebie Leo Marii. Wtedy to Valeska przeżywa, wywołane ponurym marszem, dziwne doświadczenie dotknięcia samej nicości[138]. W tę samą nicość zdaje się osuwać świat kiedy pierwsze akordy Marsza rozbrzmiewają w Dreźnie.

W Gliwicach świat zapada się ku nicości wraz z wejściem Armii Czerwonej. Eliade pisze o diabolicznych najeźdźcach, który burząc zorganizowany mikrokosmos, sprowadzają go do stanu chaosu, do „ciemności”, bezkształtu, a więc ostatecznie „niwecząc go”, sprowadzając go do nicości[139]. Dokładnie to zdaje się odczuwać Anna Ossadnik:

> […] nie bała się, bo nic już w niej nie było, nawet strachu, nagle zapanowała w niej całkowita pustka, niemal tak, jakby wyszła ze swego wnętrza i pozostawiła tylko pustą skorupę[140].

Następuje więc moment absolutnej pustki, moment osiągnięcia nicości, moment, o którego osobliwej naturze, a właściwie o jego obcości naturze opowiada Bienek w komentarzu, czy też dopowiedzeniu do tetralogii:

> To była godzina zero. To była godzina anarchii. Nie było bogatych i biednych, nie było góry i dołu, nie było wczoraj ani jutra[141].

Coraz bardziej widoczna w tetralogii gliwickiej nicość nie zjawia się jednak tylko w tych krytycznych momentach, nie jest już – jak to jeszcze spotkało Valeskę na wyżej wspomnianym pogrzebie Leo Marii – punktem, dziwnym przebłyskiem, chwilowym, prawie nieuchwytnym i szybko mijającym doświadczeniem. Wręcz przeciwnie, w narracji tetralogii gliwickiej jawi się ona jako powoli, nieubłaganie nadchodzące ostateczne przeznaczenie rzeczywistości.

Wszystko więc powoli rozmywa się w nicości jak w dwukrotnie już przywoływanej „prorockiej” wizji Dzikiego Mnicha, w której żywy, istniejący świat, powoli osuwa się w wieczną zimę[142],

[137] Por. ZiO, s. 221.
[138] Por. WŚ, s. 95.
[139] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 46
[140] ZiO, s. 167.
[141] PwKD, s. 318.

322:7602651333

a ona stopniowo przykrywa go śniegiem i skuwa lodem, pozostawiając w bezruchu. Światem rozpostartym przed czytelnikiem przez *Ziemię i ogień*, chylącym się ku nicości światem stycznia 1945 roku, rządzi wszechwładnie właśnie zima, mróz, śnieg, lód, bezruch, a jednocześnie rządzi nim ciemność i noc, jak wtedy, gdy przez otwarte okno wkrótce opuszczonego na zawsze mieszkania Piontków wchodzą do pokoju razem „noc i mróz”[143], czy kiedy „śnieg kotłuje się w mroku”[144] w pustych i bezludnych Gliwicach, które przestają już wyglądać jak realne, istniejące miasto. Można mnożyć obrazy z *Ziemi i ognia* – śnieżne, ciemne i nieruchome. Nawet jeżeli zdarzenia mają miejsce za dnia, wszędzie i ciągle panuje nastrój obcej i nieprzyjaznej mroźnej ciemności.

Czytelnik znajduje się tutaj w sferze panowania dwóch symboli, spotykających się, znajdujących swoje pole wspólne w uczestniczeniu w nieprzedstawialnej poza mową symboliczną nicości. Śnieg, lód, skamieniała przez mróz woda wskazują mianowicie na zakłócenie nieograniczonej potencjalności, jaką posiada woda[145]. Próbując ująć to symboliczne zjawisko tradycyjnie metafizycznym językiem: ustanie wszelkiej możności bytu powoduje, że przestaje on być rzeczywisty[146], degraduje się więc ku niebytowi. „Czyste” pojęcie ciemności z kolei nie tyle dotyczy zła, ile pierwotnego chaosu, pierwotnej nicości, stąd też ciemność wprowadzana w świat po stworzeniu światła zdaje się być (analogicznym do powyższego) regresem ku niebytowi, „zsuwaniem się” z powrotem ku nicości[147].

Związana z ciemnością symbolika nyktomorficzna, o jakiej pisze Gilbert Durand, otwiera jeszcze jedną znaczącą symboliczną przestrzeń, również obecną w tetralogii gliwickiej. Chodzi mianowicie o zmierzch. Wobec zbliżającego się zmierzchu, wobec zagrożenia ciemnością człowiek od zawsze (Durand przytacza tutaj przykłady z ksiąg Talmudu, jak i z Lukrecjusza) stawiany jest w niepokojącej, depresyjnej sytuacji, która stanowi mieszaninę zaniepokojenia, splątania myśli, przerażenia, poczucia utraty kontroli, doświadczenia pustki[148]. W tetralogii gliwickiej takie zmierzchanie – płynne pogranicze światła i ciemności, w którym wszystko

[142] Por. PP, s. 149.
[143] Por. ZiO, s. 48.
[144] ZiO, s. 66.
[145] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols,* tłum. J. Sage, London 1971, s. 156
[146] Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii,* tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 71.
[147] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 76-77.
[148] Por. G. Durand, *The anthropological structures of the imaginary*, tłum. M. Sankey, J. Hatten, Brisbane 1999, s.88-89.

323:3667440915

powoli gaśnie, rozpływa się, zanika – trwa bardzo długo, zdaje się już obecne w melancholijnym wrześniowym świetle, „świetle umierającego lata”[149] kiedy to „lato już się skończyło, a jesień jeszcze się nie zaczęła”[150], co budzi nieokreślony i zupełnie niezrozumiały, a jednak uciążliwy i wręcz dręczący dyskomfort u bohaterów.

To długie zmierzchanie, któremu wszystko musi się poddać i nic nie może przed nim uciec, odmalowuje wiersz, odczytywany przez Silbergleita tego samego wrześniowego wieczora. Powolne zanurzanie się w ciemności, „pająk cieni” przyjmujący ogromne rozmiary, pochłaniający zanikające największe nawet światło i największą moc, stopniowe znikanie – to wszystko zdaje się wskazywać do czego zmierza wszechogarniający zmierzch, wskazywać na osuwanie się ku nicości:

> Pokój pogrąża mrok,
> chrząszcze wieczorne grają;
> na ścianie i ziemi drgają
> trwożliwe cienie w krąg.
>
> Skrada się pająk cieni
> z czujkami olbrzyma,
> w czarnych łapach trzyma
> słoneczną moc w agonii.
>
> Lustro wyszczerza kły,
> wkrótce i ono zniknie,
> i razem z nami przeniknie
> magii splot tajemny[151].

Ziemia i ogień cała jest już wielkim zmierzchem[152]. Rozpoczyna się przecież od wieczornego zanikania konturów i barw, rozpływania się w szarości, nadejścia pochłaniającej wszystko ciemności[153]. Cała dalsza opowieść nie pozwala czytelnikowi zapomnieć o tym, że „robi się późno”: „rozmowy utykają”, pojawia się lęk, narasta ciemność, pojawia się „przepaść”, której nie widać, ale która zdaje się stanowić jedyny kierunek – jak nicość[154]. W zmierzchu wreszcie czytelnik tetralogii widzi Drezno: kiedy Valeska wychodzi z dworca „miasto zaczyna otulać

[149] Por. WŚ, s. 233.
[150] WŚ, s. 192.
[151] WŚ, s. 318.
[152] „Godzinie zmierzchu” w tetralogii obszerny fragment swojej pracy poświęca Ilona Copik – por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz…*, s. 128-133.
[153] Por. ZiO, s. 5. Bienek w *Opisie pewnej prowincji* zdradza swój zamysł, aby rozpoczęcie *Pierwszej polki* porankiem, tworzyło swego rodzaju klamrę z początkowym zmierzchem *Ziemi i ognia* – por. OPP, s. 128.
[154] Por. ZiO, s. 44-45.

324:4011298395

cienisty, miękki zmierzch”[155], również Hauptmann swoim ostatnim spojrzeniem obejmuje miasto w zmierzchu, tak jakby mający przyjść Koniec nie miał oznaczać nic więcej, jak tylko unicestwienie, odejście w niebyt:

> Przed wejściem stary pisarz poprosił, żeby móc rzucić okiem na dolinę Łaby, na sylwetkę tak bardzo kochanego przez siebie miasta, więc zaprowadziły go na taras, skąd był najpiękniejszy widok. Tego dnia nie było dobrej widoczności, chmury zwieszały się nisko, a przedmieścia niknęły w matowej szarości. Rzeka widniała w dole pośród śniegu niczym czarna metalowa taśma[156].

W zmierzchu powoli rozpływa się i niknie światło, a z nim bohaterowie, Drezno, Gliwice, Górny Śląsk, świat.

Droga do nicości, którą wszystko nieuchronnie zmierza, jest drogą, która bardzo często wiedzie przez górnośląskie opowieści[157], nawet przez tę pisaną z pozycji gościa, jak w *Dwóch miastach* Adama Zagajewskiego, w których opuszczone przez mieszkańców Gliwice stają się dla przesiedlonych tam lwowian przestrzenią „krążenia” w „powolnym umieraniu”[158]. Tak jakby kraina ta miała w sobie ów depresyjny niepokój zmierzchu, jak gdyby prawdą było to, że „w ciągu ostatnich stu lat oswoiliśmy nicość”[159], jak pisze Stefan Szymutko. Najlepsza być może powieść o Górnym Śląsku ma w samym tytule wyraźną sugestię znikania albo już dokonanego zniknięcia. To *Finis Silesiae,* w której świat „wisi na włosku”[160], nad tą samą przepaścią nie-istnienia, nad którą „słaby i niyobecny” wędruje „po krawyndzi” Śląsk w *Listach z Rzymu* Zbigniewa Kadłubka[161] i w którą u Oty Filipa w kompletnej ciszy górnośląskie miasto z każdej strony atakowane przez bieg obcej historii, reprezentowany przez mówców, hymny, orkiestry dęte, czołgi i strzały, w końcu „z lekkim trzaskiem się osuwa” aż „pękają nędzne szwy ziemi, bruku i domów”[162]. Droga do nicości, którą wszystko nieuchronnie zmierza, nawet nie dramatycznie i apokaliptycznie, a przeciwnie, regresywne i melancholijnie, jak w słynnym

[155] ZiO, s. 228.
[156] ZiO, s.217.
[157] Na ten temat – por. K. Ćwiklak, *Gliwice – zapomniany mikrokosmos: semiotyka przestrzeni miasta w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, „Rocznik Komparatystyczny” 2 (2011), s. 56-58.
[158] Por. A. Zagajewski, *Dwa miasta* (fragment), w: D. Kortko, L. Ostałowska, *Pierony. Górny Śląsk po polsku i niemiecku. Antologia,* Warszawa 2014, s. 518.
[159] S. Szymutko, *Nagrobek ciotki Cili,* Katowice 2001, s. 77.
[160] H. Waniek, *Finis Silesiae…*, s. 338.
[161] Por. Z. Kadłubek, *Listy z Rzymu,* Kotórz Mały 2012, s. 43
[162] Por. O. Filip, *Wniebowstąpienie Lojzka Lapaczka ze Śląskiej Ostrawy*, tłum. J. Stachowski, Warszawa 2005, s. 48.

325:8419724910

wyznaniu z *Listów z Rzymu* „Ślonsk się traci a jo niy umja sie z tym pogodzić”[163], zdaje się powoli stawać drogą wytyczoną przez tetralogię gliwicką, przez całą długą opowieść.

Dostrzeżenie tego powszechnego u-*nic*-estwiania to moment, w którym metafora historii zbawienia, mająca się kryć za interpretowaną opowieścią, jeszcze raz, ale teraz być może z największą mocą, drży w posadach. Zbawienie i nicość to bowiem antytezy najbardziej radykalne. Jeżeli ostateczna granica w całości doświadczanego świata leży między byciem a nicością, jeżeli „istoty od nicości odległość jest nieskończona”[164], to Królestwo zbawienia jest w najpełniejszym tego słowa znaczeniu obszarem panowania bycia. Zbawienie mianowicie, jeżeli już trzeba dokonywać jego wewnętrznych podziałów i szukać w nim złożeń, jest jednoczesnym „zbawieniem *od*” i „zbawieniem *do*”[165] lub też – jeszcze bardziej zagłębiając się w strukturyzowanie – posiada „warstwę zewnętrzną i zjawiskową” oraz „warstwę wewnętrzną i finalną”[166], co jednak dużo lepiej byłoby opowiedzieć używając ewangelicznych obrazów uratowania od największej grozy i najbardziej obfitego obdarowania.

Zbawienie to zatem po pierwsze proklamacja istnienia pełnego, optymalnego i przede wszystkim radosnego, co odbijało się w pierwotnej bliskoznaczności słów „zbawienie” i „szczęście”, utraconej w nowożytności, kiedy to, równolegle do swego rodzaju „sekularyzacji” pojęcia „szczęścia”, słowo „zbawienie” stało się elementem eklezjalnego „żargonu”[167]. Jednak ten głęboki wymiar znaczenia Zbawienia szczęśliwie „przechowany” jest w samym słowie „zbawienie” i jego etymologicznych konotacjach. Staro-cerkiewno-słowiańskie *iz-baviti* („ocalić”) zestawić można z sanskryckim *bhāvayati* (czyli sprawiający, czyniący *bhávate* „bycie”)[168], które swoje pochodzenie (*bhávati* „stawać się”) wywodzi najprawdopodobniej od tego samego wspólnego indoeuropejskiego źródła (*$*b^héuh_2$-e-*; *$*b^huh_2$-e-*), co staro-cerkiewno-słowiańskie *byti* „być”[169].

[163] Z. Kadłubek, *Listy z Rzymu…*, s. 36
[164] Cz. Miłosz, *Gucio zaczarowany*, w: tegoż, *Wiersze i ćwiczenia*, Warszawa 2008, s. 14.
[165] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak i in., Warszawa 2006, s. 236.
[166] Por. Cz.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 120.
[167] Por. T. Dola, *Zbawienie*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1355.
[168] Por. T. Gamkrelidze, V. Ivanov, *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture. The Text*, Berlin–New York 1995, s. 298.
[169] Por. G. Kroonen, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden–Boston 2013, s. 71.

326:9174152144

Jeżeli więc Zbawienie jest „do" czegoś, to jest ono *par excellence* ruchem ku byciu, „do" bycia. Natomiast w swoim wymiarze „od", z sugerującym odmianę jakieś niekorzystnej sytuacji prefiksem „z-"[170] – jest ono ostatecznie zbawieniem „od" nicości. Bezkompromisowo, radykalnie i jak to określa Ricœur, w „nieprzejednany" sposób ujmuje tę kwestię Karl Barth: to nicość jest tym, co Jezus Chrystus pokonuje na krzyżu, w Chrystusie, który wyniszcza samego siebie Bóg „spotyka" i zwycięża, niszczy nicość[171]:

> Czym bowiem jest nicość? […] Patrząc wstecz, na zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa i patrząc w przyszłość, na Jego ponowne przyjście, jest tylko jedna możliwa odpowiedź. Nicość jest przeszłością, starodawną groźbą, niebezpieczeństwem i zniszczeniem, pradawnym niebytem […], który w Jezusie Chrystusie jest wyrzucony w przeszłość […]. Wobec Zwycięstwa Jezusa, nicość zostaje rozgromiona i wytępiona[172].

Wobec wytępienia nicości przez Chrystusa, będącego absolutnym centrum historii zbawienia[173], jednoczesne stopniowe odkrywanie w narracji tetralogii gliwickiej powolnego marszu całej rzeczywistości ku nicości, nicości wszechogarniającej i na swój sposób „zwycięskiej", otwiera przed czytelnikiem jeszcze jedną, najbardziej jednak dotkliwą wewnętrzną sprzeczność jaka leży w tym „oczywistym programie" tekstu, jaki zdawał się być wytyczonym przez metaforę historii zbawienia.

Bez zmartwychwstania, w wiecznej bezcelowości, w nicości przeważającej nad byciem – narracja tetralogii przestaje być metaforycznym obiektywem do patrzenia na prostą i ukierunkowaną drogę od Raju, przez Wielki Piątek do Końca, a zdaje się grzęznąć na pustyni, takiej na jakiej znalazła się właśnie jej zapadająca się w samej sobie interpretacja, takiej, jaką staje się Górny Śląsk w zakończeniu *Ziemi i ognia*, a jakiej wymowną ilustracją pozostaje wciąż, po dziesiątkach lat, opustoszały, zdziczały, pokryty gruzem i porośnięty chwastami plac po zburzonej synagodze przy nieistniejącym adresie Niederwallstraße 15 w Gliwicach.

[170] Por. T. Dola, *Zbawienie…*, s. 1355.
[171] Por. P. Ricœur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 31.
[172] K. Barth, *Church Dogmatics. A Selection*, red. i tłum. G.W. Bromiley, New York 1962, s. 145.
[173] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 2.

327:4788225234

Rozdział VII
Interpretacja teologiczna: metafora ożywiona

W gasnących światłach wymownego, niosącego różne znaczenia zmierzchu, odbywa się jeszcze jedno pożegnanie, które stanowi zarazem jeszcze jedno spotkanie losów Górnego Śląska i całej kultury Zachodu. To wspólne pożegnanie jest jednakże całkowicie inne niż dramatyczne i apokaliptyczne wydarzenia drezdeńskiej nocy. Przeciwnie, jest ono melancholijne i subtelne. Chodzi o skomponowaną przez Richarda Straussa w 1948 roku ostatnią z cyklu *Czterech ostatnich pieśni – Im Abendrot,* muzyczną oprawę wiersza Josepha von Eichendorffa. Eichendorff i jego poezja wyrosła wprost z górnośląskiego krajobrazu i *genius loci* Górnego Śląska[1] – zarazem ciągle obecna w tetralogii gliwickiej; zmierzch; pożegnanie; Europa – i Górny Śląsk – tuż po dziejowej katastrofie: to wszystko powody nieoczywistego włączenia tej pieśni do mojej interpretacji.

Odwieczna górnośląska tęsknota Eichendorffa, „ostatniego rycerza"[2] przemijającego świata, w godzinie zmierzchu, po „końcu świata", znajduje się w samym sercu pożegnania, jakie wobec „kryzysu muzyki", jak to określił Thomas Mann, związanego ściśle z kryzysem całej zachodniej kultury[3], wobec „zmierzchu" wielkiej muzyki Zachodu, odchodzącej bezpowrotnie w przeszłość[4], pozostawia w swym ostatnim arcydziele ostatni z wielosetletniego pochodu wielkich kompozytorów, być może „urodzony za późno i żyjący za długo"[5]. Poezja Eichendorffa

[1] Na temat związku poezji Eichendorffa z górnośląską przestrzenią i jej *genius loci* – zob.: A. Lam, *Przedmowa,* w: J. von Eichendorff, *Wiersze i pieśni*, tłum. A. Lam, Warszawa 2017, s. 22-27; J. Szymik, *Das Zauberwort. Magia poezji Josepha von Eichendorffa – zapiski na marginesach wierszy, książek, miejsc i wspomnień*, w: J. von Eichendorff, *Dwanaście wierszy,* tłum. J. Szymik, Katowice 2007, s. 14nn; A. Nawarecki, *Lajerman,* Gdańsk 2011, s. 76.

[2] A. Scholtis, *Wiatr od wschodu. Śląska opowieść sowizdrzalska,* tłum. A. Smolorz, Altdorf–Katowice–Kotórz Mały 2015, s. 413. O tej radykalnej „nienowoczesności" Eichendorffa pisze szerzej Adorno – por. T.W. Adorno, *In Memory of Eichendorff,* w: tegoż, *Notes to Literature*, red. R. Tiedemann, tłum. S. Weber Nicholsen, New York–Chichester 2019, s. 75 i 90.

[3] Por. S. Jarociński, *Ideologie romantyczne. 5 esejów o związkach muzyki z przemianami kultury*, Kraków 1979, s. 92.

[4] Por. tamże, s. 100.

[5] Por. H. McKinney, W.R. Anderson, *Music in History,* New York 1945, s. 666.

328:4935616205

i muzyka Straussa spotykając się kreują pieśń „o końcu życia, stylu, gatunku, epoki”[6] – można ją odnieść również wprost do końca Górnego Śląska.

Mimo tego istotnie wspólnego kontekstu, otwierającego szerokie możliwości do dalszej refleksji – tym, co interesuje mnie tutaj najbardziej jest sama pieśń. Najpierw zatem prześledzę to, jak muzycznie zilustrowane zostaje symboliczne utożsamienie śmierci ze zmierzchem. Otóż w momencie pojawienia się ostatniego słowa wiersza i pieśni, jakim jest *Tod* (śmierć), w akompaniamencie orkiestrowym rozlega się akord Ces-dur. Tonacja Ces-dur uważana jest przed badaczy twórczości R. Straussa za tonację znaczącą, „tonację śmierci”[7]. Od tego akordu rozpoczyna się długi harmoniczny pochód, sprawiający wrażenie niekończącej się „drogi w dół”. Z tą opadającą, „ciemniejącą” niejako harmonią, docierającą aż do otwierającego bramę mroku, całkowicie pozbawionego już światła d-moll[8], współgra analogicznie „ciemniejąca” instrumentacja (odzywają się tuba i puzon basowy), co w całości zdaje się doskonale odpowiadać wcześniejszym słowom wiersza „es dunkelt schon die Luft”[9] – ciemnieje już powietrze, ciemnieje niebo, znika powoli światło, a w tym wszystkim ukryta jest śmierć. To obraz, w którym wszystko zdaje się być na swoim miejscu w jednej melancholijnej całości – tak jak interpretacja tetralogii gliwickiej, w której odkryłem i ujawniłem potężne rządzące jej narracją prawa – prawa końca, zmierzchu i nicości.

A jednak *Im Abendrot* zawiera zaskakujące symptomy zupełnie innego porządku, w zaskakujący sposób współistniejącego z tym logicznym i jak się wydawało wyłącznym i jedynym porządkiem zmierzchu. Wszystko zaczyna się od znaku zapytania, który następuje po słowie „śmierć”: „Ist dies etwa der Tod?”. W ten sposób to, co zdawało się kończyć wiersz, pieśń – i świat, zostaje postawione w wątpliwość, i za sprawą samego postawionego znaku zapytania, i za sprawą tej prostej konstatacji, że „śmierć” nie jest już ostatnia.

Ważne jednak jest to, co dzieje się w orkiestrowej partyturze w tym właśnie momencie, kiedy słowo *Tod* otrzymuje znak zapytania. Otóż zjawia się wtedy niezwykły cytat. Strauss cytuje, po

[6] J. Mianowski, *Miłość i ból! I świat, i marzenie! Niemiecka pieśń romantyczna*, „Klasyka. Magazyn muzyczny” 6 (1998), s. 24.
[7] C. Getz, *The Lieder of Richard Strauss*, w: *The Richard Strauss Companion*, red. M.D. Schmid, Westport, Connecticut–London 2003, s. 357.
[8] „Opadająca” sekwencja akordów od słowa *Tod* przedstawia się następująco: Ces-dur – f-moll5♭7♭ – B-dur – es-moll – D-dur – F-dur – As-dur – d-moll – por. partytura utworu: R. Strauss, *Vier Letzte Lieder*, London 1950, s. 206.
[9] J. von Eichendorff, *Im Abendrot*, w: tegoż, *Poezje – Gedichte. Z życia nicponia*, tłum. A. Lam, Warszawa–Opole 1997, s. 152.

329:8159735205

60 latach od napisania go, swój własny poemat symfoniczny *Tod und Verklärung* (jako polski tytuł funkcjonuje *Śmierć i wyzwolenie*, choć można by również użyć słowa „transfiguracja" czy „przemienienie"), a konkretnie sam pochodzący z niego motyw transfiguracji[10], jakby potwierdzający nie ostateczność śmierci. Idąc dalej tym tropem warto spojrzeć teraz na harmonię – po osiągnięciu największej ciemności (w d-moll), następuje moment oscylowania pomiędzy Ces-dur a Es-dur, co jest o tyle interesujące, że o ile Ces-dur określane jest jako „tonacja śmierci", o tyle „Es-dur" jest „tonacją bohaterską"[11]. W tym „zmaganiu", za „pośrednictwem" nagle, w zaskakujący sposób pojawiającego się c-moll, paralelnego do „tonacji bohaterskiej", „śmierć" zostaje przez „bohatera" „pokonana", co więcej całość zostaje zwieńczona wznoszącą się tym razem kadencją, zamkniętą przez Es-dur, tonację zwycięzcy[12].

Wreszcie w instrumentacji również dzieją się rzeczy nieoczywiste. Kiedy barwy orkiestrowe zdają się coraz ciemniejsze, kiedy wykorzystywane są dolne rejestry instrumentów, nad tą rozległą płaszczyzną ciemności, kilka oktaw powyżej, pojawia się nagle świetlisty tryl fletów. Flety te nie biorą się znikąd, pojawiają się wcześniej przy słowach *zwei Lerchen*, obrazują więc dwa skowronki, unoszące się gdzieś nad wieczornym krajobrazem. W skowronkach tych można jednak zobaczyć nie tylko „wzlot ku Bogu"[13], ale też te skowronki z wiersza Eichendorffa, o których mowa była w rozdziale piątym, skowronki budzące Jezusa leżącego w grobie i zwiastujące już Zmartwychwstanie[14], szczególnie, że zjawiają się w ostatnich taktach tylko w kontekście tonalnym Es-dur, w tonacji „zwycięstwa". Na przestrzeni kilkunastu taktów zapowiedź ostatecznego pokonania śmierci pojawia się więc trzykrotnie.

Przytaczam tutaj tę krótką interpretację zbudowanego wokół górnośląskiej poezji Eichendorffa małego arcydzieła Richarda Straussa jako swego rodzaju rozbudowane motto i drogowskaz, czy też kompas dla tego rozdziału. Dokładnie w ten sposób w ostatnim rozdziale chcę czytać tetralogię gliwicką.

[10] Por. L. Hutcheon, M. Hutcheon, *Four last songs. Aging and creativity in Verdi, Strauss, Messiaen, and Britten*, Chicago–London 2015, s. 58; C.T. Leitmeir, *Orchesterlieder*, w: *Richard Strauss Handbuch*, red. W. Werbeck, Stuttgart 2014, s. 360.
[11] Por. C. Getz, *The Lieder of Richard Strauss…*, s. 344 i 357.
[12] Cała ta harmoniczna droga przedstawia się w ten sposób: d-moll – Es-dur – Ces-dur – Es-dur – Ces-dur – c-moll – B-dur – Es-dur – por. R. Strauss, *Vier Letzte Lieder…*, s. 207.
[13] Por. J. Szymik, *Das Zauberwort. Magia poezji…*, s. 13.
[14] „Die Lerchen jubeln: Wache auf!" – J. von Eichendorff, *Ostern/Wielkanoc*, w: tegoż, *Poezje – Gedichte…,* s. 184-185.

330:1019301742

Chcę więc w tym ostatnim rozdziale czytać tetralogię tak, by szukać w niej jeszcze *innych* rządzących nią być może praw, wytyczających nie widziane wcześniej drogi. Mogłyby one nie tyle zburzyć odkrytą w opowieści hegemonię zmierzchu, śmierci i nicości (co byłoby przecież niemożliwe), która z kolei wcześniej zburzyła uporządkowaną i linearną metaforę historii zbawienia, ale podważyć właśnie tę zaistniałą opozycję, a wreszcie ożywić rozbitą metaforę, pozwolić na nowo dostrzec metaforę historii zbawienia, która mogłaby funkcjonować mimo obrazów zmierzchu i nicości. Musiałyby więc zostać odkryte jakieś inne „korytarze sensu", prowadzące gdzieś w głębi tekstu, współistniejące z tymi „powierzchniowymi", prowadzące jednak w innym kierunku, stanowiące być może jakiś nieznany jeszcze i dotąd niewidoczny „dalszy ciąg", mający właśnie to, co „powierzchniowe" nicość i śmierć za swój początek – tak jak Pascha.

Horst Bienek w *Stopniowym zamieraniu krzyku* pisze w ten sposób o tetralogii gliwickiej:

> Proszę nie oczekiwać ode mnie, że to dzieło zinterpretuję, że znajdę dla tych książek zręczne, wyjaśniające i wygodne objaśnienia. Zrobią to inni[15].

Traktuję te słowa nie tyle jako „wezwanie do interpretacji", ponieważ, jak już ustaliłem – interpretacja dzieje się cały czas, jest wpisana w sam proces czytania. Traktuję je jako wezwanie do interpretacji, która nie będzie „zręczna, wygodna, wyjaśniająca". Patrzę więc na tetralogię gliwicką jak na taki rodzaj tekstu, jaki Jung nazywa „tekstem wizjonerskim", który nie dotyczy już wprost doświadczenia, czegoś co dałoby się wytłumaczyć „psychologicznie". W tekście wizjonerskim nic nie tłumaczy się „samo przez się", każdy wers prowokuje kolejne interpretacje[16], a to, co staje się „treścią" dzieła – nie jest czymś znanym i oczywistym, jest „przeprzeżyciem", „prawizją"[17].

Temu tekstowi chcę zadać to pytanie Parsifala, o którym pisze Eliade, pytanie postawione cierpiącemu Królowi-Rybakowi, otoczonemu przez cierpiący i spustoszony świat, brzmiące: „Gdzie jest Graal?", po samym zadaniu którego wszystko się odradza, ponieważ to jest owo jedyne pytanie warte uwagi, pytanie dotyczące przezwyciężenia śmierci[18]. Trzeba bowiem, jak

[15] SZKrz, s. 78.
[16] Por. C.G. Jung, *Psychologia i literatura*, w: tegoż, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, oprac. i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 382-383.
[17] Por. tamże, s. 384-385.
[18] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole,* tłum. M. Rodak. P. Rodak, Warszawa 2009, s. 70-71.

331:2483239459

pisze Zbigniew Kadłubek, czytać przeciwko śmierci[19], szczególnie tetralogie gliwicką, bo tylko wtedy stanie się ona „mostem z papieru", o którym opowiada Montag na weselu Piontków, mostem, w który trzeba uwierzyć, aby przejść po nim na drugi brzeg[20].

Czytam więc w tym ostatnim rozdziale tetralogię zwracając baczną uwagę na to, co wyrzucone jest gdzieś na margines, mając w pamięci te słowa Milana Kundery i odnosząc je wprost do gliwickiej tetralogii Horsta Bienka:

> Wszystkich nas zniewalają skostniałe poglądy na to, co jest ważne, a co bez znaczenia, ze strachem wpijamy wzrok w to ważne, podczas gdy nieistotne w ukryciu, za naszymi plecami, prowadzi swoją partyzantkę, która ostatecznie w niezauważalny sposób zmieni świat[21].

1. Na pustyni

Poprzedni rozdział zakończyłem przywołując jeszcze jeden punkt ze współczesnej topografii Gliwic – po pomniku z kamiennym przebitym sercem i zamkniętym od niepamiętnych czasów starym cmentarzem żydowskim. Tym ostatnim punktem jest pusty plac, pozostały po dawnej gliwickiej synagodze. To istotnie znakomita ilustracja nicości wyzierającej z tetralogii gliwickiej, a wręcz nadającej całej opowieści jeden kierunek. Opuszczony, pusty plac, pustkowie. Nie jest to oczywiście pustynia naturalna.

Przyczyną procesu pustynnienia jest tragedia dziejowa, skumulowana jakby w tym jednym miejscu. A zatem po kolei: zalęgła w sercu krainy i stopniowo wzrastająca nienawiść jej mieszkańców, nacjonalizmy, nazizm, Noc Kryształowa[22], potem wojna i „zarażenie" pustynnieniem całego miasta, wkroczenie Armii Czerwonej i utrwalenie pustyni na dziesiątki lat. Niebyt, którego nie ma, więc go nie widać, tutaj zilustrowany jest materialnie, namacalnie i w sposób naoczny: nie ma przy ulicy Niederwallstraße – a obecnej Dolnych Wałów – numeru

[19] Por. Z. Kadłubek, *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Katowice 2011, s. 20.
[20] Por. PP, s. 199.
[21] M. Kundera, *Księga śmiechu i zapomnienia*, tłum. P. Godlewski, A. Jagodziński, Warszawa 1993, s. 199.
[22] O zniszczeniu synagogi w Noc Kryształową – zob. J. Cartarius, *The Jewish Community of Gleiwitz, 1933-1943*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 189; E. Chojecka, *Architektura synagogi w Gliwicach na tle XIX-wiecznej architektury synagogalnej Europy i Górnego Śląska*, w: *Żydzi gliwiccy…*, s. 119.

332:1083048980

piętnaście. Adres taki nie istnieje, mimo, że idąc ulicą wytyczoną linią dawnych murów miejskich Gliwic mija się numery trzynaście i siedemnaście[23]. W ten sposób, w środku miasta, które, jak by się mogło wydawać ma już całkiem nową historię, nowych mieszkańców, bo przecież zamieszkują je kolejne już pokolenia – wciąż trwa zmaterializowana pustka, pozostała po tym, co zostało utracone. Pustynia wciąż trwa, co jest niezwykłym zarazem przejawem łączności świata z opowieścią.

Ta pustynia bowiem zjawia się tajemniczo w *Ziemi i ogniu,* a potem zdaje się rozrastać, tak, że obejmuje cały śląski świat opowieści. Gerhart Hauptmann przyzywa ją w swoim, już wyżej cytowanym wierszu, napisanym w ostatnich godzinach przez drezdeńskim Końcem Świata:

> Hafizie, od czary wina, którą mi serwujesz
> Czarny demon trzyma mnie z daleka od niej,
> Zaś złote czółno, którym ty sterujesz
> On spycha do morza zarazy i zbrodni.
>
> Więc całe życie utraciło sens swój
> I obróciło się w bolesny absurd
> bez reszty przesiąknięty klątwą zamiast szczęścia […][24].

A wcześniej, jeszcze w swoim pokoju na wieży willi Wiesenstein w Agnetendorf w Sudetach, ostatniego wieczora przed wyjazdem, chwilę przed snem, jako ostatnie słowa na ziemi śląskiej, zapisuje w dzienniku:

> Nie ma większej pustyni
> niż moje wnętrze w smutku[25].

Pustynna natura świata wydaje się być już naszkicowana, wymaga jednakże kilku słów komentarza. „Wewnętrzna pustynia", którą człowiek kryje w sobie sam, absolutna samotność, w którą człowiek zagłębia się w ten sam sposób w jaki zmierza *ad interiora deserti*[26], pozostaje

[23] Tutaj trzeba skorygować pewną pomyłkę Bienka – pisze on w *Podróży w krainę dzieciństwa*: „Nie ma już na Niederwallstraße (ulica Dolnych Wałów) numeru 17. Jest numer 15 i jest numer 19. Jednak numeru 17 już nie ma. W tym miejscu jest wolny plac. Można dojrzeć stąd Buttermarkt. Właściwie powinien tu stać okazały budynek synagogi. Boczną ulicą dochodzę do targu. Nie, nie ma żadnej synagogi. Żadnej ruiny. Żadnej tablicy pamiątkowej. Nie ma nawet paru kamieni, które by o niej przypominały" – PwKD, s. 214. Tymczasem numer 17 miał dom, o którym przeczytać można w tetralogii (por. ZiO, s. 207) i który również odgrywa tutaj wielką rolę. Ten dom (i numer 17) jednak obecnie istnieje, pustynia z kolei „ma numer" 15. Na szczęście – od czasów Bienka nastąpiła ta zmiana, że na ścianie sąsiedniego domu znajdziemy teraz tablicę pamiątkową w kształcie nadpalonego zwoju Tory (również autorstwa Krzysztofa Nitscha, twórcy pomnika w parku).
[24] ZiO, s. 221 – w przekładzie E. Wachowiaka.
[25] ZiO, s. 205.
[26] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 83.

333:7025983069

z pustynią doświadczaną, pustynią światową, w zagadkowym związku, o którym pisał Bachelard – istnieje zgodność między bezkresnym ogromem pustyni, a głębią wewnętrznej przestrzeni. Świat noszący znamię pustyni, jest do tej przestrzeni niejako „przyłączony", ponieważ „zewnętrzna" pustynia odzwierciedla się we „wnętrzu" tego, kto się na pustyni znajduje[27].

Tym jednak, co o nadejściu pustyni świadczy najwymowniej, nie jest wierne odbicie jej ogromu, jakie dostrzec można w „przestrzeni wewnętrznej", a objawiający się w wierszu Hauptmanna tej pustyni mieszkaniec i władca. Czarny demon. Zidentyfikować go można pod różnymi imionami. Może to być wymieniony w Księdze Kapłańskiej złowrogi mieszkaniec pustynnej „ziemi bezpłodnej" [Kpł 16, 10-22], Azazel, demon pustyni, „zły duch", pozostający w „dystansie" – zamieszkujący „przepastne miejsce", na różne sposoby powiązany z obszarem grzechu i winy, wreszcie z chaosem, kojarzony bowiem z egipskim panem chaosu, Setem[28], którego obszarem władzy również jest pustynia[29]. Demon, poruszający się w przestrzeni zbrodni, w odległości trzymający od piękna i dobra, pozbawiający sensu i rzucający w chaos – duch z wiersza Hauptmanna ma wiele cech Azazela, istoty *par excellence* pustynnej. Nie trzeba tutaj skupiać się na „morzu" zbrodni – „ocean" bliski jest pustyni w żydowskiej symbolice, ma bowiem, w swojej naturze otchłani bez dna związek z Szeolem[30], tak jak pustynia jawi się jako kraina śmierci[31].

„Czarny demon" może więc również być „aniołem śmierci", Samaelem, pod tym imieniem nie występującym w Biblii, jednak wymienianym w literaturze patrystycznej i przede wszystkim wszechobecnym w żydowskiej tradycji jako absolutne centrum zła[32]. Wedle mistyki *Zoharu,* przebywa on w głównym punkcie *Sitra Achara* „Drugiej Strony", siedziby zła, „wierzchołku skłębionego, gęstego mroku, który się powszędy rozpełzł". Sam będąc „cieniem" – rozprzestrzenia ciemność i „cień śmierci"[33], a jego „siedzibą i władztwem" – jest pustynia[34].

Samael w niezwykły sposób zbliża się w rozległe okolice Górnego Śląska, wraca bowiem jako Samiel, Czarny Strzelec i duch zła w *Wolnym strzelcu* Carla Marii von Webera, zamieszkujący

[27] Por. G. Bachelard, *Poetics of space*, tłum. M. Jolas, Boston 1994, s. 204-205.
[28] Por. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej,* Kraków 2002, s. 59-64.
[29] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 194.
[30] Por. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s 70.
[31] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 194.
[32] Por. G. Scholem, *Kabbalah,* New York–Scarborough 1978, s. 385-388.
[33] Por. *Opowieści Zoharu*, tłum. I. Kania, w: I. Kania, *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze,* Kraków 2005, s. 245-246.
[34] Por. tamże, s. 267.

334:7924157399

najgłębsze czeluści środkowoeuropejskich puszcz, takich samych jak te górnośląskie[35]. Biblijna piaszczysta bądź skalista pustynia, w kontekście europejskim zostaje bowiem „rozszerzona" o inny jeszcze pustynny krajobraz, o celtycką, germańską czy skandynawską „pustynię-puszczę"[36].

Pustynia nie musi więc być „geograficznie" ograniczona do obszarów dalekiego południa, Egiptu, Arabii, Judei, w Europie symboliczne znaczenie pustyni odnosić się może do mrocznego lasu, z jego pierwotnym przerażającym ogromem, obcością, ciemnością, niebezpieczeństwem[37]. I taka mroczna i leśna pustynia w postaci Lasu Makoszowskiego również zjawia się w *Ziemi i ogniu,* w całkowitym kontraście do owych rajskich i świetlistych lasów, o których pisałem w rozdziale piątym. Kontrast tych dwóch górnośląskich lasów staje się zrozumiały w kontekście tego, że pustynia jest symboliczną absolutną odwrotnością raju, wiosny i urodzaju[38]:

> Według niej czołgi wyłonią się z Lasu Makoszowskiego, który dla niej od zawsze miał w sobie coś niesamowitego, podobno sięgał bezpośrednio aż do Polski i Rosji. Czasem chodziła tam z mężem i dziećmi na spacer, zawsze tylko z brzegu, bo bała się, że zabłądzą i nie znajdą powrotnej drogi. Również w ostatnich czasach mogło się zdarzyć (a mieszkający tam ludzie opowiadali mnóstwo takich historii), że jakaś zbieraczka jeżyn czy grzybiarz znikali, a kiedyś podobno znaleziono jakąś parkę dopiero po roku, jako szkielety. […] wydało jej się oczywiste, że Rosjanie nadejdą od lasu koło Makoszów i tylko stamtąd[39].

Pustynny, demoniczny las, ze złowrogimi szkieletami – jako pustynna przestrzeń śmierci, staje się zarazem bramą, przez którą wleje się do świata chaos pustyni. Z tego bowiem lasu wyjść mają najeźdźcy ze wschodu, którzy, jak już to wcześniej zaznaczyłem, rozbijając uporządkowany i zamieszkany mikrokosmos, spowodują jego regres do chaosu, tak, że stanie się obszarem panowania demonów, śmierci, bezładu, nie zamieszkałym przez ludzi[40] – czyli pustynią, niemożliwą do zamieszkania, niebłogosławioną[41], taką, jaką przedstawia się w *Ziemi i ogniu* opustoszały, pogrążony w ciemności i skuty lodem Górny Śląsk.

---

[35] Por. C.M. von Weber, *Der Freischütz. Romantische Oper in drei Aufzügen*, Leipzig 1976, s. 85nn.
[36] Por. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*…, s. 78. Warto dodać, że oba te słowa, „pustynia" i „puszcza", są w języku polskim ze sobą blisko spokrewnione, wywodzą się z tego samego prasłowiańskiego źródła, *pustъ* – „opuszczony, opróżniony, niczym nie zapełniony" – por. W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 505.
[37] Por. M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge–New York 2007, s. 57 i 79.
[38] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 194.
[39] ZiO, s. 96.
[40] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 45-46.
[41] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 82.

335:8271465585

Tetralogia gliwicka prowadzi zatem swojego czytelnika na pustynię. Bycie „na pustyni", *bemidbar* (במדבר), oznacza znalezienie się w osobliwej i niecodziennej kondycji, w kryzysie, z którego trzy możliwe drogi wyjścia opisuje w swej „pustynnej" książce Agata Bielik-Robson: drogą pierwszą jest powrót z pustyni do metaforycznego „Egiptu", co Derrida określiłby jako *chora*, trwanie w nieskończonym kręgu wiecznego powrotu; drogą drugą jest nomadyzm, pozostanie na pustyni, na zawsze w sytuacji zawieszenia, z ryzykiem wiecznego błądzenia[42]. Pierwszą z tych dróg podążałbym w tej interpretacji tetralogii gliwickiej pozostając na etapie rozdziału szóstego tej pracy, zatrzymując się w tym, co nieubłagane i nieodwracalne; drogą drugą – zatrzymując się w interpretacji w tym właśnie momencie, w momencie możliwości, upajając się zastaną pustką. Nie wybieram jednak ani drogi pierwszej, ani drugiej.

Pustynia, w swojej symbolicznej głębi, będąc pustką, jest czymś na kształt „pejzażu negatywnego", stanowi więc „królestwo abstrakcji", odległe od konkretu egzystencji, ale właśnie w tej abstrakcji i negatywności otwarte na to, co transcendentne[43]. O tym piszą zarówno Mistrz Eckhart, dostrzegający w znalezieniu się na pustyni przekroczenie zjawiskowego świata (związanego w jego ujęciu z materią, wielością i czasem), która to zjawiskowość według nadreńskiego mistyka zakłóca pełne i owocne słuchanie wiecznego Słowa[44], jak i wielki śląski mistyk czasów innego wielkiego pustynnienia w śląskiej historii – wojny trzydziestoletniej, Angelus Silesius, u którego przeczytać można słynne słowa: „tam, gdzie nie ma dróg, gdzie żaden nie brzmi głos" – to jest na pustyni – właśnie tam, paradoksalnie, „jest i mówi Bóg"[45].

Jednocześnie „kondycja pustynna" wypełniona jest tęsknotą za miejscem, konkretnym, określonym, realnie istniejącym – i jest właściwym miejscem do troski o takie miejsce, jak pisze Aleksandra Kunce: „kiedy *pustynia* staje się fundamentem naszego myślenia, jesteśmy w stanie uczciwie podjąć troskę o miejsce, które staje się dla nas ziemią obiecaną"[46]. Czy nie tego właśnie szukam w tej interpretacji? Ukrytych w narracji *innych* praw, transcendujących to, co zastane i oczywiste, które mogłyby wytyczyć nieznane jeszcze drogi wyjścia z pustyni, poza nicość i śmierć – będące przecież zarazem drogami powrotu do ziemi obiecanej, która nie podlegałaby

[42] Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności,* Kraków 2008, s. 14-15.
[43] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols,* tłum. J. Sage, London 1971, s. 79.
[44] Por. Meister Eckhart, *Sermon Fifty-Seven*, w: tegoż, *The Complete Mystical Works*, tłum. M. O'C. Walshe, New York 2009, s. 295.
[45] Angelus Silesius, *Pątnik anielski,* tłum. A. Szczerbowski, Warszawa–Zamość 1937, s. 12.
[46] A. Kunce, *Puste i domowe*, w: T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 167.

336:5372937885

pustynnieniu? Dlatego też podążać będę trzecią z opisanych przez Agatę Bielik-Robson możliwych w sytuacji „kryzysu pustyni" dróg, drogą przez piasek, ku ziemi obiecanej, a wiec drogą obietnicy, którą Derrida określiłby jako „mesjaniczność", będącą wędrówką ku niewiadomemu[47].

Zwracam zatem uwagę na pewne pojawiające się w opowieści zdarzenie, mające miejsce już w czasie nastania pustyni, w lutym 1945 roku i to w znaczącym miejscu – przy tym samym placu, który wciąż stanowi pustynię w środku miasta. Czytelnik tetralogii dowiaduje się o tym zdarzeniu niemal przypadkiem, od przechodniów, pomiędzy licznymi plotkami, tak, że może ono umknąć jego uwadze:

> […] Przy Niederwallstraße 17, prawie naprzeciwko synagogi, przy plądrowaniu odkryto wewnętrzną ściankę, a kiedy ją zburzono, znaleziono za nią przedmioty kultu gminy żydowskiej, dokumenty i książki, także zwoje Tory i świecznik chanukowy z czystego złota, musieli to ukryć ostatni Żydzi, zanim ich zabrano. Ciekawe, kto z Żydów teraz wróci […][48].

Po tej krótkiej wzmiance natychmiast następuje cała seria kolejnych opowieści, w których uzyskana informacja mogłaby szybko zniknąć, przykryta całą powodzią opowiadanych nieszczęść. Proponuję zatrzymać się jednak właśnie przy tym zaskakującym schowku, w którym w opustoszałym mieście na spustoszonej ziemi znaleziono Torę. Czytelnik nagle przypomina sobie w tym miejscu o istnieniu owego schowka, pojawiał się on bowiem kilka razy, otoczony za każdym razem jakąś dziwną aurą, niejasnością, niepewnością, zawsze w niedopowiedzeniach, urywkach myśli, przerwanych wizjach. W tajemniczy sposób towarzyszył opowieści prawie od początku – pojawił się już we wrześniu 1939 roku, kiedy to razem z Żydami nocami tworzył go małomówny Bruno Ossadnik, o czym dowiedzieć się można jedynie z dziwnej relacji jego brata:

> Szliśmy pustymi ulicami aż do Germaniaplatz, a potem nie wzdłuż Wilhelmstraße, lecz z tyłu wąską Augustastraße na Niederwallstraße. Po drugiej stronie synagogi, która była jeszcze zupełnie zakopcona od tego pożaru. Bruno otworzył drzwi jakiegoś domu i poszedł ze mną do piwnicy. Kiedy zeszliśmy na dół, zobaczyłem mężczyznę z obnażonym torsem pracującego w świetle karbidki, który układał warstwami maltę i cegły i w środku piwnicy ciągnął w górę mur. Myślałem, że źle widzę. […] Przeszedł wzdłuż świeżo postawionego muru aż na drugi koniec piwnicy, dokąd nie docierało już światło […]. Około czwartej nad ranem skończyliśmy. Piwnica była zamurowana, z wyjątkiem wąskiej szczeliny, przez którą mógł się akurat przecisnąć jeszcze człowiek. Chciałem wiedzieć, co to wszystko znaczy i dlaczego ta praca musiała być

[47] Por. A. Bielik-Robson, *Na pustyni…*, s. 14-15. Umyślnie zmieniam tutaj zaproponowaną przez filozofkę kolejność trzech opisanych sposobów „radzenia sobie" na pustyni.
[48] ZiO, s. 207.

337:3211548871

> wykonywana potajemnie w nocy, ale nie miałem odwagi zapytać. Ci dwa nie zamienili też ze sobą ani słowa, a zapach zgnilizny, ciemność i przytłumione monotonne odgłosy pracy ścisnęły mnie za gardło[49].

Relację określiłem jako „dziwną" bo istotnie – wszystko jest tu dziwne. Opis tej nocy ma w sobie coś ze snu. Nocne pospieszne przejście przez miasto, unikanie głównych ulic, przejście wąskim korytarzem, kontury ogromnych spalonych ruin w ciemności, zejście w dół, z ciemności nocy, do ciemności piwnicy, a stamtąd w jeszcze większą ciemność, gdzie nie dociera już światło, w dół niosący zapach zgnilizny, a w dole enigmatyczność jest jeszcze bardziej spotęgowana przez nieprzejrzystość i niezrozumiałość postrzeganych obrazów i zdarzeń, niewyjaśnione przedmioty, miejsce, działania i osoby, poczucie późnej pory, lęku i zagmatwania, zetknięcia z niewytłumaczalnym. Nie chodzi tu tylko o irracjonalność piwnicy jako „ciemnej istoty" domu, w której ciemność panuje tak w nocy, jak i za dnia, złączonej z mocami podziemi, o której pisał Bachelard[50]. Schowek zdaje się głębszy i ciemniejszy niż to, jak głęboka i ciemna może być piwnica kamienicy. Jest tak, jakby schodząc w dół po piwnicznych schodach w ogóle opuszczało się Gliwice, a nawet znany świat i stawało się wobec czegoś, co Jung nazywa „prawizją", która od razu narzuca pytanie „co to wszystko może oznaczać?", w której „nic nie kojarzy się nam ze sferą ludzkiej codzienności, ożywają natomiast sny, nocne lęki i niesamowite przeczucia wyłaniające się z ciemności duszy"[51].

Bohaterowie uczestniczący w enigmatycznym zdarzeniu tej nocy nie wracają do niego nigdy więcej, nikt go nie wspomina, nie przywołuje, nie opowiada, nie wpływa ono na niczyje losy. Można odnieść wrażenie, że to tylko i wyłącznie czytelnik dopuszczony jest do tej tajemnicy, ponieważ zostaje postawiony wobec tej niejasnej i niepokojącej przestrzeni znowu, w towarzystwie zupełnie już innych bohaterów, w *Czasie bez dzwonów*. Pojawia się ona w jednym z wizyjnych monologów Silbergleita, które nagle, ni stąd ni zowąd zjawiają się w narracji, a mogą być rozpoznane przez nagłe zniknięcie wszelkich znaków przestankowych:

> O schowku w piwnicy nie wie nikt oprócz pana Kochmanna i mnie a i mnie też by go nie zdradził gdyby nie potrzebował kogoś do pomocy więc również młody Aron Brauer o nim wiedział wślizgnął się do środka przez otwór nie wychodząc stamtąd dłuższą chwilę
> było tam tyle rzeczy do oglądania

[49] WŚ, s. 146-147.
[50] Por. G. Bachelard, *Poetics of space…*, s. 18-19.
[51] C.G. Jung, *Psychologia i literatura…*, s. 385-386.

338:8915027257

> musisz oszczędzać baterię to ostatnia jaką mamy
> złoty iskrzący się świecznik i tora haftowana jedwabna chusta[52].

W piwnicznej, a być może pozaświatowej przestrzeni niedefiniowalnej i nieopisywalnej ciemności znajduje się więc Tora – zostaje złożona w ciemności totalnej, rozpostartej przed czytelnikiem przez wcześniej przedstawioną „prawizję". Interpretacji tetralogii gliwickiej, która nie ma być „zręczna, wygodna, wyjaśniająca", a poszukiwać chce *innych*, ukrytych praw rządzących tekstem, zjawienie się takiej ciemności może paradoksalnie sprzyjać. Jak bowiem konstatuje w swojej głębokiej refleksji o Górnym Śląsku Aleksandra Kunce:

> Śląsk jest otoczony nadmiarem jasności, która zamazuje widzenie, wybiela, neutralizuje, odmawia głębi. Potrzeba mroku, by światło mogło wydobyć właściwie, by przejrzystości nadać jej właściwą mroczność, nieklarowność[53].

Gershom Scholem analogiczne spostrzeżenia czyni na temat Tory, tej samej, która spoczęła w niewytłumaczalnej do końca ciemności i głębi enigmatycznego schowka na Niederwallstraße: to jasność i dosłowność są faktyczną ciemnością, zaciemnieniem znaczeń, prawdziwe światło natomiast jest równoznaczne z tajemnicą, dodając, że „w każdym słowie Tory błyszczy wiele świateł". Odbiciem tych świateł jest mistyczna żydowska księga *Zohar* (której hebrajski tytuł oznacza właśnie „blask")[54].

Spróbuję teraz więc, korzystając z pomocy kilka zapisów tej właśnie księgi (księgi „blasku" – wobec zgasłych na zawsze świateł synagogi), księgi z pewnością znanej Żydom gliwickim, spojrzeć na rozległą sieć symbolicznych znaczeń jakie nieść może ten zagadkowy obraz, złożony z wielu, samych w sobie wieloznacznych elementów. Oto „pełna świateł" Tora złożona jest przez ostatnich gliwickich Żydów w wielkiej, nieprzebranej ciemności, w czasie i miejscu pustynnienia, gdy pustynia rozszerza się i wchłania cały świat. Czytam zatem w księdze *Zohar* o wyjściu na pustynię:

> Pan posłał Izraela na pustynię, pustynię okropną, jak to napisano: „pełna węży jadowitych i skorpionów", pustynia najgorsza ze wszystkich, jakie są na świecie. […] na ową pustynię, będącą siedzibą i władztwem przewrotnego Samaela […][55].

To mistyczny opis *Exodusu*, w którym zarazem – trudno się oprzeć temu wrażeniu – mogą być odczytane losy europejskich Żydów w czasie *Shoah*, wiadomo już bowiem, co kryje się za

[52] CBD, s. 178.
[53] A. Kunce, *Jak smakuje dom?*, w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów*, Katowice 2007, s. 125.
[54] G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, tłum. R. Manheim, New York 1969, s. 63.
[55] *Opowieści Zoharu…*, s. 267.

339:1099091910

słowami „władztwo Samaela". „Pustynia najgorsza ze wszystkich, jakie są na świecie", pustynia Zagłady, pustynia nieodległego od Gliwic Auschwitz, to zarazem pustynia ogniskująca w sobie wszystkie inne pustynie świata – i wszystkie pustynie górnośląskie. W tę drogę, na tę pustynię odchodzą również w roku 1943 ostatni gliwiccy Żydzi, do których odnosić mógłby się dalszy fragment:

> I my również odeszliśmy od ludzi na tę srogą **pustynię**, aby **zagłębiać** się tam w Torę i **pognębić** tym sposobem ową [Drugą] Stronę. I jeszcze dlatego, że słowa Tory tam właśnie jawią się najwyraźniej, i że **tylko z ciemności** wyjść może światło, i że tylko przez pognębienie tej Strony wywyższa się Święty, niech będzie Błogosławiony, utwierdzając się na tronie swej Chwały[56].

Ten *passus* rozciągnąć może całą rozległą sieć znaczeń i dalszych zagadek – jeżeli w „odejściu od ludzi na srogą pustynię" swoje zwierciadło odnajduje zbliżający się już wyjazd do obozu śmierci ostatniego transportu gliwickich Żydów, to powstaje pytanie jak „zgłębiana ma być Tora" i „pognębiona Druga Strona", gdy wszyscy ci, którzy „odejdą na pustynię" zginą w jej piaskach, a potęga „Drugiej Strony" – zła i Zagłady, będzie się wydawała nieskończona?

„Tylko w ciemności", brzmiałaby odpowiedź. Taka właśnie byłaby „zastępcza" rola nieskończenie ciemnego schowka na Niederwallstraße. Jego bezdenna ciemność nie tyle stanowi schronienie przed pustynią, ale ją „zastępuje", dlatego się do niej upodabnia. Gdy więc wszyscy zginą na pustyni – w tej ciemności nadal będzie „zgłębiana" Tora by „pognębiona" została Druga Strona. Kto jednak będzie „zgłębiał" Torę skoro nie zostanie nikt?

Tutaj właśnie pojawia się zdumiewająca, funkcjonująca całkowicie na marginesie narracji tetralogii gliwickiej, sprawiająca wrażenie „błądzącej" gdzieś po obrzeżach opowieści, jakby przeszkadzająca całości, bo niezrozumiała, niewytłumaczona, wręcz, jak mogłoby się wydawać „niepotrzebna" postać małego Arona, o którym faktycznie nie da się z opowieści dowiedzieć niczego. Wiadomo natomiast, że chce się schować w głębokim piwnicznym schowku razem z Torą, co zjawia się w kolejnym strumieniu świadomości Silbergleita:

> pewnego dnia zostanę w schowku już z niego nie wyjdę zamuruję za sobą otwór a pan musi mi obiecać że zastawi to miejsce starymi skrzyniami wtedy nikt mnie tu nie znajdzie
> zanim przyjdą i zaczną szukać zaprawa zdąży już wyschnąć nie pojadę do getta

[56] Tamże, s. 268 (wyszczególnienia w tekście własne).

340:9365555257

> w Lublinie nie znam Lublina lecz znam Gliwice chcę zostać tu w moim schowku dopóki nie przyjdą inne czasy[57].

Czy zatem mały Aron został w Gliwicach, w podziemiach, by Tora była wciąż „zgłębiana" w ciemności? Byłoby to oczywiście pytanie absurdalne, gdybym miał szukać w opowieści „dosłowności i jasności" oraz „zręcznego wyjaśnienia". A jednak otrzymuję od opowieści wiele znaków tego, że Arona nie ma wśród jadących do Auschwitz gliwickich Żydów. Nikt nie wie, gdzie się podział, mimo uporczywych poszukiwań Silbergleita:

> - Widział pan małego Arona?
> - Kogo?
> - No, tego Arona Brauera?[58]
>
> - Widzieliście małego Arona Brauera?[59]

Na żadne z wielokrotnie zadawanych pytań Silbergleita nie tylko nikt nie odpowiada, ale jakby nikt tych pytań w ogóle nie słyszał. Być może zasadne byłoby tutaj nawet pytanie: czy Aron w ogóle istniał? Czy był jednym z marginalnych bohaterów tetralogii, czy też jego obecność była wizją Silbergleita? Pojawiał się przecież tylko w dziwnych, wplecionych w tok narracji monologach gliwickiego poety, nie uczestniczył w zdarzeniach, w dialogach, nikt poza Silbergleitem zdaje się go nie znać. Nawet jednak gdyby pytanie o „faktyczne" istnienie Arona było zasadne, to nie będzie zasadna żadna odpowiedź na nie. Można powiedzieć, że wobec tych symptomów możliwego przezwyciężenia pustyni jako dominium śmierci, czytelnik pozostaje w swego rodzaju zawieszeniu. Pojawia się już jednak pewna wątpliwość, co do absolutnej hegemonii pustyni, chaosu i nicości i ona daje asumpt do dalszej interpretacji. To bowiem nie wszystkie „sekretne miejsca w tekście", jakie związane są z tajemniczym piwnicznym schowkiem, w którym w ciemności schowana została Tora.

Obrazami i symbolami, za pomocą których w *Ziemi i ogniu* objawia się zaległa na Górnym Śląsku pustynia, a z nią rozprzestrzeniający się chaos, są, jak już wcześniej wydobyłem z tekstu i wyliczyłem: wszechobecna ciemność opustoszałych miast, pokrywające wszystko śnieg i lód oraz niszczycielski ogień. Na to, że są one chaosem, na „chaotyczną" irracjonalność ich połączenia wymownie wskazuje zwracające od razu naszą uwagę paradoksalne połączenie tych fizycznie wykluczających się przeciwieństw, jakie może mieć miejsce tylko wewnątrz chaosu:

[57] CBD, s. 178.
[58] CBD, s. 178
[59] CBD, s. 295.

341:3331105252

> Miasto płonęło. Gliwice płonęły pod śniegiem[60].

Opisem takiego właśnie pierwotnego chaosu rozpoczyna księga *Zohar* swój komentarz do opisu stworzenia [Rdz 1, 2]. W tym mistycznym zagadkowym tekście w intrygujący sposób pojawiają się wszystkie zmieszane „elementy" chaosu górnośląskiego:

> A ziemia była chaosem [*tohu]* i pustkowiem [*bohu*]. […] W łonie wód leżał śnieg; dzięki mocy w nim zawartej wyszła z niego brudna szumowina, w której rozgorzał tęgi ogień. […] „Ciemność": tajemny sens tęgiego ognia […].[61]

Stający się pustynią Górny Śląsk w *Ziemi i ogniu* zdaje się przedstawiać sobą ten dokładnie obraz chaosu: zalega w nim śnieg, płonie „tęgi ogień", panuje ciemność. Według *Zoharu* właśnie z takiej mieszaniny śniegu, ognia i ciemności pierwotnego chaosu, z ich „brudu" wywodzą się – tu włączona w komentarz zostaje słynna scena z 1 Księgi Królewskiej [1 Krl 19, 11-13] – nawiedzające Eliasza potęgi: gwałtowna wichura, trzęsienie ziemi, ogień, w których „nie ma Pana", po których dopiero zjawia się nagle kontrastujący z nimi, przynoszący oczyszczenie i burzący porządek potęg chaosu, szmer łagodnego powiewu, „głos łagodny i cichy", w którym brzmi Imię Pana[62].

W ten sposób docieram do kluczowego „punktu oporu" wobec hegemonii śmierci i nicości, jaki wiąże się z enigmatycznym schowkiem na Niederwallstraße. Do tego bowiem miejsca, gdzie w bezbrzeżnej ciemności schowana została Tora, tam gdzie zgłębiać miał ją Aron, dociera coś w najwyższym stopniu niespodziewanego i zaskakującego:

> […] zapach jaśminu przenikał przez wszystkie korytarze wszystkie drzwi wszystkie szpary do kryjówki w piwnicy na Niederwallstraße gdzie schowaliśmy zwoje Tory co się stało z małym Aronem to jaśmin tak pachnie i przypomina mi ciebie…[63]

Wobec potęgi znaków nieuchronnego pustynnienia świata: wszechmocy Zagłady, ognistych burz i maszerujących armii, w których „nie było Pana" i które zmierzały ku nicości – zjawia się to, co słabe i nieuchwytne, zwiewny i subtelny zapach jaśminu, wszechobecny w *Czasie bez dzwonów*[64], skupiający w sobie wiosnę, dzieciństwo, miłość, początek, piękno[65], zjawia się jak

[60] ZiO, s. 192.
[61] *Opowieści Zoharu*…, s. 258.
[62] Por. tamże, s. 259-261.
[63] CBD, s. 299.
[64] Na centralność motywu zapachu jaśminu w *Czasie bez dzwonów* zwraca też uwagę Daniel Pietrek – por. D. Pietrek, *„Wtedy przyjdzie ktoś i przerzuci przez Kłodnicę most z papieru". Górny Śląsk jako mit i utopia w twórczości Horsta Bienka*, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura" 36,1 (2018) (*Utopie / Iluzje / Pragnienia*), s. 143.
[65] Por. CBD, s. 54.

342:1127097967

szmer łagodnego powiewu, w którym jest Imię Pana, jak zwiastun nieoczekiwanej nadziei. Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na to, dokąd ten cichy szmer, lekki powiew, kwiatowy zapach dociera – a mianowicie do największej ciemności, będącej „obrazem i podobieństwem" pustyni, co staje się dla mnie sugestywnym znakiem złamania jej potęgi, zwycięstwa nad władcą pustyni, Samaelem i wszystkimi jego dziełami: zagładą, śmiercią, a wreszcie nad nicością, którą emanowała i którą ucieleśniała górnośląska pustynia.

2. Dwoistość ognia

Mircea Eliade przekonując o niezbywalnej i niepokonalnej mocy mitów i symboli, która przetrwała w najmroczniejszych nawet momentach ludzkiej historii, zdaje się opisywać wprost sytuację znajdujących się w samym sercu tego mroku bohaterów tetralogii gliwickiej:

> Najpotworniejszy kryzys historyczny świata współczesnego – druga wojna światowa oraz wszystko to, co ona ze sobą przyniosła i co nastąpiło po niej – w wystarczający sposób pokazał, że wykorzenienie mitów i symboli jest niemożliwe. Nawet w najbardziej beznadziejnych „sytuacjach historycznych" (w okopach Stalingradu, w hitlerowskich obozach koncentracyjnych i w sowieckich łagrach) kobiety i mężczyźni śpiewali pieśni, słuchali opowieści […]; opowieści te po prostu zastępowały im mity, pieśni zaś nasycone były „tęsknotami"[66].

Bohaterowie tetralogii właśnie w ten opisany przez Eliadego sposób rzucają wyzwanie historii, wirowi śmierci, cierpienia i nienawiści – za pomocą „pieśni", za pomocą muzyki, nawet nie śpiewanej – słuchanej, odtwarzanej na gramofonach, ale nawet to pociąga za sobą doniosłe i potężne konsekwencje dla obrazu całej interpretowanej narracji.

To zatem Silbergleit – a z nim pojawiający się znowu tajemniczy Aron – słuchający w getcie, do ostatnich chwil przed wywozem do Auschwitz, z uporem, na starym gramofonie, jedynej pozostałej mu w zdemolowanym mieszkaniu płyty, ukrytej przez nienawistnym nadzorcą pracującym dla gestapo, depczącym jego wszystkie pozostałe nagrania, ponieważ to muzyka „nie

[66] M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 20.

343:7349466286

dla żydowskich uszu". Słuchają więc Silbergleit i Aron, po kryjomu, w ukryciu, trzeszczącej płyty z muzyką Beethovena[67].

To również Apitt, słuchający wciąż na nowo ostatnich kwartetów Beethovena, dokładnie wtedy, gdy przez Gliwice podąża Marsz Śmierci[68] i wraz z Valeską zanurzający się podczas słuchania w „bezczasową przestrzeń"[69], gdy u bram Gliwic stoi już budząca grozę czasów ostatecznych Armia Czerwona. Zmierzając ku owym pozaczasowym przestrzeniom, jakie roztacza przed nim słuchana muzyka, Apitt uwiarygadnia jakby słowa swego mistrza, Schopenhauera, według którego „muzyka jest zupełnie niezależna od zjawiskowego świata", tak, że „mogłaby do pewnego stopnia istnieć gdyby nawet świata nie było"[70] – tak też Apitt zdaje się opuszczać zjawiskowy świat, w którym ulicami jego miasta maszerują męczennicy Auschwitz, w którym słychać już frontowe działa, w którym miasto wkrótce stanie w płomieniach. To niech pozostanie tutaj istotnym tropem: ów rodzaj dziwnego „buntu" skierowanego przeciw nieubłaganie obracającemu się wiecznemu kołu cierpienia, zaprzeczenie mu, wyjście z niego, próba pokonania kręgu Czarnej Bogini.

Podążam jednak dalej w swoim odczycie tetralogii, ponieważ obrazy słuchania muzyki w największych historycznych mrokach – w samym sercu zła nazistowskiego (Silbergleit) i wobec nadciągającego zła stalinowskiego (Apitt) – zdają się nie skupiać wyłącznie na muzyce samej w sobie, wiele bowiem wskazuje na to, że nie chodzi tutaj o muzykę „jakąkolwiek". Myślę, że nie jest przypadkowy kompozytor, którego muzyki słuchają bohaterowie tetralogii, nie można bowiem przeoczyć tego, że chodzi właśnie o Ludwiga van Beethovena, nie tylko ze względu na jego górnośląskie konotacje[71].

Schopenhauer widzący w muzyce jedyną możliwość opuszczenia zjawiskowego świata, którym rządzi niepodzielnie wola, żarłoczny i bez wytchnienia obracający się krąg śmierci i przemijania, właśnie w muzyce Beethovena dostrzega:

> wierne i doskonałe odbicie istoty świata, w którym nieustannie tłoczą się w nieopisanym zamęcie niezliczone postacie, […] w symfoniach tych wyrażają się

[67] Por. CBD, s. 229-230.
[68] Por. ZiO, s. 75-76.
[69] Por. ZiO, s. 113.
[70] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2012, s. 398.
[71] Ludwig van Beethoven przebywał na Górnym Śląsku dwukrotnie i były to pobyty długie, pamiętne i owocne – w zamku Oppersdorffów w Głogówku oraz w Hradcu nad Morawicą w zamku Lichnowskich – por. G. Marek, *Beethoven. Biografia geniusza*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 2009, s. 378.

344:7735153075

> niezliczone odcienie wszystkich namiętności i uczuć ludzkich: radości, żałoby, miłości, nienawiści, strachu, nadziei itd.[72]

Jednocześnie jednak Schopenhauer w tych samych Beethovenowskich dziełach, odbijających doskonale świat, widzi coś więcej, coś, co świat w jego niedoskonałości przekracza, a mianowicie pełne wyzwolenie od świata zjawisk, tak że świat pojawia się tu jakby w „czystej formie bez materialnej treści", jako wyłączny „świat duchowy bez materii"[73] – wyzwolony z wiążącego go koła cierpień. Sam Beethoven zresztą pisał o swojej muzyce, że „przychodzi z pomocą cierpiącej ludzkości", nawet w jej największym upadku[74], a wniknięcie w nią „daje wolność od całej nędzy, w której wloką się ludzie"[75]. Obecność w tetralogii gliwickiej muzyki Beethovena, szczególnie w tak krytycznych momentach opowieści jak Wielki Piątek roku 1943 i styczeń 1945, zdaje się tu wnosić nie tylko wizję „uwolnienia od zjawisk", ale też swego rodzaju intuicje zbawcze – sławny bohater tetralogii, Gerhart Hauptmann, w swojej autobiograficznej powieści wprost przeciwstawia muzykę Beethovena ateizmowi i dostrzega w niej zarówno pośrednika Objawienia, jak i zapowiedź zbawienia[76].

Być może najważniejszym tropem do dalszych poszukiwań, mając już na uwadze teologiczne konotacje jakie generuje muzyka Beethovena, okazują się dla mnie niezwykłe zapiski samego Horsta Bienka, wspominającego swoje wyzwolenie z piekła sowieckich łagrów, wyzwolenie totalne, przybierające formę zmartwychwstania, z którym muzyka Beethovena jest jak najściślej związana:

> […] przyniosła płytę Beethovena *Missa Solemnis.* Patrzył przez szybę na przepływający tłum ludzi […]. I wszyscy byli wolni, widział to, a w jego uszach tryumfowało chóralne *Gloria* […]. Mógł robić to, co chciał, co chciał *on sam*, mógł wyjść na ulicę, wmieszać się w tłum, śmiać się razem z ludźmi, biec gdzieś z nimi i nikt by mu w tym nie przeszkodził. Mógł także pozostać w szklanej celi i wciąż na nowo słuchać muzyki. Nagle pomyślał, że serce mu pęknie tak jak w baśni. Zrobiło mu się ciemno przed oczami i upadł na ziemię. […] Był znowu dzieckiem[77].

Ze zjawieniem się muzyki Beethovena mogę więc łączyć jakąś niepewną jeszcze i odległą wizję ostatecznego szczęścia i ostatecznych możliwości, ostatecznego i pełnego bycia, nadobfitości wykraczającej ponad możliwości ludzkiego ziemskiego życia, jakieś odległe odblaski zbawienia.

[72] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie,* t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 644.
[73] Por. tamże, s. 644.
[74] Por. A. Czartkowski, *Beethoven. Próba portretu duchowego,* Warszawa 2010, s. 8.
[75] R. Rolland, *Życie Beethovena*, tłum. J. Popiel, Kraków 1984, s. 65.
[76] Por. G. Hauptmann, *Przygoda mojej młodości,* tłum. M. Słabicka, Wrocław 1998, s. 475-476.
[77] SZKrz, s. 58-59.

345:9705665835

To kolejny trop, zachowując go w pamięci, nie zatrzymuję się jednak przy nim i podążam dalej w zakamarki opowieści.

Nie może bowiem umknąć uwadze kolejny znaczący, choć łatwy do przeoczenia szczegół, ten mianowicie jakie konkretnie utwory są słuchane przez bohaterów. O ile bowiem ostatnie kwartety Beethovena są dziełami słynnymi i niosącymi medytacyjny, adekwatny do sytuacji, nastrój (co na pewno dotyczy *Świętego Dziękczynienia* z Kwartetu op. 132, jak i słuchanej przez Apitta i Valeską Cavatiny z op. 130), o tyle zaskakujący może być utwór słuchany przez Silbergleita – to mianowicie *Die Geschöpfe des Prometheus*, a więc muzyka z baletu *Twory Prometeusza.* To utwór najbardziej znany ze swojego tematycznego związku z *Eroiką,* powszechnie uznawany za nie najwybitniejsze dzieło wiedeńskiego mistrza, nie budzący wielkiego zainteresowania (nawet badaczy) przez całe prawie dwudzieste stulecie[78], nie tyle marginalny – ile nieczęsto słuchany.

Tymczasem to właśnie ta jedyna płyta „ostała się jakimś cudem”[79] i Silbergleit słucha jej uporczywie. Być może chodzi tutaj nie tyle o sam utwór, ile o jego bohatera (z którym Beethoven sam zresztą w jakiś sposób jest związany – Hauptmann pisał o muzyce Beethovena jako o przejawie „pierwiastka prometejskiego”[80]). Co może w takim razie oznaczać niespodziewane zjawienie się w narracji tetralogii gliwickiej Prometeusza?

Oczywiście, może oznaczać dużo i może oznaczać wiele spraw mylących – mit prometejski jest bowiem mitem „pokrętnym”, jak go określa Ricœur, co oznacza, że wtłoczony jest w wiele rozmaitych wtórnych mitycznych opowieści, a dalej umieszczony w ramach wielu narzuconych mu konceptów[81]. To chociażby Prometeusz jako zbawca i jednocześnie buntownik, uosobienie „nieczystej wolności”[82]. Ogień Prometeusza w *Prometeuszu w okowach* Ajschylosa[83] miałby z kolei oznaczać potęgę intelektu i postęp ludzkiej kultury, stanowiąc synekdochę wszelkich jej osiągnięć[84], w ten sam zresztą sposób widzi prometejski ogień Nietzsche, jako fundament

[78] Por. C. Floros, *Beethoven's Eroica. Thematic studies*, tłum. E. Bernhardt-Kabisch, Frankfurt am Main 2013, s. 21.
[79] CBD, s. 230.
[80] Por. G. Hauptmann, *Przygoda mojej młodości…*, s. 475.
[81] Por. P. Ricœur, *Symbolika zła,* tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 198.
[82] Por. tamże, s. 210-211.
[83] Warto tutaj przywołać niezwykle istotne dla kultury Górnego Śląska, pionierskie śląskie tłumaczenie tej właśnie klasycznej tragedii, dzieło Zbigniewa Kadłubka – zob. Ajschylos, *Prōmytojs przibity*, tłum. Z. Kadłubek, Kotórz Mały 2013.
[84] Por. M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols…*, s. 73-74.

346:2237139965

kultury, od zarania stojącej w związku z tym w opozycji do bogów[85]. Może też Prometeusz stanowić ucieleśnienie odmowy poddania się losowi, czy to jako woli bogów, czy to cierpieniu[86].

Wśród tych wielu aspektów mitu prometejskiego nie skupiam się jednak na tych dotyczących rebelii, buntu, relacji do bogów (i do Boga[87]). Najistotniejszy dla mnie i mający największe konsekwencje będzie pierwotny, pozostający na poziomie archaicznego symbolu wymiar mitu o Prometeuszu, zachowany w pewnym sensie w imieniu jego głównego bohatera. Zgodnie z omówionymi wcześniej trzema poziomami funkcjonowania symbolu, pomijam warstwę konceptualną, pomijam też mityczną narrację i zwracam się ku samemu pierwotnemu „językowi szyfrów"[88]. Istnieje bowiem prawdopodobieństwo, że imię to ma przed-grecki, pradawny wedyjski rodowód i wywodzi się od sanskryckich słów *manthani* („pocieranie") lub *manth* („wiertło"). Chodzi tutaj o przyrząd do tworzenia (krzesania) ognia, przez pocieranie lub wiercenie w drewnie, a więc o *pramantha* „krzesiwo". Prometeusz zatem stanowi personifikację – w czasach archaicznych całkowicie nadnaturalnej – czynności tworzenia ognia „z niczego"[89].

Najistotniejszy jest tu zatem sam ogień – niespodziewane i znaczące dla odkrycia „innego porządku" w tekście zjawienie się w tetralogii Prometeusza dotyczy ognia. To nie jedyne pojawienie się tego żywiołu w owym nowym odkrywanym porządku, najpierw jednak „rozprawić się" trzeba z ogniem, obecnym dotąd w opowieści jako żywioł zniszczenia. Ogień mianowicie generuje często sprzeczne wobec siebie symboliczne związki, jego symbolika cechuje się wysoką wieloznacznością, reflektującą zresztą wielość przejawów ognia, jaką napotyka się w życiu[90]. A jednak niepokojąca ambiwalencja jaka towarzyszy ogniowi w obszarze symbolicznym jest jeszcze większa i bardziej radykalna, niemożliwa do prostego uzgodnienia, niż w naturze[91]. Ta ambiwalencja ognia to, jak ujmuje to Bachelard, tkwiące w ogniu sprzeczne

[85] Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm,* tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 70-71.
[86] Por. H. Biedermann, *Dictionary of symbolism,* tłum. J. Hulbert, New York–Oxford 1992, s. 274.
[87] Tutaj warto przywołać uwagi Camusa na temat Prometeusza w kontekście „buntu metafizycznego" – por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany (wybór)*, w: tegoż, *Eseje*, wyb. i tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 280-281.
[88] Por. P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s: 65-66.
[89] Por. R. Trousson, *Prometheus*, w: *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, red. P. Brunel, tłum. W. Allatson, J. Hayward, T. Selous, Abingdon–New York 2016, s. 968-969; M.L. West, *Indo-european Poetry and Myth,* Oxford–New York 2007, s. 273; R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1967, s. 137.
[90] Por. M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols…*, s. 73; H. Biedermann, *Dictionary of symbolism…*, s. 129-131.
[91] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 73.

347:2623532272

całkowicie możliwości: nieba i piekła, dobra i zła, kuchni i apokalipsy[92]. Jest to więc ambiwalencja najwyższej miary, ogień może być bowiem demoniczny i boski zarazem[93].

Podążając dalej tą drugą ścieżką symboliki ognia – ogień przynosi oczyszczenie[94]. Na głęboki związek ognia z oczyszczeniem (puryfikacją) wskazuje sanskryckie słowo *pure* oznaczające „ogień", na co zwraca uwagę Durand[95], wskazać można zresztą praindoeuropejskie, oznaczające „ogień" źródło (**péh₂-ur*) łacińskiego *pūrigāre* („oczyszczać")[96]. Czystość ognia jest jego niezbywalnym atrybutem – ogień jest przecież nie do zmieszania i nie do zabrudzenia, jest najczystszy (w tej swej czystości nawet leczący) oraz najbardziej, w najwyższym stopniu żywy, bo emanujący jak neoplatoński Absolut – dzieli się bowiem samym sobą, ale nie ginie z tego powodu, nie doznaje żadnej szkody. Jest wreszcie czymś „podnoszącym się" z głębin i zmierzającym ku górze[97].

Ta niezwykła „żywotność" ognia prowadzi mnie do tego wymiaru jego symboliki, w którym kryje się za nim duch. Durand w ogniu mitu prometejskiego dostrzega „duchowe światło" czy też „ducha-światło"[98]. Idąc dalej w tym kierunku, za symboliką ognia kryją się również wedyjski Agni czy irański Atar, ogień to zatem symboliczny przejaw „żywego, myślącego boga"[99]. Docieram tutaj w końcu do – na tym poziomie się sytuującej – biblijnej symboliki ognia, gdzie w scenach z krzewem płonącym [Wj 3, 2], czy w tych z Exodusu [Wj 13, 21; 19, 18], ogień stanowi medium dla „oszałamiającej teofanii"[100]. Wreszcie w scenie Zesłania Ducha Świętego [Dz 2, 1-4], dochodzi do „osobistego" niejako pojawienia się Boga jako ognia, gdzie to właśnie ogień „ujawnia coś z istoty Boga"[101].

Joseph Ratzinger z tej czysto już pneumatologicznej symboliki ognia wyprowadza niezwykle sugestywny i istotny dla mojej interpretacji obraz, w którym Duch Święty jest ogniem, a Chrystus jest Prometeuszem, który ściągnął ogień z nieba na ziemię i dokonuje chrztu

[92] Por. G. Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, tłum. A.C.M. Ross, London 1964, s. 7.
[93] Por. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 2007, s. 112.
[94] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 149-150.
[95] Por. G. Durand, *The anthropological structures of the imaginary*, tłum. M. Sankey, J. Hatten, Brisbane 1999, s. 167.
[96] Por. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden–Boston 2008, s. 500.
[97] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 72; G. Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire…*, s. 7.
[98] Por. G. Durand, *The anthropological structures of the imaginary…*, s. 168.
[99] Por. tamże, s. 169.
[100] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 149-150.
[101] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 75.

348:6246005024

ogniem[102]. Idea łączenia, zestawienia, utożsamienia Chrystusa z Prometeuszem jest ideą dość nośną. Gerhart Hauptmann w swojej autobiograficznej powieści „pierwiastek prometejski" odnosi wprost do Jezusa, pozostając jednak na poziomie podobieństw ich cierpienia[103], Simone Weil z kolei odczytuje Prometeusza „chrystologicznie" w dwóch aspektach – ukrzyżowania i miłości do ludzkości, dostrzegając jednak sprzeczność pomiędzy buntem przeciw Bogu Prometeusza i posłuszeństwem Jezusa[104]. To znaczący trop i pozostaję już przy dotyczącej Prometeusza i ognia intuicji chrystologicznej, warto jednakże zauważyć, że zjawienie się w tetralogii tego prometejskiego symptomu nie nosi znamion cierpienia, krzyżowania, ani też przynoszenia ognia z góry, ogień pojawia się tu zupełnie „inaczej".

Podążam zatem jeszcze dalej, do tego miejsca gdzie ogień ów się zjawia i gdzie jest on odblaskiem *pramantha* „tworzenia ognia z niczego", co jest najdawniejszą warstwą znaczenia Prometeusza. Jeden z głównych bohaterów *Ziemi i ognia*, Kotik Ossadnik, w styczniu 1945 roku, w środku wiru cierpienia, czasu, śmierci, „rządów' Czarnej Bogini odnajduje przedziwną „oazę" – opuszczoną wille przy Miethe-Allee[105], wyodrębnioną niejako ze zjawiskowego świata wojny, śmierci, cierpienia, jak dom poza czasem i światem[106]. Nie słychać tu detonacji[107], dom ten przedstawia sobą oniryczną przestrzeń czegoś radykalnie innego niż mróz, kopanie rowów, widok opuszczających swoje miasto na zawsze uchodźców[108], wręcz – zatrzymuje się tam czas, dodam jeszcze, że czas kolisty, cykliczny „napędzany" śmiercią. Taki czas tam nie istnieje, czego widomym znakiem jest rozregulowanie przez Kotika wszystkich zegarów[109], tak jakby, jak pisze Zbigniew Kadłubek w *Listach z Rzymu,* w takim „psuciu zygorów" odnaleźć można było „retung przed śmierciom"[110].

[102] Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2¸ Katowice 2012, s. 127-128.
[103] Por. G. Hauptmann, *Przygoda mojej młodości…*, s. 508-509.
[104] Por. M.C. Meaney, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretation of Ancient Greek Text,* Oxford–New York 2007, s. 144. Na temat paralelności ukrzyżowania Jezusa i Prometeusza – por. też: M. Hengel, *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, Philadelphia 1977, s. 11nn.
[105] Na temat baśniowego, onirycznego, bezczasowego domu przy Miethe-Allee – zob.: I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka*, Katowice 2013, s. 89-90; K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków 2013, s. 196.
[106] Por. ZiO, s. 66-67.
[107] Por. ZiO, s. 82.
[108] Por. ZiO, s. 95.
[109] Por. ZiO, s. 127.
[110] Por. Z. Kadłubek, *Listy z Rzymu,* Kotórz Mały 2012, s. 65.

349:5958594921

W tym domu jak z „fantastycznego snu" Kotik znajduje książkę. Książka ta to *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, która swoim „hymnicznym językiem" od razu go urzeka[111] i którą zabiera ze sobą. Gdy kryjówka przed nieskończonym kręgiem śmierci i cierpienia zostaje niejako odkryta i zdemaskowana – dom zostaje zdemolowany przez Armię Czerwoną[112], w dziwny sposób coś na kształt takiej kryjówki trwa dla Kotika w samym już czytaniu zabranej z „domu poza światem" książki – kiedy czytał *Zaratustrę* znikał zewnętrzny świat zjawisk, którego namacalnym i odpychającym przejawem był duszny piwniczny schron[113]. W tej właśnie lekturze pojawia się wymowne zdanie, w którym swoje wierne odbicie znajduje „ujawniony" już wcześniej Prometeusz – i jest to Prometeusz w swoim najgłębszym sensie, jako *pramantha*, wydobywający ogień „z niczego", a zdanie to pojawia się w pytaniu starca do schodzącego z gór przemienionego i promiennego Zaratustry:

> Niosłeś wówczas swe popioły ku górom; chciałżebyś dzisiaj nieść ogień w niziny?[114]

Traktuję to zdanie jako ogromnie ważne, jako swego rodzaju punkt zwrotny dla „innego", ukrytego porządku całej opowieści. Ten punkt zwrotny głęboko jest związany z symboliczną istotą ognia.

Ogień mianowicie w jakiś sposób działa wbrew naturze, wbrew jej „naturalnemu" porządkowi. Jak pisze Bachelard – gdy rzeczy dzieją się i zmieniają powoli (tak jak się to dzieje „naturalnie") – wyjaśnia to życie (jego naturalne procesy). Gdzie jednak rzeczy dzieją się szybko (nie jak w naturze) – wyjaśnia to ogień[115]. Tutaj, swoista nadnaturalność ognia przejawia się nie tyle w zmianie tempa następujących zjawisk, ile w podstawowej zmianie wydawałoby się niemożliwego do zmiany kierunku, według którego one następują. Jest to odwrócenie tej kolejności naturalnego procesu, w myśl której najpierw płonie ogień, a potem następują popioły – najpierw „płonie" życie, potem następuje to, co symbolicznie za popiołami ukryte – dezintegracja, unicestwienie, śmierć[116]. Następuje więc całkowite odwrócenie porządku „życia i śmierci". Ponadnaturalność działania ognia wewnętrznie jest bowiem związana również

[111] Por. ZiO, s. 68.
[112] Por. ZiO, s. 244.
[113] Por. ZiO, s. 195.
[114] ZiO, s. 195. Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 8.
[115] Por. G. Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire…,* s. 7.
[116] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 313.

350:1077876172

z wszelkimi opowieściami mitycznymi o powstaniu z martwych[117]. W ten sposób docieram do wprost już chrystologicznego wymiaru wyodrębnionego z tetralogii zdania–punktu zwrotnego[118].

Eliade opisuje ludowe baśnie, w których sam Jezus występuje jako Pan Ognia. Ogień jest tutaj rozumiany jako oczyszczenie i transmutacja rzeczywistości, odmłodzenie i odrodzenie[119], jako coś całkowicie innego od natury, wręcz nie będącego naturą, coś, co może jednak zarazem tę naturę zmieniać, czyli zmieniać świat – jednocześnie do niego nie należąc[120]. To baśniowe operowanie ogniem przez samego Jezusa stanowi tu więc dokładne odwzorowanie działania Boga w zmartwychwstaniu, w którym to, co naturalne jest odnawiane, oczyszczane i ożywiane wyłącznie przez działanie tego, co naturę absolutnie przekracza[121], co w jeszcze inny sposób wyraża przytoczone przez Duranda odmienne od ewangelicznego rozwinięcie widniejącego nad ukrzyżowanym Jezusem skrótu I.N.R.I., a mianowicie *Igne Natura Renovatur Integra*[122] („cała natura odnawia się przez ogień"). W liturgii Wigilii Paschalnej wreszcie ogień funkcjonuje jako potężny i porywający symbol, za którym kryje się ostateczna „anomalia" zmartwychwstającego Chrystusa, który powstaje do życia tak jak iskra, krzesana (tutaj upatruję ostatecznej chrystologii mitu prometejskiego w jego archaicznym wymiarze *pramantha*) z martwego kamienia, od której zapalany jest ogień, a w końcu paschał, co uwydatniał jeszcze wczesnośredniowieczny zwyczaj gaszenia wszelkich ogni, wszelkich świateł, a więc zaprowadzenia całkowitej ciemności na czas krzesania tej iskry[123].

W zaratustriańskim ogniu z książki Kotika, ogniu, który wbrew naturalnemu porządkowi zjawia się z popiołów, z tego co martwe i bezpowrotnie stracone, a do tego – w samej już tetralogii – zjawia się w wielkiej ciemności, trzeba mieć bowiem na uwadze nie tylko ciemność gliwickiego schronu, ale przede wszystkim ciemność całego zmierzającego do nicości świata w *Ziemi i ogniu*, widzę właśnie ten dokładnie paschalny ogień krzesany „z niczego", w równie głębokiej

[117] Por. G. Durand, *The anthropological structures of the imaginary…*, s. 169.
[118] Co ciekawe, znamienne słowa o popiołach i ogniu z *Zaratustry*, Jung interpretuje całkowicie odmiennie, biorąc je za punkt wyjścia do ukazania Zaratustry jako antytezy chrześcijaństwa – por. C.G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the seminar given in 1934-1939*, red. J. Jarret, Princeton, New Jersey 1988, s. 34. Na temat nieoczywistej jak widać, ale zarazem przedstawiającej szerokie pole do refleksji relacji „chrześcijaństwo – Zaratustra" – por. też: J. Brejdak, *Ewangelia Zaratustry*, Warszawa 2014, s. 85nn i 116nn; O.H. Bonnerot, *Zoroaster*, w: *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*…, s. 1184-1185.
[119] Por. M. Eliade, *Kowale i alchemicy…*, s. 112.
[120] Por. tamże, s. 81.
[121] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 648-650.
[122] Por. G. Durand, *The anthropological structures of the imaginary…*, s. 169.
[123] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 75.

351:8985161651

ciemności. Tajemniczo zjawia się on w narracji *Ziemi i ognia* i z ukrycia, z ciemności, z głębi nadaje całej wielkiej opowieści tetralogii zupełnie nowy, *inny* porządek: skoro pojawia się ognisty znak zmartwychwstania, znak centralnego wydarzenia Paschy[124], to zarazem znak, że „wewnętrznie", w głębi działają inne siły, niż te napędzające Czarną Paschę, a dalej – że funkcjonuje jakaś *inna,* utracona, jak się wydawało linearność. W jaki sposób odkrywam tę *inną* linearność w tetralogii?

Otóż zjawiający się ogień paschalny nie powinien „stać w miejscu". Sięgający swoją historią pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa tekst orędzia wielkanocnego (*Exsultet*), towarzyszącego zjawieniu paschalnego ognia[125] wytycza mu pewną od razu dostrzegalną symboliczną drogę. Najpierw więc „znikąd" zjawia się „jasność świętego płomienia"[126], która stopniowo „rozprasza ciemności" jak „światło ognistego słupa", „dzieli się, użyczając światła – nie doznaje uszczerbku", światła więc przybywa, wreszcie „nieustannie płonąc i rozpraszając mrok nocy" światło tego ognia „łączy się ze światłami nieba"[127] zyskuje więc wymiar kosmiczny[128], spotykając się z gwiazdami paschalnej nocy. Zdumiewające odbicie tej dokładnie drogi paschalnego ognia odnajduję w tetralogii gliwickiej – jakby obok, na marginesie, a może w głębi opowiadanej w finale *Ziemi i ognia* historii, w odkrywanej przestrzeni całkowitej „inności".

To, co dostrzegam zjawia się w opowieści być może dzięki dalszej lekturze *Zaratustry* przez Kotika, kiedy to po zjawieniu się „ognia z popiołu", musiał on przeczytać zdania:

> Nie jesteś jeszcze wolny, ty szukasz dopiero wolności. […]. Ku wolnej garniesz się wyżynie, gwiazd łaknie twa dusza[129].

Może też zjawia się to zgodnie z odkrytym już wcześniej w tetralogii duchem Beethovena, prowadzącym finał IX symfonii od schillerowskiego *Elisium* (niosącego przecież śląskie konotacje, o których pisałem w rozdziale piątym) do miejsca, w którym *überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen*[130], a więc ku gwiezdnemu sklepieniu ukazującemu majestat Boga. Może wreszcie wpisując się jednocześnie w obie te przesłanki, narracja finału tetralogii gliwickiej zdaje

[124] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 638.
[125] Por. W. Danielski, H. Madej, *Exsultet,* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1989, kol. 1470.
[126] *Mszał rzymski dla diecezji Polskich*, Poznań 1986, s. 156.
[127] Por. tamże, s. 158-161.
[128] Por. W. Danielski, H. Madej, *Exsultet…*, kol. 1471.
[129] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*…, s. 33.

352:4165686177

się podążać owym nowym i innym paschalnym szlakiem ognia – ku gwiazdom[131], te bowiem zjawiają się w jednoznacznie teologicznym kontekście w finałowym manifeście:

> […] nie wierzę, że Bóg chce, żebyśmy klęczeli przed nim i pochylali głowę, nie, musimy patrzeć w górę, ku niebu, ku gwiazdom, bo tam jest oblicze Boga…[132]

Zaskakująca, inna, paschalna linearność górnośląskiej opowieści wytyczona przez drogę ognia od popiołów ku gwiazdom, ma dalsze jeszcze konsekwencje. Są one związane z tymi aspektami symboliki ognia, wedle których obrazuje on pragnienie nagłej zmiany, przyspieszenie upływu czasu, a nawet jego unicestwienie, doprowadzenie wszechrzeczy do oczekiwanego końca, przeprowadzenie życia do konkluzji, a wreszcie do tego, co poza nim[133]. Ogniskują się tutaj wszystkie już nagromadzone po drodze obrazy ostatecznego wyzwolenia z kręgu czasu, cierpienia i śmierci, związane z muzyką, Beethovenem, „domem poza czasem" i pozaczasową lekturą *Zaratustry*.

Chodzi mianowicie o konsekwencje dla całej narracji tetralogii gliwickiej widzianej wcześniej jako rozległa metafora historia zbawienia. Metafora ta może być znów ożywiona, ponieważ o ile w rozdziale szóstym odkrytych zostało tak wiele symptomów śmierci i nicości, o tyle, okazuje się, że działają jednocześnie w opowieści ukryte prawa „od wewnątrz" zmieniające jej świat. Tekst orędzia paschalnego odbijający się w finale *Ziemi i ognia* ma bowiem nieodłączny od Zmartwychwstania Jezusa wymiar eschatologiczny[134]. Jest to oczywiście związane z fundamentalną rolą jaką pełni Zmartwychwstanie w całej, oglądanej przez metaforyczny obiektyw interpretowanej narracji, historii zbawienia. Nie jest ona „amorficzna" i ma swoje punkty węzłowe[135] (jak wiadomo, związane z momentami wtargnięcia w historię momentów *kairos*), spośród których „punkt" Zmartwychwstania jest fundamentalny, do tego stopnia, że bez niego reszta wydarzeń historii zbawienia traci swoją sensowność [1 Kor 15, 17].

---

[130] L. van Beethoven, *Sinfonien für pianoforte zu vier Händen arrangirt von Hugo Ulrich,* t. 2, Leipzig [b.r.w.], s. 198.
[131] Może być interesującym faktem, że Bienek, rozważając kwestię tytułu dla ostatniej części tetralogii gliwickiej rezygnuje z wersji „Gwiazdy w ogniu" – por. OPP, s. 174. Płonące i spadające gwiazdy podczas zagłady Drezna mogłyby wtedy być mylnie utożsamione z gwiazdami nocy paschalnej, które nie podlegają niszczącej mocy ognia zagłady, a spotykają się, łączą się harmonijnie z diametralnie innym, „prometejskim", wykrzesanym z niczego ogniem paschalnym.
[132] ZiO, s. 248.
[133] Por. G. Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire…,* s. 16; J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 106.
[134] Por. W. Danielski, H. Madej, *Exsultet…*, kol. 1471.
[135] Por. Cz.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 148.

353:2965367683

Zmartwychwstanie jest zatem „źródłem i zasadą" przyszłego doświadczenia niczym nie ograniczonego pełnego i doskonałego bycia czyli zbawienia[136]. Zachodzi w nim mianowicie, jak to określa Ratzinger, „przeskok ontologiczny"[137], to znaczy nie tylko zapowiedziane, ale zainaugurowane jest już przyszłe pełne bycie – które innymi słowy określić można jako Zbawienie. Zmartwychwstanie jest zatem „ukoronowaniem" historii zbawienia, wprowadzającym w świat eschatologiczną definitywność[138]. W czas świata wchodzi to, co jest już poza tym czasem, nieodwracalnie przemieniające czas świata i historię[139], jako ostateczne wtargnięcie w świat *kairos,* nadające czasowi określony i definitywny kierunek.

Wobec tak wielu symptomów wszechwładzy Czarnej Bogini i jej niepokonalnego kręgu wiecznego czasu cierpień i śmierci, jakie wcześniej zlokalizowałem w tetralogii gliwickiej, pojawiające się jednocześnie jak owe rogi mgielne (*foghorns*) w środku kwartetu smyczkowego, znaki krzesanego z popiołów ognia i gwiazd, niosące potężny symboliczny ładunek znaki paschalne, w niespodziewany sposób, pomimo kolistego czasu opowieści, nakreślają jakąś inną zupełnie linearność – odbija się w niej odkupienie czasu i historii i nadana czasowi ukierunkowana nieodwracalność[140], wypisana literami z radości – i ognia.

3. Trzykrotnie zjawiony kamień

W poprzednim podrozdziale odkryłem w nieokreślonej głębi narracji *Ziemi i ognia* niespodziewaną paschalną linearność, wiodącą od popiołów, przez zrodzony z nich ogień, aż do gwiazd. Zwrócę teraz uwagę na te właśnie, zajmujące centralne miejsce w końcowym manifeście Kotika gwiazdy, nie jednak w kontekście symbolu ognia, prowadzącego od popiołów aż „na wysokości", ognia „spokrewnionego" z gwiazdami o tyle, że przyjaźnie „spotykały się" ich

[136] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 655.
[137] Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu,* cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 291.
[138] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 570.
[139] Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu,* tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 223.
[140] Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 234.

354:8831369526

światła podczas paschalnej nocy, ale w odniesieniu do tego, co wydaje się najbardziej z gwiazdami skontrastowane, ze swoją „niskością", ciemnością, brakiem światła i brakiem życia.

Nie chodzi tu o popioły z *Zaratustry*, ich bowiem „łączność" z gwiazdami, jak to pokazałem w poprzednim podrozdziale, w jakiś sposób „tłumaczy" ogień, ale o absolutną niezgodność pomiędzy dwoma symbolami, które to jednocześnie są ze sobą w tej niezgodności w jakiś sposób powiązane. Jest to napięcie zaistniałe pomiędzy pytaniem zadanym w ciemności, niskości piwnicy, czerni węgla:

> Kim jednak był Bóg i jak wyglądał? Było dla niego jasne, że zupełnie inaczej niż na tych obrazach, które jego matka zdjęła ze ścian i ukryła w skrzyni na węgiel. Ale jak inaczej?[141]

a znaną już „gwiezdną" i wyniesioną na firmament pełną blasku odpowiedzią. Uważam to właśnie napięcie za najistotniejsze i kluczowe dla całej mojej interpretacji.

Z jednej strony są zatem gwiazdy, z którymi wiąże się ogrom symboli, że tak je określę – najwyższego rzędu – strop gwiaździsty bowiem niezależnie od miejsca na świecie, z którego byłby podziwiany, niezależnie od kultury, przepełniony jest wartościami, stanowi „*sacrum par excellence"*[142], co w dobitny sposób wyraża epigram Klaudiusza Ptolemeusza: „skoro tylko – śmiertelny – mogę spojrzeć na nocną armię gwiazd to już dłużej nie stoję na ziemi"[143]. Gwiazdy tak w biblijnej, jak i całej bliskowschodniej symbolice wskazują na bliskość Boga[144], według Filona Aleksandryjskiego nie podlegają w żaden sposób złu[145], a w przekonaniu Klemensa Aleksandryjskiego są pozostawionym przez Boga znakiem jego obecności, tak by nawet poganie mieli możliwość spoglądania ku niemu[146], są więc gwiazdy symbolem uniwersalnym, powszechnym – pierwotną potężną teofanią.

Z gwiazdami łączy się również biblijny obraz radości, czego przejawem jest wspaniała poetycka wizja gwiazd „radośnie świecących na swoich strażnicach" [Ba 3, 34], a w konsekwencji również eschatologicznej wiecznej szczęśliwości i niezniszczalności po zmartwychwstaniu stąd też

[141] ZiO, s. 196.
[142] Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 105 i 43.
[143] N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1985, s. 26.
[144] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 64.
[145] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 101.
[146] Por. tamże, s. 102;.

355:7685856204

gwiazdy obecne na nagrobkach starożytnych chrześcijan[147], co może mieć również związek z obecnym u Orygenesa przeświadczeniem, że dusza przed zmartwychwstaniem posiada „ciało eteryczne", „ubranie" i „pojazd" podobne do gwiazdy[148]. Gwiazdy to również piękno, absolutne i totalne, przedstawione w kosmicznym porządku, uporządkowaniu niezmierzonej wielości, przejawiające się w pitagorejskiej harmonii sfer[149], ale i subtelne piękno docierającego z góry delikatnego światła, nie zawsze nawet dostrzegalnego[150].

Z drugiej strony natomiast – jest węgiel. Jako kamień: twardy, oporny i bezwładny, przedmiot użytku, nie czci[151], pozbawiony życia, martwy i ciężki, zamykający grób[152], a w górnośląskim, wprost „węglowym" kontekście – bałwochwalczo ubóstwiany, stanowiący, jak to określa Aleksandra Kunce, „śląski stygmat", przesłaniający czy wręcz pętający prawdziwy Śląsk[153], będący dla niego przekleństwem[154]. Myślę, że nie bez przyczyny platońscy więźniowie, wyzwoleni z jaskini, wychodząc ku górze, opuszczając więc swoje – kamienne przecież – więzienie, jako pierwsze ujrzeli gwiazdy[155] – odczytując ten fundamentalny dla kultury Zachodu obraz z takiej perspektywy, którą Ricœur nazywał demitologizacją (która jest przeciwieństwem demityzacji, faktycznie będąc re-symbolizacją), a więc „odcinając" całą nałożoną na niego filozoficzną konceptualizację, jak i „przebranie" go w mitologiczną opowieść, staję wobec symbolicznej drogi od tego co „na dole", tego, co zamknięte, tego, co zamyka i więzi, od ciemności, wreszcie od kamienia – do tego, co „na górze", na wysokościach, do otwartej, wolnej przestrzeni, do gwiazd.

Nakreśliwszy wstępny szkic potężnego symbolicznego napięcia pomiędzy gwiazdami a kamieniem przyjrzę się teraz czemuś, co w tetralogii gliwickiej stawia przede mną największy znak zapytania, wobec największej moim zdaniem zagadki całej opowieści. Chodzi o czarny

[147] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 65; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 102; M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols…*, s. 201-202.
[148] Por. A. Scott, *Origen and the life of the stars. A history of an idea*, Oxford 1991, s. 154.
[149] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 102; J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 310, H. Biedermann, *Dictionary of symbolism…*, s. 321.
[150] Por. tamże, s. 321.
[151] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 212-213
[152] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 125-130.
[153] Por. A. Kunce, *Myśleć Śląsk,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Ślask…*, s. 263-264.
[154] Por. Z. Kadłubek, *To wszystko jest wina węgla, tego przeklętego skarbu Górnego Śląska*, wywiad przeprowadzony przez Marcina Zasadę, „Dziennik Zachodni" 18.04.2014, s. 21.
[155] Por. Platon, *Państwo*, VII, 514-516, tłum. M. Witwicki, Kęty 2003, s. 220-224.

356:8382029886

kamień Leo Marii, samo centrum tajemnicy, spoczywające gdzieś w głębi szuflady, „schowane przed wszystkimi”[156].

To w najwyższym stopniu dziwny przedmiot. Widać jest wyraźnie dezorientację zarówno Valeski jak i Ulli, kiedy kamień dostaje się w ich ręce: „dlaczego nigdy nie pokazał mi czarnego kamienia?”[157]; „co miała począć z tym czarnym kamieniem?”[158]. To również przedmiot w dziwny i zagadkowy sposób się pojawiający – tak, jakby tekst faktycznie „strzegł tutaj swoich tajemnic” i bronił się przed oczywistymi interpretacjami. Czarny kamień pojawia się bowiem trzykrotnie, zawsze bez żadnej zapowiedzi i bez prawie żadnego komentarza: najpierw, wyciągnięty z szuflady przez Valeskę, na nagłą i niespodziewaną prośbę umierającego Leo Marii, dokładnie w momencie rozpoczęcia wojny, w samym środku słuchania złowrogiego radiowego komunikatu[159], po raz drugi w *Czasie bez dzwonów*, w wielkopiątkowy wieczór, gdy Josel wyjeżdża na wojnę i w równie nieoczekiwany sposób otrzymuje od Valeski kamień swojego ojca[160], wreszcie po raz trzeci i ostatni, w Dreźnie, dokładnie wtedy gdy rozbrzmiewają syreny, w chwili rozpoczęcia nalotu – Josel daje kamień Ulli, która natychmiast o nim zapomina[161], a kamień ginie bez wieści – tak w toku opowieści, gdzie już nigdy więcej się nie pojawia, jak i w domyśle, ponieważ najprawdopodobniej ginie razem z bohaterami w płomieniach, staje się popiołem – jest przecież „wypolerowanym antracytem”, kawałkiem węgla[162]. A przynajmniej – z tego jest zrobiony. Czym jest jednak czarny kamień „naprawdę”? Tego czytelnik się nie dowiaduje – i nigdy się nie „dowie”. Dlatego też kamień ten stanowi dla mnie kluczowy punkt całej interpretacji i punkt wyjścia dla wielu korytarzy znaczeń.

Wychodzę więc od tego, że dostrzegam w czarnym kamieniu Leo Marii coś co pozwalam sobie określić *absolutnym zgęszczeniem*, *osobliwością*, w której załamuje się czas i przestrzeń[163]:

[156] PP, s. 322-323.
[157] PP, s. 324.
[158] ZiO, s. 235.
[159] Por. PP, s. 321.
[160] Por. CBD, s. 354.
[161] Por. ZiO, s. 235-236.
[162] Por. PP, s. 321-322; ZiO, s. 235.
[163] W swoim użyciu terminów „pierwotna osobliwość” i „zgęszczenie” nie mam ambicji by wchodzić z nimi w daleko idący interdyscyplinarny dialog; odnoszę się tutaj raczej do – stanowiącego element ogólnej wiedzy – uproszczonego, z czego w pełni zdaję sobie sprawę, obrazu, za pośrednictwem którego ten kosmologiczny fenomen przedstawia się laikom oraz do funkcjonowania tych terminów w nienaukowym dyskursie. Podstawowe wiadomości (które nie uzurpują sobie prawa do mienienia się wiedzą) na ten temat zawdzięczam popularyzatorskim pracom Michała Hellera – zob.: M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, tłum. E. Nicewicz-Staszowska,

357:3632350554

czarny kamień zgęszcza zatem całą opowieść o Górnym Śląsku, cały roztaczany przez tetralogię gliwicką górnośląski świat, wreszcie – cały Górny Śląsk, zgodnie ze specyfiką symboliki związanej z kamieniami, wedle której ich moc symboliczna nie pochodzi z nich samych, ale z tego, że przedstawiają one, naśladują coś innego niż to, czym same są i ponieważ „skądś" pochodzą[164]. Czarny kamień, naznaczając, niczym czarna niezmywalna pieczęć, decydujące i krytyczne dla regionu wydarzenia w opowieści (prowokacja gliwicka, wojna, wygnanie i Drezno), zgęszcza w sobie cały jej czas. Pozostaje również w głębokim, „genetycznym" związku z górnośląską materią, z ziemią, w niej bowiem leży jego „geneza", jest przecież „czarnym kamieniem z tej czarnej ziemi"[165].

Taki sam głęboki związek łączy go z górnośląskim duchem (zgodnie z archaicznym przekonaniem o możliwym miejscu zamieszkania przez duchy w kamieniu[166]), związanym ściśle, jak już wcześniej zauważyłem, z przestrzenią, z krajobrazem. Jego początki sięgają przecież wędrówek dzieciństwa Leo Marii, wędrówek drogą do Królewskiej Huty[167]. Takie wędrówki były później odbywane przez całe życie Leo Marii, pełne zachwytu górnośląskim krajobrazem, wędrówki, z których wracał „z tajemnicą w sercu"[168].

Czarny kamień zgęszcza w sobie również całą metaforę historii zbawienia: pochodzi z głębin przeszłości bezczasowego dzieciństwa, z pozaczasowego, pradawnego górnośląskiego raju; jego pojawienia się swoją rytmicznością, powtarzalnością formuł, przyjmują *quasi*-liturgiczną formę; naznacza moment Upadku; w Wielki Piątek zgęszcza w sobie całe zstępowanie do piekieł, zstępując z Joselem w piekło wojny; dosięga go ogień Końca Świata. Przede wszystkim jednak czarny kamień nosi na sobie znak. Jest w nim bowiem wygrawerowany krzyż[169]. Zgodnie z archaicznym przekonaniem, w myśl którego obróbka kamienia w jakąś formę związana jest z tym, „czym" kamień, w porządku wiary, „jest"[170], jak i z biblijną symboliką związaną z wieczną trwałością tego, co wykute w kamieniu, z mocą kamienia by uwieczniać to, co

Kraków 2013, s. 237; tenże, *Ważniejsze niż Wszechświat*, Kraków 2018, s. 57-63; tenże, *Jedna chwila w dziejach wszechświata. Lemaître i jego Kosmos*, Kraków 2020, s. 12-13 i 36nn.
[164] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 212.
[165] PP, s. 323.
[166] Por. A. Jaffé, *Symbolism in the visual arts*, w: *Man and his Symbols*, red. C.G. Jung, New York 1964, s. 232.
[167] Por. PP, s. 322.
[168] WŚ, s. 16.
[169] Por. PP, s. 322; ZiO, s. 235.
[170] Por. A. Jaffé, *Symbolism in the visual arts…*, s. 233.

358:9020399610

najważniejsze[171] – krzyż wyryty w czarnym kamieniu zdaje się oznaczać, że zgęszczona jest w nim cała odkrywalna w tetralogii paschalna droga.

A jednak to zgęszczenie wszystkiego, owa pierwotna osobliwość, jaką zdaje się przedstawiać sobą czarny kamień, nie stanowi w żaden sposób odpowiedzi na zagadkę kamienia – wręcz przeciwnie – to raczej dopiero punkty wyjścia dla kolejnych zagadek, jak pole nieskończonych, w tym sprzecznych ze sobą możliwości. Jak przede wszystkim pogodzić bezpowrotną utratę czarnego kamienia z wpisaną weń paschalną drogą? Czy jest możliwe rozładowanie tego kolejnego potężnego napięcia, które jednak, jak za chwilę się okaże, jest dokładnie tym samym, które naszkicowałem na początku tego podrozdziału, napięciem pomiędzy „kamieniem" a „gwiazdami". Drogę ku próbie odpowiedzi na to kluczowe pytanie, ku próbie „rozładowania" tego krytycznego napięcia wytyczą mi trzy niezwykłe „odkrycia".

Odkrycie pierwsze dotyczy zagadkowej rytmiczności pojawień czarnego kamienia. Zauważam w tym miejscu, że kamień pojawia się zawsze na końcu poszczególnych części tetralogii, zarazem pojawia się trzy razy, a nie cztery – mimo czterech części powieściowego cyklu. W tym właśnie trzykrotnym i wieńczącym powieści zjawieniu się kamienia dostrzegam – na pierwszy rzut oka może fantastycznie, a jednak jak się okazuje wcale nie bezzasadnie – rodzaj lustrzanego odbicia[172] *Boskiej Komedii*. Istnieje wiele dodatkowych, pomniejszych, choć intrygujących analogii i punktów wspólnych pomiędzy górnośląską tetralogią a arcydziełem Dantego[173], jak chociażby te, że *Boska Komedia* pisana jest również na wygnaniu, w latach tułaczki poza Florencją[174], czy, że niezwykle istotna u Dantego jest rola języka, w jakim spisana jest *Komedia*, języka prawdziwie „domowego", „ojczystego", przeciwstawionego łacinie[175] – jak w tetralogii obecność języka górnośląskiego[176].

[171] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 82; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 130.
[172] Na temat różnorodnych innych przejawów „obecności" Dantego w późniejszej literaturze – zob. *Dante's Modern Afterlife. Reception and Response from Blake to Heaney*, red. N. Havely, Houndmills–New York 1998.
[173] To Dantego przyzywa Zbigniew Kadłubek pisząc o potrzebnym Górnemu Śląskowi „uzdrowieniu", stworzeniu Górnego Śląska od nowa – miałby tego dokonać właśnie jakiś „górnośląski Dante" – por. Z. Kadłubek, *Od Homera do Horsta czyli zaproszenie do lektury*, w: *99 książek czyli mały kanon górnośląski,* red. Z. Kadłubek, Ł. Staniczkowa, Katowice 2011, s. 14-15.
[174] Na temat wygnania Dantego z Florencji i „tułaczego" kontekstu powstania *Boskiej komedii* – zob. K. Morawski, *Dante Alighieri*, Warszawa 1961, s. 76nn i 233nn.
[175] Język ojczysty Dantego był dla niego językiem „natury", nie językiem sztucznym, jak łacina, a językiem domu, cząstką jego samego – por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2, *Modele teologiczne*, cz. 2, *Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 16. Użycie „języka ludowego", „pospolitego"

359:1031639035

Przede wszystkim jednak trzykrotne pojawienie się czarnego kamienia, wieńczące kolejne części opowieści dokładnie odwzorowuje tę niezwykłą cechę *Boskiej Komedii*, że każda z trzech części dzieła kończy się tym samym słowem (*Piekło* XXXIV, 139; *Czyściec* XXXIII, 145; *Raj* XXXIII, 145)[177]. Jest to słowo obecne również w tetralogii, już, jak wyżej starałem się wykazać, bardzo wiele znaczące, a teraz postawione w nowym jeszcze świetle. Jest to mianowicie słowo *stelle*, czyli „gwiazdy". Wpisujące się w dantejskie „umiłowanie symetrii"[178] trzykrotne powtórzenie słowa *stelle*, obok podkreślenia stałej i konsekwentnej drogi „w górę", jaką podąża Dante przez Piekło, Czyściec i Raj, której przyjrzę się niżej, jest też znakiem dwóch równoczesnych i harmonijnych zamknięć i zakończeń: zarówno zakończenia podróży bohatera, spełnienia jego ostatecznych pragnień, osiągnięcie ostatecznego celu, jak i zamknięcia księgi, osiągnięcia ostatecznego znaczenia, które obejmuje niejako wszystkie poprzednie słowa[179], co również przypominać może zgęszczenie całej opowieści tetralogii w czarnym kamieniu. Ostateczne, trzecie powtórzenie słowa *stelle*, to suma i rekapitulacja całej podróży, spełnionej ostatecznie w Bogu[180]. W tej podróży, zmierzającej do ostatecznego spełnienia zogniskowanego w słowie *stelle*, odnajduję dalsze zaskakujące podobieństwa do gliwickiej tetralogii.

Podobieństwa te dotyczą niezwykle precyzyjnego umiejscowienia przez Dantego wydarzeń *Boskiej Komedii* w czasie, dokładnie tak jak to ma miejsce w *Czasie bez dzwonów*, co więcej – dotyczy to tego samego, nasyconego najważniejszymi znaczeniami dnia. Analogicznie znaczący jest więc dzień zstąpienia Dantego do Piekła, to jest 25 marca, w dzień świętego Dismasa, tak zwanego Dobrego Łotra, w Wielki Piątek roku 1300 (po spędzeniu nocy Wielkiego Czwartku w „ciemnym lesie"), jak i wyraźne i nie pozostawiające wątpliwości podkreślenie łączności tego

miało leczyć „pobabilońską ranę", to znaczy pozwalać uczynić słowa adekwatnymi do treści; miał on odpowiadać „formie uniwersalnej" nadanej przez Boga, to znaczy „językowi rajskiemu" utraconemu przez grzech wieży Babel – por. U. Eco, *Poszukiwanie języka doskonałego*, tłum. W. Soliński, Warszawa 2013, s. 61.

[176] Znakomitym przykładem tego, w jaki sposób tetralogia gliwicka „przechowuje" język (górno)śląski jest wkomponowany w rozdział 24 *Pierwszej polki* cały słownik górnośląskich słów – por. PP, s. 217-218. To zdaje się skomentowane w myślach przez samego Montaga: „Myślał, że trzeba by ułożyć wiersz albo napisać książkę po to tylko, by skryć w nich to słowo" – PP, s. 219. Na temat obecności języka (górno)śląskiego w tetralogii por. K. Ćwiklak, *Bliscy nieznajomi…*, s. 175-181; J. Siatkowski, *Slawismen in den schlesischen Romanen von Horst Bienek*, München 2000.

[177] We włoskim oryginale – por. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Torino 2003, s. 320, 619 i 939. W polskim przekładzie – por. tenże, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Kraków 2003, s. 163, 316 i 466.

[178] Por. G. Mazzotta, *Reading Dante*, New Haven–London 2014, s. 115.

[179] Por. E. Lombardi, *The Syntax of Desire. Language and Love in Augustine, The Modistae, Dante,* Toronto–Buffalo–London 2007, s. 173-174; J. Rushworth, *Discourses of Mourning in Dante, Petrarch and Proust,* Oxford 2016, s. 135-136.

360:6645551975

piątku, podczas którego Dante wędruje przez Piekło, z wydarzeniami sprzed 1266 lat, poprzez dokładnie, co do godziny obliczony czas (*Piekło* XXI, 112-114), jaki dzieli oba Wielkie Piątki[181] – tutaj oczywista jest analogia z obliczeniami Andiego na samym początku *Czasu bez dzwonów*: dzień się nie zmienia, zmienia się jedynie odstęp czasu, w Gliwicach jest to już 1910 lat.

Cała podróż Dantego jest „naśladowaniem Jezusa", „w czasie rzeczywistym", gdzie momentowi ukrzyżowania odpowiada popadnięcie Dantego w duchową niemoc, a czasowi spędzonemu przez Jezusa w grobie, czyli czasowi jego zstąpienia do piekieł – podróż Dantego przez Piekło[182]. Nie jest to zresztą tylko naśladowanie, imitacja – ta podróż, zdumiewająco analogicznie do opowieści gliwickiej tetralogii, odzwierciedla w pewnym sensie historię zbawienia[183] i – znów analogicznie – zbiega się w znaczącej koincydencji z czasem liturgicznym, tak, że to liturgia wyznacza ramy całej dantejskiej opowieści[184]. Wreszcie spotkać się można z opinią, że podróż Dantego sama jest Paschą, *transitus*, przejściem[185] – co generuje jeszcze jedną, niezwykle bliską analogię z tetralogią gliwicką i odkrywalną w niej paschalnością narracji.

Mając na uwadze te wszystkie uderzające podobieństwa, przejdę teraz do tego, co w *Boskiej Komedii* fundamentalne, tego, co niejako „napędza" całe arcydzieło. *Boska Komedia* wpisuje się w sam środek symboliki wstępowania, ku emanującej świętością wysokości[186], jest więc stałym wznoszeniem się, ku rozlicznym celom. To osiągnięcie pełnej i doskonałej „synchronizacji" z Kosmosem, wprawianym w ruch przez Boga[187], to triumf nad żałobą i melancholią[188], to przemienienie samego wędrującego w górę – ostatnie wersy *Czyśćca* obrazują wewnętrzną

[180] Por. Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, t. 3, *Paradiso*, tłum. R.M. Durling, oprac. R.M. Durling, R.L. Martinez, New York–Oxford 2011, s. 682-683 [przypis – R.M. Durling, R.L. Martinez].
[181] Por. tenże, *The Divine Comedy*, tłum. H. Cary, New York 1909, s. 88 [przypis – H. Cary]; tenże, *The Divine Comedy*, t. 1, *Inferno*, tłum. R.M. Durling, oprac. R.M. Durling, R.L. Martinez, New York–Oxford 1996, s. 330 [przypis – R.M. Durling, R.L. Martinez]; G. Ferzoco, *Changes*, w: *Vertical Readings in Dante's Comedy*, t. 3, red. G. Corbett, H. Webb, Cambridge 2017, s. 64; J. Ruud, *Critical companion to Dante*, New York 2008, s. 22 i 75; G.P. Raffa, *The complete Danteworlds. A reader's guide to the Divine Comedy*, Chicago–London 2009, s. 84; A. Cornish, *Reading Dante's Stars*, New Haven–London 2000, s. 26nn.
[182] Por. R.J. Payton, *A Modern Reader's Guide to Dante's Inferno*, New York 1998, s. 16; 252-253; G. Mazzotta, *Reading Dante*…, s. 32; 118.
[183] Por. J. Ruud, *Critical companion to Dante…*, s. 23.
[184] Por. R.L. Martinez, *Dante and the Poem of the Liturgy*, w: *Reviewing Dante's Theology*, t. 2, red. C. Honess, M. Treherne, Bern 2013, s. 93-94; L. Pertile, *Works*, w: *Dante in context*, red. Z.G. Barański, L. Pertile, Cambridge 2015, s. 490.
[185] Por. A. Cornish, *Reading Dante's Stars…*, s. 42.
[186] Por. M. Eliade, *Traktat…*, s. 99-101 i 104nn.
[187] Por. W. Franke, *Dante's Interpretive Journey. Truth Through Interpretation*, w: *Dante Alighieri (Bloom's Modern Critical Views)*, red. H. Bloom, Philadelphia 2004, s. 296.
[188] Por. J. Rushworth, *Discourses of Mourning in Dante…,* s. 135.

361:4698353149

odnowę pielgrzyma, odrodzenie nadziei, co w oryginalnym tekście zobrazowane jest trzykrotnym pojawieniem się wprost sugerującego odnowę przedrostka „ri–" (*Czyściec* XXXIII, 142-144: *ritornai, rifatto, rinovellate*)[189]. W *Boską komedię* wpisane jest więc wezwanie do patrzenia w górę, cała droga jest patrzeniem i wspinaniem się w górę. Ten centralny motyw stałego linearnego ruchu ku górze, podkreślony i wzmocniony jest przez „symetrycznie" trzykrotnie powracające *stelle* – nieustannie świecące gwiazdy, jak drogowskazy wskazują zatem drogę wzwyż, jak znaki nadziei dane przez Boga[190].

Jeżeli zatem *Boska Komedia* jest przejściem, paschalną droga, to symbolicznym drogowskazem i celem tego niezwykłego odwzorowania Paschy są właśnie gwiazdy, generujące oczywiście rozliczne interpretacje: można w nich widzieć „łączniki" pomiędzy Bogiem a stworzeniem[191] czy na przykład związane z trzykrotnością ich pojawienia się odwzorowanie Trójcy Świętej[192]. Według Williama Franke gwiazdy miałyby też wskazywać na boski porządek Kosmosu, na coś, co jest przeciwieństwem katastrofy (*disaster*), która byłaby „od-gwieżdżeniem" (*dés-astre*), upadkiem[193]. Pamiętać trzeba wreszcie o tym, co tak podobne do gliwickiej tetralogii, a mianowicie, że Dante pisze *Boską Komedię* na wygnaniu – ostatnie słowa, *stelle*, byłyby dla niego upragnionym powrotem do domu[194].

Wobec tak wielu analogii, wobec prawie identycznej paschalności *Komedii* i tetralogii, a przede wszystkim wobec intrygującej i niezwykłej symetrii pomiędzy trzema zjawieniami się czarnego kamienia a trzykrotnym powtórzeniem pojawienia się gwiazd u Dantego – powstaje pytanie: czy czarny kamień Leo Marii z głębi szuflady w gliwickim mieszkaniu, czarny kamień z drogi do Królewskiej Huty znajduje rozwiązanie swej zagadki w boskim świetle gwiazd Dantego, świecących nad Florencją i nad zaświatami? Czy jego najgłębszym znaczeniem jest jakaś droga w górę, co byłoby zgodne z wytyczoną już przez prometejski ogień linearnością? Czy może

[189] Por. Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, t. 2, *Purgatorio*, tłum. R.M. Durling, oprac. R.M. Durling, R.L. Martinez, New York–Oxford 2003, s. 581-582 [przypis – R.M. Durling, R.L. Martinez]. W tekście oryginalnym – por. tenże, *La Divina Commedia*…, s. 619.
[190] Por. C. Singleton, *Paradiso. Commentary*, w: Dante Alighieri, *The Divine Comedy. Paradiso. 2. Commentary*, Princeton, New Jersey 1975, s. 590; G. Mazzotta, *Reading Dante*…, s. 115; Dante Alighieri, *The Divine Commedy*, tłum. J. Ciardi, New York 1970, s. 181 [przypis – J. Ciardi]; tenże, *Inferno. The Indiana critical edition*, tłum. M. Musa, Bloomington–Indianapolis 1995, s. 249 [przypis – M. Musa].
[191] Por. R. Kay, *Astronomy*, w: *The Dante Encyclopedia*, red. R. Lansing, London–New York 2010, s. 68.
[192] Por. J. Ruud, *Critical companion to Dante…*, s. 248.
[193] Por. W. Franke, *Dante and the Sense of Transgression. 'The Trespass of the Sign'*, London–New York 2013, s. 103.

362:2098596736

jednak czarny kamień jest negatywnym zwierciadłem, w którym przeglądają się dantejskie gwiazdy, a jego nieskończona odległość i odmienność od gwiazd, czerń, bezruch, martwość, końcowe spopielenie wskazują drogę doskonale odwrotną, drogę w dół? Interpretacja pozostaje więc dalej wewnątrz tajemnicy, wobec zagadki czarnego kamienia, wobec jego wewnętrznej ambiwalencji – a jednak z pewnym już bagażem mglistych jeszcze intuicji.

Drugie odkrycie zaprowadzi mnie nie tylko do ponownie pojawiających się gwiazd, ale i do kamienia, zdumiewająco podobnego do czarnego kamienia Leo Marii. Zwracam mianowicie teraz swoją uwagę ku mitowi o Orfeuszu, wpisującemu się w szeroko rozpowszechniony mit zstępowania, jak i antycypującemu w pewien sposób zstąpienie Dantego do Piekła[195]. Dodaję tutaj od razu – antycypującemu również i dantejskie wyjście z Piekła ku górze, ponieważ niepowodzenie podróży Orfeusza i jego brzemienne w skutki spojrzenie na Eurydykę jest późniejszym dodatkiem do pierwotnego mitu[196]. To, co zatem najistotniejsze i najbardziej w tym micie źródłowe opisuje Owidiusz w pierwszej części swojej opowieści o Orfeuszu: wobec śmierci Eurydyki, zstępuje on do krainy cieni, do przestrzeni pustki i milczenia, ze swoją pieśnią, która ma cofnąć wyroki śmierci; na dźwięk jego liry ustają męki wszystkich potępionych, prośbie Orfeusza nie potrafi odmówić nawet nieubłagany władca podziemnego świata i Orfeusz wyprowadza Eurydykę w górę[197].

Sama ta historia tłumaczy bez zbędnego komentarza symboliczne odniesienie postaci Orfeusza do Chrystusa[198]. Pierwsi chrześcijanie pozostawali pod głębokim wrażeniem mitu o Orfeuszu i jego paralelności z chrystologicznym absolutnym centrum chrześcijaństwa, to jest zstąpieniem do piekieł i pokonaniem śmierci. Tutaj ma swoje źródło ikonograficzna obecność figury Orfeusza w rzymskich katakumbach i w sztuce nagrobnej pierwotnego chrześcijaństwa[199]. Przedstawienie Chrystusa jako „Nowego Orfeusza", a Orfeusza z kolei jako prefigurację Chrystusa wiązać można z myślą Klemensa Aleksandryjskiego, w której uwolnienie ludzi od śmierci przez

[194] Por. D. Wallace, *Dante in English,* w: *The Cambridge Companion to Dante,* red. R. Jacoff, Cambridge 2007, s. 288.
[195] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 165. Na temat mitów zstępowania por. M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 228.
[196] Por. R. Graves, *Mity greckie…*, s. 111; P. Brunel, *Orpheus,* w: *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes…*, s. 934.
[197] Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, X, 11-55, tłum. A. Kamieńska, S. Stabryła, Wrocław 1995, s. 255-256; R. Graves, *Mity greckie…*, s. 109.
[198] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 341.

363:4351553350

Chrystusa ma ścisły związek z poetycką wizją jego pieśni, przynoszącej życie umarłym[200], stąd też w średniowiecznej symbolice chrześcijańskiej lira (lub harfa) Orfeusza stanowiła wręcz odpowiednik Krzyża Chrystusa, oba bowiem pokonały władcę podziemi i śmierć, przy czym lira wskazywała już wprost na zmartwychwstanie[201].

Z tym starożytnym utożsamieniem Orfeusza i Chrystusa związane jest drugie niezwykłe dla mojej próby zgłębienia tajemnicy czarnego kamienia odkrycie. Otóż istniał inny jeszcze czarny kamień – łudząco podobny do górnośląskiego, a przedstawiający właśnie postać „Chrystusa-Orfeusza". Chodzi tutaj o eksponat numer 4939 z I Kolekcji Sztuki Wczesnochrześcijańskiej i Bizantyńskiej berlińskiego Kaiser-Friedrich-Museum. Była to pieczęć lub amulet, przedstawiająca – tak jak czarny kamień z tetralogii – krzyż, z postacią ukrzyżowanego, wykonana z hematytu – zbliżony więc był kolor i połysk. Na kamiennej pieczęci (amulecie) widniał napis ΟΡΦΕΟC BAKKIKOC. Berlińska pieczęć uważana była za jedno z najwcześniejszych przedstawień cierpiącego, ukrzyżowanego Chrystusa (do tego stopnia wczesna, że jej autentyczność budziła wątpliwości). Używam opisując ją czasu przeszłego nieprzypadkowo. Obok podobieństwa wyglądu istnieje bowiem również całkowicie niezwykłe podobieństwo losów obu kamieni – berlińska pieczęć w czasie II wojny światowej zaginęła lub uległa zniszczeniu (być może w czasie oblężenia Berlina, w tym samym 1945 roku, w którym w Dreźnie płonie górnośląski czarny kamień z gliwickiej tetralogii) i nie jest już możliwa do odnalezienia[202].

Na tym poziomie oba kamienie jawią się jako uderzająco identyczne. Jeszcze ciekawsze jednak intuicje przyniesie ich niepodobieństwo. Otóż na berlińskim kamieniu, nad krzyżem widniały jeszcze dwa symbole, wprost wskazujące na moc posiadaną przez Ukrzyżowanego[203]. Pierwszym

---

[199] Por. J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Syracuse, New York 2000, s. 39; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of Orphic Movement*, Princeton, New Jersey 1993, s. 264.

[200] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 340; F. Jourdan, *The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman Catacombs. Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus*, „Studia Patristica" 73 (2014), s. 113-115; D. Fideler, *Jesus Christ, Sun of God. Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*, Madras–London 1993, s. 174-175.

[201] Por. J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages…*, s. 126.

[202] Por. F. Carotta, A. Eickenberg, *Orpheos Bakkikos – The Missing Cross*, przekład angielski tekstu udostępniony przez autora, Francesco Carottę, na jego stronie internetowej https://carotta.de/ [dostęp: 4.04.2021]: https://www.carotta.de/subseite/texte/articula/Orpheos_Bakkikos_en.pdf, s. 1 [tekst oryginalny: F. Carotta, A. Eickenberg, *Orfeo Báquico – La Cruz Desaparecida*, „Isidorianum" 35 (2009), s. 179–217]; J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages…*, s. 59; J. Campbell, *The Masks of God. Creative Mythology*, New York–London 1991, s. 24; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion…*, s. 265.

[203] Por. J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages…,* s. 65.

364:2384123758

z nich był półksiężyc, oznaczający zmartwychwstanie (przez odniesienie do „odradzania się" księżycowej tarczy), drugim – siedem gwiazd. Symbolika gwiazd również wprost odnosi się tutaj do zmartwychwstania: po pierwsze, siedem gwiazd oznaczać może Wielki Tydzień i jego zwieńczenie Zmartwychwstaniem, po drugie: siedem gwiazd to Plejady, uważane wówczas za wyniesioną na niebo lirę Orfeusza[204] – niczym pozostawiony na niebie znak nadziei, znak zmartwychwstania, trzeba bowiem pamiętać o symbolicznej roli tego instrumentu.

Spotkanie Chrystusa, Orfeusza i gwiazd na poziomie symbolicznym ma jeszcze jeden niezwykły przejaw: w rzymskich katakumbach odnaleźć można przedstawienie Orfeusza z orłem. Odnosi się ono do wczesnochrześcijańskiej wizji Chrystusa jako wznoszącego się orła, triumfującego nad śmiercią i niosącego ludzkie dusze do gwiazd[205]. Wreszcie, w jednym z najsłynniejszych opracowań mitu o Orfeuszu, weneckiej operze Claudio Monteverdiego z początku XVII wieku odnajduję jeszcze jedną niezwykłą „gwiezdną" koincydencję dotyczącą pokonania śmierci. Otóż Orfeusz wyruszając do piekieł w ten sposób zwraca się do zmarłej Eurydyki: „pójdę bezpiecznie w najgłębszą otchłań, a zmiękczywszy serce króla cieni, zabiorę cię, abyś znów zobaczyła gwiazdy"[206].

Zestawienie ze sobą z jednej strony: chrystologii mitu o Orfeuszu, radykalnie skoncentrowanej na zmartwychwstaniu i przesyconej gwiezdną symboliką, obrazowanej przez berliński kamień (pamiętać trzeba, że to, co wyryte w kamieniu – trwać ma na wieki), który mógł pełnić funkcję amuletu dającego właścicielowi nadzieję na „nieśmiertelność wśród gwiazd"[207] – z drugiej: fizycznego podobieństwa i identyczności losów kamienia berlińskiego i czarnego kamienia górnośląskiego, obu bezpowrotnie utraconych w wirze wojny, generuje kolejne niesamowite napięcie. Czy bowiem tajemnicę czarnego kamienia Leo Marii uchylać mogłoby podobieństwo obu kamieni – i ich wspólne zatracenie? Czy może ich niepodobieństwo – i ukierunkowanie ku gwiazdom berlińskiego eksponatu? Z kolejnymi intuicjami na temat czarnego kamienia – interpretacja pozostaje jednak wciąż na poziomie ambiwalencji i nierozwiązanych napięć.

[204] Por. F. Carotta, A. Eickenberg, *Orpheos Bakkikos. The Missing Cross*…, s. 4 i 12; J. Campbell, *The Masks of God…*, s. 24.
[205] Por. J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages…,* s. 47-53.
[206] „N'andrò sicuro a' più profondi abissi, e, intenerito il cor del re de l'ombre, meco trarròtti a riveder le stelle" – C. Monteverdi, *L'Orfeo. Favola in musica da Claudio Monteverdi, maestro di capella della Serenissima Republica*, Venetia 1615, s. 22.
[207] Por. J.B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages…,* s. 59.

365:6495472210

Gdy wydaje się, że wobec górnośląskiego czarnego kamienia interpretacja pozostanie w symbolicznym zawieszeniu, w owym polu nieskończonych możliwości, zgęszczenia wszelkich sprzeczności, spośród których zawierzyć oczywiście można intuicjom niesionym przez dantejską symetrię i przez wieniec siedmiu gwiazd z utraconego berlińskiego kamienia, ale jednocześnie można dalej dostrzegać tylko negatywne zwierciadło i finalność zniszczenia w roku 1945 – w tym właśnie momencie, zupełnie zaskakujące, przychodzi trzecie odkrycie. By go dokonać zwracam się do samych źródeł tetralogii gliwickiej.

Chodzi tu mianowicie o wspominaną przez Bienka niezwykłą „iluminację", nieoczekiwany „nagły wybuch" obrazów, natrętnie „narzucających się", „porywających z ogromną siłą" – przenikających jakby z nieświadomości potężnych symboli, „obrazów z dymu, snu i ognia", co skutkuje stworzeniem długiego wiersza *Gliwickie dzieciństwo*[208], w którym odnajduję tę oto **kluczową** strofę:

> Każda droga wiedzie w dzieciństwo
> ale ja wiem
> że ulica **Kopalniana**
> **prowadzi** do **gwiazd**
> odnajdę ją znowu
> w **sądny dzień**[209].

Słowa „klucz" użyłem tutaj nieprzypadkowo – jako „słowo klucz" Renata Schumann tłumaczy Eichendorffowskie „zaklęcie", *Zauberwort*[210]. Jeżeli nawet przytoczona strofa nie jest „kluczem" do całości tetralogii, zgęszczonej w czarnym kamieniu i nie otwiera wszystkich jego tajemnic, to na pewno jest to „klucz", który pomaga spiąć klamrą i tym samym nadać kształt i sens tak dantejskiej, jak i Orfeuszowej analogii. To „zaklęcie" rozładowuje wskazywane wyżej napięcia i ambiwalencje i wytycza prostą drogę. Ulica Kopalniana ma tu oczywisty węglowy wydźwięk, a więc i asocjacje z czarnym kamieniem, zgęszczającym całą opowieść – ta droga zmierza prosto i bez wątpliwości w górę, do gwiazd, jak u Dantego, jak w chrystologii Orfeusza.

Co może jednak oznaczać ta wciąż przecież zagadkowa droga czarnego kamienia w górę? Po pierwsze, czarny kamień, jako zgęszczenie całej opowieści i całej jej metafory, przechodziłby w tetralogii w pewien sposób przez cierpienia (kamień pojawia się pierwszy raz synchronicznie

[208] Por. OPP, s. 7-8; SZKrz, s. 73.
[209] H. Bienek, *Gliwickie dzieciństwo* (fragment), tłum. A. Pańta, „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 66 (wyszczególnienia własne).
[210] Por. J. Szymik, *Das Zauberwort. Magia poezji Josepha von Eichendorffa*…, s. 11-12.

366:5360506024

z rozpoczęciem wojny, dalej pojawia się w Wielki Piątek, w kontekście Holocaustu, a później wyrusza z Joselem na wojnę) i śmierć (ulega zagładzie w Dreźnie), a zgodnie z wytyczoną wyżej drogą, również prosto ku jakiemuś tajemniczemu i nieokreślonemu (mowa jest przecież o kamieniu) „zmartwychwstaniu".

Zaskakującą obecność takiej dokładnie wizji odnaleźć można w literaturze alchemicznej, gdzie na materię, którą czarny kamień *par excellence* jest, rzutowany jest „mistyczny dramat Boga – jego pasja, śmierć i zmartwychwstanie"[211], co prowadzi mnie przez kolejne zdumiewające korytarze sensu. Czerń i śmierć oznaczają w literaturze alchemicznej regres do chaosu[212]. Dzięki działaniu ognia, przez zwęglenie, spopielenie, następuje sprowadzenie materii do stanu amorficznego[213]. Śmierć jest tutaj odtworzeniem „kosmicznej nocy", rozpadu wszelkich form i powiązana jest symbolicznie ze śmiercią Jezusa, w alchemii Zachodu bowiem symbolika czerni, kamienia, płonącej materii, wkomponowana jest niejako w teologię chrześcijańską – „śmierć materii" sakralizowana jest przez śmierć Chrystusa, który to również zapewnia jej „zbawienie"[214] – i o takim enigmatycznym „zbawieniu" kamienia mogłaby mówić droga czarnego kamienia Leo Marii, przez spopielenie – do gwiazd.

Druga intuicja co do tajemniczej drogi kamienia „w górę", swego rodzaju drogi powrotnej, ma swoje źródło w naturze węgla, a więc tego, „z czego" czarny kamień był „zrobiony". O naturze węgla właśnie niezwykłe spostrzeżenia przytacza Jan Hahn:

> Pokłady węgla kamiennego to nie tylko ogromne bogactwo, „czarne diamenty", po części też przyczyna przyszłych kłopotów i degradacji Śląska. To także element mistyczny i magiczny. Jak bowiem twierdził Lech Majewski w rozmowie z Henrykiem Mikołajem Góreckim – olbrzymie te złoża prawdopodobnie wywierały i wywierają jeszcze znaczny wpływ na ludzi żyjących ponad nimi, gdyż „węgiel to jest potężny ładunek energii słonecznej. To są jakieś gigantyczne lasy, które rozwijały się przez fotosyntezę, przez pochłanianie energii słonecznej i one zamieniły się w wyniku procesów tektonicznych w pokłady czarnego węgla, zamieniły się w negatyw Słońca[215].

Powstawanie węgla – a więc i czarnego kamienia Leo Marii – wiąże się zatem z pewnego rodzaju drogą w dół, mającą swój początek w Słońcu, a więc wśród gwiazd. To droga światła

[211] Por. M. Eliade, *Kowale i alchemicy…*, s. 160.
[212] Por. tamże, s. 165.
[213] Por. tamże, s. 166.
[214] Por. tamże, s. 169-170. Dla szerokiej panoramy intrygującej alchemicznej paraleli „kamień – Chrystus" zob. C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 12, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 345-431.

367:1081044668

w kierunku ciemności, dzięki której to, co niskie i ciemne odnajduje swą odległą praprzyczynę w tym co pełne blasku i na wysokościach – ma więc w sposób oczywisty neoplatoński charakter, strukturę i dynamikę. Gwiazdy (i słońce) byłyby tu tym, co u Plotyna „doskonałe", od czego rozpoczyna się „powstawanie od początkowego do ostatniego członu", w którym kolejne hipostazy (w tym węgiel i czarny kamień) są „coraz pośledniejsze" pozostają jednak w tajemniczym związku ze swoim źródłem: „są nim i nie nim"[216].

Jednocześnie jednak, w tym, co „poślednie", czarne, niskie, w owym negatywie pierwotnego światła na wysokościach, istnieje potencjalność drogi powrotnej, drogi w górę. Pisze o tym Orygenes: stopniowe upadanie „w coraz niższe stany"[217], utrata pierwotnej jedności i harmonii[218] (a w tym i światła) wiąże się z końcowym przywołaniem do kresu, który okazuje się podobny do początku[219] i ostatecznie przywróceniem do pierwotnego stanu[220]. Przekładając tę neoplatońską „wewnętrzną" dynamikę całej rzeczywistości na tajemniczy fenomen czarnego kamienia z gliwickiej tetralogii (wraz ze wszystkim, co on w sobie zgęszcza) – miałby on w sobie, niezależnie od niskości upadku i niezależne od dezintegracji jakiej mógłby podlegać, immanentne światło gwiazd i do nich miałby powrócić. Kiedy miałoby się to wydarzyć? Orygenes zwraca uwagę na moment tego powrotu – momentem tym jest Koniec.

To prowadzi mnie wreszcie do trzeciej intuicji dotyczącej drogi od ulicy Kopalnianej, od węgla, od czarnego kamienia ku niosącym potężny symboliczny bagaż gwiazdom. Wydaje się, że to intuicja najcelniejsza, wprost dotyczy bowiem owego „sądnego dnia", kiedy to droga do gwiazd zostanie odnaleziona. Chodzi o teologię kosmicznego odkupienia, mającą swoje źródło w starożytności chrześcijaństwa, w myśli patrystycznej[221], podjętą i twórczo rozwiniętą

---

[215] J. Hahn, *Śląsk magiczny,* Katowice 2020, s. 426-427.
[216] Plotyn, *Enneady*, t. 2, V, II, 2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 229-230.
[217] Por. Orygenes, *O zasadach,* tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 109.
[218] Por. tamże, s. 140.
[219] Por. tamże, s. 108.
[220] Por. tamże, s. 139. Neoplatońską intuicję dotyczącą „materii" Śląska i jej związku z niebem i gwiazdami znaleźć można w *Finis Silesiae* – por. H. Waniek, *Finis Silesiae,* Wrocław 2004, s. 280-284. Bohaterowie powieści (Paul i Brigitte) przebywają nocą w śląskich górach, dokładnie pomiędzy wielokrotnie wskazanymi głazami, skałami, kamieniami (które mają więzić w sobie, według Novalisa, jakieś naturalne ciepło – może analogiczne do immanentnego światła gwiazd w kamieniu?) a niebem ponad skałami, gwiazdami, wydającymi dźwięki w swej harmonii sfer; ruch w dół jest tu zobrazowany przez spadający meteoryt, ruch w górę z kolei przez niezwykłe, mistyczne prawie wizje, w których bohaterowie „spadają wzwyż, w głąb nieba", a „wszystko wokół i wzwyż staje się firmamentem".
[221] Już u Ireneusza z Lyonu obecna jest teoria rekapitulacji – por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 99-100. Orygenes pisze o „doskonałej odnowie całego stworzenia" – por. Orygenes, *O zasadach*…, s. 306. Nie jest to jednak oczywiście stoicki cykliczny i nieskończony

368:3087614707

w czasach współczesnych przez najwybitniejszego zapewne polskiego teologa, Wacława Hryniewicza, w sposób kompleksowy przywracającego do życia ten „jeden z najbardziej zapomnianych rozdziałów chrześcijańskiej soteriologii”[222], pomijany nieszczęśliwie już od czasów Augustyna[223].

Teologia odkupienia kosmicznego zasadza się na przekonaniu (nadziei, intuicji), że świat nie jest tylko neutralnym tłem dla odkupienia, jest to bowiem działanie mające „kosmiczne reperkusje”[224] tajemnica odkupienia „w jakiś sposób” dotyczy również świata materialnego, nie ograniczonego jednak tylko do ludzkości[225]. Teologia kosmicznego odkupienia nie może oczywiście o jakimś ostatecznym spełnieniu świata materialnego orzekać w sposób pewny i „prawdziwy”, dotyka tu bowiem niewyrażalnej i absolutnie przekraczającej wszelkie orzekanie tajemnicy, z jednej strony więc pozostaje na poziomie apofatycznym, z drugiej – leży w samym sercu chrześcijańskiej nadziei[226].

Zmartwychwstanie Jezusa jest zatem tutaj początkiem przeobrażenia, spełnienia, transfiguracji, Paschy całego Kosmosu[227], wydarzeniem objawiającym zgodnie z niezwykłą wizją starożytnego

---

determinizm – por. T. Greggs, *Barth, Origen and Universal Salvation. Restoring Particularity*, Oxford 2009, s. 69. Wręcz przeciwnie, chodzi o przekonanie opierające się na boskiej obietnicy, zobrazowanej i prefigurowanej przez zmartwychwstanie Jezusa – por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston 2007, s. 290. Maksym Wyznawca rozwija teologię odzyskania różnorodności w jedności dzięki Logosowi – por. Maximus the Confessor, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ. Selected Writings*, tłum. P.M. Blowers, R.L. Wilken, New York 2003, s. 100; G. Maloney, *Chrystus kosmiczny…*, s. 159nn; T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008, s. 103. Maksym nie głosi jednakże powszechnej odnowy w tak bezpośredni sposób, w jaki czynili to Orygenes i Grzegorz z Nyssy – por. H.U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*, San Francisco 2003, s. 357; M. Ludlow, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000, s. 21-111.

[222] W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej,* t. 3: *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i Wszechświata*, Lublin 1991, s. 460.

[223] Por. tamże, s. 461. Warto tutaj przywołać interesujący fakt , iż w raporcie doktrynalnej komisji Generalnego Synodu Kościoła Anglii pt. „Misterium zbawienia – dzieje Bożego Daru”, opublikowanym w 1995 pada wprost sformułowanie: „Nasza nadzieja jest nadzieją nowego stworzenia, nowych niebios i nowej ziemi. Jest wiarą rezurekcyjną o wymiarze kosmicznym” – W. Hryniewicz, *Pytania o piekło*, „Tygodnik Powszechny” 38 (1996), s. 1.

[224] Por. K.Z. Wiśniewski, *Teologia odkupienia kosmicznego w perspektywie trynitarnej*, Legnica 2018, s. 210. Niezwykłą uwagę na temat nie-neutralności świata znaleźć można u Moltmanna: „świat nie jest martwą materią ani zbędnym balastem, którego będzie można się pozbyć, nie jest zarazem Matką Gają, która rodzi i zabija. Ziemia jest realną i odczuwalną zmysłowo obietnicą nowej ziemi” – J. Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, London 1996, s. 279.

[225] Pom. W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3…, s. 458.

[226] Por. tamże, s. 432. Wacław Hryniewicz pisze na ten temat w innym miejscu: „Człowiek zdany jest na posługiwanie się obrazami, symbolami i porównaniami . Budzą one zdumienie , wdzięczność i nadzieję. Mają większą zdolność unaoczniania eschatologicznej prawdy o człowieku niż język ścisłych i abstrakcyjnych pojęć” – tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei,* Warszawa 1989, s. 158.

[227] Por. tenże, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej,* t. 3…, s. 429.

369:6715475564

chrześcijańskiego Wschodu „energie Ducha Świętego", będące „energiami nowego stworzenia", a więc „siłami rezurekcyjnymi" przenikającymi wszystko, cały wszechświat[228]. Dzięki nim oczyszczone zostają „ziemia, woda i gwiazdy"[229], a Zmartwychwstanie staje się wydarzeniem „o kosmicznej szerokości i głębi"[230]. W ten sposób „zmartwychwstałe ciało Chrystusa jest obietnicą dla każdego **kamienia**, dla każdego kwiatu"[231] i w ten też sposób, jako eschatologiczną obietnicę dla czarnego kamienia (i wszystkiego, co w nim jest zgęszczone), obietnicę powrotu, oczyszczenia, uleczenia, transfiguracji i przywrócenia do istnienia odczytuję drogę od ulicy Kopalnianej – do gwiazd, „w dniu sądu".

4. Cztery wiersze – *tetra-logia*

Dwoma różnymi korytarzami, pierwszym, związanym z ogniem i drugim – z czarnym kamieniem, dotarłem w swojej interpretacji tetralogii gliwickiej do symboliki gwiazd, będących swego rodzaju „etapem" odkrytej w tetralogii „innej" drogi, drogi paschalnej, którą obrazowo i symbolicznie opisuje *Exsultet,* orędzie wielkanocne. Ta linearność wiodąca od pojawienia się ognia „z niczego", poprzez noc, jej światła na wysokości nieba, prowadzi mnie wprost już do świtu zmartwychwstania i dnia, „który nie zna zachodu"[232].

Takie właśnie, dotyczące świtu i wiecznego dnia „proroctwa" odnajduję w tetralogii gliwickiej „wszędzie". Jak to możliwe? Chodzi tutaj mianowicie o jeszcze jedną zaskakującą, związaną z rytmem i symetrią, właściwość tej narracji, dostrzegalną dopiero wtedy, kiedy spojrzy się na całość opowiadanej historii „z góry". Otóż w każdej z czterech części tetralogii odnaleźć można na różne sposoby wkomponowany w opowieść (śpiewany, pisany, recytowany z pamięci) tekst poetycki. Każdy z nich przesycony jest rozmaitymi przejawami symboliki świtu, wiosny, radości, spełnienia, wreszcie zmartwychwstania i powrotu do raju. W ten sposób, w głębi tetralogii, na pierwszy rzut oka przepełnionej obrazami schyłku, zmierzchu, śmierci, zniszczenia i nicości, można odkryć zupełnie *inną tetra-logię* – w czterech powieściach ukryte są obalające oczywistość cztery wiersze, cztery „słowa czarodziejskie" – cztery *Zauberworte*.

[228] Por. tamże, s. 468.
[229] Por. tamże, s. 461.
[230] Por. tamże, s. 464.

370:3316622277

Na ich „dekonstrukcyjne" właściwości, na to, że burzą one oczywisty i narzucający się porządek narracji, że otwierają tę opowieść na inny jeszcze niż „powierzchniowy" odczyt, wskazuje dziwne zmieszanie myśli, wspomnień i skojarzeń Montaga, wydobytych przez zjawienie się pierwszego z wierszy, pierwszego z *Zauberworte*:

> Montag próbował o tym wszystkim zapomnieć. Z tej nocy chciał zachować tylko dość mgliste i nieokreślone wspomnienie ognia, śmierci i Eichendorffa, co mu się jednak nie udało. Pewnej nocy wydobył Biblię, do której już dawno nie zaglądał. Otworzył Stary Testament i czytał Księgę Jonasza i Księgę Izajasza. Czytał bardzo długo. Wiedział już, co go tak odmieniło[233].

Zastanawiające jest, że wobec tego, co ostateczne, potężne i jak by się mogło wydawać, rządzące światem (i opowieścią), wobec ognia i śmierci postawione jest tutaj coś zupełnie innego, co radykalnie odmienia rzeczywistość. Jest to nie tyle lektura Biblii sama w sobie, kluczem zdają się tu być czytane przez Montaga księgi: to pełna mesjańskich i eschatologicznych proroctw Księga Izajasza oraz rzadziej przecież przywoływana księga proroka mniejszego, Jonasza. Tymczasem to „znak Jonasza" jest typiczny wobec Zmartwychwstania Jezusa [Mt 12, 38-40].

To jednak nie wszystko – między ogniem i śmiercią, a wprost wskazującymi na Mesjasza prorokami Starego Testamentu, tajemnicze „pośrednie" miejsce zajmuje Eichendorff i stojąca za nim moc poezji. W tym dokładnie tajemniczym pośrednim miejscu widzę rolę czterech odkrytych w tetralogii *Zauberworte*. To umieszczone w samym środku ciemności historii „proroctwa", wskazujące jednak daleko poza historię, znaki nadziei, paradoksalne, bo mimo tego, że prawie niezauważalne – zwiastujące ostateczną przemianę, wreszcie – niewidzialny „rdzeń" opowieści jednocześnie dekonstruujący jej niepodważalne, jak się mogło wydawać prawa.

Przyjrzę się zatem owym czterem *Zauberworte*. Tak, jak tetralogię odczytuję w tej interpretacji jako całość, tak też uważam, że cztery poetyckie teksty tworzące *inną tetra-logię* również należy odczytywać razem, zestawiam je więc ze sobą. Pierwszym z nich jest wiersz Eichendorffa *Czar nocy*, zjawiający się w retrospekcji, dotyczącej nocnego spotkania Valeski i Montaga. Spotkanie to odbywa się w wymownym momencie nocnego pożaru gliwickiej synagogi, w czasie Nocy Kryształowej. W czasie jego trwania, gdy nazistowskie bojówki demolują żydowskie sklepy,

[231] Tamże, s. 463 (wyszczególnienie własne).
[232] *Mszał rzymski…*, s. 161.
[233] PP, s. 147.

371:5169934233

a nad Gliwicami widać łunę pożaru, jak zwiastun wszystkich przyszłych ogni zniszczenia, Valeska śpiewa:

> Słyszysz źródeł cichą mowę,
> Co wśród kwiatów wypływają,
> Niosąc jezior wody nowe,
> Gdzie posągi marmurowe
> W samotności pięknie trwają?
> Z gór łagodnie ku dolinie
> Noc cudowna miękko płynie,
> By prastare zbudzić pieśni,
> A w dolinach blask nie ginie,
> Jak widziałaś często we śnie[234].

Wiersz drugi (*Pustelnik*), również autorstwa Eichendorffa, recytowany jest przez Milkę i towarzyszy wybuchowi wojny i pogrzebowi Leo Marii:

> Przyjdź, cicha nocy, ma pociecho!
> Gdy z góry zstępujesz stopą lekką,
> Powietrze tak spokojne,
> I tylko utrudzony żeglarz,
> Swą pieśń wieczorną morzu śpiewa
> Na chwałę Boga w porcie. […]
>
> O, cicha nocy, ma pociecho!
> Dotkliwych trosk już milknie echo,
> Ciemnieje w dali morze,
> Daj wytchnąć mi od trudów dnia,
> Aż znowu uciszony las
> Rozświetlą ranne zorze[235].

[234] PP, s. 146 – w przekładzie K. Żaka. Tekst oryginalny (*Nachtzauber*, w: J. von Eichendorff, *Poezje – Gedichte…,* s. 246) w brzmieniu:

> Hörst du nicht die Quellen gehen
> Zwischen Stein und Blumen weit
> Nach den stillen Waldesseen,
> Wo die Marmorbilder stehen
> In der schönen Einsamkeit?
> Von den Bergen sacht hernieder,
> Weckend die uralten Lieder,
> Steigt die wunderbare Nacht,
> Und die Gründe glänzen wieder,
> Wie du's oft im Traum gedacht.

[235] WŚ, s. 243-244 – w przekładzie A. Lama. Oryginalny tekst (*Der Einsiedler*, w: J. von Eichendorff, *Poezje – Gedichte…,* s. 182) brzmi:

> Komm, Trost der Welt, du stille Nacht!
> Wie steigst du von den Bergen sacht,
> Die Lüfte alle schlafen,
> Ein Schiffer nur noch, wandermüd,
> Singt übers Meer sein Abendlied

372:2538359571

Trzecim z tekstów jest poetycki szkic (jak je sam poeta nazywa – pastel) autorstwa Artura Silbergleita, pojawiający się w celi katowickiego więzienia gestapo. Nie wiadomo, czy tekst ten jest pisany, czy może śniony lub wyobrażany, wiadomo, że Silbergleit był wtedy „jednocześnie w celi i gdzie indziej" i że „jego umysł przeorywał owe pokłady, w których przenikają się nawzajem sen, świadomość i marzenie"[236]. Zwracam uwagę na to, że pojawia się tutaj jeszcze raz Aron – ten sam, który miał zostać z Torą w ciemności, ten sam, który z Silbergleitem słuchał *Tworów Prometeusza* Beethovena:

> Dusza Arona została już dopuszczona na dziedziniec Pański. Powitały go tutaj rajskie ogrody wiecznej wiosny i niezapomniana harmonia. Uczynny wiatr odsunął zasłonę chmur z bram nieśmiertelnego światła, które swoim słonecznym bogactwem zawstydza blask świec wszystkich siedmioramiennych świeczników. Podchodzili do niego patriarchowie, brat i współbojownik Mojżesz, a praojciec kapłaństwa, którego imię nosił na ziemi, błogosławił mu. Serafiny i cherubiny, odźwierni wieczności, złożyli skrzydła do modlitwy, zanim powitali godnego sługę pańskiego i poprowadzili go do tronu wszystkich tronów […][237].

Czwarty wreszcie tekst, to ostatnia strofa wiersza *Czarodziejski kwiat,* napisanego przez Gerharta Hauptmanna w Dreźnie, datowanego na 13 lutego 1945 roku, znanego już jako miejsce pojawienia się czarnego demona pustyni. Strofa ostatnia przynosi jednak zupełnie inny obraz:

> Dziś kwiat czarodziejski z wigorem
> Miły chłopiec przez okno mi podaje,
> Znikają najstraszniejsze z upiorów
> I dobry Bóg znów dziś przed nami staje[238].

Trzeba przyjrzeć się teraz bliżej tym *czterem słowom,* czterem *Zauberworte,* owej odkrytej właśnie *innej* gliwickiej *tetra-logii*, choć trafniejsze byłoby sformułowanie: zagłębić się w rozpostarte przez te teksty rozległe, ciche i wolne przestrzenie. Tym bowiem, co od razu zdaje

---

Zu Gottes Lob im Hafen. [...]
O Trost der Welt, du stille Nacht!
Der Tag hat mich so müd gemacht,
Das weite Meer schon dunkelt,
Laß ausruhn mich von Lust und Not,
Bis daß das ewige Morgenrot
Den stillen Wald durchfunkelt.

[236] CBD, s. 50.

[237] CBD, s. 50-51.

[238] ZiO, s. 222 – w przekładzie E. Wachowiaka. Tekst oryginalny ostatniej strofy wiersz pod tytułem *Zauberblume*:
Nun heut ein holder Knabe reicht durchs Fenster
mir eine Zauberblume her,
da schwinden hin die ärgsten der Gespenster,
und Gott, der Gute, stellt sich wieder her.
– https://gedichte.xbib.de/Hauptmann%2C+Gerhart_gedicht_ZAUBERBLUME.htm [dostęp: 1.04.2023].

373:6059073155

się tutaj ogarniać i urzekać jest romantyczny obraz nocy: to noc z arii Agaty z *Wolnego strzelca* Webera, noc z tajemniczej i sennej wolnej części *Symfonii niedokończonej* Schuberta, noc *Snu nocy letniej* Mendelssohna – a więc i górnośląska noc Eichendorffa. Ta noc nie ma w sobie absolutnie niczego, co mogłoby pozwalać łączyć ją z pełną napięć nocą wybuchu wojny, ani z nocą drezdeńskich bombardowań, ani też z zapadającą nad Gliwicami ciemnością wiecznej nocy zimy 1945 roku.

To noc wiosenna, cudowna („wunderbare Nacht"), cicha, nadchodząca delikatnie i subtelnie, noc swoją niezwykłą mocą obezwładniająca – jak ta wiosenna noc, o której śpiewa się w starożytnym orędziu wielkanocnym. To oczywiste, że nie jest to noc zatopiona w ciemności otchłani, podziemi, przywodząca na myśl bezruch, nicość, śmierć. Ta noc nie ma nic wspólnego z „dołem", przychodzi z wyraźnie określonego kierunku: łagodnie spływa „z góry" „w dół" („von den Bergen sacht hernieder") – jak „błogosławiona noc, w której się łączy niebo z ziemią" z *Exsultetu*[239]. Ta noc jest również, jak od razu widać, „pociechą", przynosi całemu światu („Trost der Welt") pocieszenie, ukojenie we wszelkich trudach – jak noc ostatecznego pocieszenia, „skruszenia więzów śmierci" i zwycięskiego „wyjścia z otchłani", noc, która sama jest radością i „oddala zbrodnie"[240]. Tak też i tutaj, tej nocy znikają „najstraszniejsze z upiorów". W roztoczonej przez *tetra-logię* nocy jest już zatem blisko świtu, jest więc ta pora, która symbolicznie identyfikowana jest jako czas utraty mocy przez wszelkie złe duchy[241].

Zauważyć tutaj można jednocześnie, że ten świt nigdy nie ginął, że jego blask jest wieczny („ewige Morgenrot") – a teraz pojawia się już nad rozległym horyzontem jako spektakl zórz przedświtu. Świt to oczywiście poświadczona przez Ewangelie przybliżona pora zmartwychwstania [Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1], ale też, zgodnie z pierwotną chrześcijańską intuicją, wyrażoną przez Klemensa Rzymskiego, sam już kosmiczny rytm nadchodzącego po nocy światła wskazuje na zmartwychwstanie, jak pozostawiony przez Boga, namalowany na nieboskłonie znak[242]. Stąd też pochodziła zapomniana wczesnochrześcijańska praktyka zwracania się ku wschodowi w czasie modlitwy oraz mogąca być dzisiaj prawie

[239] Por. *Mszał rzymski…*, s. 161.
[240] Por. tamże, s. 158-159.
[241] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 183.
[242] Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 144-145.

374:6044572603

nieczytelną niezwykła formuła Orygenesa, wedle której „kto przyjmuje na siebie imię Chrystusa, staje się *synem Wschodu*”[243].

Pozostając w obszarze świtu, jutrzenki, wschodu, jednym z najbardziej fantastycznych symboli związanych z Jezusem zmartwychwstałym jest widniejąca na wschodzie Gwiazda Poranna (Wenus), według Grzegorza Wielkiego będąca zarazem „zapowiedzią światła jakie nastąpi”, światła Paruzji[244], Chrystus ma bowiem być „gwiazdą poranka dnia ostatecznego”, zgodnie z jego autodeklaracją w Apokalipsie [Ap 22, 16], będącą zresztą, co znaczące, jego ostatnią autodeklaracją w całym tekście biblijnym, w której sam tytułuje siebie „gwiazdą jasną zaranną”[245]. Paruzja miałaby więc nadejść od wschodu, a więc z symbolicznego miejsca przebywania Pana – Raju, sytuowanego właśnie na Wschodzie[246], którego zresztą, jako świeżego i nieskażonego początku symbolicznym odbiciem jest każde światło poranka[247]. Świt jawi się więc jako przepełniony potężną „wymieszaną” niejako symboliką – raju, Paruzji, zmartwychwstania.

Ta symbolika porannego „zmartwychwstawania” zdaje się przenikać do głębi górnośląską poezję Eichendorffa. Wieńczy ono chociażby wiersze *Półmrok (Zwielicht)*[248] czy *Daremny gniew* (*Vergebner Ärger*)[249], gdzie zapominający o złowrogich sowach z ruin „boski ranek” („junge Morgen”) spotyka się ze „światłami wiosny” („Frühlingslichter”), która z kolei wzbudza dreszcz zachwytu („Frühlingsschauern”) stając się przestrzenią zmartwychwstania w Eichendorffowskiej *Wielkanocy (Ostern)*[250]. Symbolika wiosny również jest obecna w odkrytej w tetralogii gliwickiej innej *tetra-logii*: zjawia się tutaj wprost i bezpośrednio wskazana „wieczna wiosna”, a z nią kwitnące kwiaty, świeżość, nie dający się uchwycić nastrój nocy majowej.

Jest to również symbolika nietrudna do zidentyfikowania, tak jak to było z symboliką gwiazd i świtu – wiosna jest czytelnie i uderzająco rezurekcyjna i rajska. Jest więc wiosna w sposób oczywisty wskrzeszeniem życia w jego uniwersalnym, totalnym wymiarze (nie tylko życia biologicznego, ale samego istnienia), odnalezieniem z powrotem pierwotnej, utraconej długo

[243] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 95.
[244] Por. tamże, s. 103.
[245] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 80.
[246] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 96.
[247] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 183.
[248] J. von Eichendorff, *Poezje – Gedichte…,* s. 34-35.
[249] Tamże, s. 104-107.
[250] Tamże, s. 184-185.

375:2473835384

mocy, powtórzeniem Raju (który był – zgodnie ze starożytnym przekonaniem, obecnym chociażby u Euzebiusza z Cezarei – wieczną wiosną, co analogicznie dotyczyło również wiosennego Złotego Wieku u Owidiusza), całkowitą odnową, a więc symbolicznym powtórzeniem aktu stworzenia, całkowitą regeneracją, tego, co wydawało się obumarłe, uczynieniem „wszystkiego nowym". Za wszelkimi archaicznymi mitami sezonowymi, związanymi z bóstwami wegetacji odnaleźć można „mgliste przeczucie" zbawienia, a z drugiej strony, dzięki budzącym zachwyt przejawom procesów odnowy natury, zgodnie z już wczesnochrześcijańską intuicją wyrażoną przez Tertuliana, ujawnia się w sposób namacalny, „naturalny", kosmiczny, samo zmartwychwstanie[251]. Obecne w *tetra-logii* symboliki świtu (wschodu) i wiosny spotykają się zatem w Zmartwychwstaniu[252], a to wszystko, co Czarna Pascha tetralogii, nie pozostawiając nadziei, prowadziła w dół i w ciemność wyprowadzane jest tutaj przez *tetra-logię* ku wiosennemu światłu świtu.

Korespondującym ze świtem i wiosną rozległym obszarem symbolicznym, kolejnym z jakim spotykam się w *tetra-logii*, jest symbolika akwatyczna. Woda jest w poetyckim „rdzeniu" całej opowieści obecna na kilka sposobów, a te jej przejawy wpisują się w różne aspekty akwatycznej symboliki. Wyodrębniam tu roboczo trzy takie obszary.

[251] Po.: M. Eliade, *Traktat…*, s. 298; P. Walter, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, tłum. E. Burska, Warszawa 2006, s. 113-114; M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols…*, s. 200-201; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 110-111.

[252] Koniecznie trzeba tutaj przywołać analogicznie ogniskującą w sobie całe to spektrum symboliki: wiosnę, świt i Wschód, a zarazem ściśle związaną ze zmartwychwstaniem – z Wielkanocą, tajemniczą boginię Eostre (Eastre, Ostara). Pod tym imieniem ukrywać się ma indoeuropejska bogini wiosny i zmartwychwstania natury, a jednocześnie bogini świtu i odradzającego się światła, czczona podczas radosnego wiosennego święta, które ze względu na zbiegający się, identyczny prawie wiosenny termin, ale i niesioną przez nie symbolikę mogło być łatwo zaadaptowane do chrześcijańskiego świętowania Zmartwychwstania; od niego pochodzić mają związane z dziką naturą, np. zającem, ludowe zwyczaje wielkanocne obecne do naszych czasów, stąd też imię bogini przetrwało w angielskim i niemieckim określeniu Wielkanocy: *Easter* i *Ostern*, a związane jest również ze słowem *ost/east* – por. J. Grimm, *Teutonic Mythology*, t. 1, tłum. J.S. Stallybrass, London 1882, s. 291; M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth…*, s. 225-227; H.A. Guerber, *Myths of Northern Lands*, New York–Cincinnati–Chicago 1895, s. 56-58; J. Matthews, C. Matthews, *Mitologia Wysp Brytyjskich*, tłum. Z. Ziółkowska, Poznań 1997, s. 85. Kwestia Eostre nie jest wolna od wątpliwości – por. P.A. Shaw, *Pagan Goddesses in the Early Germanic World. Eostre, Hreda and the Cult of Matrons*, London 2011, s. 49nn; R. Sermon, *From Easter to Ostara: the Reinvention of a Pagan Goddess?*, „Time and Mind. The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture" 1,3 (2008), s. 331-344. Warta jednakże uwagi jest (poparta wyżej zasygnalizowaną spójnością na poziomie symbolicznym) wizja, w której Zmartwychwstanie, Wielkanoc, ma widzialny, trwający, „przechowywany" niejako w językach indoeuropejskich ścisły związek ze wschodem, świtem (jutrzenką, również grecką Eos i łacińską Aurorą), a pośrednio i z wiosną – por. P. Baldi, *Dawn*, w: *Encyclopedia of Indo-European Culture*, red. J.P. Mallory, D.Q. Adams, London–Chicago 1997, s. 148; M. Robbins Dexter, *Dawn Goddess*, w: *Encyclopedia of Indo-European…*, s. 148-149; P. Baldi, *East*, w: *Encyclopedia of Indo-European…*, s. 173-174; R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston 2010, s. 492; G. Kroonen, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden–Boston 2013, s. 43; M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden–Boston 2008, s. 63.

376:7581991344

Pierwszym z nich będą źródła. Zetknięcie z wodą zaczyna się tutaj od pytania o źródła („Hörst du nicht die Quellen gehen?" – „Słyszysz źródeł cichą mowę?"), tak więc w momencie zadania pytania źródło nie jest jeszcze wcale oczywiste, dopiero się zjawia. Zauważam jednak zarazem, że jednocześnie nie „wyłania się", to znaczy nie staje się „widoczne", ponieważ to inicjalne pytanie nie dotyczy wcale widzenia źródła, jego naoczności jako w pełni odsłoniętego przede mną zjawiska, ale słyszenia – słyszenia jego tajemniczej mowy i jego ruchu. Nie widzę jeszcze źródła, daje mi ono jednak o sobie znać swoim szmerem, otwierającym jakieś nieokreślone, wyobrażenie jego żywotności i rozumności, trwa jednak w tajemnicy, w głębi, jak ów heraklitejski „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach", który „nie wyjawia niczego i niczego nie tai, ale daje znaki"[253]. Dokładnie na tę właściwość bijącego gdzieś w środku żywej natury źródła zwraca uwagę Bachelard, pisząc o tym, że źródła w gajach są ukryte, „słychać je zanim je ujrzymy" – i słychać je po przebudzeniu, gdy „wychodzimy ze snu"[254].

Wyjście ze snu może tutaj być po prostu porannym lub przedświtowym przebudzeniem. Nadchodzą pierwsze światła świtu i następuje przebudzenie w jakiejś przestrzeni rozbrzmiewającej szmerem bijących źródeł. Wyjście ze snu może też być wyjściem ze śmierci, ponieważ „noc się posunęła, a przybliżył się dzień" nastała więc „godzina powstania ze snu" [Rz 13, 11-12]. Wyjście ze snu może wreszcie być przejściem od tego bycia, które jawi się jako jedynie prawdziwe, najbardziej realne *Sein-zum-Tode*[255], a okazuje się tylko snem – do tego, które z kolei jest w najwyższym stopniu rzeczywiste i autentyczne, ale którego mglistą jedynie intuicję odnaleźć można w pokrewieństwie słów „bycie" i „zbawienie", w ich konotacjach z „radością", „ocaleniem" i sanskryckim *bhávate*. W tej sytuacji wieloznacznego „przebudzenia" napotykam zatem tajemniczy szmer źródła.

Źródło generuje symbolikę wiecznego istnienia i niewyczerpanej żywotności[256]. Tryskająca ze źródła woda niesie więc nieustająco niemożliwe do przezwyciężenia życiodajne siły. Jung dodatkowo łączy symbolikę źródła z obrazami krainy dzieciństwa (*par excellence* rajskimi) i wizją ogrodu (przynoszącego analogicznie rajskie wyobrażenia). Źródło wreszcie samo w sobie stanowi centrum – nie tylko na poziomie potocznego języka, jako miejsce początkowe,

[253] P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia…*, s. 75.
[254] Por. G. Bachelard, *Water and Dreams. An Essay on the Imagination of Matter,* tłum. E.R. Farrell, Dallas 1999, s. 32.
[255] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 53, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 327-336.
[256] Por. M. Eliade, *Traktat*…, s. 195.

377:6870222463

generujące, miejsce ostatecznego odwołania – również i rajskie rzeki symbolicznie wypływają z jednego źródła, które znajduje się u korzeni centralnego dla całego kosmicznego porządku drzewa życia, z którym źródło jest bezpośrednio związane. W Apokalipsie z kolei rzeka wody życia, wody „lśniącej jak kryształ" wypływa ze źródła umiejscowionego u stóp samego tronu Boga. Wszystkie aspekty symboliki źródła spotykają się więc w jednym punkcie i siłą rzeczy doprowadzają do obrazu Raju, a wreszcie do Nowej Ziemi i Nowego Nieba [Rdz 2; Ez 47, 1-12; Ap 7, 17; Ap 21, 6; Ap 22, 1-2][257] – płynąca tam rzeka, bijący z centralnego źródła strumień wody żywej, zapowiadany przez samego Jezusa w Janowej Ewangelii [J 4], to – jak to niezwykle sugestywnie ujmuje Jung – „Zbawiciel we własnej osobie"[258], czego odblask odnaleźć można w liturgii wigilii paschalnej, gdzie woda zdaje się być żywą i osobową[259].

„Cicha mowa" źródeł dobiega spośród kwiatów, które zjawiają się też dalej, w „rajskich ogrodach", a nawet jako „kwiat czarodziejski". Symbolika kwiatów łączy się nie tylko z oczywistą tutaj wiosną. Jest to również symbolika, jako dotycząca roślin, spokrewniona z symboliką akwatyczną: starożytne chrześcijaństwo (Jan Chryzostom) łączyło kwiatową symbolikę z chrztem[260], zauważyć też warto, że brzegi rzeki żywej wody, rzeki rajskiej, rzeki Nowej Ziemi i Nowego Nieba, porasta coś na kształt rajskiego sadu, pełnego (jak rajskie wspomnienia bohaterów tetralogii) owocowych drzew [Ap 22, 2; Ez 47, 7-8; 12][261] – ostatecznie kwiaty więc wpisują się również w obszar symboliki rajskiej. Kwiat, w swoim doskonałym symetrycznym uporządkowaniu i absolutnej harmonii kształtu stanowi ziemskie wyobrażenie raju, wręcz cząstkę raju utraconego[262]. Kwiaty są zarazem związane z nadzieją zmartwychwstania i wiecznej wiosny – po pierwsze dzięki ich wiosennemu zwycięstwu nad śmiercią, powstawaniu z obumarłej ziemi, i kojarzonej z nimi barwnej, dziecięcej radości raju, ale też ze względu na własną kruchość, delikatność i szybką przemijalność – to, co przemijalne, daje nadzieję na wieczne trwanie w raju, porośniętym nieprzemijającymi kwiatami[263]. Jak

[257] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 113; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 283; H. Biedermann, *Dictionary of symbolism…*, s. 319.
[258] C.G. Jung, *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 (*The Collected Works of C. G. Jung*, t. 9, cz. 2, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire), s. 214-215.
[259] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 67-68.
[260] Por. W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej…,* s. 477-478; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 185.
[261] Por. M. Eliade, *Traktat…,* s. 274-275.
[262] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 184; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 107.
[263] Por. H. Biedermann, *Dictionary of symbolism…*, s. 135; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 185.

378:1112388951

zauważyłem na początku interpretacji, górnośląskie wygnanie z raju naznaczone jest nastrojem późnego lata, a ostatnim obrazem utraconego raju zdaje się być kwiat – dziewanna. W niej właśnie teraz mogę odczytać zapowiedź przyszłego powrotu do raju. Jako towarzyszące zwieńczeniu tułaczki wygnańców jawią się bowiem również liczne kwiaty, teraz jednak rosnące nad brzegami strumienia wody żywej, jako „kwiaty czarodziejskie" i nieprzemijalne.

Przechodzę teraz do drugiego aspektu akwatycznej symboliki: wydobywająca się z prapoczątku źródeł woda płynie dalej, aż do cichych leśnych jezior („Nach den stillen Waldesseen"). Woda zmierza więc w głąb przestrzeni nieskażonej przyrody, nasyca ją i czyni wiecznie młodą, jak to bowiem ujmuje Bachelard, „chłodna i czysta pieśń" rzeki, potoku, strumienia to dziecięcy język natury, w płynącej wodzie „przemawia dziecko-natura"[264], płynąca woda snuje więc opowieść o Raju. Nie jest ona już tajemniczym, niewidocznym, słyszalnym tylko źródłem, oddziałuje już nie tylko na słuch, ale i na inne zmysły. Jak zauważa Durand, woda „emanuje" i przykuwa uwagę swoimi dwiema cechami: przezroczystością i chłodem. Obie one uwydatniają czystość, a ta otwiera już prostą drogę do najistotniejszej symbolicznej funkcji wody – możliwości oczyszczenia przez nią[265]. Ponieważ symbolika akwatyczna niesie ze sobą wizję nieskończonych, drzemiących w wodzie możliwości, poprzedzających wszelką formę, stąd też i symbolika zanurzenia się i wyjścia z niej dotyczy oczyszczenia, wyleczenia, uzdrowienia, odmłodzenia, „zlikwidowania historii", powrotu do stanu pierwotnego i nieskażonego, ożywienia, nowego narodzenia, wreszcie nieśmiertelności[266].

Jeżeli zestawię tę głęboką symbolikę wody jako medium wszelkiej odnowy i przywrócenia tego, co utracone, ze starożytnym przekonaniem Tertuliana o wodzie jako pierwotnym „miejscu pobytu" Ducha Świętego[267], to mogę w niej łatwo dostrzec również przywołane już wcześniej „energie Ducha Świętego", „energie nowego stworzenia", czyli przenikające wszystko „siły rezurekcyjne". Płynąca woda w *tetra-logii* niesie więc „zlikwidowanie historii", uzdrowienie, regenerację, oczyszczenie, którego górnośląski świat tetralogii tak bardzo potrzebuje, ze swoim ogniem, złem, „wielkim grzechem" i małymi grzechami. Ich „zmycie" zapowiedziane jest już zresztą w *Pierwszej polce*, kiedy to Milka, u progu wojny, marzy o świecie, w którym „wszystkie

[264] Por. G. Bachelard, *Water and Dreams…*, s. 32.
[265] Por. G. Durand, *The anthropological structures of the imaginary…*, s. 166-167.
[266] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 365; Eliade, *Traktat…,* s. 185-192; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 66; M. Eliade, *Obrazy i symbole…*, s. 209-210.
[267] Por. M. Eliade, *Traktat…,* s. 192-193.

379:1133066750

rzeki zlewają się w jedną wielką rzekę" i o tym, jak ta rzeka zmywa z Górnego Śląska, jak biblijny potop, wszelki nacjonalizm i wszystkie jego „dzieci"[268].

Trzecim wreszcie przejawem obecnej w *tetra-logii* akwatycznej symboliki jest morze. Dodam tutaj, że jest to morze odległe, ogromne i rozległe („Das weite Meer"), ciemniejące, a w tej ciemności zyskujące jeszcze większą głębię. Nie jest to bliska, szemrząca, a więc słyszalna woda źródła, ani chłodny i przezroczysty nurt, którego można dotknąć i doznać oczyszczenia. Jedyne, co można zrobić wobec tego morza to spróbować objąć je z oddali wzrokiem, wykracza ono jednak poza jakiekolwiek ludzkie możliwości. Szczególne będzie jego znaczenie w kontekście górnośląskim, nie chociażby angielskim czy starogreckim, gdzie morze było codziennością, pracą, realnym zagrożeniem i realnym dobroczyńcą, źródłem rozmaitych tradycji – tutaj morze funkcjonować musi na zupełnie innym poziomie. Wprowadza więc poczucie ogromnej dali, potęgę, jakiej nie doświadcza się stając wobec żadnego innego zjawiska, głębię, skrytą w niej tajemnicę, odwieczność, całkowitą i absolutną inność i nie oswojenie. Symboliczne uwikłania morza wskazują na zaskakujące możliwe znaczenia, które przynosi pojawienie się tego potężnego obrazu – morze jest bowiem swego rodzaju „mostem": pomiędzy życiem a śmiercią, czasem i bezczasem[269].

Może to więc ten „most", którym w *tetra-logii* dociera się z powrotem do Raju, teraz już ciemniejący, bo w świecie bezczasu i życia nie ma już powrotu do śmierci? Głębia morza może również oznaczać niezgłębioną i tajemniczą, bezosobową, a może i osobową mądrość[270], a podążając dalej w tym kierunku – morze, w swej potędze i bezmiarze może być opanowane tylko przez Boga, pojawienie się na horyzoncie morza pośrednio więc już na niego wskazuje. Wreszcie wedle rozpowszechnionego na Bliskim Wschodzie i obecnego również w Biblii przekonania, pochodzenie wszelkiego bytu związane jest z pramorzem, miejscem wszelkich nieskończonych potencjalności oczekujących tylko na stwórcze słowo. To nad bezmiarem morza unosi się Duch i tam właśnie wszystko się zaczyna[271]. Spojrzenie na ciemniejące w dali ogromne morze zdaje się oznaczać znalezienie się właśnie w tym miejscu nowego początku.

[268] Por. PP, s. 194-195.
[269] Por. M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols…*, s. 179-180; J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 281.
[270] Por. J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols…*, s. 365.
[271] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych…*, s. 126-127; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej…*, s. 66.

380:5516501479

A jednak w *tetra-logii* nie można zatrzymać się tylko na poziomie mglistego i nieokreślonego powrotu do początku, do niezaktualizowanej jeszcze potencjalności. Jest się bowiem prowadzonym jeszcze dalej, przez niezwykłą iluminację, mistyczną wręcz wizję naocznie doświadczanego Raju. Zasłona zostaje uchylona, zamknięta brama zostaje otwarta. Cherubowie, ci, który strzegli Raju z ognistym mieczem, teraz witają gościa na dziedzińcu, który znajduje się znów w ogrodzie wiecznej wiosny, takim jak świetlisty las Montaga czy górnośląskie obsadzone drzewami owocowymi drogi Leo Marii, w blasku jednak już nieśmiertelnego światła – to dokładnie tutaj kończy się paschalna droga całej opowieści wytyczona przez *Exsultet:* w promieniach „słońca nie znającego zachodu”[272], kiedy wracający do Raju zostaje postawiony przed „tronem tronów”, skąd wypływa woda żywota i nasyca istnieniem cały kosmos. Na samym końcu *tetra-logii* wreszcie ma miejsce niespodziewana teofania, kiedy to sam Bóg „staje przed nami”, zdając się mówić jak w ewangelicznej scenie: „Witajcie” [Mt 28, 9].

Tetra-logia, cztery *Zauberworte*, cztery „zaklęcia” – immanentny *inny* tekst w tekście tetralogii gliwickiej manifestuje „z głębi” zupełnie inne prawa niż te, które zdają się być rządzącymi całą narracją tetralogii gliwickiej. A więc: Czarna Pascha prowadząca ku śmierci, wirowanie w wiecznym kręgu złowrogiej Czarnej Bogini, nieubłagane osuwanie się ku zmierzchowi i nicości. Wszystkie one, zgodnie z nakreślonym w rozdziale czwartym chiazmem interpretacji, wniesione są w narrację, jako przestrzeń przedrozumienia, *mimesis* I, wprost z tragicznych dziejów Górnego Śląska. W swojej genezie sięgając więc prawdziwych historycznych doświadczeń pokoleń Górnoślązaków, zaludniających miniony świat, znajdują tutaj, w głębi opowieści, nieoczekiwane dla siebie znaki nadziei, znaki wyzwolenia. Te immanentne, niezauważalne na pierwszy rzut oka, a jednocześnie transcendujące wszechmocny porządek symptomy inności, otwierające nowe korytarze sensu, ukryte pod powierzchnią obrazy, przedstawiają sobą bowiem niezwykłe nagromadzenie „proroctw”, emanujących symboliką na rozmaite sposoby wskazującą na Zmartwychwstanie, Paruzję i powrót do Raju. Ich obfitość uzasadnia więc takie spojrzenie na tetralogię gliwicką, wedle którego jest to nie tylko przestrzeń „hibernacji mitów i symboli” (Eliade), nie tylko dzieło typu wizjonerskiego (Jung), ale też owo „miejsce przywracania pierwotnej jedności religijno-poetyckiej” jako „synteza mitu, dogmatu i metafizyki” (czyli: symbolu, teologii i ontologii), o jakim pisał Tillich.

[272] *Mszał rzymski*…, s. 161.

381:1016336702

Myślę, że jest to punkt odnalezienia poszukiwanej na samym początku „inności" dla interpretacji tetralogii gliwickiej, jak i oczekiwanej i założonej „inności" spojrzenia na Górny Śląsk. Myślę również, że punkt, do którego dociera ta teologiczna interpretacja, daje możliwość, o której pisałem już wcześniej, a wiec możliwość najistotniejszą, możliwość odniesienia wizji proponowanej przez narrację, wizji przezwyciężenia absurdu historii, do doświadczalnego historycznego świata, dzięki ruchowi *mimesis* III, nadającemu sens każdej lekturze (a szczególnie interpretacji teologicznej), ruchowi powrotu opowieści do świata i powrotu świata wniesionego w narrację do świata teraz przeżywanego – tym ostatecznie byłby tajemniczy „most z papieru". Teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej, wydobywająca z tej narracji takie znaczenia, jak opisane powyżej, mogłaby zatem w jakiś sposób służyć temu, co leży u podstaw ufności w przezwyciężenie absurdu historii, a więc chrześcijańskiej nadziei. W takim wypadku widzę tutaj również punkt wyjściowy dla możliwości *re-enchantment,* „ponownego zaczarowania" świata – w tej jego mikrokosmicznej miniaturze, jaką jest Górny Śląsk – jest ono, jak już wcześniej pisałem, nieodłączne przecież od chrześcijańskiej eschatologicznej nadziei.

Rytmiczności obecne w tetralogii gliwickiej (cztery *Zauberworte,* trzy zjawienia się czarnego kamienia), jak i odkryta w trakcie tej interpretacji paschalna linearność ukryta w opowieści, wskazują na *quasi*-liturgiczny[273] charakter tej kryjącej wiele tajemnic narracji. Istotnie, cała opowieść kończy się przecież wezwaniem do modlitwy:

> Tak, krzyknął Kotik, rozpleć ręce, *mamoczka*, módl się, módl, ale z oznakami buntu…[274]

Jakby w odpowiedzi na to końcowe wezwanie, odnajduję w tetralogii dwie, wypływające niejako z samego serca opowieści modlitwy. Pierwsza z nich pochodzi z centrum kultury Zachodu, jest bowiem wypowiedziana przez Gerharta Hauptmanna po zagładzie Drezna i dotyczy całego świata, w jego historycznej kondycji, świata dotkniętego tragicznymi wydarzeniami, tymi samymi, które stanowiły zarazem oś narracji gliwickiej tetralogii. To modlitwa błagalna, modlitwa o pokój, wyraz bezsilności i nadziei:

> […] staję przed Bogiem z bezsilnym testamentem mojego serca: jest to prośba, by Bóg bardziej kochał, uszlachetniał i oświecał ludzi niż dotychczas[275].

[273] Na obecność „rytmu liturgii" w tetralogii zwraca uwagę Ilona Copik – por. I. Copik, *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz…*, s. 104.
[274] ZiO, s. 248.

382:3687523913

Druga z tych modlitw, pełna mistycznego światła, odczytywana przez ostatnich gliwickich Żydów, pochodzi z *Siduru*. I chociaż również rozpoczyna się od prośby o pokój ziemski, doczesny, to zwraca się bezpośrednio ku nadchodzącemu Królestwu – ku miejscu i czasowi powrotu górnośląskiego raju. Skoro tę interpretację rozpoczął początek – pierwsze słowa Biblii, tak też niech na jej końcu zabrzmią ukryte w owej modlitwie gliwickich Żydów apokaliptyczne słowa „przyjdź" i „amen" [Ap 22, 20]. Wskazując na możliwość odnalezienia w tetralogii gliwickiej harmonii Początku i Końca, tej harmonii, którą wskazuje ostateczny biblijny wzorzec[276], możliwość nieoczywistą, ale daną dzięki teologicznej interpretacji, niech zatem zakończą tę interpretację biblijne słowa ostatnie:

> Ucisz głos kłótni w naszym kraju. Niech nadejdzie wypełnienie proroczych obietnic: nie dopuść wojny aż do końca ziemi, żeby każdy mógł wznieść swoje domostwo w spokoju winnej latorośli i w cieniu drzewa figowego. Niechaj w Judzie zaczną wkrótce rządzić moce zbawienia, które są źródłem chwały Izraela. Niechaj nadejdzie Syjon wybawiciel. Wyzwól ze wszystkich twórczych głębin siły zbawienia Izraela i całej ludzkości. Niech to będzie twoją świętą wolą. I mówimy: Amen[277].

[275] ZiO, s. 241.
[276] Por. F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the theory of fiction,* Oxford–New York 2000, s. 6.
[277] WŚ, s. 322.

383:5617222587

Zakończenie
Górny Śląsk jako *locus theologicus*

Teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej w tym miejscu, na nieprzypadkowym słowie „Amen", wprost odnoszącym się do ostatnich słów Apokalipsy, osiąga swój koniec. Koniec tej interpretacji to zarazem Koniec, którego nie posiada sama tetralogia gliwicka, jako rozbita metafora historii zbawienia, zmierzająca ku śmierci i nicości, nie zwieńczona ostatecznym Końcem. Jest to zarazem Koniec, który ta sama tetralogia gliwicka jednocześnie posiada, czego odkrycie stanowi zwieńczenie mojej interpretacji. Wewnętrzną niejednorodność narracji tetralogii, która jednocześnie „czymś nie jest" (ponieważ nie ma Końca) i „czymś jest" (ponieważ Koniec ten odnajduje), starałem się w swojej interpretacji ujawnić, ona też stała się w tej interpretacji decydująca o jej teologiczności: „głębinowy", „niejawny", odkryty w interpretacji „inny" tekst stanowi rodzaj teologicznej odpowiedzi na współistniejący z nim tekst „powierzchniowy", „jawny", „rządzący".

Koniec tej interpretacji nie oznacza oczywiście osiągnięcia przez nią takiego punktu, w którym tekst zostałby ostatecznie objaśniony, czy też wyczerpany zostałby jego potencjał do dalszych, podobnych lub całkowicie odmiennych odczytów. Kończy jednak tę siedmioetapową drogę refleksji, w której po przedstawieniu wstępnych założeń dla całości niniejszej pracy, założeń rozlicznych, ze względu na jej nietypowy temat (w rozdziale pierwszym), nakreśleniu szerokiego horyzontu myśli postmodernistycznej i zanurzonej w niej współczesnej teologii, jako horyzontu jak najbardziej właściwego dla podjęcia problematyki teologii Górnego Śląska, odczytywanej z literatury pięknej (w rozdziale drugim), odnalezieniu, w tym horyzoncie, hermeneutycznego paradygmatu dla teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej i szczegółowym omówieniu wszelkich jego aspektów (w rozdziale trzecim) i wreszcie po przedstawieniu szczegółowej mapy tej interpretacji, antycypującej wszelkie podejmowane działania, argumentującej identyfikację metaforyczności, a także uzasadniającej i omawiającej hermeneutyczne i dekonstrukcyjne strategie odczytu (w rozdziale czwartym), w rozdziałach od piątego do siódmego przeprowadziłem, z bagażem założeń omówionych w rozdziałach poprzednich, teologiczną interpretację tetralogii gliwickiej Horsta Bienka.

384:4346615477

W rozdziale piątym poświęciłem więc uwagę identyfikacji i szczegółowemu omówieniu rozległej, obejmującej całość powieściowego cyklu, doniosłej teologicznie metafory. W trzech etapach, obejmujących wątki rajskie, wielkopiątkowe i apokaliptyczne, pokazałem w jaki sposób narracyjna konfiguracja tetralogii gliwickiej Horsta Bienka stanowi metaforyczny obiektyw do spoglądania na historię zbawienia, a historia zbawienia, rozumiana jako równoległa narracja, niewidzialny *mythos* tetralogii gliwickiej, pozwala na zupełnie nowe i nieoczekiwane sposoby odczytywać ten górnośląski cykl powieściowy.

Rozdział szósty rozpocząłem od zidentyfikowania „rozbitego zakończenia". Chodziło o zakończenie, które nie przynosi oczekiwanego rozwiązania, takiego, które warunkowałoby sensowność metaforycznej całości. Zakończenie takie przeczy więc logice całości. Od tej konstatacji wychodząc, wskazałem na dalsze wewnętrzne sprzeczności i niespójności dotyczące całej metafory, która zdawała się dotąd być oczywistym „programem" interpretowanego tekstu. W analogicznych trzech etapach omówiłem więc zjawisko, które określiłem jako Czarną Paschę (odwrócone paschalne przejście, w którym negowana jest sama istota Paschy), dalej, zanik właściwej dla biblijnej historii zbawienia linearności czasu opowieści i zjawienie się w niej czasu cyklicznego, zakładającego wieczność cierpień, wreszcie – oznaki radykalnie przeciwnego chrześcijańskiej wizji zbawienia, jako afirmacji bycia, zmierzania całej narracji ku nicości.

Na bazie tych symptomów wskazałem samo-obalenie się, autodestrukcję znaczenia tekstu tetralogii, odczytywanego dotąd jako ewidentna metafora historii zbawienia. Ścieranie się opozycji, w którym jedno znaczenie obaliło znaczenie przeciwne, doprowadziło moją interpretację do teologicznej aporii, punktu, w którym wyciąganie teologicznych wniosków z tekstu byłoby niemożliwe. Punkt ten określiłem jako pustynię i stał się on zarazem punktem wyjścia rozdziału ostatniego.

W rozdziale siódmym podjąłem działania mające na celu podważenie zaistniałej dialektyki wykluczających się odczytów, a dalej ożywienie rozbitej metafory, tak by mogła ona funkcjonować pomimo odkrytych symptomów śmierci i nicości. Założeniem moim było to, by, zamiast obalać i zmieniać znaczenia, znaleźć w tetralogii jakieś, prowadzące właśnie ze śmierci i nicości inne „korytarze sensu", jakiś „dalszy ciąg" opowieści, jej zmierzanie do niezauważonego dotąd Końca. W tym celu w swojej interpretacji dokonałem pewnej transgresji, to znaczy wykroczyłem poza tradycyjną linearność odczytu i zgodnie ze strategią dekonstrukcji

385:4422935807

skupiłem się na wyizolowanych z całości, marginalnych, peryferyjnych cząstkach opowieści, układających się w nową, inną linearność wytyczoną przez odkrytą w nich symbolikę. W nich odnalazłem w końcu „dalszy ciąg" opowieści, zmierzający do końcowego „Amen".

Pozostaje więc odpowiedzieć na zasygnalizowane w tytule pracy pytanie, które można teraz zadać wprost. Czy Górny Śląsk jest miejscem teologicznym? Czy może nim być? Rozwinę jednak to pytanie w formę bardziej rozbudowaną i precyzyjną: czy na podstawie teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej Horsta Bienka można określić Górny Śląsk jako miejsce teologiczne?

Ważne jest w powyższym rozbudowanym pytaniu doprecyzowanie, jakiego dokonuję poprzez wskazanie **na podstawie czego** będę wyciągał wnioski na temat Górnego Śląska jako miejsca teologicznego. Nie mogę bowiem – w tej konkretnej pracy – na pytanie o Górny Śląsk, o teologię Górnego Śląska, o jego status miejsca teologicznego, odpowiedzieć w żaden inny sposób jak tylko na podstawie wniosków z realizacji postawionego przed tą pracą, we wstępie, zadania, to jest na podstawie mojej teologicznej interpretacji tekstu gliwickiej tetralogii. Wnioski na temat górnośląskiej topiki teologicznej oparte na innych podstawach byłyby oczywiście wartościowe i być może nawet trafniejsze i bardziej bezpośrednie, płynęłyby jednak z zewnątrz, nie realizowałyby postawionego przed tą pracą zadania. Tak zatem wygląda postawiony przed tą pracą, jako zamkniętą już całością problem: teologiczna interpretacja tekstu tetralogii gliwickiej jako podstawa do identyfikacji w zjawisku Górnego Śląska tego, co nazywamy *locus theologicus*.

Zgodnie z przyjętym w pierwszym rozdziale, opartym na zaproponowanej przez Jerzego Szymika definicji, rozumieniem tego pojęcia, *locus theologicus* oznacza jakiekolwiek zjawisko posiadające dwie właściwości:

°1 Jest miejscem uobecniania, aktualizacji i „szczególnego skondensowania" rzeczywistości wytyczonej przez trzy pojęcia: „Objawienie – wiara – zbawienie".

°2 Jest miejscem zachodzenia procesów pośredniczenia pomiędzy tą uobecnioną i „skondensowaną" rzeczywistością a teologią.

Rozwiązanie postawionego w taki sposób jak powyżej, problemu Górnego Śląska jako miejsca teologicznego, w zestawieniu z tak sformułowanym rozumieniem pojęcia *locus theologicus*, przedstawię w formie wyjaśnienia trzech kolejnych kwestii. Pierwsza z nich będzie miała

386:1026055627

charakter ustanowienia wstępnych założeń dyskursu i dotyczyć będzie możliwości poznawczego dostępu do samego fenomenu Górnego Śląska, o którym mam tutaj orzekać. Druga i trzecia – dotyczyć będą wprost teologicznej topiki, a więc identyfikacji w tym fenomenie tych właściwości, które mogą ukonstytuować w nim miejsce teologiczne. Rozwiązanie wszystkich tych trzech kwestii, zgodnie z przyjętym w tej pracy paradygmatem, wpisuję w samo serce hermeneutyki, a mianowicie w omówioną już dokładnie w rozdziale czwartym koncepcję potrójnej *mimesis* Paula Ricœura. W niej właśnie upatruję hermeneutycznego klucza do rozwiązania problemu Górnego Śląska jako miejsca teologicznego – na podstawie teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej.

°1 Kwestia pierwsza jest fundamentalna dla jakichkolwiek dalszych ustaleń, dotyczy tego mianowicie, czy na temat fenomenu Górnego Śląska w ogóle można się wypowiadać, opierając się na interpretowanej tetralogii gliwickiej – czyli na narracji (nie będącej zobiektywizowanym opisem zjawiska). Innymi słowy, kwestię tę można wyrazić za pomocą pytania: w jaki sposób narracja miałaby mi zapewniać dostęp do tego fenomenu?

Ogólna odpowiedź na to pytanie udzielona została już przeze mnie w pierwszym podrozdziale pierwszego rozdziału pracy, gdzie, korzystając z hermeneutyki Ricœura, omówiłem zagadnienie „odczytywania Górnego Śląska w tetralogii". Poruszyłem tam trzy wątki. Po pierwsze – Górnego Śląska rozważanego jako tekst, to jest jego nieoczywistej tekstualności jako poza-tekstowego zjawiska. Po drugie – Górnego Śląska jako bohatera tetralogii, którego „historia życia" jest czytelnikowi opowiadana i dzięki temu Górny Śląsk ujawnia się w lekturze w swojej „najprawdziwszej" tożsamości, tożsamości narracyjnej. Po trzecie wreszcie, korzystając z Ricœurowskiej teorii tekstu omówionej szerzej w rozdziale trzecim, „odczytywanie Górnego Śląska w tetralogii" przedstawiłem jako wejście w relację z propozycją świata, jaki za pomocą swoich referencji nieostensywnych generuje tekst, świata stanowiącego głęboką semantykę tekstu i właściwy przedmiot rozumienia.

Te odpowiedzi jednakże nie naświetlają jeszcze w pełni kwestii, jaką przedstawia sobą natura, istota związku opowieści ze światem „zewnętrznym" wobec niej. A takim właśnie światem, pierwotnie wobec narracji „zewnętrznym", uprzednim (a dopiero obecnie czytanym) jest przecież interesujący mnie fenomen Górnego Śląska. Dokładnie i wprost tę kwestię objaśnia opisany przez Ricœura proces *mimesis* I. Jest to bowiem, jak już to omawiałem w rozdziale czwartym,

387:8952172578

operacja „wiązania" konfiguracji narracyjnej z całą głębią istniejącego „zewnętrznie" i „uprzednio" świata, z którego opowieść się wyłania. Ponieważ *mimesis* I, odsyła czytelnika „z powrotem" do świata, który stanowi dla opowieści sferę przedrozumienia, to w przypadku tetralogii gliwickiej jestem odsyłany do kompletnego niemal górnośląskiego uniwersum, jakim było ono do roku 1945, obejmującego wymiar historyczny, społeczny, narodowościowy, religijny, tożsamościowy, polityczny, kulturowy, literacki, językowy górnośląskiej rzeczywistości, a w tym – być może przede wszystkim – tragizm górnośląskich dziejów, dzięki zapośredniczeniu *mimesis* I wniesiony w samo centrum narracji tetralogii gliwickiej (co wyraźnie zaznaczyłem w przedstawionym w rozdziale czwartym ilustrującym moją interpretację chiazmie).

W tym wymiarze, dzięki procesowi zapośredniczania jaki stanowi *mimesis* I, narracja pozwala mi w specyficzny sposób uczestniczyć w świecie, w którym jest ona zakorzeniona, z tym oczywiście założeniem, że nie jest to dostęp „czysty" czy „bezpośredni", ponieważ wniesiony w narrację świat podlega w niej konfiguracji. Do tego założenia dodać jednak trzeba kolejne, to mianowicie, że tradycyjny dyskurs „naukowy" (historyczny, socjologiczny) również takiego dostępu „czystego" i „bezpośredniego" by nie zapewniał, a to ze względu na swoją nieuniknioną dyskursywność. Istotnym dopowiedzeniem, jakie trzeba tu poczynić jest to, że Górny Śląsk, jako przestrzeń przedrozumienia, do jakiej odsyła mnie narracja dzięki procesowi *mimesis* I, to Górny Śląsk taki, jakim był do roku 1945, co oczywiście nie oznacza zarazem, że wnioski na temat jego teologii (jego teologicznej topiki) ograniczają się tylko do przeszłości, co naświetlą dwie dalsze kwestie.

°2 Kwestia druga dotyczy już bezpośrednio topiki teologicznej fenomenu Górnego Śląska, a mianowicie pytania o to, czy fenomen ten posiada pierwszą z własności konstytuujących miejsce teologiczne. Precyzyjnie zadane pytanie brzmi zatem: czy Górny Śląsk jest miejscem uobecniania i „szczególnego skondensowania" rzeczywistości wytyczonej przez trzy pojęcia: „Objawienie – wiara – zbawienie"? Zgodnie z wyżej poczynionym zastrzeżeniem, dla pełnej jasności, to pytanie trzeba jeszcze opatrzyć dopiskiem: „na podstawie teologicznej interpretacji tetralogii". W udzieleniu odpowiedzi na tak zadane pytanie pomocne będzie odwołanie się do konceptu *mimesis* II.

388:7055127758

Mimesis II oznacza sam proces konfiguracji narracyjnej, która to, co zostało w narrację wniesione przez (stanowiącą niejako „łącznik" ze światem) *mimesis* I, na rozmaite sposoby przetwarza i scala w opowieść. *Mimesis* II na swój narracyjny sposób nadaje znaczenie wydarzeniom lub też uwydatnia ich znaczenia, konfiguruje rozmaite elementy świata przedrozumienia w spójną narrację, która dzięki swojemu skonfigurowaniu może być śledzona „z góry". W ten sposób z rozrzuconych rozmaitych wydarzeń, postaci, zjawisk, może zostać wydobyty jakiś całościowy niewidoczny wcześniej kształt, a dalej jakaś leżąca u podłoża wszelkich skonfigurowanych elementów myśl, ich sens czy celowość.

Dzięki tej funkcji scalania przynależnej *mimesis* II, konfigurującej elementy świata przedrozumienia – czyli w tym przypadku świata Górnego Śląska – w jedną sensowną i celową narracyjną całość, możliwe stało się dostrzeżenie metafory historii zbawienia jaka kryje się w skonfigurowanej narracyjnie historii górnośląskiej. Już na tym etapie mógłbym odpowiedzieć twierdząco na zadane pytanie. Dzięki identyfikacji metafory, skonfigurowane narracyjnie historyczne doświadczenie górnośląskie przedstawiło sobą obszar „kondensacji" (metaforycznie przedstawionych) kluczowych wydarzeń historii zbawienia i, jako metaforyczny „obiektyw" do spoglądanie na nie, stało się punktem wyjścia do refleksji na temat rajskiego upadku, wydarzenia ukrzyżowania czy biblijnej wizji Dnia Pańskiego.

Jednocześnie, jak już zauważyłem wyżej, proces zapośredniczania *mimesis* I „wniósł" ze świata przedrozumienia w opowieść również wszechobecny tragizm górnośląskich dziejów, który w konfiguracji narracyjnej zyskał tak ogromne znaczenie, że został przeze mnie odczytany jako obalający metaforę, a jego interpretacja przyniosła odkrycie obrazów radykalnie przeciwnych Zbawieniu. W ten sposób skonfigurowany narracyjnie Górny Śląsk stał się miejscem absolutnej negatywności w stosunku do „rzeczywistości Objawienia – wiary – zbawienia" i w tej negatywności mógłby być traktowany jako miejsce nie tyle jej „skondensowania", ale – poprzez właśnie negatywność – paradoksalnego jej uobecniania.

To jednak miejsce negatywności, które określiłem jako „pustynię", stało się dla mojej interpretacji punktem wyjścia do tego, aby (w toku interpretacji, prowadzonej według dekonstrukcyjnych strategii) odkryć w narracyjnie skonfigurowanym (wniesionym w opowieść ze świata przedrozumienia) fenomenie Górnego Śląska liczne przejawy symboliki paschalnej, rezurekcyjnej i rajskiej, a w konsekwencji ożywioną metaforę historii zbawienia, funkcjonującą

389:1015547229

mimo obrazów jej przeciwnych. W tym punkcie, czyli w momencie zwieńczenia mojej teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej obecny w narracji fenomen Górnego Śląska, dzięki tym właśnie ujawnionym symbolom może być określony jako miejsce teologiczne *par excellence*.

To „skondensowanie", zgodnie z ruchem, jaki prowadzi od *mimesis* II do *mimesis* III nie pozostaje jednak tylko na poziomie narracyjnych struktur. Jak pisałem kończąc rozdział siódmy, wizje, roztoczone przez odkrytą w narracji symbolikę, stanowią propozycje dla czytelnika, propozycje świata, w którym absurd jego historii jest całkowicie przezwyciężony. Ta właśnie roztaczana wizja, którą dzięki lekturze można odnieść do świata jest wizją wprost teologiczną, jest to bowiem wizja ukierunkowana eschatologicznie w sposób radykalny. To jeszcze jeden, najistotniejszy moim zdaniem argument za topiką teologiczną Górnego Śląska, oparty na teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej – narracyjna konfiguracja górnośląskiego uniwersum, zakorzeniona w świecie i do świata wracająca może w zaskakujący sposób służyć chrześcijańskiej nadziei.

°3 Kwestia trzecia dotyczy oczywiście tego, czy Górny Śląsk, będąc miejscem teologicznym, jest „miejscem zachodzenia procesów pośredniczenia" pomiędzy uobecnioną, stanowiącą możliwy teologiczny przedmiot zainteresowań rzeczywistością – a samą teologią. Pytanie więc, jakie można tu postawić brzmiałoby: czy rozpatrywany jako hipotetyczne miejsce teologiczne fenomen Górnego Śląska, uobecniając interesujące teologię treści, posiadałby jakieś medium, za pomocą którego mogłyby one być uczynione czytelnymi i takimi podjęte przez refleksję teologiczną?

Ponieważ kwestia ta dotyczy wprost procesów pośredniczenia odniesienie również jej do koncepcji potrójnej *mimesis* jest tu jak najbardziej na miejscu – *mimesis* to właśnie cykl trzech procesów zapośredniczania. Przypomnę jeszcze raz, że zgodnie z wcześniejszymi założeniami mówię tutaj o Górnym Śląsku jako miejscu teologicznym tylko na podstawie narracji, na bazie teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej. Górny Śląsk jako potencjalne miejsce teologiczne, jest zatem fenomenem „wniesionym" w narrację ze świata przedrozumienia (*mimesis* I) i w narracji konfigurowanym, to znaczy zyskującym nowe znaczenia i niewidoczne wcześniej sensy – przede wszystkim takie, które określiłbym tutaj jako potencjalnie teologicznie interesujące (*mimesis* II). Podążając za holistyczną hermeneutyką Ricœura wskazać trzeba na

390:2898621474

jeszcze jeden ruch pośredniczenia, ruch „powrotny", ku światu, ku czytelnikowi. Ten ruch to wyżej już przywołana *mimesis* III.

Jak już w rozdziale czwartym pisałem wszelka interpretacja pozostawałaby jedynie analizą tekstowych struktur, gdyby w interpretacji pozostać tylko na etapie *mimesis* II. Tekst jednakże ma w sobie potencjalność do wychodzenia poza siebie, w zewnętrzność, od konfiguracji do refiguracji. Aktualizacja tekstu dzieje się więc już poza tekstem, a przejściem od tekstu do aktualizacji jest oczywiście akt czytania. Kres tekstu nie leży zatem w samym tekście, ale w czytelniku. Dokładnie w linearności tego procesu umiejscawiam „ruch" fenomenu Górnego Śląska jako miejsca teologicznego – ku teologii. Od swojej teologicznie nacechowanej konfiguracji narracyjnej w tetralogii gliwickiej Horsta Bienka, bezpośrednio dzięki temu właśnie narracyjnemu uwikłaniu, Górny Śląsk ma możliwość „wychodzenia" ku refiguracji, jaka dokonać się może w refleksji teologicznej, co stanowi jeszcze jedno uzasadnienie jego identyfikacji jako miejsca teologicznego, a czego potwierdzeniem jest niniejsza rozprawa.

391:1100755586

Bibliografia

I. Literatura źródłowa

1. Pismo Święte

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (*Biblia Tysiąclecia,* wydanie 5), Poznań 2003.

2. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965).

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965).

3. Pisma Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

Maximus the Confessor, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ. Selected Writings*, tłum. P.M. Blowers, R.L. Wilken, New York 2003.

Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

4. Księgi liturgiczne

Mszał rzymski dla diecezji Polskich, Poznań 1986.

5. Dzieła Horsta Bienka

Bienek, H., *Brzozy i wielkie piece. Dzieciństwo na Górnym Śląsku. Birken und Hochofen. Eine Kindheit in Oberschlesien*, tłum. W. Szewczyk, Gliwice 1991.

393:9951763910

Bienek, H., *Czas bez dzwonów*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1999.

Bienek, H., *Gliwickie dzieciństwo* (fragment), tłum. A. Pańta, „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 66.

Bienek, H., *Opis pewnej prowincji*, tłum. B. Fac, Gdańsk 1994.

Bienek, H., *Pierwsza polka. Die erste Polka*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 2008.

Bienek, H., *Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem. Reise in die Kindheit. Wiedersehen mit Schlesien*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1993.

Bienek, H., *Stopniowe zamieranie krzyku*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 2000.

Bienek, H., *Wrześniowe światło. Septemberlicht*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1994.

Bienek, H., *Ziemia i ogień*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 1999.

II. Literatura podstawowa

Adorno, T.W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

Adorno, T.W., *In Memory of Eichendorff*, w: tegoż, *Notes to Literature*, red. R. Tiedemann, tłum. S. Weber Nicholsen, New York–Chichester 2019, s. 74-95.

Adorno, T.W., Horkheimer, M., *Dialektyka oświecenia,* tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

Arendt, H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.

Arystoteles, *Poetyka*, w: tegoż, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 297-368.

Arystoteles, *Retoryka*, w: tegoż, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka,* tłum. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 44-220.

Avis, P., *God and the Creative Imagination. Metaphor, symbol and myth in religion and theology,* London–New York 1999.

Bachelard, G., *Poetics of space*, tłum. M. Jolas, Boston 1994.

Bachelard, G., *Poetyka marzenia (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: tegoż, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism,* wyb. H. Chudak, Warszawa 1975, s. 381-413.

394:9193854751

Bachelard, G., *The Psychoanalysis of Fire*, tłum. A.C.M. Ross, London 1964.

Bachelard, G., *The Right to Dream*, tłum. J.A. Underwood, Dallas, Texas 1988.

Bachelard, G., *Water and Dreams. An Essay on the Imagination of Matter,* tłum. E.R. Farrell, Dallas 1999.

Bahlcke, J., *Górny Śląsk – studium przypadku powstawania: regionów historycznych, wyobrażeń o obszarach kulturowych, historiograficznych koncepcji przestrzeni*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu,* red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 17-37.

Bahlcke, J. i in., *Śląsk i Ślązacy*, tłum. M. Misiorny, Z. Rybicka, Warszawa 2001.

Bal, M., *Postmodern Theology as Cultural Analysis,* w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 3-23.

Balthasar, H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna,* t. 2, *Modele teologiczne,* cz. 2, *Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Banasiak, B., *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, w: J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 5-25.

Banasiak, B., *Filozofia / dekonstrukcja / literatura*, „Sztuka i Filozofia" 3 (1990), s. 51-68.

Bartnik, Cz.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

Biedermann, H., *Dictionary of symbolism*, tłum. J. Hulbert, New York–Oxford 1992.

Bielecki, S., *Teologia znaków czasu,* Kielce 2006.

Bielik-Robson, A., *Cienie pod czerwoną skałą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2016.

Bielik-Robson, A., *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.

Bielik-Robson, A., *Świętość świeckości, czyli nowożytne kryptoteologie literackie (na przykładzie jednego wiersza Marcina Święcickiego),* w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 593-606.

395:5375836214

Boeve, L., *Method in Postmodern Theology. A case study*, w: *The Presence of Transcendence. Thinking 'Sacrament' in a Postmodern Age*, red. L. Boeve, J.C. Ries, Leuven–Paris–Sterling, Virginia 2001, s. 19-39.

Boeve, L., *Systematic Theology, Truth and History. Recontextualisation*, w: *Orthodoxy, Process and Product*, red. M. Lamberigts, L. Boeve, T. Merrigan, Leuven–Paris–Walpole, Massachusetts 2009, s. 27–44.

Barth, K., *Church Dogmatics. A Selection*, red. i tłum. G.W. Bromiley, New York 1962.

Barth, K., *The Epistle to the Romans*, tłum. E.C. Hoskyns, London–Oxford–New York 1968.

Blundell, B., *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return*, Bloomington–Indianapolis 2010.

Brunel, P., *Orpheus*, w: *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, red. P. Brunel, tłum. W. Allatson, J. Hayward, T. Selous, Abingdon–New York 2016, s. 930-938.

Burzyńska, A., *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.

Burzyńska, A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.

Burzyńska, A., *Lekturografia. Filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, „Pamiętnik literacki" 91,1 (2000), s. 43-80.

Burzyńska, A., *Poststrukturalizm, dekonstrukcja, feminizm, gender, dyskursy mniejszości i co dalej?*, „Przestrzenie Teorii" 1 (2002), s. 65-86.

Caputo, J.D., *A Commentary: Deconstruction in a nutshell*, w: *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, red. J.D. Caputo, New York 2000, s. 29-202.

Caputo, J.D., *Messianic Postmodernism*, w: *Philosophy of Religion in the 21st Century*, red. D.Z. Phillips, T. Tessin, Houndmills–New York 2001, s. 153-166.

Caputo, J.D., *The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Bloomington–Indianapolis 1997.

396:4761634788

Caputo, J.D., *The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity*, w: *Between Philosophy and Theology. Contemporary Interpretations of Christianity*, red. L. Boeve, C. Brabant, Farnham–Burlington, Vermont 2010, s. 27-41.

Carotta, F., Eickenberg, A., *Orpheos Bakkikos – The Missing Cross*, przekład angielski tekstu udostępniony przez autora na stronie internetowej https://carotta.de/ [dostęp: 4.04.2021]: https://www.carotta.de/subseite/texte/articula/Orpheos_Bakkikos_en.pdf [tekst oryginalny w jęz. hiszpańskim: F. Carotta, A. Eickenberg, *Orfeo Báquico – La Cruz Desaparecida*, „Isidorianum" 35 (2009), s. 179–217].

Cirlot, J.E., *Dictionary of symbols*, tłum. J. Sage, London 1971.

Clayton, P., *God and world*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 203-218.

Coleridge, S.T., *Biographia Literaria*, oprac. A. Roberts, Edinburgh 2014.

Conrads, N., *Książęta i stany. Historia Śląska (1469-1740)*, tłum. L. Wiśniewska, Wrocław 2005.

Copik, I., *Pomiędzy Gliwicami a Gleiwitz. Przestrzeń kulturowa miasta w pisarstwie Horsta Bienka*, Katowice 2013.

Cornish, A., *Reading Dante's Stars*, New Haven–London 2000.

Cuda, J., *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002.

Culler, J., *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych,* tłum. M.B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 321-386.

Czartkowski, A., *Beethoven. Próba portretu duchowego*, Warszawa 2010.

Czechowicz, B., *Visus Silesiae. Treści i funkcje ideowe kartografii Śląska XVI-XVIII wieku*, Wrocław 2008.

Ćwiklak, K., *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków 2013.

397:6190181051

Ćwiklak, K., *Gliwice – zapomniany mikrokosmos: semiotyka przestrzeni miasta w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, „Rocznik Komparatystyczny" 2 (2011), s. 43-64.

Ćwiklak, K., *Literackie podróże do Polski i Niemiec. Studia imagologiczne,* Poznań 2019.

Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Kraków 2003.

Dante Alighieri, *Inferno. The Indiana critical edition*, tłum. i oprac. M. Musa, Bloomington–Indianapolis 1995.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Torino 2003.

Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, tłum. H. Cary, New York 1909.

Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, tłum. J. Ciardi, New York 1970.

Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, t. 1, *Inferno*, tłum. R.M. Durling, oprac. R.M. Durling, R.L. Martinez, New York–Oxford 1996.

Dante Alighieri, *The Divine Comedy,* t. 2, *Purgatorio*, tłum. R.M. Durling, oprac. R.M. Durling, R.L. Martinez, New York–Oxford 2003.

Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, t. 3, *Paradiso,* tłum. R.M. Durling, oprac. R.M. Durling, R.L. Martinez, New York–Oxford 2011.

Derrida, J., *Biała mitologia*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik literacki" 77,3 (1986), s. 283-318.

Derrida, J., *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, w: tegoż, *Pismo filozofii*, wyb. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 43-69.

Derrida, J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011.

Derrida, J., *Pismo i różnica,* tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

Derrida, J., *Przed prawem*, tłum. J. Gutorow, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia,* red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 413-443.

Derrida, J., *Różnia*, tłum. J. Margański, w: tegoż, *Marginesy filozofii,* Warszawa 2002, s. 29-56.

Derrida, J., *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, tłum. J.P. Leavey, w: tegoż, *On the name*, red. T. Dutoit, Stanford 1995, s. 33-85.

398:7263962572

Derrida, J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki" 77,2 (1986), s. 251-267.

Derrida, J., Caputo, J.D. i in., *The Villanova Roundtable. A Conversation with Jacques Derrida*, w: *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, red. J.D. Caputo, New York 2000, s. 1-28.

Dola, T., *Zbawienie*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1354-1362.

Durand, G., *The anthropological structures of the imaginary*, tłum. M. Sankey, J. Hatten, Brisbane 1999.

Eagleton, T., *Teoria literatury. Wprowadzenie*, tłum. B. Baran, Warszawa 2015.

Eco, U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1973.

Eco, U., *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch.Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 28-50.

Eco, U., *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994.

Eco, U., *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch.Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 51-75.

Eco, U., *Poszukiwanie języka doskonałego*, tłum. W. Soliński, Warszawa 2013.

Eco, U., *Tryb symboliczny*, tłum. M. Woźniak, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 304-353.

Eichendorff, J. von, *Dwanaście wierszy* , tłum. J. Szymik, Katowice 2007.

Eichendorff, J. von, *Poezje – Gedichte. Z życia nicponia*, tłum. A. Lam, Warszawa–Opole 1997.

Eichendorff, J. von, *Wiersze i pieśni*, tłum. A. Lam, Warszawa 2017.

Eliade, M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

Eliade, M., *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, tłum. W.R. Trask, New York 1959.

399:2733387023

Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Budyy do początków chrześcijaństwa,* tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.

Eliade, M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1984.

Eliade, M., *Kowale i alchemicy,* tłum. A. Leder, Warszawa 2007.

Eliade, M., *Obrazy i symbole,* tłum. M. Rodak. P. Rodak, Warszawa 2009.

Eliade, M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej,* tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

Eliade, M., *Traktat o historii religii,* tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

Ferber, M., *A Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge–New York 2007.

Fiddes, P.S., *Freedom and Limit. A Dialogue between Literature and Christian Doctrine,* Houndmills–London 1991.

Fodor, J., *Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology,* Oxford–New York 1995.

Forstner, D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001.

Friedman, J.B., *Orpheus in the Middle Ages*, Syracuse, New York 2000.

Frye, N., *Anatomy of criticism. Four Essays,* Toronto–Buffalo–London 2006.

Gadamer, H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.

Gane, N., *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-enchantment,* Houndmills–New York 2002.

Geertz, C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.

Geertz, C., *Interpretation of cultures. Selected essays*, New York 1973.

Geertz, C., *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje w myśli społecznej)*, tłum. Z. Łapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 214-235.

400:8991912037

George, J.M., *The Ontology of Gods. An Account of Enchantment, Disenchantment, and Re-Enchantment*, Cham 2017.

Grau, M., *Refiguring Theological Hermeneutics. Hermes, Trickster, Fool*, New York 2014.

Graves, R., *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1967.

Grimm, J., *Teutonic Mythology*, t. 1, tłum. J.S. Stallybrass, London 1882.

Gryphius, A., *Oden. Das erste Buch*, Leiden (Lugdunum Batavorum) 1643, starodruk udostępniony w: https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/64610/edition/89317/content [dostęp: 29.06.2022].

Habermas, J., *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 25-46.

Haggada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach, Warszawa 1991.

Hahn, J., *Śląsk magiczny,* Katowice 2020.

Hart, K., *The trespass of the sign. Deconstruction, Theology, and Philosophy*, New York 2000.

Hauptmann, G., *Przygoda mojej młodości,* tłum. M. Słabicka, Wrocław 1998.

Hector, K.W., *Theology without Metaphysics. God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge–New York 2011.

Heidegger, M., *„...Poetically Man Dwells..."*, w: tegoż, *Poetry, Language, Thought*, tłum. A. Hofstadter, New York 2001 s. 209-227.

Heidegger, M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005.

Heidegger, M., *List o „humanizmie"*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć,* tłum. J. Tischner, Warszawa 1977, s. 76-127.

Heidegger, M., *Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview (September 23, 1966)*, tłum. M.P. Alter, J.D. Caputo, w: tegoż, *Philosophical and political writings*, red. M. Stassen, New York–London 2003, s. 24-48.

401:2636808864

Heidegger, M., *The Origin of the Work of Art*, w: tegoż, *Poetry, Language, Thought,* tłum. A. Hofstadter, New York 2001, s. 15-86.

Heidegger, M., *The Principle of Reason*, tłum. R. Lilly, Bloomington–Indianapolis 1991.

Heidegger, M., *The Thinker As Poet,* w: tegoż, *Poetry, Language, Thought*, tłum. A. Hofstadter, New York 2001, s. 1-14.

Heimb, L., *Gloria Quadorum. Łysa Góra. Poemata,* red. J. Malicki, Katowice 1995.

Hejmej, A., *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków 2012.

Heyduk, A., *Hymna lidu slezského,* cyt. za: A. Otahal, V. Hobzík, *Slezská hymna,* „Věstník Matice Opavské" 18 (1910), s. 25-37.

Hryniewicz, W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei,* Warszawa 1989.

Hryniewicz, W., *Pytania o piekło*, „Tygodnik Powszechny" 38 (1996), s. 1 i 7.

Hryniewicz, W., *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej,* t. 3: *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i Wszechświata*, Lublin 1991.

Ille, G., *Between Vision and Obedience – Rethinking Theological Epistemology. Theological Reflections on Rationality and Agency with Special Reference to Paul Ricœur and G.W.F. Hegel,* Cambridge 2014.

Jankowski, A., *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2018.

Jenkins, R., *Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium,* „Max Weber Studies" 1 (2000), s. 11-32.

Joachimsthaler, J., *Wielokrotnie wyobrażana prowincja. Śląsk między wizją i rzeczywistością,* tłum. N. Żarska, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 478-513.

Jochemczyk, M., *Wobec tradycji. Śląskie szkice oikologiczne,* Katowice 2015.

402:1011406105

Jonas, H., *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, „The Journal of Religion" 67,1 (1987), s. 1-13.

Jung, C.G., *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 (*The Collected Works of C. G. Jung*, t. 9, cz. 2, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire).

Jung, C.G., *Approaching the Unconscious*, w: *Man and his Symbols*, red. C.G. Jung, M.L. von Franz, New York 1964, s. 18-103.

Jung, C.G., *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the seminar given in 1934-1939*, red. J. Jarret, Princeton, New Jersey 1988.

Jung, C.G., *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*, w: tegoż, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane,* oprac. i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 160-234.

Jung, C.G., *Psychologia i literatura*, w: tegoż, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane,* oprac. i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 379-403.

Jung, C.G., *Psychology and Alchemy*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 12, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire).

Jung, C.G., *Psychology and Religion. West and East*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1969 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 11, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire).

Jung, C.G., *Symbols of Transformation*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1967 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 5, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire).

Jung, C.G., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 (*The Collected Works of C.G. Jung*, t. 9, cz. 1, red. H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire).

Jüngel, E., *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, tłum. D.L. Guder, London–New Delhi–New York–Sydney 2014.

403:2052285731

Kadłubek, Z., *Barok na Śląsku,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 35-39.

Kadłubek, Z., *Bez języka. Esej o literaturze górnośląskiej*, „Litteraria Copernicana" 30,2 (2019), s. 221-229.

Kadłubek, Z., *Eksmaszyna,* w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 59-67.

Kadłubek, Z., *Horst Bienek. Pierwsza polka. O książce*, w: *99 książek czyli mały kanon górnośląski,* red. Z. Kadłubek, Ł. Staniczkowa, Katowice 2011, s. 46-47.

Kadłubek, Z., *Listy z Rzymu,* Kotórz Mały 2012.

Kadłubek, Z., *Mowa sejmowa (9 października 2014 roku),* w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 285-290.

Kadłubek, Z., *Od Homera do Horsta, czyli zaproszenie do lektury,* w: *99 książek czyli mały kanon górnośląski,* red. Z. Kadłubek, Ł. Staniczkowa, Katowice 2011, s. 7-25.

Kadłubek, Z., *O Tragedii Górnośląskiej 1945 roku*, w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 175-183.

Kadłubek, Z., *Oikologia. Inkarnując wiarę*, w: T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 168-190.

Kadłubek, Z., *Płyniesz, Olzo, a Nepomuk patrzy*, w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 19-27.

Kadłubek, Z., *Posłowie – Cygaro Eichendorffa,* w: M. Korzeniewicz, *Joseph von Eichendorff inaczej*, Kotórz Mały 2020, s. 191-193.

Kadłubek, Z., *Szmaragd Europy,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 199-208.

Kadłubek, Z., *Śląsk – szmaragd Europy (ciąg dalszy),* w: *Śląsk – kamień drogocenny,* red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2006, s. 69-73 [ten sam tekst również jako *Szmaragd Europy (ciąg dalszy)*, w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 209-216].

404:3491873514

Kadłubek, Z., *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Katowice 2011.

Kadłubek, Z., *To wszystko jest wina węgla, tego przeklętego skarbu Górnego Śląska*, wywiad przeprowadzony przez Marcina Zasadę, „Dziennik Zachodni" 18.04.2014, s. 20-21.

Kadłubek, Z., *Verba(s)cum*, „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 90 [ten sam tekst również jako *Dziewanna*, w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 119-123].

Kadłubek, Z., *Vulnus. Przepaść i tożsamość*, w: „*My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska,* red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 36-40 [ten sam tekst również w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 133-138].

Kadłubek, Z., *W drodze do tożsamości,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów,* Katowice 2007, s. 139-147.

Kadłubek, Z., *Wątpliwości Szymutki,* w: tegoż, *Bezbronne myśli. Eseje i inne pisma o Górnym Śląsku*, Katowice 2016, s. 35-45.

Kermode, F., *The Genesis of Secrecy*. *On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Massachusetts–London 1979.

Kermode, F., *The Sense of an Ending. Studies in the theory of fiction*, Oxford–New York 2000.

Keuss, J., *Love Among the Ruins: Hermeneutics of Theology and Literature in the University after the Twentieth Century*, w: : *Theology and Literature after Postmodernity*, red. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, London–New York 2015, s. 163-177.

Klemm, D.E., *Back to Literature – and Theology?*, w: *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, red. D. Jasper, Houndmills–London 1993, s. 180-190.

Kopka, A., *Czym może być dekonstrukcja?*, „Kwartalnik Filozoficzny" 41, 3 (2013), s. 81-99.

Kristeva, J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia,* tłum. M.P. Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007.

Kunce, A., *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*, Katowice 2016.

405:1322951320

Kunce, A., *Jak smakuje dom?*, w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów*, Katowice 2007, s. 87-125.

Kunce, A., *Myśleć Śląsk,* w: A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk. Wybór esejów*, Katowice 2007, s. 229-269.

Kunce, A., *Puste i domowe*, w: T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 142-167.

Kunce, A., *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003.

Kundera, M., *Księga śmiechu i zapomnienia*, tłum. P. Godlewski, A. Jagodziński, Warszawa 1993.

Kundera, M., *The tragedy of central Europe*, tłum. E. White, „The New York Review of Books" 31,7 (1984), s. 33-38.

Kunicki, W., *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 7-76.

Lakoff, G., Johnson, M., *Metafory w naszym życiu,* tłum. T. Krzeszowski, Warszawa 2010.

Lam, A., *Przedmowa*, w: J. von Eichendorff, *Wiersze i pieśni*, tłum. A. Lam, Warszawa 2017, s. 5-27.

Le Goff, J., *Kultura średniowiecznej Europy,* tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa 2002.

Le Goff, J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997.

Le Rider, J., *„Mitteleuropa", środkowoeuropejskie miejsce pamięci*, „Pamiętnik Literacki" 54,4 (2013), s. 5-16.

Lowe, W., *Is There a Postmodern Gospel?*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 490-504.

Lucy, L., *A Derrida Dictionary*, Malden–Oxford–Carlton 2004.

Lurker, M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.

406:6621258114

Lyotard, J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Lyotard, J.F., *Odpowiedź na pytanie: Co to jest postmodernizm?*, tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 47-61.

Manoussakis, J.P., *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington–Indianapolis 2007.

Magris, C., *Dunaj,* tłum. A. Osmólska-Mętrak, J. Ugniewska, Kraków 2018.

Magris, C., *Mit habsburski w literaturze austriackiej moderny*, tłum. E. Jogałła, J. Ugniewska, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019.

Magris, C., *O demokracji, pamięci i Europie Środkowej,* tłum. J. Ugniewska, Kraków 2019.

Mann, T., *Czarodziejska góra,* tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Warszawa 2016.

Marek, G., *Beethoven. Biografia geniusza*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 2009.

Marion, J.L., *God Without Being,* tłum. T.A. Carlson, Chicago–London 2012.

Markowski, M.P., *Dekonstrukcja*, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 359-388.

Martinez, R.L., *Dante and the Poem of the Liturgy*, w: *Reviewing Dante's Theology,* t. 2, red. C. Honess, M. Treherne, Bern 2013, s. 89-155.

Mazzotta, G., *Reading Dante*, New Haven–London 2014.

McKay, S., *Drezno 1945. Ogień i mrok*, tłum. J. Dzierzgowski, Kraków 2022.

Milbank, J., *Fictioning Things. Gift and Narrative*, w: *Theology and Literature after Postmodernity*, red. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, London–New York 2015, s. 215-252.

Milbank, J., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford–Malden, Massachusetts 1997.

407:5165498514

Milbank, J., *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden–Oxford–Carlton 2006.

Milbank. J., Ward, G., Pickstock, C., *Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy. A new Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999, s. 1-10.

Milton, J., *Raj utracony*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2003.

Moltmann, J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

Moltmann, J., *The Coming of God. Christian Eschatology*, London 1996.

Morgan, D., *Enchantment, Disenchantment, Re-Enchantment*, w: *Re-Enchantment*, red. J. Elkins, D. Morgan, New York–London 2009, s. 3-22.

Nawarecki, A., *Lajerman*, Gdańsk 2011.

Nietsche, B., *Historia miasta Gliwice*, tłum. S. Rosenbaum, Gliwice 2011.

Nietzsche, F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kęty 2004.

Oldenhage, T., *Parable for Our Time. Re-reading New Testament Scholarship after the Holocaust*, Oxford–New York 2002.

Opowieści Zoharu, tłum. I. Kania, w: I. Kania, *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze,* Kraków 2005, s. 1-268.

Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamieńska, S. Stabryła, Wrocław 1995.

Otto, R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

Paluch, M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka,* t. 3, red. E. Adamiak i in., Warszawa 2006, s. 233-502.

Platon, *Ion*, w: tegoż, *Ion, Charmides, Lizys,* tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 5-27.

Platon, *Państwo*, tłum. M. Witwicki, Kęty 2003.

Platon, *Parmenides,* w: tegoż, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 13-83.

408:3953357446

Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

Podgórska, B., Podgórski, A., *Mitologia śląska czyli przywiarki śląskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*, Katowice 2011.

Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.

Ricœur, P., *Biblical Hermeneutics*, „Semeia" 4 (1975), s. 27-148.

Ricœur, P., *Chrześcijaństwo i sens dziejów,* tłum. A. Krasiński, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 178-197.

Ricœur, P., *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść,* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 2008.

Ricœur, P., *Czas i opowieść,* t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej,* tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008.

Ricœur, P., *Czas i opowieść,* t. 3, *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.

Ricœur, P., *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 182-203.

Ricœur, P., *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, tłum. D. Savage, New Haven–London 1970.

Ricœur, P., *Grzech pierworodny – studium znaczenia*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 198-217.

Ricœur, P., *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 224-245.

Ricœur, P., *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I*, tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 76-104.

409:1011846206

Ricœur, P., *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II,* tłum. J. Skoczylas, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 105-123.

Ricœur, P., *Ku hermeneutyce krytycznej*, tłum. A. Dutka, „Pamiętnik Literacki" 83,1 (1992), s. 182-192.

Ricœur, P., *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, tłum. T. Komendant, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 6 [54] (1980), s. 183-198.

Ricœur, P., *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 246-271.

Ricœur, P., *Model tekstu: działanie znaczące rozważone jako tekst,* tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki" 75,2 (1984), s. 329-354.

Ricœur, P., *Objawianie a powiadamianie*, tłum. J. Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 357-381.

Ricœur, P., *Obraz Boga i epopeja człowieka*, tłum. P. Kamiński, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 142-161.

Ricœur, P., *Oneself as Another*, tłum. K. Blamey, Chicago–London 1994.

Ricœur, P., *Pamięć, historia, zapomnienie,* tłum. J. Margański, Kraków 2012.

Ricœur, P., *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażenie i odczuwanie*, tłum. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki" 75,2 (1984), s. 269-286.

Ricœur, P., *Przyczynek do teologii Słowa,* tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 338-356.

Ricœur, P., *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 31-57.

Ricœur, P., *Symbol daje do myślenia,* tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 58-75.

Ricœur, P., *Symbolika zła,* tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

410:7641257311

Ricœur, P., *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, tłum. K. Rosner, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 61-187.

Ricœur, P., *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language,* tłum. R. Czerny, K. McLaughlin, J. Costello, London–New York 2003.

Ricœur, P., *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, „The Harvard Theological Review" 70,1-2 (1977), s. 1-37.

Ricœur, P., *Trwoga rzeczywista i złudna*, tłum. P. Kamiński, w: tegoż, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 31-50.

Ricœur, P., *Zadanie hermeneutyki,* tłum. P. Graff, w: tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 191-223.

Ricœur, P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992.

Ricœur, P., La Coque, A., *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, tłum. D. Pellauer, Chicago–London 1998.

Rolland, R., *Życie Beethovena*, tłum. J. Popiel, Kraków 1984.

Rorty, R., *Dekonstrukcja*, tłum. A. Grzeliński, M. Wołk, M. Zdrenka, A. Szahaj, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 3 (45) (1997), s. 183-223.

Ruud, J., *Critical companion to Dante*, New York 2008.

Sajdok, K., *Podróż do źródeł śląskiej tradycji*, Mysłowice 1995.

Scheuhammer, K.E., *Legendy Górnego Śląska – Oberschlesischer Sagenspiegel*, Katowice 2006.

Scholem, G., *Kabbalah*, New York–Scarborough 1978.

Scholem, G., *On the Kabbalah and its Symbolism,* tłum. R. Manheim, New York 1969.

Scholtis, A., *Wiatr od wschodu. Śląska opowieść sowizdrzalska,* tłum. A. Smolorz, Altdorf–Katowice–Kotórz Mały 2015.

Schopenhauer, A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2012.

Schopenhauer, A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995.

411:6914164553

Schwartz, R., *Communion and Conversation*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 48-67.

Smolorz, M., *Śląsk wymyślony,* Katowice 2012.

Spivak, G.Ch., *Translator's Preface*, w: J. Derrida, *Of Grammatology*, tłum. G.Ch. Spivak, Baltimore–London 1997, s. ix-lxxxvii.

Stiver, D., *Systematic Theology after Ricœur*, „Journal of French Philosophy" 16,1-2 (2006), s. 157-168.

Stiver, D., *Theological Method*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 170-185.

Stiver, D., *Theology after Ricœur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville–London–Leiden 2001.

Strauss, R., *Vier Letzte Lieder*, London 1950.

Szymik, J., *Das Zauberwort. Magia poezji Josepha von Eichendorffa – zapiski na marginesach wierszy, książek, miejsc i wspomnień*, w: J. von Eichendorff, *Dwanaście wierszy*, tłum. J. Szymik, Katowice 2007, s. 11-39.

Szymik, J., *Jeszcze o topice teologicznej: glossa do dyskusji wokół 'loci theologici'*, „Salvatoris Mater" 3,3 (2001), s. 303-311.

Szymik, J., *Loci theologici,* w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 757-761.

Szymik, J., *Teologia na przełomie tysiącleci. Wyzwania i szanse – śląski kontekst*, w: tegoż, *Teologia na początek wieku,* Katowice–Ząbki 2001, s. 444-451.

Szymik, J., *Theologia benedicta*, t. 2¸ Katowice 2012.

Szymik, J., *Topika teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 893-894.

412:9674948977

Szymik, J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33/34 (1990-91), s. 157-164 [ten sam tekst również w: tegoż, *Teologia na początek wieku,* Katowice–Ząbki 2001, s. 35-45].

Szymik, J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007.

Szymik, J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.

Szymutko, S., *Nagrobek ciotki Cili*, Katowice 2001.

Tarnowski, K., *Heidegger i teologia*, „Znak" 1-2 [295-296] (1979), s. 110-119.

Taylor, Ch., *A secular age*, London–Cambridge, Massachusetts 2007.

Taylor, Ch., *Ethics of authenticity*, London–Cambridge, Massachusetts 2003.

Tillich, P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.

Tillich, P., *Systematic theology*, t. 1, Chicago 1967.

Tillich, P., *Systematic theology*, t. 3, Chicago 1967.

Tillich, P., *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2020.

Tillich, P., *The protestant era*, tłum. J.L. Adams, Chicago 1948.

Trousson, R., *Prometheus*, w: *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, red. P. Brunel, tłum. W. Allatson, J. Hayward, T. Selous, Abingdon–New York 2016, s. 968-981.

Tuchman, B., *Odległe zwierciadło czyli rozlicznymi plagami nękane XIV stulecie*, tłum. M. Michejda, A. Michejda, Katowice 1993.

Tvrdá, E., *Dyskretny urok Śląska,* tłum. K. Pospiszil, Kotórz Mały 2015.

Vahanyan, G., *Paul Ricœur*, w: *Encyclopedia of Postmodernism*, red. V.E. Taylor, C.E. Winquist, London–New York 2001, s. 346-347.

Vanhoozer, K., *Postmodern theology*, w: *New dictionary of theology. Historical and systematic*, red. M. Davie i in., London–Downers Grove, Illinois 2016, s. 688-691.

413:3990764251

Vanhoozer, K., *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge–New York 2010.

Vanhoozer, K., *Scripture and Tradition*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 149-169.

Vanhoozer, K., *Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 3-25.

Vattimo, G., *Koniec nowoczesności,* tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.

Vattimo, G., *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 128-144.

Voragine, J. de, *Złota legenda*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.

Waniek, H., *Finis Silesiae,* Wrocław 2004.

Waniek, H., *Katowice-blues czyli Kattowitzer-polka,* Katowice 2010.

Waniek, H., *Martwa natura z niczym. Szkice z lat 1990-2004*, Kraków 2004.

Waniek, H., *Opis podróży mistycznej z Oświęcimia do Zgorzelca 1257-1957*, Kraków 1996.

Ward, G., *Belief and Imagination*, w: *Theology and Literature after Postmodernity*, red. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, London–New York 2015, s. 79-93.

Ward, G., *Between Postmodernism and Postmodernity: The Theology of Jean-Luc Marion*, w: *Postmodernity, Sociology and Religion*, red. K. Flanagan, P. Jupp, Houndmills–London 1999, s. 190-205.

Ward, G., *Christ and Culture,* Malden–Oxford–Carlton 2005.

Ward, G., *Cities of God,* London–New York 2000.

Ward, G., *Deconstructive Theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 76-91.

414:2471046172

Ward, G., *Introduction: „Where We Stand",* w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. xii-xxvii.

Ward, G., *Postmodern Theology*, w: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, red. D. Ford, R. Muers, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 322-338.

Ward, G., *Theology and Contemporary Critical Theory*, Houndmills–London 2000.

Ward, G., *True Religion*, Malden–Oxford–Carlton–Berlin 2003.

Weber, M., *Economy and Society. An outline in interpretive sociology*, tłum. E. Fischoff i in., Berkeley–Los Angeles–London 1978.

Weber, M., *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran., P. Miziński, Warszawa 2010.

Weber, M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984.

West, M.L., *Indo-european Poetry and Myth,* Oxford–New York 2007.

Westphal, M., *Overcoming Onto-theology. Toward a Postmodern Christian Faith*, New York 2001.

Wilson, P., *Holy Roman Empire. A Thousand Years of Europe's History,* London 2017.

Wilson, P., *Wojna trzydziestoletnia 1618-1648. Tragedia Europy*, tłum. M. Kapałczyński, Oświęcim 2017.

Winquist, C.E., *Theology*, w: *Encyclopedia of Postmodernism*, red. V.E. Taylor, C.E. Winquist, London–New York 2001, s. 398-401.

Wordsworth, W., *Poezje wybrane*, wyb. i tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978.

III. Literatura uzupełniająca

Abendroth, W., *Artur Schopenhauer*, tłum. R. Różanowski, Wrocław 1998.

Aberth, J., *The Black Death. The Great Mortality of 1348-1350. A Brief History with Documentary*, New York–Houndmills 2005.

Adair-Toteff, Ch., *Fundamental concepts in Max Weber's Sociology of religion,* London 2015.

Angelus Silesius, *Pątnik anielski*, tłum. A. Szczerbowski, Warszawa–Zamość 1937.

415:1262736772

Anzenbacher, A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003.

Allison, D.C., *Matthew*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford–New York 2001, s. 844-886.

Altizer, T., *Living the Death of God. A Theological Memoir*, Albany, New York 2006.

Ash, T.G., *Mitteleuropa?*, „Dædalus" 119, 1 (1990), s. 1-21.

Baldi, P., *Dawn*, w: *Encyclopedia of Indo-European Culture*, red. J.P. Mallory, D.Q. Adams, London–Chicago 1997, s. 148.

Baldi, P., *East*, w: *Encyclopedia of Indo-European Culture*, red. J.P. Mallory, D.Q. Adams, London–Chicago 1997, s. 173-174.

Balthasar, H.U. von, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, tłum. B.E. Daley, San Francisco 2003.

Banek, K., *Elizjum*, w: *Zaświaty i krainy mityczne. Leksykon*, red. M. Sacha-Piekło, Kraków 1999, s. 105.

Baron, R., Michalczyk, A., Witkowski, M.J., *Kim jest Górnoślązak?*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 467-473.

Barthes, R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2000.

Barthes, R., *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2009.

Bauerschmidt, F.C., *Aesthetics. The theological sublime*, w: *Radical Orthodoxy. A new Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 1999, s. 201-219.

Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston 2010.

Beethoven, L. van, *Sinfonien für pianoforte zu vier Händen arrangirt von Hugo Ulrich*, t. 2, Leipzig [b.r.w.].

Benjamin, W., *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskowa*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 241-269.

416:6003738003

Benjamin, W., *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 413-425.

Bezruč, P., *Slezské písně*, Praha 2014.

Bielecki, S., Stachowiak, L., *Kairos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2000, kol. 334-337.

Bienek, H., *Górny Śląsk, ale gdzie on leży? Melancholijne wspomnienie*, tłum. W. Kunicki, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 471-477.

Bittner, W., *Pisanie jako próba zachowania swojego Heimatu. Śladami górnośląskiego losu Horsta Bienka*, tłum. Z. Feliszewski, w: *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*, red. G.B. Szewczyk, T. Schäpe, Gliwice-Opole 2003, s. 41-46.

Bonnerot, O.H., *Zoroaster*, w: *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, red. P. Brunel, tłum. W. Allatson, J. Hayward, T. Selous, Abingdon–New York 2016, s. 1179-1186.

Boras, Z., *Książęta piastowscy Śląska*, Katowice 1974.

Boryś, W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.

Bouillard, H., *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, tłum. A. Szeptycka, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 1-10 (1965/6), Poznań–Warszawa 1965, s. 441-448.

Brann, M., *Żydzi na Śląsku*, tłum. N. Żarska, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 243-254.

Brejdak, J., *Ewangelia Zaratustry*, Warszawa 2014.

Brix, E., Busek, E., *Nowe spojrzenie na Europę Środkową. Czy od niej zależy przyszłość Europy?*, tłum. A. Śliwa, Kraków 2019.

Bultmann, R., *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958.

Bussagli, M., *Galeria Drezdeńska. Arcydzieła malarstwa*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2015.

417:6948754749

Bussagli, M., *Galerie Rzymu. Arcydzieła malarstwa*, tłum. H. Borkowska, Warszawa 2013.

Burakowska-Ogińska, L., *Eseistyczne autokreacje Horsta Bienka*, „Zbliżenia interkulturowe. Polska – Niemcy – Europa" 8 (2010), s. 65-75.

Byrne, J.P., *Encyclopedia of Black Death*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2012.

Cahill, J., *Teologia fundamentalna naszych czasów*, tłum. K. Oszkiel, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 6-10 (1969), Poznań–Warszawa 1970, s. 46-52.

Campbell, J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Poznań 1997.

Campbell, J., *The Masks of God. Creative Mythology*, New York–London 1991.

Campbell, J., *The Masks of God. Primitive Mythology*, London 1960.

Campbell, J., *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

Camus, A., *Człowiek zbuntowany (wybór)*, w: tegoż, *Eseje*, wyb. i tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 265-374.

Carlson, T.A., *Postmetaphysical Theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 58-75.

Cartarius, J., *The Jewish Community of Gleiwitz, 1933-1943*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 183-201.

Cassirer, E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977.

Cassirer, E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 1, *Language*, tłum. R. Manheim, New Haven–London 1980.

Chambers, J., *The Devil's Horsemen. The Mongol Invasion of Europe*, London–Edinburgh 1979.

Charlesworth, M., *Postmodernism and Theology*, „The Way" 36,3 (1996), s. 188–202.

Chojecka, E., *Architektura synagogi w Gliwicach na tle XIX-wiecznej architektury synagogalnej Europy i Górnego Śląska*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 119-129.

418:3757979625

Chojecka, E., *Sztuka Śląska Austriackiego 1740-1918. W kręgu inspiracji Wiednia i Moraw,* w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska. Od średniowiecza do końca XX wieku*, red. E. Chojecka, Katowice 2009, s. 275-324.

Clark, D.G., *C. S. Lewis. A Guide to his Theology*, Malden–Oxford–Carlton 2007.

Culler, J., *Literatura w teorii*, tłum. M. Maryl, Kraków 2013.

Czeremski, M., *Struktura mitów. W stronę metonimii,* Kraków 2009.

Czyżewski, K., *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza,* Sejny 2008.

Czyżewski, K., *W stronę Xenopolis,* Kraków 2019.

Daniélou, J., *Poezja i mistyka*, tłum. A. Merdas, w: *Inspiracje religijne w literaturze,* red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 21-27.

Danielski, W., Madej, H., *Exsultet*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1989, kol. 147-1472.

Davies, N., *Europa,* tłum. E. Tabakowska, Kraków 1999.

Davis, C., *Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an Unlikely Debate,* w: S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?*, red. C. Davis, London–Cambridge, Massachusetts 2009, s. 2-23.

Dąbrowski, M., *Śląsk Horsta Bienka*, w: „*My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska,* red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 61-73.

De Rudder, J.P., *Rola słowa w przekazywaniu Objawienia*, [b. tłum.], „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 1-10 (1968), Poznań–Warszawa 1969, s. 324-329.

Desmond, W., Simpson, C.B., *Between God and Metaphysics. An Interview*, „Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics" 1,1-2 (2012), s. 357-373.

Długajczyk, E., *Sanacja śląska 1926-1939. Zarys dziejów politycznych*, Katowice 1983.

Dostojewski, F., *Zbrodnia i kara,* tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Kraków 2006.

419:4754835356

Dourley, J.P., *Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of Religion*, London–New York 2008.

Drączkowski, F., *Justyn*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2000, kol. 270-273.

Duling, D.C., *The Gospel of Matthew*, w: *The Blackwell Companion to The New Testament*, red. D.E. Aune, Chichester–Oxford–Malden 2010, s. 296-318.

Durand, G., *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986.

Dutka, E., *„Silezjologiczna eseistyka…"? „Śląska szkoła eseju"? Refleksje wokół książki Mariusza Jochemczyka „Wobec tradycji. Śląskie szkice oikologiczne"*, „Postscriptum polonistyczne" 19,1 (2017), s. 233-242.

Eickels, Ch. van, Puk, S., *Od wojny trzydziestoletniej do wojny północnej*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 150-161.

Eiden, M., Masnyk, M., *Góra św. Anny,* w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 439-447.

Ewertowski, S., *Opowieść mityczna a teologia*, „Studia Warmińskie" 40 (2003), s. 15-29.

Farley, E., *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Harrisburg 1996.

Ferzoco, G., *Changes*, w: *Vertical Readings in Dante's Comedy*, t. 3, red. G. Corbett, H. Webb, Cambridge 2017, s. 51-69.

Fiddes, P.S., *On theology,* w: *The Cambridge Companion to C.S. Lewis*, red. R. MacSwain, M. Ward, Cambridge–New York 2010, s. 89-104.

Fideler, D., *Jesus Christ, Sun of God. Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*, Madras–London 1993.

Filip, O., *Wniebowstąpienie Lojzka Lapaczka ze Śląskiej Ostrawy*, tłum. J. Stachowski, Warszawa 2005.

420:8188234684

Fiut, A., *Ambiwalencje „epoki świeckiej”*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 607-619.

Flanagan, K., *Sociological Noir. Irruptions and the Darkness of Modernity*, London–New York 2017.

Flanagan, K., *The Enchantment of Sociology. A Study of Theology and Culture*, Houndmills–London 1996.

Floros, C., *Beethoven's Eroica. Thematic studies*, tłum. E. Bernhardt-Kabisch, Frankfurt am Main 2013.

Fokkelman, J.P., *Genesis,* w: *The literary guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge, Massachusetts 1987, s. 36-55.

Ford, D.F., *Holy Spirit and Christian spirituality* w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 269-290.

Franke, W., *Dante and the Sense of Transgression. 'The Trespass of the Sign',* London–New York 2013.

Franke, W., *Dante's Interpretive Journey. Truth Through Interpretation,* w: *Dante Alighieri (Bloom's Modern Critical Views),* red. H. Bloom, Philadelphia 2004, s. 287-305.

Frazer, J.G., *Złota gałąź,* tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978.

Frei, H., *Conflicts in Interpretation: Resolution, Armistice, or Co-existence?*, w: *Theology and Narrative. Selected Essays*, red. G. Hunsinger, W. Placher, New York–Oxford 1993, s. 153-166.

Gamkrelidze, T., Ivanov, V., *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture. The Text*, Berlin–New York 1995.

Gawrecki, D., *W poszukiwaniu górnośląskich tożsamości,* w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 57-72.

Getz, C., *The Lieder of Richard Strauss*, w: *The Richard Strauss Companion*, red. M.D. Schmid, Westport, Connecticut–London 2003, s. 335-381.

421:2149396343

Goethe, J.W. von, *Faust*, cz. 1, tłum. E. Zegadłowicz, Warszawa 1953.

Gołębiewski, M., *Bezkres poranka. O teologii poetyckiej i teologiach kontrkultury*, Tyniec 2020.

Gorzelik, J., *Między Rzymem a Wittenbergą i Genewą, 1526-1660*, w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska. Od średniowiecza do końca XX wieku*, red. E. Chojecka, Katowice 2009, s. 93-120.

Graham, G., *The Re-enchantment of the World Art versus Religion*, Oxford 2007.

Graves, R., *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth,* London 1952.

Green, G., *Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge 2004.

Greggs, T., *Barth, Origen and Universal Salvation. Restoring Particularity*, Oxford 2009.

Grodź, S., *Mit,* w: *Leksykon teologii fundamentalnej,* red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 804-806.

Grodź, S., *Sacrum*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej,* red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1058-1059.

Grondin, J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

Gruša, J., *Czechy. Instrukcja obsługi*, tłum. A. Jagodziński, Kraków 2018.

Guardini, R., *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, Wrocław 1982.

Guerber, H.A., *Myths of Northern Lands*, New York–Cincinnati–Chicago 1895.

Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of Orphic Movement*, Princeton, New Jersey 1993.

Hanich, A., *Martyrologium duchowieństwa na Opolszczyźnie, ze szczególnym uwzględnieniem parafii dekanatu prószkowskiego, w początkach 1945 r.,* w: *Tragedia górnośląska w miejscowościach podopolskich 1945*, red. P. Górecki, Opole 2015, s. 71-77.

Hauziński, J., *Fryderyk II Hohenstauf – cesarz rzymski*, Poznań 2015.

Herbert, Z., *Barbarzyńca w ogrodzie,* Warszawa 2004.

422:1153677900

Herbert, Z., *Wiersze zebrane*, Kraków 2008.

Herrmann-Neiße, M., *Wkład Śląska do nowoczesnej liryki niemieckiej*, tłum. W. Kunicki, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 330-335.

Herzog, W., *Cave of Forgotten Dreams* (2010) [film].

Hesse, H., *Ptak. Baśń*, w: tegoż, *Podróże senne*, tłum. L. Czyżewski, Warszawa 2005, s. 132-151.

Hillis Miller, J., *O literaturze*, tłum. K. Hoffmann, Poznań 2014.

Hochleitner, J., *Funkcja średniowiecznych dzwonów jako przejaw procesu sakralizacji przestrzenni kulturowej,* „Studia Warmińskie" 37,1 (2000), s. 179-192.

Hoffmann, E.T.A., *Złoty garnek,* tłum. J. Kleczyński, w: tegoż, *Opowiadania fantastyczne,* Warszawa 1999, s. 25-97.

Holloway, J., *Pojęcie mitu w literaturze,* tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki" 60,2 (1969), s. 265-282.

Hołda, M., *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020.

Home, B., *Theology in the Narrative Mode,* w: *Companion Encyclopedia of Theology,* red. P. Byrne, L. Houlden, London–New York 1995, s. 958-975.

Honko, L., *The problem of defining myth*, „Scripta Instituti Donneriani Aboensis" 6 (1972), s. 7-19.

Hutcheon, L., Hutcheon, M., *Four last songs. Aging and creativity in Verdi, Strauss, Messiaen, and Britten*, Chicago–London 2015.

Huyssen, A., *Nad mapą postmodernizmu*, tłum. J. Morgański, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 452-519.

Illg, J., *Cholonek czyli dobry Janosch ze Śląska,* w: Janosch, *Cholonek czyli dobry Pan Bóg z gliny,* tłum. L. Bielas, Kraków 2011, s. 5-14.

Illg, J., *Dlaczego Śląsk?,* „NaGłos" 15/16 (1994), s. 4-9.

Jackson, P., *Mongols and the West 1221-1410*, London–New York 2014.

423:5308502964

Jaffé, A., *Symbolism in the visual arts*, w: *Man and his Symbols*, red. C.G. Jung, New York 1964, s. 230-271.

Jankowski, A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 341-349.

Jarociński, S., *Ideologie romantyczne. 5 esejów o związkach muzyki z przemianami kultury*, Kraków 1979.

Jasper, D., *The Sacred Desert. Religion, Literature, Art, and Culture*, Malden–Oxford–Carlton 2004.

Jaspers, K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.

Jodliński, J., *Dziennik księdza Franza Pawlara. Górny Śląsk w 1945 roku. Opis pewnego czasu*, Kotórz Mały 2015.

Jourdan, F., *The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman Catacombs. Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus*, „Studia Patristica" 73 (2014), s. 113-127.

Jurczyk, E., *„Granica piętnuje, głęboko, aż do pokładów podświadomości…". Topografia górnośląskiego pogranicza w „Pierwszej polce" Horsta Bienka: nazwy, miejsca, ludzie…*, w: *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*, red. G.B. Szewczyk, T. Schäpe, Gliwice-Opole 2003, s. 25-30.

Kaczmarek, R., *Ludzie – stosunki demograficzne, struktura społeczna, podziały wyznaniowe, etniczne i narodowościowe*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 39-56.

Kaczmarek, R., *Narastanie antysemityzmu w prasie gliwickiej 1933-1939*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 203-217.

Kaergel, H. Ch., *Śląsk,* tłum. K. Żarski, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 339-367.

424:6143073790

Kaszuba, E., *Dzieje Śląska po 1945 roku*, w: M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, *Historia Śląska,* red. M. Czapliński, Wrocław 2002, s. 425-551.

Kay, R., *Astronomy,* w: *The Dante Encyclopedia*, red. R. Lansing, London–New York 2010, s. 68-69.

Kierkegaard, S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008.

Kiesling, E., *Utracone dziedzictwo Heinricha Angermanna. Wspomnienia górnośląskiego proboszcza*, tłum. R. Kleta, Gliwice 2007.

Kiš, D., *Grobowiec dla Borysa Dawidowicza. Siedem rozdziałów wspólnej historii*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Wołowiec 2005.

Klaußmann, A.O., *Górny Śląsk przed laty*, tłum. A. Halor, Katowice 1997.

Klich, A., *Bez mitów. Portrety ze Śląska,* Racibórz 2007.

Klin, E., *Tożsamość górnośląska i fenomen granicy w powieściach Horsta Bienka: tetralogia gliwicka, „Podróż w krainę dzieciństwa", „Brzozy i wielkie piece",* w: *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*, red. G.B. Szewczyk, T. Schäpe, Gliwice-Opole 2003, s. 19-24.

Kłosiński, M., *Metafor*a, w: *Ilustrowany słownik pojęć literackich. Historia, anegdota, etymologia*, red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2019, s. 310-314.

Knappert, J., *Mitologia Indii*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1996.

Kołakowski, L., *Obecność mitu,* Warszawa 2005.

Kołodziejczyk, P., Helis, P., *Naród śląski,* Zabrze 2012.

Koneczny, F., *Dzieje Śląska*, Bytom 1931.

Kosatik, P., *Czeskie sny*, tłum. E. Zimna, Wrocław 2014.

Kosior, K., *Budda,* Kraków 2007.

Kövecses, Z., *Metaphor. A practical introduction*, Oxford–New York 2010.

Korzeniewicz, M., *Joseph von Eichendorff inaczej*, Kotórz Mały 2020.

425:2652006312

Kostyszak, M., *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010.

Kościelniak, K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.

Kozina, I., *Pałace i rezydencje,* w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska. Od średniowiecza do końca XX wieku*, red. E. Chojecka, Katowice 2009, s. 211-226.

Kroonen, G., *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden–Boston 2013.

Król, E.C., *Adolf Hitler: „Mein Kampf". Edycja krytyczna*, Warszawa 2020.

Kryś, M., *„Pierwsza pol(s)ka"? Kontrowersje wokół pierwszego tomu górnośląskiej tetralogii wśród śląskiego ziomkostwa w Niemczech*, w: *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*, red. G.B. Szewczyk, T. Schäpe, Gliwice-Opole 2003, s. 31-40.

Ks. Jan Frenzel 1907-1945 i zamordowani podczas sowieckiego terroru w Miechowicach w 1945r., red. P. Pyrchała, Zabrze 2016.

Kutz, K., *Piąta strona świata*, Kraków 2010.

Kuźma, E., *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki" 77,4 (1986), s. 55-73.

Labron, T., *Bultmann unlocked*, London–New York 2011.

Lang, A., *Myth, ritual and religion,* t. 1, London–New York–Bombai 1901.

Langer, S.K., *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, New York 1954.

Latourelle, R., *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej?*, tłum. R. Rybicki, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 6-10 (1969), Poznań–Warszawa 1970, s. 23-30.

Lehmann Imfeld, Z., Hampson, P., Milbank, A., *Introduction. Hospitable Conversations in Theology and Literature: Re-opening a Space to Be Human,* w: *Theology and Literature*

426:3843775916

after Postmodernity, red. Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, A. Milbank, London–New York 2015, s. 1-11.

Leitmeir, C.T., *Orchesterlieder*, w: *Richard Strauss Handbuch*, red. W. Werbeck, Stuttgart 2014, s. 348-361.

Lévi-Strauss, C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970.

Lewandowski, J.F., *Czterdziestu wybiera kanon*, „Fabryka Silesia" 1 (2012), s. 15-16.

Lewis, C.S., *Brzemię chwały*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2012.

Lewis, C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008.

Lewis, C.S., *Opowieści z Narnii. Lew, czarownica i stara szafa*, tłum. A. Polkowski, Poznań 1998.

Lewis, C.S., *Opowieści z Narnii. Ostatnia bitwa,* tłum. A. Polkowski, Poznań 1998.

Lewis, C.S., *Opowieści z Narnii. Podróż „Wędrowca do świtu"*, tłum. A. Polkowski, Poznań 1998.

Lewis, C.S., *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2010.

Lewis, C.S., *Przebudzony umysł*, tłum. A. Wojtasik i in., Kraków 2014.

Linek, B., *Dwa narody. Wyłanianie się nowoczesnych narodów na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku*, Opole 2020.

Llewelyn, D., *Katolicka teologia narodowości*, przeł. A. Gomola, Kraków 2014.

Lombardi, E., *The Syntax of Desire. Language and Love in Augustine, The Modistae, Dante,* Toronto–Buffalo–London 2007.

Long, D.S., *Radical Orthodoxy*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. Vanhoozer, Cambridge–New York 2003, s. 126-145.

Lubac, H. de, *Medieval Exegesis*, t. 1. *The four senses of scripture*, tłum. M. Sebanc, Grand Rapids, Michigan–Edinburgh 1998.

427:4739092377

Lubac, H. de, *Medieval Exegesis*, t. 2. *The four senses of scripture*, tłum. E.M. Macierowski, Grand Rapids, Michigan–Edinburgh 2000.

Ludlow, M., *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000.

Main, R., *Myth, synchronicity and re-enchantment*, w: *Myth, Literature and The Unconscious*, red. L. Burnett, S. Bahun, R. Main, London 2013, s. 129-146.

Maloney, G.A., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1972.

Markiewicz, H., *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa,* Warszawa 1989.

Markowski, M.P., *Głos świecki o literaturze i religii,* w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 673-685.

Masłowski, M., *„Ostateczna troska" w literaturze,* w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 687-701.

Matthews, C., Matthews, J., *Mitologia Wysp Brytyjskich*, tłum. Z. Ziółkowska, Poznań 1997.

McKinney, H., Anderson, W.R., *Music in History,* New York 1945.

McQuarrie, J., *Postmodernism in philosophy of religion and theology*, w: *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, red. E.T. Long, Dordrecht–Boston–London 2001, s. 9-27.

Meister Eckhart, *Sermon Fifty-Seven*, w: tegoż, *The Complete Mystical Works*, tłum. M. O'C. Walshe, New York 2009, s. 295-299.

Menzies, M.W., *True Myth. C.S. Lewis and Joseph Campbell on the Veracity of Christianity*, Cambridge 2015.

Mercik, H., *Forma – funkcja – czas*, w: *Miasto i czas*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2008, s. 124-135.

Mianowski, J., *Miłość i ból! I świat, i marzenie! Niemiecka pieśń romantyczna*, „Klasyka. Magazyn muzyczny" 6 (1998), s. 16-24.

Mieletinski, E., *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981.

428:1107783736

Miłosz, Cz., *Druga przestrzeń,* Kraków 2002.

Miłosz, Cz., *Poezje wybrane – Selected Poems*, Kraków 1996.

Miłosz, Cz., *Wiersze i ćwiczenia*, Warszawa 2008.

Miniszewski, M., *Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny,* Kęty 2012.

Monteverdi, C., *L'Orfeo. Favola in musica da Claudio Monteverdi, maestro di capella della Serenissima Republica,* Venetia 1615.

Morawski, K., *Dante Alighieri*, Warszawa 1961.

Muratow, P., *Obrazy Włoch. Florencja*, tłum. P. Hertz, Warszawa 2012.

Murphy, F.A., *God is not a Story. Realism Revisited,* Oxford–New York 2007.

Müller, M., *On the Philosophy of Mythology. A Lecture Delivered at the Royal Institution in 1871*, w: *The essential Max Müller. On Language, Mythology and Religion*, red. J. Stone, Houndmills–New York 2002, s. 145-166.

Napiórkowski, A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.

Nawarecka, L., *Symbol*, w: *Ilustrowany słownik terminów literackich. Historia, anegdota, etymologia,* red. Z. Kadłubek, B. Mytych-Forajter, A. Nawarecki, Gdańsk 2019, s. 459-463.

Nédoncelle, M., *Teologia a filozofia czyli o metamorfozach służebnicy*, tłum. K. Dembińska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 1-10 (1965/6), Poznań–Warszawa 1965, s. 449-455.

Nietzsche, F., *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm,* tłum. L. Staff, Warszawa 1907.

Niżnik, J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo" 3 (1978), s. 163-174.

Nossol, A., *Harmonia serca i myśli czyli proprium silesiacum*, w: J. von Eichendorff, *Dwanaście wierszy* , tłum. J. Szymik, Katowice 2007, s. 7-9.

Nycz, R., *Przedmowa,* w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 7-21.

429:7732538515

Oakes, K., *Karl Barth on Theology and Philosophy*. Oxford 2012.

Odzyskiwanie kontaktu. Poezja w epoce świeckiej. Z Charlesem Taylorem rozmawia Łukasz Tischner, tłum. Ł. Tischner, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody,* red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 57-69.

Orzechowski, K., *Historia ustroju Śląska 1202-1740,* Wrocław 2005.

Pabst, A., *Metaphysics. The Creation of Hierarchy,* Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2012.

Paprocki, H., Zubert, B., *Dzwon,* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1989, kol. 618-620.

Paracelsus, *Sztuka ognia. Filozofia hermetyczna*, tłum. K. Wójcik, Wrocław 2003.

Pasierb, J.S., *Na początku była kultura*, Katowice 2013.

Payton, R.J., *A Modern Reader's Guide to Dante's Inferno*, New York 1998.

Peperzak, A.T., *Affective Theology, Theological Affectivity*, w: *Religious Experience and the End of Metapysics*, red. J. Bloechl, Bloomington–Indianapolis 2003, s. 94-105.

Perry, J., *Christmas in Germany. A cultural history*, Chapel Hill, North Carolina 2010.

Pertile, L., *Works*, w: *Dante in context*, red. Z.G. Barański, L. Pertile, Cambridge 2015, s. 475-508.

Piekarski, I., *Pismo świeckie. Northrop Frye o literaturze*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 323-355.

Pietras, A., *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, Kraków 2012.

Pietrek, D., *Posłowie,* w: H. Bienek, *Pierwsza polka. Die erste Polka*, tłum. M. Przybyłowska, Gliwice 2008, s. 325-328.

Pietrek, D., *„Wtedy przyjdzie ktoś i przerzuci przez Kłodnicę most z papieru". Górny Śląsk jako mit i utopia w twórczości Horsta Bienka*, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura" 36,1 (2018): *Utopie / Iluzje / Pragnienia*, s. 129-148.

430:4669244044

Pohl, G., *Czy jestem jeszcze w moim domu? Ostatnie dni Gerharta Hauptmanna*, tłum. M. Urlich-Kornacka, A. Bretschneider, Warszawa 2010.

Proust, M., *W stronę Swanna*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.

Przegiętka, K., *Dzwon jako element dziedzictwa kulturowego i tradycji*, w: *Dzwon w chrześcijańskiej Europie*, red. G. Guźlak, Bydgoszcz 2017, s. 235-280.

Przybył, E., *Raj*, w: *Zaświaty i krainy mityczne. Leksykon*, red. M. Sacha-Piekło, Kraków 1999, s. 196-199.

Ptaśnik, J., *Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne,* Warszawa 1959.

Punter, D., *Metaphor*, London–New York 2007.

Pysiewicz-Jędrusik, R., Pustelnik, A., Konopska, B., *Granice Śląska,* Wrocław 1998.

Raffa, G.P., *The complete Danteworlds. A reader's guide to the Divine Comedy*, Chicago–London 2009.

Rahner, K., *Chrześcijanin i poezja*, tłum. K. Wójtowicz, w: *Inspiracje religijne w literaturze,* red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 28-37.

Rahner, K., Vorgrimler, H., *Mały słownik teologiczny,* tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.

Raschke, C.A., *Indian Territory. Postmodernism Under the Sign of the Body*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 505-516.

Riggs, J.W., *Postmodern Christianity. Doing theology in the contemporary world*, Harrisburg–London–New York 2003.

Ripelino, A.M., *Praga magiczna*, tłum. H. Kralowa, Warszawa 1997.

Ritchie, L.D., *Metaphor*, Cambridge–New York 2013.

Robbins Dexter, M., *Dawn Goddess*, w: *Encyclopedia of Indo-European Culture,* red. J.P. Mallory, D.Q. Adams, London–Chicago 1997, s. 148-149.

431:6999545668

Rodd, C.S., *Psalms*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford–New York 2001, s. 355-405.

Rosenbaum, S., *Germania. Niemiecka polityczność na Górnym Śląsku 1871-1945*, Gliwice 2012.

Rosiak, M., *Filozofia pierwsza, metafizyka, ontologia: z dziejów pojęć, koncepcji i doktryn*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica" 14 (2001), s. 5-41.

Rosińska, Z., *Jung*, Warszawa 1982.

Rosner, K., *Paul Ricœur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, w: P. Ricœur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism,* wyb. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 5-60.

Rusecki, M., *Hierofania*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 490-491.

Rusecki, M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.

Rushworth, J., *Discourses of Mourning in Dante, Petrarch and Proust*, Oxford 2016.

Sala Rose, R., *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Warszawa 2006.

Savran, G., *1 and 2 Kings*, w: *The literary guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge, Massachusetts 1987, s. 146-164.

Sawicki, S., *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki" 71,3 (1980), s. 169-182.

Schelling, F.W.J. von, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.

Schillebeeckx, E., *Krytyczny status teologii*, tłum. B. Skóra, „Concilium: Materiały Kongresu «Przyszłość Kościoła», Bruksela 12-17 września 1970. Wybór", Poznań–Warszawa 1971, s. 46-51.

Schökel, L.A., *Isaiah,* w: *The literary guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge, Massachusetts 1987, s. 165-183.

Sciré Nepi, G., Gentili, A., Romanelli, G., Rylands, P., *Wenecja. Arcydzieła malarstwa*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2003.

432:7297564961

Scott, A., *Origen and the life of the stars. A history of an idea*, Oxford 1991.

Sekuła, E.A., Jałowiecki, B., Majewski, P., Żelazny, W., *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa 2012.

Sellink, M., *Bruegel. Zbliżenia*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 2020.

Seweryniak, H., *Geografia wiary*, Warszawa 2010.

Seweryniak, H., *Świadectwo i sens,* Płock 2001.

Shakespeare, W., *Hamlet*, w: tegoż, *Tragedie i kroniki,* tłum. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 241-397.

Shakespeare, W., *Król Lear,* w: tegoż, *Tragedie i kroniki,* tłum. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 543-687.

Shakespeare, W., *Sen nocy letniej*, w: tegoż, *Komedie,* tłum. S. Barańczak, Kraków 2012, s. 411-496.

Shaw, P.A., *Pagan Goddesses in the Early Germanic World. Eostre, Hreda and the Cult of Matrons,* London 2011.

Sermon, R., *From Easter to Ostara: the Reinvention of a Pagan Goddess?,* „Time and Mind. The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture" 1,3 (2008), s. 331-344.

Siemek, M., *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia,* tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 283-298.

Singleton, C., *Paradiso. Commentary*, w: Dante Alighieri, *The Divine Comedy. Paradiso. 2. Commentary,* Princeton, New Jersey 1975, s. 3-590.

Skarsaune, O., *Justin and the apologists*, w: *The Routledge Companion to Early Christianity*, red. D.J. Bingham, London–New York 2010, s. 121-136.

Skop, M., *Horst Bienek w Polsce*, w: *Horst Bienek. Ślązak i Europejczyk*, red. G.B. Szewczyk, J. Malicki, Katowice 2011, s. 53-87.

Sławek, T., *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcje i etyka gościnności*, w: *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, oprac. T. Rachwał, Katowice 1997, s. 5-16.

433:6427956261

Słomka, J., *Metafora w teologii. Kilka uwag na marginesie traktatu J. Derridy „Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51,1 (2018), s. 76-88.

Sokal, A., Bricmont, J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.

Sokół, L., *Ukryta teologia – otwarte pytania. Przedmowa,* w: *Ukryta teologia – otwarte pytania. Teologia sztuk 1*, red. L. Sokół, A. Winch, Warszawa 2017, s. 6-12.

Sole, F.M. del, Iorio, R., Pelorosso, P., *Mirabilia. The Cathedral of Orvieto and the Final Judgement by Luca Signorelli*, tłum. R. Lede, Orvieto 2013.

Smith, J.K.A., *Introducing radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology,* Grand Rapids, Michigan–Bletchley 2004.

Stasiuk, A., Andruchowycz, J., *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową,* Wołowiec 2007.

Struve, K., *Germanizacja i agitacja wszechpolska w XIX wieku. Z perspektywy niemieckiej*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu,* red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 427-431.

Swedberg, R., Agevall, O., *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, California 2016.

Szaj, P., *Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej*, „Forum Poetyki” 8-9 (2017), s. 80-93.

Szczęsna, E., *Wprowadzenie*, w: *Między dyskursami, sztukami, mediami. Komparatystyka jutra*, red. E. Szczęsna, P. Kubiński, M. Leszczyński, Kraków 2017, s. 5-13.

Szczypka-Gwiazda, B., *Urbanistyka i architektura drugiej połowy XIX wieku i początku XX stulecia*, w: E. Chojecka, J. Gorzelik, I. Kozina, B. Szczypka-Gwiazda, *Sztuka Górnego Śląska. Od średniowiecza do końca XX wieku*, red. E. Chojecka, Katowice 2009, s. 197-210.

Szejnert, M., *Czarny ogród,* Kraków 2007.

434:1070256145

Szewczyk, G.B., *Górny Śląsk jako wielokulturowy teren pogranicza w perspektywie historyczno-literackiej*, w: *Obraz Górnego Śląska i fenomen granicy w twórczości Horsta Bienka*, red. G.B. Szewczyk, T. Schäpe, Gliwice-Opole 2003, s. 9-18.

Szramek, E., *Misja Śląska* (fragment), w: D. Kortko, L. Ostałowska, *Pierony. Górny Śląsk po polsku i niemiecku. Antologia*, Warszawa 2014, s. 157-162.

Škrabec, S., *Geografia wyobrażona. Koncepcja Europy Środkowej w XX wieku*, tłum. R. Sasor, Kraków 2014.

Tambor, J., *Pograniczność Śląska a wielokulturowa śląska tożsamość*, w: „*My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska,* red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 47-60.

Tischner, Ł., *Epifaniczna moc literatury. O badaniach Charlesa Taylora*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 19-55.

Tischner, Ł., *Wstęp*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 9-15.

Tollefsen, T.T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford–New York 2008.

Tolkien, J.R.R., *O baśniach*, tłum. J. Kokot, w: tegoż, *Opowieści z niebezpiecznego królestwa*, Warszawa 2008, s. 251-309.

Tolkien, J.R.R., *Władca pierścieni,* tłum. J. Łoziński, Poznań 2001.

Tołstoj, L., *Wojna i pokój*, t. 3 i 4, tłum. A. Stawar, Poznań 2018.

Tracy, D., *Foreword*, w: J.L. Marion, *God Without Being*, tłum. T.A. Carlson, Chicago–London 2012, s. xi-xvii.

Tracz, B., *Gliwice na trasie „marszu śmierci"*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 255-271.

Tracz, B., *Rok ostatni – rok pierwszy. Gliwice 1945*, Gliwice 2004, s. 46-48.

Twardoch, S., *Drach*, Kraków 2014.

435:6212735688

Tzamalikos, P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston 2007.

Unamuno, M. de, *Chrystus Velazqueza*, tłum. B. Bojanowicz, P. Rak, Kęty 2006.

Vaan, M. de, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden–Boston 2008.

Walerjański, D., *Zatarty ślad – historia cmentarzy żydowski w Gliwicach*, w: *Żydzi gliwiccy*, red. B. Kubit, Gliwice 2006, s. 145-165.

Walgrave, J., *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*, tłum. I.S. Szalay, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", wybór artykułów 6-10 (1969), Poznań–Warszawa 1970, s. 39-46.

Wallace, D., *Dante in English*, w: *The Cambridge Companion to Dante*, red. R. Jacoff, Cambridge 2007, s. 281-304.

Wallace, M.I., *Earth God: Cultivating the Spirit in an Ecocidal Culture*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Malden–Oxford–Carlton 2005, s. 209-228.

Wallace, M.I., *The Second Naiveté. Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon, Georgia 1995.

Wallace, M.I., *When God Was a Bird. Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*, New York 2019.

Walter, P., *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, tłum. E. Burska, Warszawa 200.

Wanatowicz, M., *Germanizacja i agitacja wszechpolska w XIX wieku. Z perspektywy polskiej*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 432-437.

Watson, D.F., *Rhetorical Criticism*, w: *The Blackwell Companion to The New Testament*, red. D.E. Aune, Chichester–Oxford–Malden 2010, s. 166-176.

Weber, C.M. von, *Der Freischütz. Romantische Oper in drei Aufzügen*, Leipzig 1976.

Wilder, A.N., *Theopoetic Theology and Religious Imagination*, Philadelphia 1976.

436:3521515451

Wildiers, N.M., *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1985.

Wiśniewski, K.Z., *Teologia odkupienia kosmicznego w perspektyiwe trynitarnej*, Legnica 2018.

Wolterstorff, N., *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*, Cambridge–New York 1995.

Woźniak, R. J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.

Zagajewski, A., *Dwa miasta* (fragment), w: D. Kortko, L. Ostałowska, *Pierony. Górny Śląsk po polsku i niemiecku. Antologia*, Warszawa 2014, s. 517-524.

Zarek, J., *Genius loci „czeskiego" Śląska?*, w: „*My som tukej". Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska,* red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 74-90.

Zarębianka, Z., *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych*, Kraków 2018.

Ziemiński, I., *Znaczenie hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricœura dla badań nad literaturą i religią*, w: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 285-322.

Zuckert, C.H., *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago–London 1996.

Žáček, R., *Górny Śląsk na progu historii*, w: *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki, R. Kaczmarek, tłum. R. Sendek, Gliwice 2011, s. 97-116.

Žižek, *Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox*, w: S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?*, red. C. Davis, London–Cambridge, Massachusetts 2009, s. 234-306.

Žižek, S., *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity*, w: S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?*, red. C. Davis, London–Cambridge, Massachusetts 2009, s. 24-109.

437:4637311364

IV. Literatura kontekstowa

I wojna światowa na Śląsku. Historia – literatura – kultura, red. G.B. Szewczyk, R. Kaczmarek, Oświęcim 2016.

Ajschylos, *Prōmytojs przibity*, tłum. Z. Kadłubek, Kotórz Mały 2013.

Alfaro, J., *Teologia postępu ludzkiego*, przeł. S. Głowa, Warszawa 1971.

Anderson, B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

Anderson, P., *The Origins of Postmodernity*, London–New York 1998.

Andrews, I., *Deconstructing Barth. A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*, Franfurt am Main 1996.

Baron, J., *Psińco,* Warszawa 2020.

Bartnik, Cz.S., *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.

Bartnik, Cz.S., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977.

Battenberg, F., *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, tłum. A. Soróbka, Wrocław 2008.

Berlinerblau, J., *The Secular Bible. Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously*, Cambridge 2005.

Berman, M., *The Reenchantment of the World*, Toronto–New York–London 1988.

Bertens, H., *The Idea of the Postmodern. A History*, London–New York 2005.

Bialik, B., *Problematyka nadziei chrześcijańskiej w egzystencjalnej refleksji Gabriela Marcela*, w: *Nadzieja w spotkaniu*, red. J. Cuda, Katowice 2010, s. 15-119.

Biały, L., *Duch Gór – Rübezahl. Geneza i upowszechnienie legendy*, Jelenia Góra 2007.

Bookchin, M., *Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, London–New York 1995.

438:2028591917

Brann, M., *Żydzi na Śląsku*, tłum. N. Żarska, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone,* red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 243-254.

Burzyńska, A., *Poststrukturalizm,* w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 305-357.

Butler, C., *Postmodernism: A Very Short Introduction*, Oxford 2002.

Cano, M., *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.

Caputo, J.D., *What would Jesus deconstruct? The good news of postmodernity for the church*, Grand Rapids, Michigan 2007.

Cassirer, E., *Language and myth,* tłum. S. Langer, New York 1953.

Cassirer, E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, *Mythical Thought,* tłum. R. Manheim, New Haven–London 1955.

Cassirer, E., *The Warburg years (1919–1933). Essays on language, art, myth and technology*, tłum. S.G. Lofts, A. Calcagno, New Haven–London 2013.

Cooper, D., *Schopenhauer and Indian Philosophy,* w: *A Companion to Schopenhauer*, red. B. Vandenabeele, Chichester 2012, s. 266-279.

Cross, S., *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought Representation and Will and Their Indian Parallels*, Honolulu 2013.

Cuda, J., *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999.

Cuda, J., *Teologia – hermeneutyka – antropologia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 38,1 (2005), s. 5-14.

Dante's Modern Afterlife. Reception and Response from Blake to Heaney, red. N. Havely, Houndmills–New York 1998.

Deely, J., *Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*, Toronto–Buffalo–London 2001.

439:8811521306

Dehnel, P., *Dekonstrukcja a hermeneutyka. O kontrowersji między Jacquesem Derridą a Hansem-Georgiem Gadamerem*, „Principia" 41-42 (2005), s. 185-209.

Delgado, T., *A Puerto Rican Decolonial Theology: Prophesy Freedom*, Cham 2017.

Derrida and negative theology, red. H. Coward, T. Foshay, Albany, New York 1992.

Derrida and religion: other testaments, red. Y. Sherwood, K. Hart, New York–Abingdon 2005.

Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, Albany, New York 1989.

Dimech, P., *A Theology of Migration: Mercy and Education*, „Melita Theologica" 67, 1 (2017), s. 127-142.

Dobrowolski, P., *Ugrupowania i kierunki separatystyczne na Górnym Śląsku i w Cieszyńskiem w latach 1918-1939*, Warszawa–Kraków 1972.

Dudała, H., Namysło, A., Kaczmarek, R., Nadolski, P., *Żydzi w dziejach miasta*, w: *Katowice. Środowisko, dzieje, kultura, język i społeczeństwo,* t. 1, red. A. Barciak, E. Chojecka, S. Fertacz, Katowice 2012, s. 645-660.

Dumézil, G., *Mitra – Varuna*, tłum. D. Coltman, New York 1988.

Dunajski, A., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985.

Eagleton, T., *The Illusions of Postmodernism*, Oxford 1996.

Eigler, F., *Heimat, Space, Narrative. Toward a Transnational Approach to Flight and Expulsion*, New York 2014.

„Fabryka Silesia" 2 (4) (2013), *Kłopot z językiem*.

„Fabryka Silesia" 1 (6) (2014), *Zapomniana wspólnota*.

„Fabryka Silesia" 2 (7) (2014), *Koniec Starego Świata*.

„Fabryka Silesia" 3 (17) (2017), *500 lat Reformacji*.

Franke, W., *A philosophy of the unsayable*, Notre Dame, Indiana 2014.

Frye, N., *The Great Code. The Bible and Literature*, New York–London 1982.

440:4593708072

Frye, N., Macpherson, J., *Biblical and Classical Myths. The Mythological Framework of Western Culture*, Toronto–Buffalo–London 2004.

Gandhi, L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Poznań 2008.

Głowiński, M., *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki" 77,4 (1986), s. 75-100.

Graczyk, M., *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992.

Gruber, J., *Rethinking God in the Interspace. Interculturality as a Locus Theologicus*, „Swedish Missiological Themes" 3 (2012), s. 247-261.

Grzegorzewska, M., *Teologie Szekspira*, Kraków 2018.

Grzesik, T., *Średniowieczna myśl filozoficzna jako obrona przed dekonstrukcją filozofii współczesnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 52,2 (2019), s. 249-265.

Halliwell, S., *The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er*, w*: The Cambridge Companion to Plato's Republic*, red. G.R.F. Ferrari, Cambridge 2007, s. 445-473.

Heiden, G.J. van der, *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricœur, and Derrida on disclosure and displacement*, Pittsburgh, Pennsylvania 2010.

Heller, M., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013.

Heller, M., *Jedna chwila w dziejach wszechświata. Lemaître i jego Kosmos*, Kraków 2020.

Heller, M., *Ważniejsze niż Wszechświat*, Kraków 2018.

Hengel, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, Philadelphia 1977.

Heska-Kwaśniewicz, K., *Gliwice arkadyjskie i symboliczne czyli o „Pierwszej polce" Horsta Bienka*, „Kwartalnik Opolski" 3/4 (1992), s. 31-40.

Idziak, U., *Dziedzictwo śmierci – Ricœur i Derrida*, „Argument" 1, 2 (2011), s. 291-300.

441:6209650588

Janosch, *Cholonek czyli dobry Pan Bóg z gliny,* tłum. L. Bielas, Kraków 2011.

Jaworski, W., *Żydzi w województwie śląskim w okresie międzywojennym,* Katowice 1991.

Jasińska-Wojtkowska, M., *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*, „Roczniki Humanistyczne" 28,1 (1980), s. 53-64.

Jeske-Cybulska, B., *Żydzi*, w: *Mikołów. Monografia historyczna,* red. R. Kaczmarek, J. Sperka, Katowice 2021, s. 490-512.

Joy, D., *Decolonizing the Bible, Church, and Jesus: A Search for an Alternate Reading Space for the Postcolonial Context,* w: *Decolonizing the Body of Christ. Theology and Theory after Empire?,* red. D. Joy, J.F. Duggan, New York 2012, s. 3-24.

Kaczmarek, R., *Powstania śląskie 1919–1920–1921. Nieznana wojna polsko-niemiecka*, Kraków 2019.

Kasper, N., *Schiller's Concept of Innocence in „On Naive and Sentimental Poetry" and the Nineteenth-Century Aesthetic of the 'Innocent Eye'*, w: *Aesthetics and modernity from Schiller to the Frankfurt School*, red. J. Carroll, S. Giles, M. Oergel, Oxford–Bern i in., s. 115-138.

Kawecki, W., *Fenomen teologii wizualnej i sposoby jej komunikowania*, „Kultura – Media – Teologia" 40 (2020), s. 76-96.

Kerényi, K., *Apollo. The Wind, the Spirit, and the God. Four Studies,* tłum. J. Solomon, Dallas, Texas 1983.

Klibengajtis, T., *„Nasiona prawdy" pogan: poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii,* „Collectanea Theologica" 73,3 (2003), s. 61-76.

Kotkowska, E., *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum". Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Poznań 2010.

Kowalczyk, D., *Kościół na Zachodzie a szachy, czyli sacrum i profanum w grze królewskiej*, „Forum Teologiczne" 18 (2017), s. 33-47.

Koziołek, R., *Dobrze się myśli literaturą*, Wołowiec 2016.

442:3537878678

Koziołek, R., *Wiele tytułów*, Wołowiec 2019.

Krawczuk, A., *Wstęp,* w: R. Graves, *Mity greckie,* tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1967.

Kwiatkowski, B.D., *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce" 4,1 (2010), s. 97-107.

Kristeva, J., *Problemy strukturowania tekstu,* „Pamiętnik Literacki" 63,4 (1972), s. 233-250.

Kuszyk, K., *Poniemieckie,* Wołowiec, 2019.

Kuzio-Podrucki, A., *Panteon Górnośląski powinien łączyć,* „Dziennik Zachodni" 23.04.2021, s. 14.

Langer, S.K., *An introduction to symbolic logic,* New York 1967.

Langer, S.K., *Feeling and form. A Theory of Art,* New York 1953.

Larchet, J.C., *The Theology of Illness,* tłum. J. Breck, M. Breck, New York 2002.

Legan, M., *Balthasar/Tarkowski. Teodramat w filmie. Koncepcja teodramatu w myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara i twórczości filmowej Andrieja Tarkowskiego,* Częstochowa 2012.

Lévi-Strauss, C., *Myth and meaning,* London–New York 2001.

Lewandowski, J.F., *Wojciech Korfanty,* Warszawa 2013.

Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej, t. 2, *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielak, Ł. Tischner, Kraków 2020.

Lis, M., *Filmy: apokryficzne loci theologici*, „Studia Nauk Teologicznych" 14 (2019), s. 61-74.

Louth, A., *Maximus the Confessor,* London–New York 1996.

Łażewska, D.A., *Dekonstrukcja logosu jako zagrożenie dla życia religijnego*, „Paedagogia Christiana" 35,1 (2015), s. 141-159.

Majewski, J., *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich" Jana Sebastiana Bacha*, Gdańsk 2019.

Majewski, J., *Bach teolog?*, „Universitas Gedanensis" 54 (2018), s. 47-66.

443:5374373901

Malicki, J., *Słowiański? Germański? Posłowie*, w: Heimb, L., *Gloria Quadorum. Łysa Góra. Poemata,* red. J. Malicki, Katowice 1995, s. 19-30.

Martwicki, K., *Raport w sprawie teologii literackiej*, „Studia Płockie" 23 (1995), s. 89-99.

Meaney, M.C., *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretation of Ancient Greek Text,* Oxford–New York 2007.

Méndez Montoya, A.F., *Theology of Food: Eating and the Eucharist*, Chichester–Malden–Oxford 2009.

Mercik, H., *Twórcy Panteonu się pogubili*, „Dziennik Zachodni" 26.03.2021, s. 13.

Michel, J., *Ricœur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, tłum. S. Davidson, London 2014.

Michener, R.T., *Engaging deconstructive theology*, Aldershot–Burlington 2007.

Mojżyn, N., *Teologiczne implikacje kategorii wzniosłości. Na kanwie konsekracji kościoła Sagrada Familia w Barcelonie*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 24,2 (2011), s. 381-392.

Nichols, M., *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself,* w: *The Cambridge Companion to Schopenhauer,* red. C. Janaway, Cambridge 2006, s. 171-212.

Nie, G. de, *„Whatever Mystery May be Given to My Heart". A Latent Image in Arator's History of the Apostles,* w: *Rome and Religion in the Medieval World. Studies in Honor of Thomas F.X. Noble,* red. V.L. Garver, O.M. Phelan, London–New York 2016, s. 1-19.

Nosowski, Z., *Karla Rahnera teologia codzienności,* Studia Theologica Varsaviensia 30,2 (1992), s. 89-119.

Nycz, N., *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, „Pamiętnik Literacki" 81,2 (1990), s. 95-116.

Olson, R.E., *The Journey of Modern Theology. From Reconstruction to Deconstruction*, Downers Grove, Illinois 2013.

444:1016883753

Partridge, C., *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, t. 1, London–New York 2004.

Partridge, C., *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, t. 2, London–New York 2005.

Pattison, G., *God and Being. An Enquiry*, Oxford 2011.

Parzych-Blakiewicz, K., *Mass media jako „locus theologicus”*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk i in., Warszawa 2013, s. 373-390.

Piekarski, I., *Interpretacja kerygmatyczna a tradycje i perspektywy badań literackich,* w: *Doświadczenia, re-wizje, perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Lublin 2014, s. 21-45.

Pirovolakis, E., *Reading Derrida and Ricœur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany, New York 2010.

Platon, *Fajdros,* w: tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 15-69.

Popiołek, P., *Prolegomena do teologii gier wideo. Ku teologicznej refleksji nad fenomenem gier cyfrowych*, w: *Dyskursy gier wideo,* red. M. Kłosiński, K. Maj, Kraków 2019, s. 237-266.

Primavesi, O., *Aristotle on the „so-called Pythagoreans”: from lore to principles*, w: *A History of Pythagoreanism*, red. C.A. Huffman, Cambridge 2014, s. 227-249.

Raschke, C.A., *Faith and Philosophy in Tension*, w: *Faith and Reason. Three views*, red. S. Wilkenss, Downers Grove, Illinois 2014, s. 35-83.

Rogowski, R., *Mistyka gór*, Kraków 2004.

Rokita, Z., *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*, Wołowiec 2020.

Rusecki, M., *Kontekstualna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, kol. 747-748.

Rusecki, M., *Kontekstualna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 643-644.

Said, E.W., *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

445:3719769778

Samiec, Ł., *Ubodzy jako locus theologicus. Teologiczne znaczenie latynoamerykańskiej „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”*, „Teologia w Polsce” 8,2 (2014), s. 177-190.

Saneh, L., *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity*, Oxford 2008.

Sawicki, S., *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*, Lublin 1994.

Schopenhauer and Indian Philosophy. A Dialogue between India and Germany, red. A. Barua, New Delhi 2008.

Semik, T., *Panteon Górnośląski bez Kutza, Religi, Ziętka*, „Dziennik Zachodni” 19.03.2021, s. 12-13.

Shakespeare, S., *Derrida and Theology*, London–New York 2009.

Siatkowski, J., *Slawismen in den schlesischen Romanen von Horst Bienek*, München 2000.

Sławek, T., *Przed-teo, za-logia. Stanisława Dróżdża teologia przyimków,* „Anthropos?” 8-9 (2007), s. 43-54.

Sławek, T., *Teologia „braku”. O jednym wierszu Emily Dickinson,* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45,1 (2012), s. 94-109.

Sławek, T., *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a,* Katowice 2001.

Sławek, T., *Żaglowiec czyli przeciw swojskości. Wybór esejów,* Katowice 2006.

Sławek, T., *Podróż czterech mężów z Nysy do Barda Śląskiego*, Pszczyna 2000.

Smith, G., *A Short History of Secularism*, London–New York 2008.

Spivak, G.Ch., *Can the subaltern speak?*, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson, L. Grossberg, London 1988, s. 271–313.

Stewart, D.J., *„Transcendence” in „A Secular Age” and Enchanted (Un)Naturalism*, w: *Charles Taylor, Michael Polanyi and the Critique of Modernity. Pluralist and Emergentist Directions*, red. C. Lowney II, Cham 2017, s. 93-114.

Szymik, J., *Akropol z hołdy czyli teologia Śląska. 25 rozmów z księdzem Jerzym Szymikiem*, Katowice 2002.

446:1119009478

Szymik, J., *Chrystokształtność kultury*, w: J.S. Pasierb, *Na początku była kultura*, Katowice 2013, s. 5-8.

Szymik, J., *Cień rzeczy duchowych*, Wrocław 2005.

Szymik, J., *Dziennik pszowski. 44 kartki o ludziach, miejscach, Śląsku i tęsknocie*, Pszów–Katowice 2004.

Szymik, J., *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

Szymik, J., *Relacja „teologia – literatura piękna" w ujęciu historycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 23/24 (1990-91), s. 63-75.

Szymik, J., *Relacja „teologia – literatura piękna" we współczesnej refleksji metodologicznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 25/26 (1992-93), s. 171-177.

Szymik, J., *Teologia i literatura – miejsca wspólne. O odnawianiu przymierza, czyli pochwała trudu budowania mostów*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30 (1997) s. 197-202.

Szymik, J., *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001.

Szymik, J., *Teologia Śląska. Myśleć sercem, czyli być dla...*, w: tegoż, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu… W 30 lat później*, Lublin 2011.

Szymik, J., *Teologiczny aspekt problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji (na tle ogólnoświatowych tendencji literatury pięknej drugiej połowy XX wieku)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 31 (1998) s. 105–132.

Szymik, J., Wuwer, A., *Kultura, literatura, społeczeństwo. Interdyscyplinarność a metodologia współczesnych badań teologicznych*, „Studia Nauk Teologicznych" 2 (2007), s. 317-342.

Śląsk – miejsce spotkania, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2005.

Štofaník, Š., *The adventure of weak theology. Reading the work of John D. Caputo through biographies and events*, Albany, New York 2018.

Tatarkiewicz, W., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1982.

447:4473763826

Taylor, M.C., *Erring. A Postmodern A/Theology*, Chicago–London 1984.

The Cambridge Companion to Postmodernism, red. S. Connor, Cambridge 2004.

The Routledge Companion to Postmodernism, red. S. Sim, London–New York 2001.

Thinking through the death of God: a critical companion to Thomas J.J. Altizer, red. L. McCullough, B. Schroeder, Albany, New York 2004.

U źródeł pamięci. O „zapominaniu" w historii, teologii i literaturze, red. P. Roszak, Toruń 2013.

Taylor, V.E., Winquist, C.E., *Introduction*, w: *Encyclopedia of Postmodernism*, red. V.E. Taylor, C.E. Winquist, London–New York 2001, s. xiii-xiv.

Watkin, Ch., *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh 2009.

Witzel, E.J.M., *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford–New York 2012.

Zarębianka, Z., *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów polskich*, Kraków 2019.

Zhmud, L., *Greek Arithmology: Pythagoras or Plato?*, w: *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, red. A.B. Renger, A. Stavru, Wiesbaden 2016, s. 321-346.

Zieliński, S., *Ks. prof. dr hab. Jerzy Cuda – teolog objawionej antropologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44,2 (2011), s. 321-332.

Ziolkowski, T., *Modes of Faith. Secular Surrogates for Lost Religious Belief*, Chicago–London 2007.

448:5459420172