


Ewelina Drzewiecka  <https://orcid.org/0000-0001-7092-3140>  
Instytut Sławistyki PAN  
ewelina.drzewiecka@ispan.edu.pl

# Literatura a religia. Tradycje polskiej i bułgarskiej humanistyki w perspektywie kulturowej konfrontacji

## Literature and Religion. Traditions of Polish and Bulgarian Humanities in the Perspective of Cultural Confrontation

**Abstract:** The article addresses the differences in the ways in which the research issue of “literature and religion” is understood and interpreted in the humanities. The focus of attention is on Polish and Bulgarian literary studies as two cases which are very different in terms of socio-cultural, political and religious conditions. The analysis is conducted from a postsecular perspective and serves to indicate a possible crypto-theological framework for assumptions and practices typical of the Polish and Bulgarian scholarly fields. The aim of the article is to comment on the cultural contexts that condition local specificities, and to show the possibilities of using those for the purposes of self-distancing and invigorating of the discipline(s).

**Keywords:** literature and religion, postsecular thought, literary studies, Polish culture, Bulgarian culture

**Streszczenie:** Artykuł podejmuje kwestię różnic w sposobach rozumienia i interpretowania problematyki „literatura a religia” w humanistyce. Przedmiotem uwagi jest literaturoznawstwo polskie i bułgarskie jako zupełnie odmienne pod względem uwarunkowań społeczno-kulturowych, politycznych i wyznaniowych. Analiza prowadzona jest w perspektywie postsekularnej i służy wskazaniu na możliwe kryptoteologiczne ramy dla założeń i praktyk typowych dla polskiego i bułgarskiego pola naukowego. Celem jest naświetlenie kontekstów kulturowych, warunkujących lokalne specyfiki, a także wskazanie na możliwości wykorzystania tychże na potrzeby ożywczego samodzielnego dyscyplin(y).

**Słowa kluczowe:** literatura a religia, myśl postsekularna, literaturoznawstwo, kultura polska, kultura bułgarska

Przedmiotem mojego zainteresowania są sposoby rozumienia tego, co religijne, w epoce nowoczesnej. Niewątpliwie literatura stanowi w tym czasie jedno z ważniejszych, jeśli nie najważniejsze pole manifestacji tego, co nadprzyrodzone, mistyczne, sakralne, a więc tych fenomenów, które tradycyjnie są łączone z tym, co religijne. Mówienie o literaturze jako *locus communis* albo *locus theologicus* wydaje się truizmem, choć stanowi w istocie świadectwo konkretnej tradycji uprawiania nauki. Zagadnienie „literatura a religia” ma bardzo długą tradycję, związaną ze źródłami humanistyki, w tym literaturoznawstwa; te zaś – przynajmniej na poziomie deklaracji i autonarracji – odsyłają do świeckich, tj. odróżnionych od teologii i konfesyjnych zobowiązań poznawczych, dyscyplin czy form wiedzy i jej dyskursywizacji.

Przegląd problematyki pokazuje, że różnice wyrażają się już w sposobie traktowania samej relacji, co sygnalizowane jest przez ustawienie jej członów („literatura a religia”, „religia a literatura”), a także używaną terminologię. Interpretacja bowiem może odbywać się zarówno w odniesieniu bezpośrednim do kwestii teologicznych (i zarazem konfesyjnych), jak i w ujęciu bardziej uniwersalnych pojęć, jak „sacrum”, „święte”, „mistyczne”, „metafizyczne” czy „transcendentne”. Przedmiotem naukowego zainteresowania może być wpływ (danej) tradycji religijnej – w świecie Zachodu zwłaszcza biblijnej – na kształtowanie się praktyk literackich. Co należy jednak podkreślić, różnorodne oblicza zagadnienia badawczego dyktowane są nie tylko narodowymi specyfikami rozwoju literaturoznawstwa i dyskursu humanistycznego w ogóle, ale też głębszymi różnicami w pojmowaniu obu członów pary „religia – literatura”.

Opierając się na postsekularnym wskazaniu, że relacja „religijne – świeckie” jest nie tylko historycznie uwarunkowana i hierarchiczna, ale też dyskursywna i polemiczna, uznaję, iż badanie lokalnych dziejów humanistyki, zwłaszcza lokalnych dyskursów literaturoznawczych, w odniesieniu do tematyki religijnej, może w sposób szczególny posłużyć odsłonięciu i sproblematyzowaniu sposobu rozumienia tego, co religijne. W tym kontekście obiecujące jest zwłaszcza ujęcie komparatystyczne<sup>1</sup>. Zestawienie, które dobrze ilustruje potencjał poznawczy różnicy, stanowi para literaturoznawstwo polskie – literaturoznawstwo bułgarskie. Wynika to z szeregu kwestii, które odnoszą się do spraw zarówno natury konfesyjnej, jak i historycznej. Niewątpliwie tzw. tematyka religijna w literaturze ma odmienny status w badaniach polskich i bułgarskich. W pierwszym przypadku badania nad tym, co religijne, cieszą się długą i nieprzerwaną tradycją, a ich osiągnięcia stanowią istotną część narodowej humanistyki, natomiast w przypadku drugim chodzi o zjawisko peryferyjne, a wręcz zapoznane. Niniejszy artykuł ma na celu naświetlenie odmiennych kontekstów

<sup>1</sup> Istnieją już próby naświetlania wybranych zjawisk w perspektywie porównawczej. Zob. np. K. Szewczyk-Haake, *Czym jest poezja, czym jest religia? Kilka uwag o antologiach współczesnej poezji religijnej w Polsce i Szwecji*, „Rocznik Komparatystyczny” 2016, s. 137–155; *The Litany in Arts and Cultures*, red. W. Sadowski, F. Marsciani, Turnhout 2020.

kulturowych, warunkujących lokalne specyfiki, a także wskazanie na możliwości wykorzystania tychże na potrzeby ożywczego samozdystansowania dyscyplin(y).

## Perspektywa polskiego literaturoznawstwa

Jak przyznaje Maciej Nowak, podejmowanie tematu obecności religijnych odniesień w tekstach literackich towarzyszyło profesjonalizacji akademickiej filologii od samych początków, tj. jeszcze przed 1918 rokiem, „i poza okresem ścisłej politycznej kontroli nad uniwersytetami prowadzonej przez komunistyczny reżim w początkach PRL-u, nigdy nie zamarło”<sup>2</sup>. Niezależnie od zmian paradygmatycznych w humanistyce, od wkraczania do polskiej nauki o literaturze nowych ram teoretycznych i ideowych badania te rozwijają się wcale nie na marginesie, a stanowią ważny dział myśli polskiej.

Fundamentalny wkład mają Stefan Sawicki (ur. 1927) i Maria Jasińska-Wojtkowska (1926–2009). To oni w latach 50. zajęli się tą problematyką, wydali studium wraz z antologią *Matka Boska w poezji polskiej* (1959) i zainicjowali namysł teoretyczny. Kontekst stanowiła ówczesna koncepcja „literatury katolickiej” Stefani Skwarczyńskiej oraz atmosfera ożywienia w środowisku kościelnym po Soborze Watykańskim II, w tym tendencji ekumenizujących. W 1952 roku powstała na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Komisja Badań nad Literaturą Katolicką, przemianowana w 1975 roku (w duchu ekumenicznym) na Zakład Badań nad Literaturą Religijną, funkcjonujący przy tym na prawach instytutu międzywydziałowego (dziś Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną na Wydziale Nauk Humanistycznych). Przełomem była ogólnopolska konferencja „Sacrum w literaturze”, zorganizowana przez KUL w 1979 roku, oraz wydany cztery lata później tom pokonferencyjny, które to w centrum uwagi postawiły kulturotwórczą aktywność religii, głównie w polu sztuki i literatury. Programowe artykuły Sawickiego i Jasińskiej-Wojtkowskiej legły u podstaw nowego nurtu w badaniach.

Jak przekonywał Sawicki, nie chodziło o to, czy „sacrum” istnieje obiektywnie, czy jest tylko wewnętrznym przedmiotem przeżycia religijnego<sup>3</sup>. Wskazywał w tym kontekście wprost na inspiracje koncepcją Mircei Eliadego, chociaż wspominał też nazwiska Rudolfa Otta i Gerarda van der Leeuva. Przydatność opozycji „sacrum – profanum” tłumaczył charakterem interpretowanej rzeczywistości, w ramach której nieodzownym elementem miała być sfera „świętości”<sup>4</sup>. Choć zaznaczał, że pojęcie „sacrum” odsyła do przeżyć „zbliżonych do sytuacji religijnie

<sup>2</sup> M. Nowak, *Badania na relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945. Geneza – krystalizacja – dziedzictwo* [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1: Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020, s. 72–73.

<sup>3</sup> S. Sawicki, *Sacrum w literaturze* [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 72.

<sup>4</sup> Tamże, s. 13.

pierwotnych”, a więc „nie zaspokaja [...] wszystkich potrzeb krytyki czy nauki o literaturze”<sup>5</sup>, to jednak w praktyce polscy literaturoznawcy stosowali je bardzo szeroko. Nawiązania do Eliadego czy Otta sprowadzały się zazwyczaj do podania nazwiska jako rzekomo czytelnego znaku i w tym sensie pretekstu do podejmowania problematyki „bliskości nieba” i „symboliki transcendencji”<sup>6</sup>.

Literaturoznawcza sakrologia odsyłała do *sacrum* chrześcijańskiego, ale też uznawała udział czytelnika w tworzeniu sensów, przyznając ostatecznie, że badanie tego, co religijne, w literaturze zawsze ma w tle układ odniesienia konkretnej religii. Z jednej strony stanowi ona świadectwo dominacji paradygmatu strukturalistyczno-fenomenologicznego w polskich badaniach literackich, ale też istotnego wpływu socjologii literatury i studiów nad komunikacją literacką. Z drugiej strony można ją widzieć jako udaną próbę legitymizacji i uniwersalizacji „religijnej” problematyki badawczej w odniesieniu zarówno do ówczesnych wzorów nauki, jak i dominującej ideologii komunistycznej – poprzez odsunięcie się od pojęć religii/religijności czy katolicyzmu na rzecz jakoby obiektywnego pojęcia „*sacrum*”. Nie należy przy tym zapominać, że w latach 80. w humanistykach krajów bloku wschodniego widoczne jest pewne przyzwolenie na tematykę religijną w jej funkcji kulturowej, a więc w ramach swoistego kulturocentrycznego horyzontu późnego socjalizmu<sup>7</sup>. Refleksja wszakże nie ograniczała się do analiz występujących w literaturze polskiej wątków i tematów z kręgu tradycji katolickiej, zwłaszcza biblijnej, choć to ujęcie dominowało. Istotne uwagi zostały poczynione także w odniesieniu do terminologii (np. jeśli chodzi o rozróżnienie „teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury”, „sakralne – metafizyczne – religijne”), jak również wpisanych w specyfikę badań kompetencji (np. nastawienia interdyscyplinarnego). Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż Jasińska-Wojtkowska widziała „religijność” jako pojęcie typologiczne, stopniowalne i ruchome, tj. zależne od kontekstu historycznego, a także od osoby badacza<sup>8</sup>. Istotne dopełnienie tego zastrzeżenia zaoferował później Wojciech Gutowski, który rewidując podstawy podejścia sakralologicznego w latach 90. XX wieku, wskazał, iż o różnych stylach interpretacji (sam zaproponował cztery: przeświadczenie, zerwanie, alternatywność, polemika) należy mówić w odniesieniu zarówno do tradycji religijnej implikowanej przez dzieło, jak i tej obecnej w perspektywie hermeneutycznej badacza<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, s. 14.

<sup>6</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Warszawa 1966, s. 103.

<sup>7</sup> Towarzyszyły temu lokalne rewitalizacje imagologii sakralnej modernizmu, ujawniały się mistyczne inspiracje surrealizmem. Rola ezoterycznych inklinacji radzieckich intelektualistów również była istotna.

<sup>8</sup> M. Jasińska-Wojtkowska, *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego* [w:] *Sacrum w literaturze*, dz. cyt., s. 58.

<sup>9</sup> W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.

Niezależnie jednak od metodologicznych zastrzeżeń, służących sproblematyzowaniu podejścia, *literatura o znawcza sakrologia* ma charakter polonocentryczny w sensie konkretnego uwikłania kulturowego i konfesyjnego. Ujawnia się on zwłaszcza w rozumieniu i użyciu pojęcia „sacrum”, które nie tylko odpowiada ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce, ale też odzwierciedla sposób przyswojenia przez polską humanistykę myśli Eliadego<sup>10</sup>. Można by postawić tezę, że odbiór rumuńskiego intelektualisty był w okresie komunizmu nie tylko fragmentaryczny i zdekontekstualizowany (bo realizowany z wyłączeniem prawosławnej i mistycznej genealogii jego myśli<sup>11</sup>), ale również zinstrumentalizowany o tyle, że odbywał się w świetle jego projektu odnowy kultury współczesnej poprzez jej zorientowania na wymiar sakralny (może odczytywanego w świetle postulatu T.S. Eliota), a nawet rzekomej zbieżności z nauczaniem papieskim<sup>12</sup>. Dzięki swojemu uniwersalistycznemu charakterowi pojęcie „sacrum” miało umożliwiać opis zjawisk z różnych kontekstów kulturowych. Ponadto nie należało do słownika kościelnego czy konfesyjnego, więc wydawało się „bezpieczne”, a wręcz „obiektywne”, choć obecny w życiu intelektualnym w Polsce lat 70. i 80. imperatyw obrony (religijnego) *sacrum* przed inwazją (ateistycznego) *profanum*, a także związany z działalnością papieża Jana Pawła II ideał ekumenizmu z pewnością dodatkowo ramowały terminologiczny wybór<sup>13</sup>. Niezależnie jednak od swych uwikłań pojęcie „sacrum” pozwalało na odnoszenie się do zjawisk z różnych porządków dyskursywnych, tj. religioznawczego (*sacrum – profanum*), filozoficznego (*numen*) i teologicznego (*sanctum*), przy deklarowanym założeniu, że przedmiotem uwagi są ujęcia (kon)tekstualne i jednostkowe. Pozostawało jednak w mocy pytanie, jaka była instancja ustanawiająca, *co jest, a co nie jest „sacrum”*.

Jasińska-Wojtkowska już na inauguracyjnej konferencji mówiła o problemach „identyfikacji religijności dzieła literackiego”<sup>14</sup>. Potrzeba metodologicznego namysłu istniała zatem u zarania projektu badań „sacrum w literaturze”, niemniej w praktyce dominowały – jak się wydaje – ujęcia inwentaryzujące i to o różnorodnych punktach wyjścia. W efekcie obecność „sacrum” w skazynie w tekście

<sup>10</sup> W latach 70. XX wieku dostępne były w języku polskim dwie pozycje (tłumaczone z francuskiego): książka *Traktat o historii religii* (pol. wyd. 1966) oraz wybór tekstów *Sacrum – mit – historia* (1974). Więcej zob. B. Skarżyńska, *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*, Warszawa 2009.

<sup>11</sup> Zob. np. studia [w:] *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, red. Ch. Wedemeyer, W. Doniger, Oxford 2010.

<sup>12</sup> Popularność w Polsce zyskał on dzięki swej działalności naukowej na emigracji w Stanach Zjednoczonych. Zob. też: E. Ziolkowski, *Between Religion and Literature: Eliade and Frye*, „Journal of Religion” 1991, nr 71, s. 498–522. W tym kontekście na szczegółowy namysł zasługuje fakt zapoznania jego spuścizny ideowej nie tylko w literaturoznawstwie, ale też w ogóle humanistyce w Polsce lat 70. i 80.

<sup>13</sup> Zob. też świadectwo Stefana Sawickiego: „Określenie «sacrum w literaturze» było pomyślane przede wszystkim jako hasło, które miało spopularyzować badania nad relacją literatura–religia w okresie im niesprzyjającym” (*Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1*, dz. cyt., s. 704).

<sup>14</sup> M. Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt.

literackim w odniesieniu do pola tematycznego, metaforyki, stylizacji, gatunku, a też funkcji i istoty poezji. Mogło być zarówno konsekwencją przyjętej poetyki, jak i warunkiem danej literackiej manifestacji, co odpowiadało zaproponowanej jeszcze w 1977 roku przez Krzysztofa Dybciaka (ur. 1948) podziału na dwa typy relacji między literaturą i religią (a więc dwa typy identyfikacji religijnej dzieła): socjalny/socjologiczny i strukturalny<sup>15</sup>. Wydaje się zresztą, że napięcie między badaniem tekstu w duchu strukturalizmu a interpretacją przy uwzględnieniu estetyki odbioru i postulatów hermeneutyki było niejako wpisane w fundamenty projektu „sacrum w literaturze”.

Co istotne jednak, „sacrum” związane było z k o n k r e t n ą tradycją religijną i k o n k r e t n y m rozumieniem religii. Chociaż Sawicki podkreślał, że jest ono tym, co „w konkretnym utworze literackim występuje jako wartość sakralna dla człowieka”, to jednak jednocześnie mówił o „religijnej postawie”, którą łączył bezpośrednio z „tym, co nadnaturalne”. Dookreślając swoje stanowisko metodologiczne pod koniec lat 80., wprost stwierdził, że chodzi o „wszystko, co w jakikolwiek sposób przekracza naturalność i doczesność”<sup>16</sup>, „wszystko, co w jakikolwiek sposób łączy się z religią, wiarą”<sup>17</sup>, czym niejako potwierdził pośrednio rolę zideologizowanego w warunkach polskich przeciwstawienia „sacrum – profanum”. Niejednoznaczny i ogólny termin „sacrum” zasadniczo mógł być odniesiony do zjawisk czy przedmiotów, które potocznie klasyfikowane są jako n i e r e l i g i j n e, na przykład ideologia polityczna, fikcyjny bohater czy przedmiot codziennego użytku, jednak tak się nie działo. Ujawnia się tu tradycyjne, utrzymane w duchu substancjalizmu założenie co do treści, jaka ma wypełniać pojęcie religii.

Mimo że w praktyce chodziło o s a c r u m ( z a c h o d n i o ) c h r z e ś c i - j a ń s k i e, związki z teologią były przemilczane lub wręcz negowane, co można wyjaśnić ówczesną sytuacją polityczną, ale też oficjalnie świeckim charakterem literaturoznawstwa. Chociaż badania odnoszone były w zasadzie do polskiej tradycji katolickiej, a przy tym prowadzone przede wszystkim na KUL, najważniejszym ośrodku myśli filozoficzno-teologicznej, „brakowało solidnego fundamentu teologicznego”<sup>18</sup>. Wymowne w tym kontekście jest stanowisko Jana Błońskiego (1931–2009), który wprost mówił o „sacrum” jako kategorii nad-teologicznej: „O wspólnocie decydują bowiem hierarchizacje i uporządkowanie wartości uznawanych za absolutne, a zatem, w ostatecznym rachunku, doświadczenie sacrum, nie zaś jego racjonalizacje”<sup>19</sup>. Jednocześnie chociaż podkreślał, że jego spojrzenie

<sup>15</sup> Por. przedruk: K. Dybciak, *Isolacja czy przenikanie? Typologia związków* [w:] tegoż, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 22–35.

<sup>16</sup> Cyt. wg przedruku: S. Sawicki, *Sacrum w badaniach literackich* [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid*, Lublin 1994, s. 95.

<sup>17</sup> Zob. dyskusję [w:] *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieslińska, Kraków 1989, s. 224.

<sup>18</sup> Tak wyraził się w 1992 roku Piotr Urbański, wówczas doktorant zajmujący się problemami natury i łaski w poezji polskiego baroku. P. Urbański, *Drogi i bezdroża polskich badań nad relacją sacrum – literatura*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 1992, nr 3, s. 105–118.

<sup>19</sup> J. Błoński, *Ekumenizm a literatura* [w:] *Sacrum w literaturze*, dz. cyt., s. 35.

„nie jest zorientowane teologicznie (ideologicznie), a sakrocentrycznie (antropologicznie czy egzystencjalnie)”, to zaznaczał, że „znaczna większość jego przejawień musi być z konieczności w Europie chrześcijaństwem naznaczona”<sup>20</sup>, można zatem dodać – wizją „sacrum” (Boga) osobowego. W latach 90. otwarcie na perspektywę teologiczną stało się faktem<sup>21</sup>, niemniej wydaje się, że w praktyce utożsamienie z katolickim punktem widzenia było wpisane w postawę badawczą polskich „sakrologów”, zwłaszcza że badania poświęcone były zazwyczaj autorom eksponującym w swej twórczości wątki lub odniesienie religijne<sup>22</sup>. Co ciekawe, zaproponowane przez Zofię Zarębiankę pojęcie „sanctum” jako adekwatniejsze do opisu tekstów inspirowanych myślą judeochrześcijańską<sup>23</sup> się nie przyjęło, co można tłumaczyć zarówno autorytetem ujęć w kluczu „sacrum”, jak i – być może – niedostatecznym uzasadnieniem tej propozycji przez autorkę, co przełożyło się na jej słabszą nośność w środowisku. Można też postawić tezę, że wiązało się z pewnym oporem polskich literaturoznawców przed korzystaniem z jawnie konfesyjnego słownika.

Czy to, że badacze zajmujący się „sacrum w literaturze” unikali przyporządkowywania postawy twórcy lub wymowy ideowej dzieła określonemu wyznaniu albo prądowi religijnemu, wynikało z programowego odcinania się od konfesyjnych, a więc religijnych właśnie uwikłań, w sytuacji narzuconego ateizmu? Czy też wyrażało ono swoiście pojmovany ekumenizm, nastawienie na to, co wspólne, co byłoby świadectwem atmosfery panującej ówczesnie w polskim rzymskim katolicyzmie? A może wskazywało na ciche założenie katolickiego fundamentu wszelkich pisarskich eksploracji, co potwierdzałyby funkcjonujące do niedawna i dopiero dziś rewaloryzowane opinie na temat polskich poetów „nie-wierzących”?

Czy w tym świetle istnieje różnica między nurtem „religioznawczym” badań nad relacją „sacrum – literatura”, reprezentowanym przez większość badaczy spod znaku „sacrum w literaturze”, a nurtem „kerygmatycznym” wyrażającym się w idei Mariana Maciejewskiego (1937–2013) czytania tekstów przez pryzmat jawnie chrześcijański? Czy różniły się one od pośredniego niejako stanowiska Błońskiego, nastawionego na lekturę „ekumeniczną”, a więc taką, w ramach której „sacrum” realizuje się w istocie jako swoiste porozumienie na linii „autor – czytelnik” ze względu na wspólnotę znakową? Niezależnie od tego, czy będziemy widzieć te podejścia jako elementy tego samego pola badawczego czy też zupełnie różne projekty hermeneutyczne, twierdzą, że wszystkie one wskazują na ten sam – w gruncie rzeczy rzymskokatolicki – punkt wyjścia, przy czym

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Sam Sawicki poświęcił temu artykuł. Zob. S. Sawicki, *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie* [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Szkice i studia aksjologiczno-literackie*, Lublin 2007, s. 59–64.

<sup>22</sup> Zob. W. Kudyba, „Sacrum” i „duchowość” w polskich badaniach literackich, „Religious and Sacred Poetry” 2013, nr 1, s. 59–77.

<sup>23</sup> Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska, Jankowski, Twardowski*, Lublin 1992.

rozumiem to nie tyle jako konkretny kontekst historyczny, ile konkretną formację kulturową wraz z wpisanymi w nią matrycami poznawczymi.

W ostatnich latach widać w Polsce wielotorowe dążenie do sproblematyzowania dotychczasowych praktyk badawczych spod znaku „sacrum w literaturze”, ale również do ich przekroczenia w sensie metodologicznym. Sam Sawicki proponował, aby ograniczać się do „tylko tej konkretyzacji pojęcia [sacrum], która reprezentuje je w sposób «czysty», czyli tych utworów, które zawierają sacrum bezprzymiotnikowe, neutralne, nie nacechowane wyznaniowo”<sup>24</sup>. Pojawił się też sprzeciw wobec aplikowania tego pojęcia względem tekstów, które „w wyraźny sposób były uwikłane w symboliczny świat konkretnej religii”<sup>25</sup>. Zwrócenie uwagi na perspektywę konkretnych religii umożliwiło otwarcie się na inne „historyczne «języki sacrum»”<sup>26</sup>, tradycję żydowską, dalekowschodnią, ezoteryczną (zob. np. badania Władysława Panasa, Piotra Nowaczyńskiego czy Artura Jocz), a lektura tekstów w świetle alternatywnych koncepcji filozoficznych i teologicznych dała pojęcie „duchowości”, choć bez wyznaczonego ścisłego zakresu znaczeniowego. Z drugiej strony pojawiły się nowe propozycje ujęcia problemu na drodze zwrotu etycznego i postsekularyzmu. Obecnie widać swobodniejsze użycie pojęć ze słownika teologicznego, choć taksonomie konfesyjne należą do rzadkości. Dominuje uznanie doświadczenia egzystencjalnego w jego indywidualnym (a nawet idiosynkratycznym) wymiarze. Rejestruje i komentuje ten proces dwutomowa monografia *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*<sup>27</sup>, konkretne propozycje ilustrują na przykład badania Tomasza Garbola, Łukasza Tischnera, Piotra Bogaleckiego czy Kariny Jarzyńskiej w nowatorski sposób odczytujące to, co religijne w języku poetyckim u Herberta, Gombrowicza, Barańczaka czy Miłosza, choć pojawiają się też interpretacje prozaików, na przykład Artura Jocz czytanie Schulza czy Pawła Panasa czytanie Herlinga-Grudzińskiego. Szczególnie ważną rolę odgrywają Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną KUL oraz środowisko krakowskie, niemniej pogłębione badania nad relacją „literatura – religia”, także konkretnie w związku z pytaniami stawianymi przez poprzednie pokolenia polskich literaturoznawców, prowadzone są w wielu ośrodkach akademickich. Efektem przemian ostatnich lat jest wykroczenie poza kanon literatury polskiej oraz przesady na temat polskiego doświadczenia tego, co religijne, w jego rzekomo monolitycznym i prawowiernym rzymskokatolickim kształcie<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich* [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2...*, dz. cyt., s. 59–64.

<sup>25</sup> W. Kudyba, dz. cyt., s. 67.

<sup>26</sup> M. Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt., s. 55.

<sup>27</sup> *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1*, dz. cyt.; *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 2: Literatura polska po 1945 r. – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielak, Ł. Tischner, Kraków 2020.

<sup>28</sup> Tu należy wskazać na wkład zagranicznych badaczy, podejmujących kwestie tego, co religijne w literaturze polskiej z pozycji zewnętrznych, a tym samym nieobarczonych funkcjonującymi w środowisku konceptualizacjami i chronologiami. Zob. np. A. van Nieukerken, *Ironiczny konceptyzm*.



## Perspektywa bułgarskiego literaturoznawstwa

Jeśli chodzi o bułgarskie literaturoznawstwo, szczególnie istotny jest fakt, iż dyskusje nad relacjami „religia – literatura”, tj. nad miejscem religii (chrześcijańskiej) w literaturze bułgarskiej, toczyły się równoległe do kształtowania samego pola badawczego, co pozostawiło piętno na bułgarskiej kulturze intelektualnej. Już u swego zarania bułgarska humanistyka była niejako rozpięta między dwoma sprzecznymi poglądami. Z jednej strony istniało przekonanie, że Bułgarzy są w zasadzie indyferentni religijnie, a ich literatura pozbawiona jest mistycyzmu (wkład czołowego bułgarskiego historyka literatury Bojana Penewa [1882–1927] w jego utwierdzenie uległ tu wręcz banalizacji), z drugiej – pojawiła się kontrteza, że Bułgar jest w istocie głębokoreligijny, o czym świadczy jego twórczość ludowa, wątki religijne w jego literaturze występują, a rodzimi pisarze wcale nie negują religii (twierdził to archimandryta Ewtimij Sapundzjew [1884–1943], uznany teolog i działacz prawosławny). Opozycję tę wydaje się komplikować poświadczone wówczas w dyskursie elit intelektualnych wyobrażenie o Bułgarach jako heretykach, które odsyłało do formujących się w toku modernizacji kultury przekonań na temat (nie)właściwych form praktykowania wiary prawosławnej przez ludność bułgarską. Jednym z jego przejawów był rozwijający się od XIX wieku mit bogomilski, wedle którego powstała na ziemiach pierwszego carstwa bułgarskiego średniowieczna herezja dualistyczna nie tylko świadczyła o potencjale duchowym narodu bułgarskiego, ale była wręcz bułgarską religią<sup>29</sup>; w szerszej perspektywie zaś paradoksalnie dowartościowywała (skądinąd ambiwalentne) doświadczeniem lokalnego chrześcijaństwa wernakularnego. Co wymowne, pytanie o to, co religijne – nierzadko zakamuflowane w postaci pytania o światopogląd – stało się lejtymotywnym bułgarskiego literaturoznawstwa<sup>30</sup>. Mimo wielkiej wagi, jaką bułgarscy krytycy i historycy literatury przykładali do problemu religijności ich rodaków, prowadzona do lat 40. XX wieku refleksja była ograniczona, zapewne ze względu na siłę oddziaływania autorytetu

*Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998. Por. interpretacje współczesnej bułgarskiej polonistki Margrety Grigorowej, dotyczące wykorzystywanych motywów herezji/heretyka (a także obrazów stosów i inkwizycji) przez polskich pisarzy II poł. XX wieku. M. Григорова, *Очите на словото. Полонистични студии*, Велико Търново 2015. Oba te podejścia wskazywałyby również na horyzont sensotwórczy literaturoznawczych pól, z których wywodzą się oboje badacze.

<sup>29</sup> Więcej zob. G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis Bulgaria w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

<sup>30</sup> Zob. пр. Е. Джевицка, *Християнски мислител или nihilist? За мирогледните дестинкции в българското литературознание* [w:] *Емилиян Станев. Традиция и модерност*, ред. Н. Димитров, А. Велкова-Гайдаржиева, М. Ангелова, Велико Търново 2018, s. 2–17; E. Drzewiecka, *Reception of the Bible in Modern Bulgarian Culture: The (Post)Secular and the National* [w:] *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, red. D. Sosnowska, E. Drzewiecka, Warszawa 2018, s. 144–164.

Penewa i uprawianej wówczas powszechnie psychologii narodu<sup>31</sup>. W kolejnych dekadach – w warunkach obowiązywania ideologii komunistycznej – można wręcz mówić o próżni<sup>32</sup>.

Widoczne tu fundamentalne różnice między polskim i bułgarskim polem badawczym w odniesieniu do kwestii „literatura – religia” można łączyć zarówno z lokalnymi genealogiami dyscypliny, a w efekcie dominującymi w obu krajach paradygmatami, jak również miejscem ideologii komunistycznej czy szerzej, marksizmu w ramach lokalnych matryc naukowych<sup>33</sup>. W przypadku bułgarskim dominujący nurt w badaniach humanistycznych był mocniej podporządkowany nowej rzeczywistości społeczno-politycznej, trudno też mówić o wielkich przełomach i tradycjach metodologicznych innowacji. W tym miejscu należy zaznaczyć, że w porównaniu z sytuacją w Polsce w Bułgarii rola Kościoła chrześcijańskiego była ograniczona nie tylko formalnie (politycznie), ale też społecznie (kulturowo), co wiązało się ze specyfiką modernizacji państwa na przełomie XIX i XX wieku, która to odbywała się na gruncie kultury ludowej, funkcjonującej dotąd w ramach Imperium Osmańskiego. Ponadto autorytet Kościoła uległ dewaluacji ze względu na spuściznę greckojęzycznej hierarchii, ale też podważenie porządku społecznego opartego na autorytecie instytucji religijnej. Również w odniesieniu do relacji państwo – Kościół w okresie komunizmu sytuacja w Bułgarii była odmienna od tej w Polsce<sup>34</sup>. Z pewnością można mówić o podporządkowaniu Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej strukturom władzy partyjnej, jak również o zjawisku ateizacji społeczeństwa; niemniej trudno w tym względzie formułować jednoznaczne sądy, zwłaszcza wobec możliwych praktyk kryptochrześcijaństwa, ani tym bardziej sprowadzać wyżej wspomnianych kwestii do utartego przekonania o rzekomej specyfice prawosławia.

W przypadku bułgarskim po okresie „próżni” w warunkach reżimu komunistycznego, kiedy to problematyka „literatura – religia” w refleksji humanistycznej była podejmowana co najwyżej w kontekście propagandowym, tj. w służbie tezy o Bułgarach jako heretykach lub ateistach, badania nad tym, co religijne w literaturze, uległy rewitalizacji i dowartościowaniu za sprawą Iwana Radewa (1943–2020), który w latach 90. zainicjował namysł spod znaku „Biblia

<sup>31</sup> Więcej o miejscu psychologii narodowej w kulturze bułgarskiej zob. G. Szvat-Gylybowa, *Bułgarska psychologia narodowa* [w:] *Leksykon idei wędrowniczych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek. T. 10. Hasła podporządkowane*, red. G. Szvat-Gylybowa, D. Gil, L. Miodyński, Warszawa 2020, s. 33–37.

<sup>32</sup> И. Радев, *Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност в българската литература* [w:] *Библия, фолклор, литература*, ред. И. Радев, Велико Търново 1996, s. 81.

<sup>33</sup> Niewątpliwie dalszych badań wymaga obecność tego, co religijne, w literaturze i refleksji metakrytycznej okresu socjalizmu. W polu bułgarskiego literaturoznawstwa dopiero pojawiają się pierwsze próby refleksji w kluczu historii nauki; nie ma wciąż syntez, a tym bardziej problematyzacji lokalnych zjawisk i dyskursów.

<sup>34</sup> Zob. М. Методиев, *Между вярата и компромиса: българската православна църква и комунистическата държава (1944–1989)*, София 2010.

w literaturze”. To on wskazał, że obecność wątków religijnych w literaturze bułgarskiej jest w istocie zapoznana<sup>35</sup>. Jak wyjaśnił we wstępie do swojego pionierskiego kompendium *Biblia i literatura bułgarska*, opublikowanego w 1991 roku, punktem wyjścia był dla niego aktualny – w domyśle łączony z okresem panowania ideologii komunistycznej – stan upadku bułgarskiego społeczeństwa. W literaturze widział on nośnik wartości duchowych i skuteczny środek poprawy moralnej<sup>36</sup>. Z drugiej strony zastrzegł, że nie było jego ambicją obalenie powszechnej opinii o niereligijności bułgarskiego „ducha”, choć liczył, że zebrane przez niego „konkretne przejawy kontaktów bułgarskich pisarzy z tekstem biblijnym” dadzą czytelnikowi do myślenia:

Nie spieszę się tym samym do rewizji poglądów na temat działania i udziału świadomości religijnej w życiu i myśleniu Bułgara. Ale być może zadziwi to nawet współczesnych nosicieli głębokiego uczucia religijnego – do tego stopnia rozwój literacki XIX–XX wieku wyróżnia się elementami, które są bliskie fabułom, ideom i retoryce zaczerpniętym z Pisma Świętego<sup>37</sup>.

Rama teoretyczna kompendium była bardzo ograniczona<sup>38</sup>. Radew przyznał, że miał trudności z ustaleniem s t o p n i a obecności elementów biblijnych, który by warunkował włączenie danego tekstu do kompendium. Świadomy wstępnego charakteru swojej klasyfikacji, nie podjął się szczegółowego wyjaśnienia własnych motywacji, sugerując, że kierował się ideą „nowoczesnego, pełnowartościowego estetycznego odkrycia na nowo tego, co biblijne”<sup>39</sup>. W ten sposób pominął rozważania, o jaki poziom analizy tekstu mu chodzi, ograniczając się do ogólnego stwierdzenia, że relacja „literatura – Biblia” z zasady ma charakter interpretacji neoapokryficznej (dookreślenie, rozwinięcie, uzupełnienie). Co istotne, sformułował również sąd na temat ogólnego wydźwięku tej relacji na gruncie bułgarskim, czym wpisał się w tradycję ujmowania literatury narodowej jako wyrazu tzw. ducha narodu, przywołując zresztą jeden z wariantów (czy też pochodnych) podważanego jakoby stereotypu:

Chciałbym zwrócić uwagę na pewną cechę, która na swój sposób jest zdeterminowana całokształtem naszej rodzimej wrażliwości, trwale ukształtowanym nastawieniem

<sup>35</sup> И. Радев, *Библейският текст...*, dz. cyt., s. 79–80.

<sup>36</sup> И. Радев, *Библията и българската литература*, Велико Търново 1991, s. 5.

<sup>37</sup> Tamże, s. 6–7.

<sup>38</sup> O skromnym kontekście interpretatorskim świadczy fakt, iż Radew jako świadectwo wzmoczonego zainteresowania Biblią w kulturze wskazał obecność na rynku bułgarskim przekładów książek Zenona Kosidowskiego i Henryka Panasa, a także studium Jamesa Frasera *Folklore in the Old Testament* (1919). Jednocześnie wymowne jest, że bibliograficzne wskazania odnosiły się do kilku tylko publikacji sprzed 1944 roku.

<sup>39</sup> И. Радев, *Библията и българската литература...*, dz. cyt., s. 9.

naszej narodowej psychiki – a zainteresowanie literatury tekstami biblijnymi nastawione jest na to, ludzkie, konstruktywne, utwierdzające życie<sup>40</sup>.

Drugie wydanie kompendium Radewa pod tytułem *Biblia i literatura bułgarska. XIX–XX wiek. Katalog. Interpretacje* (1999) zostało zaktualizowane pod względem nie tylko bibliograficznym, ale też interpretacyjnym. Zawierało dziewięć autorskich artykułów, w tym tekst pt. *Tekst biblijny – kierunki i poziomy adaptacji estetycznej w literaturze bułgarskiej* (1996), w którym Radew przedstawił typologię „wcieleń tego, co biblijne w polu syntezy poetyckiej”<sup>41</sup> w oparciu o podejście do pierwowzoru (pełne powtórzenie, częściowa analogia, minimalne odniesienie).

Za wymowny należy uznać fakt, iż drugą postacią łączyoną z procesem rewitalizacji tematyki „literatura – religia” na gruncie bułgarskim jest Dimityr Efendulow (1929–2006), absolwent seminarium duchownego i nauczyciel bułgarskiego w szkole w Warnie, który na marginesie swojej pracy zawodowej zajmował się interpretacją literatury bułgarskiej, łącząc w swych odczytaniach kompetencje filologiczne i teologiczne. Pozostając poza akademickim i kulturalnym centrum, a tak – poza utwierdzonymi praktykami (nie)czytania, publikował na łamach różnych periodyków bułgarskich. Po 1989 roku wydał trzy książki ze swoimi pracami<sup>42</sup>.

Zainteresowanie tematyką zostało potwierdzone przez dwie konferencje naukowe – co wymowne, zorganizowane poza głównym ośrodkiem akademickim w Sofii – „Biblia w europejskiej tradycji folklorystycznej i literackiej” (Uniwersytet w Ruse, 1995) i „Ślady Świętej Księgi w literaturze bułgarskiej” (Uniwersytet w Wielkim Tyrnowie, 2000). Związane z nimi publikacje stały się przesłanką do ponownego odkrycia tego, co religijne, w literaturze bułgarskiej i rozwoju badań: najpierw na Uniwersytecie im. św. Cyryla i Metodego w Wielkim Tyrnowie, a następnie w sposób rozproszony w pozostałych ośrodkach akademickich w kraju.

Uwidaczniają się dwie podstawowe różnice w porównaniu z przypadkiem polskim. Po pierwsze, wyobrażenie literatury narodowej jako literatury niereligijnej wydaje się punktem wyjścia, jeśli nie stałym punktem odniesienia dla refleksji bułgarskiej. Po drugie, nie można mówić o ciągłości praktyk badawczych, ani też myśli teoretycznej; w okresie komunizmu nie tylko nie pojawiły się oryginalne propozycje metodologiczne, ale też wszelkie tematy religijne funkcjonowały co najwyżej pod osłoną (jeśli nie pod uciskiem) kryptonimów, takich jak „egzystencjalny”, „filozoficzny”, „duchowy”, „mistyczny”. Badania nad obrazami i tematami chrześcijańskimi miały rację bytu jedynie w polu badań mediewistycznych,

<sup>40</sup> Tamże, s. 8.

<sup>41</sup> И. Радев, *Библейският текст...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>42</sup> *Българска литература и библейска традиция* [Literatura bułgarska i tradycja biblijna] (1993), *Религиозни първообрази в поемата „Септември” на Гео Милев* [Wzorce biblijne w poemacie „Wrzesień” Geo Milewa] (1999), *Религия и художествена литература. Междутекстови връзки* [Religia i literatura piękna. Związki międzytekstowe] (2004).

tak więc o próbach teoretycznego rozwiązania problemu można mówić jedynie w odniesieniu do literatury starobułgarskiej i to dopiero w latach 80. Wcześniej perspektywa interpretacyjna odsyłała do idei determinizmu społecznego w formule „religijne w formie, w treści świeckie”. Ponadto, wraz z utwierdzeniem marksistowskiego i materialistycznego modelu twórczości, doszło w istocie do rozwinięcia motywu literatury bułgarskiej jako niereligijnej, co wpisywało się w potrzeby panującego reżimu, ale też zdradzało głębsze uwikłanie wiodącego paradygmatu interpretacyjnego z okresu międzywojennego. Czy to znaczy, że w porównaniu z przypadkiem polskim tzw. tradycja religijna nie stanowi nośnego kodu kulturowego? A może jest ona inaczej definiowana? Czy tzw. wątki religijne, symbolika chrześcijańska lub dalekowschodnia nie występują w literaturze bułgarskiej? Oczywiście, że występują.

Co ciekawe, kwestię ich kulturowego potencjału na gruncie bułgarskim jeszcze w latach 90. XX wieku podjęła polska badaczka Teresa Dąbek-Wirgowa (1933–1999), która pokazała, że chrześcijańska symbolika religijna w przypadku bułgarskiej produkcji literackiej okresów kryzysowych oferuje wręcz „słownik wartości symbolicznie naddanych”<sup>43</sup>. Fakt ten poświadczałby istotne miejsce, jakie w tradycji polskiej humanistyki zajmują pytania o t o , c o r e l i g i j n e. Ujawniałyby się tu swoista inklinacja rodzimych literaturoznawców, by rozpoznawać, ale i uznawać religijny kod kulturowy. Przypadek ten potwierdzałby wszakże nie tylko pewną hermeneutyczną wrażliwość polskiego literaturoznawstwa w tym zakresie, ale też wskazywałby na to, że spojrzenie „z zewnątrz” może mieć szczególnie wysoką wartość poznawczą. Niewątpliwie bowiem tradycja judeochrześcijańska stanowi i s t o t n y kod kulturowy w bułgarskiej literaturze, chociaż zazwyczaj ma ona sztafaż ludowy, tj. tradycja ta zapośredniczona jest przez obrazowość ludowo-cerkiewną. Ta zaś wpływa na sposób klasyfikowania związków przez bułgarskich literaturoznawców i krytyków literackich. Wydaje się, że można mówić o wymownej zależności semantycznej: „religijność” ujmowana jest w odniesieniu do instytucji Kościoła (prawosławnego), ale jako c h r z e ś c i j a ń s k i e (pośrednio b i b l i j n e) odczytywane są przede wszystkim elementy tradycji wernakularnej występujące w świecie przedstawionym. Jednocześnie aktualny jest imperatyw nadrobienia zaległości i skatalogowania „specyficznych dla kultury narodowej form estetyzacji obrazów, wątków i motywów z Pisma Świętego”<sup>44</sup>.

Podobnie jak w przypadku polskim bułgarskie ujęcie problematyki początkowo skupiało się na skatalogowaniu t e g o , c o r e l i g i j n e w literaturze. Brak pogłębionej refleksji terminologicznej czynił to przedsięwzięcie czystą tematyzacją, która w całości zależała od indywidualnych preferencji i kompetencji poznawczych badacza, a przy tym odbywała się bez konceptualnego i konsekwentnego

<sup>43</sup> T. Dąbek-Wirgowa, *Symbolika religijna w bułgarskich interpretacjach literackich nowoczesnego świata* [w:] *Sacrum w literaturach słowiańskich*, red. J. Gotfryd, P. Nowaczyński, Lublin 1997, s. 341–354.

<sup>44</sup> И. Радев, *Библијският текст...*, dz. cyt., s. 81.

odniesienia do religioznawstwa lub teologii. W odróżnieniu jednak od praktyk polskiego literaturoznawstwa istotniejsze okazały się odniesienia jawnie konfesyjne. Pokusa weryfikacji światopoglądowej wyrażała się zazwyczaj w rekonstrukcji tematycznej, a nie interpretacji ideowej, niemniej sam punkt odniesienia zasługuje na uwagę. Pytanie brzmiało, czy dany pisarz jest religijny, tj. do jakiego systemu światopoglądowego odsyła (jego dzieło), i czy można u niego widzieć związki z wyznaniem prawosławnym, które było pojmowane w gruncie rzeczy w perspektywie zagadnienia tożsamości narodowej. Co istotne, odpowiedź formowana była zazwyczaj z wyłączeniem aspektów ściśle teologicznych, co nie może być uzasadnione rzekomymi niskimi kompetencjami religijnymi samych twórców.

Obecnie można mówić o kolejnym etapie w bułgarskich badaniach wokół tego, co religijne w literaturze. Przejawia się on w odczytaniach tematów i motywów w kontekście konkretnych filozoficznych i estetycznych ideologii i programów. Przedmiotem uwagi jest zwłaszcza szeroko pojęty modernizm. Prace Galii Simeonowej-Konach (ur. 1956), Cwetany Georgiewej (ur. 1959), Swetłany Stojczewej (ur. 1959), Sawy Siwriewa (ur. 1952), Edwina Sugarewa (ur. 1953), a ostatnio Marii Ogojskiej (ur. 1969) i Kamena Rikewa (ur. 1976) to świadectwa interpretacji ideowych przy jednoczesnych próbach konceptualizacji podejścia metodologicznego<sup>45</sup>. Pojawiają się również odczytania (np. Sawy Wasilewa), które zdają się nawiązywać do wzorów krytyki i eseistyki w duchu Eliota i noszą status odczytań eksperckich, ale wprowadzają anachroniczne, niemotywowane tekstem odniesienia. Zjawisko to zasługuje na uwagę, bo odnosi się do różnych praktyk pisarskich i innego statusu krytyki literackiej w polu naukowym, częściowo też jest przewrotnym wyrazem systemowego braku w polu literaturoznawczym namysłu ideowego i teologicznego nad dziełami literackimi. Wydaje się jednak, że punkt odniesienia jest ten sam: przekonanie o niereligijności literatury bułgarskiej, a pośrednio i Bułgara. Ponadto, nadal widoczny jest brak głębszego namysłu teoretycznego<sup>46</sup>.

Gdzie w świetle powyższych specyfik polskiego i bułgarskiego literaturoznawstwa, jeśli chodzi o badania wokół relacji „religia – literatura”, można widzieć potencjał kulturowej wymiany? Czy jest w ogóle możliwe spotkanie, skoro zarówno

<sup>45</sup> O ile Georgiewa odnosi się w swych analizach do chrześcijańskich definicji i tekstów kultury, o tyle Simeonowa-Konach i Siwriew (a ostatnio Rikew) prowadzą swe interpretacje w jawnej perspektywie (prawosławnego) wierzącego. Zarówno Stojczewa, jak i Sugarew badają teksty bułgarskiego modernizmu w świetle idei gnostycznych, różni ich jednak stosunek do tego systemu.

<sup>46</sup> Tu wyjątkiem jawi się Kalin Michajłow (ur. 1966), absolwent filologii bułgarskiej, ale aktualnie wykładowca literatur zachodnioeuropejskich (a także poeta i eseista), który podjął się teoretycznego namysłu nad zjawiskiem „literatury chrześcijańskiej”, włączając do swoich studiów interpretacje wybranych tekstów/autorów literatury bułgarskiej i zachodnioeuropejskiej. Wydaje się jednak, że jego oddziaływanie teoretycznoliterackie jest niejako ograniczone przez chrześcijańską etykietę, jaką zdaje się on nosić, tak że większym autorytetem cieszy się inna przedstawicielka świeckiej interpretacji tekstu biblijnego: Milena Kirowa (ur. 1958), angażująca świeckie (psychoanalityczne i feminizujące) odczytania Starego Testamentu. Trudno jednak mówić o szkole, to bardziej jednostkowe kontynuacje.

podejście hermeneutyczne, jak i sam przedmiot oglądu są w tych przypadkach zupełnie odmiennie definiowane? W świetle postsekularnym związane z rzymskokatolickim i ludowo-prawosławnym punktem odniesienia obu narodowych humanistyk różnice kryptoteologiczne mają wręcz wymiar ożywczy.

## W stronę ożywczego samozdystansowania

Twierdzę, że na pogłębioną recepcję zasługują zarówno polska myśl teoretyczna<sup>47</sup>, jak i polskie badania nad kulturą bułgarską, które nierzadko są albo nieznanne, albo zapoznane w kluczu rzekomego skrzywienia katolickiego<sup>48</sup>. Książki Simeonowej-Konach i Rikewa<sup>49</sup> – jako badaczy o mocnych związkach z polskim polem naukowym – potencjalnie otwierają przestrzeń do wykorzystania dorobku polskiej slawistyki i myśli literaturoznawczej. Chociaż wprowadzony przez nich klucz specyficznego doświadczenia prawosławnego można odczytać jako świadectwo podejścia esencjalistycznego czy akt polemiczny względem spodziewanej katolickiej nadwrażliwości, to wskazanie na rolę światopoglądu ufundowanego na teologii prawosławnej powinno wybrzmieć jako metodologiczna przestroga i ważny wkład w namysł nad lokalnymi ontoteologiami. Zainicjowane zostają poszukiwania nowych języków i ram interpretacyjnych. Przekroczeniu ulega tu tradycyjny sąd, że „w porównaniu z innymi kulturami i literaturami chrześcijańskimi nasza jest uboga, jeśli chodzi o kościelną religijność i zagłębianie się w metafizyczne i mistyczo-etyczne treści prawosławia”<sup>50</sup>, jak się wyraziła uznana bułgarska literaturoznawczyni Elka Konstantinowa (1932–2023). Współcześnie pierwotne rozdarcie bułgarskiej humanistyki wydaje się zmodyfikowane. Z jednej strony występuje stwierdzenie, że tzw. wątki religijne istnieją; z drugiej

<sup>47</sup> Prócz omówionych wyżej nurtów na uwagę zasługują np. badania bułgarskiej językoznawczyni pracującej w Polsce, Viary Maldjiejew (ur. 1952), która w swej książce *Językowe szaty duchowości* (2019) pokazuje użyteczność modelu lingwistycznego w opisie nowoczesnych doświadczeń duchowych.

<sup>48</sup> Wkład nie do przecenienia ma polska bułgarkistka Grażyna Szwat-Gyłybowa (ur. 1956), która wychodząc z założeń literaturoznawczych, podjęła się interpretacji kultury duchowej Bułgarów – także w kontekście kulturowej historii ruchów religijnych. Dotknęła najbardziej niewralgicznych miejsc, jak właśnie narodowych wyobrażeń na temat herezji, poświadczonych w literaturze XIX i XX wieku (zob. G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis Bulgarica...*, dz. cyt.), jednocześnie wskazując na ich wymiar ponadlokalny, wpisujący tym samym kulturę bułgarską w europejskiej nurt intelektualny. Warto dodać, że w 2016 roku badaczka ta otrzymała tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Sofijskiego im. Klimenta Ochrydzkiego.

<sup>49</sup> Г. Симеонова-Конах, *Поетът и лилията. Християнски идеи в творчеството на Николай Лилиев*, София 1999 (wyd. pol. G. Simeonowa-Konach, *Poeta i lilia. Idee chrześcijańskie w twórczości Nikołaja Liliewa*, Warszawa 2001); К. Рикев, *Защото е на скрито... Християнският светоглед в творчеството на Атанас Далчев*, Lublin 2020.

<sup>50</sup> Е. Константинова, *Образът на Исус в новата българска литература* [w:] *Християнската идея в историята и културата на Европа*, ред. Д. Овчаров, Варна 2001, s. 212.

– pojawia się pragnienie dowartościowania specyfiki w ramach nowej perspektywy badawczej i ideologicznej.

Wyraźne różnice między polskim i bułgarskim przypadkiem oczywiście wynikają z odmiennych kontekstów kulturowych, których różne wymiary sygnalizowałam wyżej, ale też konkretnie – ze skrajnie różnych wyobrażeń o narodowym „ja”. Pomijam teraz kwestię odmiennych praktyk pisarskich czy też różnic w pojmowaniu krytyki literackiej, choć uważam, że jest ona nie do przecenienia i wymaga dalszych analiz. W tym kontekście istotne jest dla mnie to, że dyskurs literaturoznawczy – poprzez (nie)dobór problematyki, terminologii i źródeł – ma współdziałał w tworzeniu narodowej „wielkiej narracji”. W przypadku polskim służy(ł) petryfikowaniu obrazu Polaka-katolika, w przypadku bułgarskim – niejako subwersyjnie potwierdza(ł) obraz Bułgara-heretyka. Ponadto wydaje się, że na gruncie bułgarskim Herderowsko-Penewowski model myślenia o literaturze jako wyrazicielce ducha narodu wciąż oddziałuje na uczonych. W przypadku polskim dążenie do włączenia alternatywnych narracji jest bardziej wyraziste.

W tym świetle w odniesieniu do polskiego literaturoznawstwa – właśnie ze względu na charakteryzujące je bogactwo badań nad tym, co religijne – kierunek eksploracji umieszczałabym w doświadczeniu naukowym z kręgów (kulturowo) prawosławnych, przy czym nie chodziłoby mi o ponowne zaaplikowanie teoretycznej myśli rosyjskiej/sowieckiej – jako tej najbardziej (u)znanej. Odwołanie się do humanistyk funkcjonujących poza paradygmatem imperialistycznym mogłoby dostarczyć użyteczniejszych przykładów konceptualizowania i wartościowania tego, co różne (konfesyjnie, metodologicznie, treściowo) względem dyskursu kultury dominującej. Twierdzę, że doświadczenie literaturoznawstwa bułgarskiego mogłoby tu być szczególnie pomocne. Po pierwsze, sam fakt przeoczenia czy zapoznania własnej tradycji religijnej uwarściwia na konstrukcyjność pojęcia tego, co religijne, jego uwikłanie w narrację (o) nowoczesności, co skutkuje podważeniem utartych lokalnie wyobrażeń na temat chronologii i natury zjawisk<sup>51</sup>. W świetle postsekularnej rewizji opozycji „religijny – świecki” zasadne jest bowiem nie tylko to, że „bywaliśmy świeccy”<sup>52</sup>, ale też to, że bywaliliśmy religijni. Widzenie tego, co religijne, w kategoriach „ludowo-cerkiewnych”, jakie zdaje się występować w przypadku bułgarskim, mogłoby ponadto otworzyć polską refleksję na dowartościowanie „pobożności ludowej”. Ostatecznie zaś chodziłoby o uznanie względności tzw. religijnych kodów kulturowych; widzenie ich raczej jako dynamicznych „kulturowych kodów religijnych”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Zob. E. Drzewiecka, *Przynależność bez wiary? Bułgarska tożsamość prawosławna a literaturoznawstwo*, „Studia Religiosa” 2023, nr 56 (3) (w druku).

<sup>52</sup> Por. K. Jarzyńska, *Bywaliśmy świeccy. Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną* [w:] „Szkoda, że Cię tu nie ma”. *Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018, s. 115–130.

<sup>53</sup> Nie mam tu na myśli rozumienia religii jako systemu kulturowego według Clifforda Geertza, choć oczywiście znaczenie tego ujęcia pozostaje aktualne. Chodzi mi o akceptację wszystkich konsekwencji faktu, że to, co religijne ma charakter dynamiczny, co wynika z jego kulturowego,



W tym kontekście ożywczy potencjał różnicy widzę następująco. Ujęcia bułgarskich badaczy Simeonowej-Konach i Rikewa, a także częściowo Siwriewa i Ogojskiej, oferują użycie słownika tradycji czy teologii prawosławnej i jako takie otwierają na dziedzictwo wschodniochrześcijańskie, pokazują możliwe ścieżki wyjścia poza zachodnioeuropejskie praktyki interpretacyjne. Jest to o tyle ważne, że jak pokazuje (auto)krytyczna refleksja antropologii religii, również pojęcie chrześcijaństwa w ramach zachodnich nauk społecznych jest uwarunkowane historycznie – jako efekt polemik katolicko-protestanckich. Nie tylko zapoznany jest fakt, że chrześcijaństwo zarówno w sensie genealogicznym, jak i geograficznym odnosi się do „Wschodu”, ale też wciąż zapomina się, że „prawosławie” uległo swoistej orientalizacji, stając się metonimią wartości stojących w opozycji do jakoby racjonalnego i postępowego projektu nowoczesności<sup>54</sup>. Co więcej, również pozytywny obraz prawosławia „mistycznego” opiera się na ujęciu z gruntu polemicznym, odsyłającym do prac rosyjskich teologów ze środowiska paryskiego Instytutu św. Sergiusza, rozpoznawanych dziś jako „klasyki” dyscypliny. W efekcie wciąż powielane są we współczesnej humanistyce wzajemnie warunkujące się esencjalistyczne i redukcjonistyczne ujęcia „wschodniego” i „zachodniego” chrześcijaństwa, funkcjonujące na zasadzie skonwencjonalizowanych form dyskursywizacji różnic w kluczu (po)oświeceniowym.

W tej perspektywie należy stwierdzić, że polska sakrologia literacka daje możliwość – przynajmniej w teorii – pomyślenia o relacji „religia – literatura” z uwzględnieniem lokalnych warunków doświadczania i rozumienia „sacrum”; przestrzega wszakże przed zamknięciem się w kluczu wyznaniowym czy też w oparciu o referencyjność konfesyjną. Szczególnie wart uwagi jest rozwijany na gruncie polskim postsekularyzm, który uwarunkowuje na kontekstualność sensów „religijne – świeckie”, a także na nowo odsłania moc twórczą języka. W ten sposób potwierdza konieczność wyjścia poza pojęcie narodowej i ściśle dogmatycznej specyfiki. W tym miejscu nawołuję do podjęcia refleksji w wymiarze, który niejako z definicji ma największy potencjał samodystansowania, a mianowicie wymiarze komparatystycznym. Ze względu na uwarunkowania kulturowe i geopolityczne zasadny byłby zwłaszcza namysł nad sposobami artykulacji problematyki „religia a literatura” w humanistykach pozostałych krajów słowiańskich. Odnosiłoby się to do projektu rozwijania postsekularyzmu w badaniach literackich według Bogaleckiego, tj. z uwzględnieniem specyfiki „procesów sekularyzacyjnych w historii literatury i kultur [...] krajów postkomunistycznych Europy

---

wspólnotowego, intersubiektywnego funkcjonowania, czy wręcz – stałego wyłaniania się w toku społecznych negocjacji (także naukowych). Por. S. Obirek, *Religia jako system symboli*, „Stan Rzeczy” 2015, nr 1 (8), s. 229–245.

<sup>54</sup> M. Lubańska, A. Ładykowska, *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*, „Lud” 2013, nr 97, s. 195–220.

Środkowo-Wschodniej”<sup>55</sup>. Szczególny potencjał badawczy w świetle imperatywu samozdystansowania wynika z faktu, że krzyżują się tu różne doświadczenie konfesyjne, przenicowane jednak przez fundacyjne wpływy wzorców nauki zachodnioeuropejskiej. W odróżnieniu jednak od Bogaleckiego swoją uwagę kieruje ku praktykom badawczym samych literaturoznawców, traktując ich pracę pojęciową jako wyraz „teologicznych ucieczek od teologii”<sup>56</sup>. Uważam bowiem, że spojrzenie na historię humanistyki przez pryzmat możliwych kryptoteologii nie tylko pozwoli wyjść poza redukcjonistyczne ramy narodowe, ale też otworzy na myślenie w kategoriach głębszych powinowactw ideowych<sup>57</sup>.

## Bibliografia

- Błoński J., *Ekumenizm a literatura* [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowski, S. Sawicki, Lublin 1983.
- Bogalecki P., *Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich* [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1: Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020.
- Dąbek-Wirgowa T., *Symbolika religijna w bułgarskich interpretacjach literackich nowoczesnego świata* [w:] *Sacrum w literaturach słowiańskich*, red. J. Gotfryd, P. Nowaczyński, Lublin 1997.
- Drzewiecka E., *Reception of the Bible in Modern Bulgarian Culture: The (Post)Secular and the National* [w:] *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, red. D. Sosnowska, E. Drzewiecka, Warszawa 2018.
- Drzewiecka E., *Przynależność bez wiary? Bułgarska tożsamość prawosławna a literaturoznawstwo*, „*Studia Religioznawcza*” 2023, nr 56 (3) (w druku).
- Dybczak K., *Izolacja czy przenikanie? Typologia związków* [w:] tegoż, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Warszawa 1966.

<sup>55</sup> P. Bogalecki, *Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich* [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1*, dz. cyt., s. 547.

<sup>56</sup> Por. A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, s. 36.

<sup>57</sup> W pewnym sensie koresponduje to z twierdzeniem Jarzyńskiej, że zadanie pytania o „reakcję literatury polskiej na „wielką opowieść” sekularyzacyjną” pozwoli dowiedzieć się „czegoś na temat długiego trwania religii w kulturze polskiej, zwłaszcza przemian poszczególnych denominacji pomiędzy okresem przednowoczesnym a ponowoczesnym” (K. Jarzyńska, dz. cyt., s. 121). O ile jednak Jarzyńska pyta literaturę (podobnie zresztą jak Bogalecki), o tyle ja pytam literaturoznawstwo i to właśnie jego kryptoteologiczne uwikłanie – ujawniające się najpełniej w perspektywie komparatystycznej – stanowi przedmiot moich eksploracji.

- Gutowski W., *Wśród szczyfów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, red. Ch. Wedemeyer, W. Doniger, Oxford 2010.
- Jarzyńska K., *Bywaliśmy świeccy. Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną* [w:] „Szkoda, że Cię tu nie ma”. *Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018.
- Jasińska-Wojtkowska M., *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego* [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
- Kudyba W., „Sacrum” i „duchowość” w polskich badaniach literackich, „Religious and Sacred Poetry” 2013, nr 1.
- Lipszyc A., *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012.
- Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1: Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020.
- Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 2: Literatura polska po 1945 r. – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielak, Ł. Tischner, Kraków 2020.
- Lubańska M., Ładykowska A., *Prawostawie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*, „Lud” 2013, nr 97.
- Nieuwerkerken van A., *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998.
- Nowak M., *Badania na relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945. Geneza – kryształizacja – dziedzictwo* [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej. Tom 1: Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków 2020.
- Obirek S., *Religia jako system symboli*, „Stan Rzeczy” 2015, nr 1 (8).
- Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989.
- Sawicki S., *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich* [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Szkice i studia aksjologiczno-literackie*, Lublin 2007.
- Sawicki S., *Sacrum w badaniach literackich* [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid*, Lublin 1994.
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze* [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
- Sawicki S., *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie* [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Szkice i studia aksjologiczno-literackie*, Lublin 2007.
- Simeonova-Konach G., *Poeta i lilia. Idee chrześcijańskie w twórczości Nikołaja Liliewa*, Warszawa 2001.
- Skarżyńska B., *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*, Warszawa 2009.
- Szewczyk-Haake K., *Czym jest poezja, czym jest religia? Kilka uwag o antologiach współczesnej poezji religijnej w Polsce i Szwecji*, „Rocznik Komparatystyczny” 2016.
- Szwat-Gylybowa G., *Bułgarska psychologia narodowa* [w:] *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek. T. 10. Hasła podporządkowane*, red. G. Szwat-Gylybowa, D. Gil, L. Miodyński, Warszawa 2020.

- Szwat-Gylybowa G., *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.
- The Litany in Arts and Cultures*, red. W. Sadowski, F. Marsciani, Turnhout 2020.
- Urbański P., *Drogi i bezdroża polskich badań nad relacją sacrum – literatura*, „Szcze-  
cińskie Studia Kościelne” 1992, nr 3.
- Zarebianka Z., *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska, Jankowski, Twardowski*, Lub-  
lin 1992.
- Ziolkowski E., *Between religion and literature: Eliade and Frye*, „Journal of Religion”  
1991, nr 71.
- Григорова М., *Очите на словото. Полонистични студии*, Велико Търново 2015.
- Джевнецка Е., *Християнски мислител или нихилист? За мирогледните дистинкции  
в българското литературознание* [w:] *Емилиян Станев. Традиция и модерност*,  
ред. Н. Димитров, А. Велкова-Гайдаржиева, М. Ангелова, Велико Търново 2018.
- Константинова Е., *Образът на Исус в новата българска литература*  
[w:] *Християнската идея в историята и културата на Европа*, ред.  
Д. Овчаров, Варна 2001.
- Методиев М., *Между вярата и компромиса: българската православна църква  
и комунистическата държава (1944–1989)*, София 2010.
- Радев И., *Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност  
в българската литература* [w:] *Библия, фолклор, литература*, ред. И. Радев,  
Велико Търново 1996.
- Радев И., *Библията и българската литература*, Велико Търново 1991.
- Риков К., *Защо е на скрито... Християнският светоглед в творчеството на  
Атанас Далчев*, Lublin 2020.
- Симеонова-Конах Г., *Поетът и лилията. Християнски идеи в творчеството на  
Николай Лилиев*, София 1999.