

AGNIESZKA IZDEBSKA, JAROSŁAW PŁUCIENNIK

Łódź

PARADOKS W TEKŚCIE SAKRALNYM

Zamiarem naszym jest przede wszystkim sformułowanie pewnych sugestii i pytań wiążących się z zagadnieniem sposobu funkcjonowania paradoksu w tekście sakralnym. W pracy tej będziemy próbowali rozstrzygnąć między innymi, czy chwyt ten użyty w dziele sakralnym różni się od tego samego zabiegu pojawiającego się w tworach niesakralnych. W rozważaniach naszych posługiwać się będziemy głównie fragmentami *Nowego Testamentu*. Wyboru takiego dokonaliśmy przede wszystkim z dwóch powodów. Otóż, chcieliśmy (mimo bez porównania bogatszego materiału, który zawierają w tym zakresie teksty buddyjskie) pozostać w „kręgu kultury chrześcijańskiej”, w niej zaś *Nowy Testament*, a w szczególności słowa Chrystusa, to tekst „najświętszy”, jeżeli uznać świętość za cechę stopniowalną.

Z paradoksem, rozumianym na razie jako zjawisko głównie językowe, związane są następujące pojęcia: antynomia, antyteza, antonimia, oksymoron. Mówimy „paradoksalne twierdzenie”, ale też „paradoksalne zjawisko”. Jednak paradoks, jak się wydaje, należy nade wszystko do porządku wypowiedzi – nie jest zaś właściwością świata.

Według jednej z najpopularniejszych definicji paradoks to „efektywne i zaskakujące swoją treścią sformułowanie, zawierające myśl skłóconą z powszechnie żywionymi przekonaniem, sprzeczną wewnątrznie, która jednak przynosi nieoczekiwaną prawdę – filozoficzną, moralną, psychologiczną, poetycką etc. Mechanizm paradoksu opiera się na dwóch operacjach: zestawieniu całości znaczeniowych maksymalnie kontrastowych i ustaleniu między nimi stosunku wzajemnego zawierania się (inkluzji) [...]. Najprostsza formę paradoksu stanowi oksymoron”¹.

We wszelkiego rodzaju próbach definiowania paradoksu², nie tylko tej przytoczonej powyżej, powraca etymologiczny sens słowa paradoks: *paradoksos*

¹ *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988, s. 340.

² Por. np. hasło J. Sławińskiego [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985, s. 144; hasło „paradokson” w M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990,

– nieoczekiwany, nieprawdopodobny, zadziwiający (*doksa* – pogląd, *para* – poza, obok, mimo).

Jeśli zatem sięgniemy do greckich źródeł terminu, okaże się, iż paradoks ma ścisły związek z odwiecznymi zagadnieniami poetyki: oczekiwaniem, prawdopodobieństwem i wynikającym z nich – zdziwieniem (coś jest nieoczekiwane, nieprawdopodobne i dlatego wywołuje zdziwienie)³. Pozostawiamy tu na marginesie teoretycznoliterackie próby określania istoty poezji w ogólności właśnie poprzez paradoks.

Paradoks jako stwierdzenie (a więc jako przynależący do porządku mowy) jest ponadto naszym zdaniem zjawiskiem stricte intertekstualnym, jest wręcz swego rodzaju intertekstualnością zarodkową – podstawową figurą intertekstualności, jeśli tylko będziemy rozumieć, iż intertekstualność obejmuje nie tylko takie zjawiska, jak cytaty, parafrazy, aluzje i tym podobne tradycyjne zabiegi, głównie literackie⁴. Jako *para-doksa* paradoks odsyła nieustannie do tego, co ustanowione przed, poza nim. Nieustannie też poddaje owo *doksa* w wątpliwość, wbrew oczekiwaniom dokonuje zaskakującej destrukcji wyobrażeń⁵. To *doksa*

s. 120; hasło: „paradox” w: Ch. Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford – New York 1991, s. 159–160.

³ Zob. np. interpretację kategorii dystansu, obcości w kontekście rozważań nad Arystotelesowską *mimesis* L. Jenny, *Poetyka i przedstawianie*, przeł. W. Maczkowski, „Pamiętnik Literacki”, 1989, z. 4, s. 255, czy książkę A. Martuszeńskiej, *Powieść i prawdopodobieństwo*, Kraków 1992. Warto może przytoczyć w tym miejscu słowa formalisty Eichenbauma: „Sztuka rozumiana jest tu [w omawianym artykule Szklowskiego i w teorii formalistów w ogólności] jako sposób likwidacji automatyzmu odbioru. Celem obrazu jest nie zbliżenie jego znaczenia do naszego rozumienia lecz kreacja szczególnego typu odbioru przedmiotu, kreacja „widzenia” tego przedmiotu, a nie „rozpoznawanie” go. Stąd częsty związek obrazu z uduśnieniem”, B. Eichenbaum, *Teoria metody formalnej*, przeł. R. Zimand, [w:] *Szkice o prozie i poezji*, wyb. i przekł. L. Pszczołowska i R. Zimand, Warszawa 1973, s. 287–288.

⁴ O różnych sposobach rozumienia kategorii intertekstualności zob. M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, z. 4; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, „Ruch Literacki”, 1988, z. 4–5; T. Cieślukowska, *Tekst intertekstualny. Tekst – kontekst – intertekst (Sytuacje graniczne)*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 1989, z. 1–2; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności. Od „dialogowości” Bachtina do „intertekstualności” Kristevej*, „Pamiętnik Literacki”, 1991, z. 2. M.in. J. Culler i M. Riffaterre intertekstualność rozumieją bardzo szeroko podobnie zresztą jak klasycy lingwistyki tekstu R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler w *Wstępie do lingwistyki tekstu*, przeł. A. Szwedek, Warszawa 1990 (zwł. rozdz. IX pt. *Intertekstowość*). Argumentację za szerokim pojmowaniem tego zjawiska podaje R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, [w:] *Między tekstami. Intertekstualność jako problem poetyki historycznej*, pod red. J. Ziomka, J. Sławińskiego i W. Boleckiego, Warszawa 1992.

⁵ Jako element destrukcji właśnie oksymoron (odmiana paradoksu) był traktowany przez niektórych badaczy (np. J. Cohena) jako dziedzina pozytywnej negacji. Zob.

M. Głowiński, *Poezja przeczenia*, [w:] *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*, Warszawa 1981. Wyobrażenia ewokowane w paradoksie można traktować jako kulturowe *cliches*. Zob. M. Riffaterre, *Wiersz jako przedstawienie. Odczytanie wiersza Victora Hugo*, przeł. M. Abramowicz, „Pamiętnik Literacki”, 1989, z. 4. W artykule tym autor definiuje

jest zawsze, mimo braku reprezentacji tekstowej, jednym z punktów odniesienia paradoksu, a sam paradoks bez owego przedtekstu „zamiera” i nie może być w ogóle rozpoznany. Paradoks można więc z nieco innego punktu widzenia charakteryzować w terminach kompetencji: językowej i kulturowej⁶.

Zagadnienie to wiąże się z kwestią rozpoznawalności paradoksu, a więc określenia dlaczego coś uznaje się za paradoks. Warto od razu zaznaczyć, iż zgodnie z tym, co dotychczas powiedzieliśmy, pojmować będziemy paradoks historycznie: nic nie jest paradoksalne samo przez się, ale staje się takie w oczach, w perspektywie określonej społecznie *doksa*. Ile wiedzy musi mieć odbiorca kolędy Karpińskiego, aby dostrzec paradoksalność stwierdzenia *Pan niebiosów obnażony*? Warto może zauważyć, iż w tym utworze paradoksalność jest łatwiej uchwytana dzięki temu, że antyteza jest jego podstawą konstrukcyjną – można więc domyślać się dzięki tej dominancie kompozycyjnej, że gdy mówiący stwierdza *Pan niebiosów obnażony*, zakłada odniesienie do przeciwstawnego obrazu: kulturowa kompetencja przychodzi natychmiast z pomocą, podsuwając np. obraz Pana „obleczonego w majestat”. Jest to reakcja natychmiastowa, a można ją charakteryzować w kategoriach standardu czy normy (ang. *default*)⁷.

Paradoksalność stwierdzenia *Pan niebiosów obnażony* polega nie na sprzeczności z konkretnym, doktrynalnie ustalonym obrazem, lecz na odwróceniu stereotypowego wyobrażenia funkcjonującego we wspólnocie chrześcijańskiej. Wyobrażenia te są oczywiście historycznie zmienne; pewne, dominujące w danym okresie, w innym stają się marginalne. Niemalą rolę odgrywa tu pośrednictwo sztuk plastycznych, czy jak to jest współcześnie, środków audiowizualnych takich, jak kino czy telewizja. Zjawiska, z którymi mamy tu do czynienia, bywają trudno uchwytne, gdyż należą do sfery nieskodyfikowanej i intersemiotycznej. W każdej bowiem kulturze istnieje pewien obraz świata tworzony przy współudziale tzw. „myślenia potocznego” – na gruncie tego to obrazu i w jego ramach pewne sądy uznaje się za „normalne”, „naturalne” i „oczywiste”⁸. Za szczególnie naruszające ten porządek uznawane są twierdzenia

„prawdziwość” przedstawienia w kategoriach zgodności z „mitologią stworzoną z klisz i obiegowych wyrażań, a którą czytelnik nosi w sobie” (s. 311).

⁶ Kompetencji nie mającej wiele wspólnego z transformacyjno–generatywnymi koncepcjami linwistyki strukturalistycznej, raczej opisywanej w kategoriach kognitywnych takich jak pamięć i wiedza (Zob. R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler, dz. cyt.) czy encyklopedia i słownik (U. Eco, *Lector i fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994).

⁷ R.–A. de Beaugrande i W. U. Dressler, dz. cyt.

⁸ T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986; P. L. Berger i T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983. Sfera anonimowego *doksa* służy z kolei w literaturze „naturalizowaniu”, uprawdopodobnianiu czy „oswajaniu” literackiej kreacji. Zob. M. Riffaterre, dz. cyt., J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność*, przeł. K. Rosner, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, Wrocław 1978 i tegoż, *Konwencja i oswojenie*, przeł. J. Sieradzki, [w:] *Znak, styl, konwencja*, pod red. M. Głowińskiego, Warszawa 1977.

będące przeciwstawieniem – antynomią, która może uwidocznic się w postaci paradoksu. Sądy te mogą sugerować zniesienie opozycyjności tak silnie przeciwstawnych sobie pojęć, jak życie – śmierć, dobro i zło, pokój i wojna⁹. Dlatego w słownikowych definicjach paradoksu pojawia się „myśl nieuczesana” S. J. Leca: *Pierwszym warunkiem nieśmiertelności jest śmierć*.

Wcześniejsze nasze stwierdzenie o historyczności zjawiska paradoksu implikuje następne: co jest paradoksem dla jakiejś społeczności, innej wydać się może zupełnie naturalne. Co zatem może stanowić kryterium pozwalające uznać dane twierdzenie za paradoksalne? Takimi pomocniczymi sygnałami mogą być oczywiście: zjawisko składniowe – antytetyczna budowa zdania, oraz zjawisko leksykalne – antonimiczność. Jednakowoż bez odniesienia do wiedzy wzajemnej (ang. *mutual knowledge*)¹⁰ nie sposób rozstrzygnąć kwestii paradoksalności. Pewną pomocą może okazać się tutaj pojęcie presupozycji¹¹ jako wskazujące właśnie na sferę tego, co oczekiwane i oczywiste. Interesującym przykładem jest tutaj fragment z *Ewangelii wg św. Mateusza*:

*Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto miłuje syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je*¹² Mt 10, 34.

Z punktu widzenia **współczesnego odbiorcy** pozostającego „w kręgu kultury chrześcijańskiej” oświadczenie Chrystusa o przyniesieniu niezgody na ziemię wydaje się być zaskakująco różne od innych Jego wypowiedzi, na przykład od jednego z błogosławieństw z *Kazania na Górze*: *Błogosławieni, którzy wprowa-*

⁹ Szczególnie mocno w tym miejscu należy podkreślić nieuniwersalność tego typu antynomii. Są one antynomiami na gruncie określonego „możliwego świata”. Por. rozdz. *Światy możliwe jako konstrukty kulturowe* U. Eco, dz. cyt., s. 190 i nn.

¹⁰ Różnego rodzaju „wiedzę” przywołują S. C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge 1983 i A. Awdiejew, *Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzi*, Kraków 1987.

¹¹ Zob. J. Culler, *Presupozycje i intertekstualność...*; R. Nycz, dz. cyt., „Ilustrowaną” historię pojęcia podaje J. Antas, *O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków 1991, s. 70–113. Lingwistyczno-logiczne pojęcie presupozycji i ich szczegółowe rozróżnienia omawiają R. Grzegorzczkova, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa 1990; L. R. Horn, *Pragmatics, implicature, and presupposition* [w:] *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. by W. Bright, N. Y., Oxford 1992, s. 260–266; E. V. Pađučeva, *Wypowiedź i jej odniesienie do rzeczywistości (Referencyjne aspekty znaczenia zaimków)*, Warszawa 1992. Posługujemy się tutaj szerokim rozumieniem presupozycji, obejmującym również twory wielozdaniowe, a więc różnorakie gatunki mowy i gatunki literackie, J. Płuciennik, *Presupozycje, intertekstualność i coś ponadto*, referat wygłoszony na XXV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Wenecji k.Żnina (2–6 maja 1994).

¹² W tym i w innych przypadkach korzystamy z przekładu *Biblii Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1971.

dzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi Mt 5,9. Jest to również sprzeczne z obiegowymi wyobrażeniami o chrześcijaństwie jako „cywilizacji miłości”, budzącymi przecież określone oczekiwania wobec postaci Chrystusa.

Rozpatrując jednak **nadawczo-odbiorcze relacje wewnątrztekstowe**, można stwierdzić podobne nastawienie słuchaczy Jezusa. Z punktu widzenia pragmatyki wypowiedzi bowiem, zdanie: *Nie sądzcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię* zakłada uprzednią możliwość zaistnienia sądu *Przyszedłem pokój przynieść na ziemię*. Byłby to sąd określany przez pragmatyngwistów jako warunek stosownego użycia aktu przeczenia¹³. Jednak pozostając na gruncie relacji wewnątrztekstowych, trudno rozstrzygnąć, jakie są źródła takich oczekiwań słuchaczy. Możliwe, że słuchali wcześniej *Kazania na Górze* z całym przesłaniem miłości, które ze sobą niesie (Mt 5, 38–48). Równie prawdopodobne jest, że słuchający Chrystusa znają *Stary Testament* i uważając Mówiącego za Mesjasza, który wedle niektórych fragmentów proroctw jest „Księciem Pokoju” (Iz 9,5), oczekują od niego właśnie pokoju. Wreszcie Mówiący, być może, odnosi się do oczekiwań wzbudzanych swoją osobą, a więc swoim wyglądem, zachowaniem i tym, co z niego emanuje¹⁴.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że Chrystus rozwija i utwierdza paradoks szeregiem innych zestawień: *syn – ojciec, matka – córka, synowa – teściowa, domownicy – nieprzyjaciele*. Jest to zresztą zgodne z twierdzeniami Waltera J. Onga SJ o addytywnym oraz redundantnym charakterze pierwotnej oralności¹⁵. Owe rozwijane przeciwstawienia utwierdzają nas i słuchaczy Chrystusa we wcześniejszych konstatacjach.

Osobnym, ale wiążącym się z tą kwestią, zagadnieniem jest problem umiejscowienia paradoksu w nowotestamentowych wypowiedziach. Wypadnie stwierdzić (rzecz chyba oczywista), bez wdawania się w drobiazgową analizę, iż paradoks ze szczególną częstością występuje na początku i na końcu tych wypowiedzi, a więc w najczulszych miejscach każdego tekstu. Najczulszych głównie ze względów pragmatycznych¹⁶. Gdy paradoks umieszczony jest na wstępie, radykalnie przeciwstawia się oczekiwaniom słuchaczy i dlatego zazwyczaj następuje po nim rozwinięcie pierwotnej myśli, czy nawet autointerpretacja, co w pewnym sensie niweluje efekt paradoksalności. Tak jest np. w

¹³ Niektórzy użyliby tu określenia *warunek fortunnego użycia*, ale wobec dość istotnych problemów ze zdefiniowaniem *fortunności* wolimy tutaj używać bardziej ogólnego pojęcia *stosowności*.

¹⁴ Zob. J. Węgiełek, *Mam ciało*, Warszawa 1989.

¹⁵ W. J. Ong SJ, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992 zvl. rozdz. *Nieco o psychodynamice oralności*, s. 55–112.

¹⁶ S. Skwarczyńska, *Uprzywilejowane części kompozycyjne*, [w:] *Wstęp do nauki o literaturze*, t. I, Warszawa 1954, s. 397; M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 1979, rozdz. *Tekst literacki – pojęcie całości i pojęcie ramy*, s. 267–287. Tutaj także omówienie roli różnorodnych formuł w budowaniu ramy tekstu.

wypowiedziach Chrystusa o jego prawdziwych krewnych: *Któż jest moją matką i [którzy] są braćmi?* I spoglądając na siedzących dokoła Niego rzekł: *Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką* Mk 3, 31–35 lub w komentarzu do tzw. „grosza wdowiego”: *Zaprawdę powiadam wam: Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie* Mk 12, 43–44 czy w rozmowie Jezusa z Nikodemem o powtórnych narodzinach: *„Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego”. Nikodem powiedział do Niego: „Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” Jezus odpowiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło jest duchem”* J 3,1.

Jeśli zaś paradoks występuje na końcu, pełni funkcję konkluzji, wniosku, morału i naturalnie ciąży ku sentencjonalności¹⁷. Konstrukcja ta pojawia się np. w przypowieści o talentach (Mt 25, 29), o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1–16) czy w przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22, 14).

Fragment cytowany przez nas na wstępie wymyka się pozornie zarysowanemu tu podziałowi, ponieważ otwiera go jeden paradoks, a zamyka drugi. Lecz tylko ten końcowy zyskuje status sentencji: *Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je*.

Zagadnienie sentencjonalności wiąże się naszym zdaniem z obecnością w wypowiedzi funkcji poetyckiej. Próba znalezienia substancjalnego wyznacznika tej funkcji kojarzy się nieodłącznie z nazwiskiem Romana Jakobsona¹⁸. Upraszczając jego wnioski i pomijając anegdotyczną definicję, rzecz całą sprowadzić można do tożsamościowych kategoryalnie powtórzeń. Owe powtórzenia, czy inaczej mówiąc, ekwiwalentyzacje mogą pojawiać się w każdej płaszczyźnie dzieła literackiego.

Paradoks wraz z oksymoronem i antytezą jawiłby się jako wzorcowy przykład istnienia tak pojętej funkcji poetyckiej w planie semantycznym wypowiedzi (tradycyjnie są to figury myśli). Paradoksalnie – paradoks jest najmniej przewidywalnym elementem spośród wszystkich elementów językowych „jeszcze do przewidzenia”, wbrew bowiem błędnym potocznym i filozoficznym wyobrażeniom – paradoksowi daleko do absurdu. Innymi słowy można to

¹⁷ Przy charakterystyce sentencji korzystamy tutaj z referatu M. Głowińskiego, *Slogan a sentencja* wygłoszonego na XXV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Wenecji k.Żnina (2–6 maja 1994), jednak nasze ujęcie intertekstualności różni się od stanowiska tego autora.

¹⁸ R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, [w:] *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, wyb. i red. M. R. Mayenowa, t. 2. „Funkcja poetycka – to projekcja zasady ekwiwalencji z osi wyboru na oś kombinacji: ekwiwalencja staje się konstytutywnym chwytym szeregu”, s. 88.

wyrazić, stwierdzając, że jest on granicznym zjawiskiem gramatyczności, paradygmatu, jest tautologią *ř rebours*. Jako taki właśnie jest czystym nieprawdopodobieństwem egzystencjalnym, jednak na poziomie językowym to graniczne zjawisko działania prawdopodobieństwa i motywacji, czyli niearbitralności (nieprawdopodobieństwem komunikacyjnym jest absurd – niedorzeczność – najlepszy przykład arbitralności językowej i niegramatyczności)¹⁹.

Efektom działania funkcji poetyckiej jest wyodrębnienie elementów pozostających w relacji estetycznej: znaki językowe wskazują na siebie – zatracając swą przezroczystość, wyodrębniają się z otoczenia tekstowego. Stąd właśnie tendencja do odrywania się paradoksalnych konkluzji i morałów od macierzystych anegdot²⁰ i przypowieści i zmierzanie ku formie uniwersalnej sentencji.

Z omawianym zjawiskiem mamy na przykład do czynienia w przywoływanej już tutaj przypowieści o robotnikach w winnicy, kończącej się zdaniem: *Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi*. Podobnie jest w przypowieści o uczcie królewskiej podsumowanej w sposób następujący: *Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych*.

Warto zwrócić uwagę, że te fragmenty usamodzielniały się znaczeniowo od tekstów macierzystych i funkcjonują we współczesnej kulturze również jako anonimowe klisze. Zatracają one w związku z tym swoją semantyczną wyrazistość, przestają istnieć jako *logia*, jako część porządku etycznego wyznaczonego całością tekstu²¹.

Można by zadać pytanie o zasadność doszukiwania się funkcji poetyckiej w tekście sakralnym. Jednak pominąwszy już sądy autora *De doctrina christiana*²², czy dokonania biblistyki z kręgu krytyki form²³, warto przypomnieć, że Jan Mukařovský twierdzi wręcz, iż funkcja estetyczna i funkcja religijna na gruncie religii właśnie nie dają się oddzielić od siebie²⁴. Innymi słowy: jeśli w każdej wypowiedzi można odnaleźć kilka funkcji, w tym jedną dominującą, to w tekście sakralnym „estetyczność” i „religijność” tworzą swoistą kontaminację. Owe

¹⁹ Por. na temat tautologiczności i zniesienia arbitralności w poezji M. Riffaterre, dz. cyt.

²⁰ Anegdotę rozumiemy tutaj zgodnie z pierwotnym znaczeniem tego terminu.

²¹ Wedle zarysowanej przez M. Głowińskiego koncepcji sentencja stawałaby się tu czymś, co bliższe anonimowym sloganom, aniżeli autorskiej, podmiotowej sentencji.

²² „...należy również wspomnieć elokwencję proroków, u których wiele rzeczy jest niejasnych z powodu występowania tropów. Im bardziej wydają się one zawoalowane zastosowaniem słów przenośnych, tym przyjemniejszymi się wydają, gdy zostaną wyjaśnione”, św. Augustyn, *De doctrina christiana*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 199.

²³ Zob. np. G. Lohfink, *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987.

²⁴ „Można powiedzieć, że w sztuce kościelnej (a w pewnej mierze i w całej sferze odnośnego kultu) istnieją równocześnie **dwie funkcje dominujące** [podkr. autora], z których jedna – religijna, czyni z drugiej – estetycznej, środek swej realizacji; chodzi więc raczej o kontaminację, a nie hierarchizację funkcji”. J. Mukařovský, *Estetyczna funkcja, norma i wartość jako fakty społeczne*, przeł. J. Bałuch, [w:] *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, wyb. i red. J. Sławińskiego, Warszawa 1970, s. 61.

konstatacje Mukařovskiego korespondują z przemyśleniami na temat uczuć numinotycznych słynnego religioznawcy Rudolfa Otto²⁵. Zgodnie z jego twierdzeniami uczucia estetyczne służą w tekstach religijnych sugerowaniu uczuć numinotycznych. Można więc zarazem orzekać o funkcji estetycznej i religijnej paradoksu.

W paradoksie i antynomii Otto widzi formę sugerowania *mirum* – dziwności, jednego z elementów świętości; sugerowania czegoś, co wymyka się naszemu pojmowaniu, o ile „przekracza nasze kategorie. Ale nie tylko je przekracza, lecz zdaje się w przypadkowy sposób przeciwstawiać im, wykluczać je i gmatwać. Jest więc nie tylko niepojęte, ale staje się wręcz paradoksalne; jest więc nie tylko ponad wszelkim rozumem, ale zdaje się iść przeciw rozumowi”²⁶.

Konstatacje te korespondują z kolei w wyrazisty sposób z ustaleniami strukturalistycznych antropologów, którzy stwierdzili, iż w kulturze obszary, które wymykają się kategoryzowaniu świata w ramach opozycji binarnych są uznawane za święte²⁷. Na przykład, jeśli rozpatrzmy kategorie MY – ONI, to w tym obszarze zazębiania się znalazłaby się grupa ludzi, już nie należących do ONYCH, ale jeszcze nie będących NAMI, a zarazem będących i ONYMI i NAMI. Taką grupę stanowiliby np. neofici w trakcie obrzędów inicjacyjnych. Jednostka będąca w obszarze przejścia pozostaje uświęcona, tak jak syn marnotrawny, ponownie stający się członkiem wspólnoty, którą kiedyś opuścił, czy zagubiona owca, której poszukuje pasterz.

Paradoks ze swoim operowaniem kategorialnymi przeciwieństwami loko- wałby się w tej sferze „przejścia”, w sferze *numinosum*. W niej bowiem jest możliwe istnienie osoby, która przynosi i pokój i wojnę.

Można zauważyć w dotychczasowych wnioskach naszego wywodu pewną sprzeczność. Z jednej strony bowiem, mówiliśmy o zatracaniu semantycznej wyrazistości paradoksów w procesie odrywania się od sakralnego kontekstu, w procesie przechodzenia od sentencji osobowej – *logion* do anonimowej kliszy, a więc o swoistej ich desakralizacji. Z drugiej zaś, chcemy widzieć w paradoksie sposób ewokowania *numinosum*. Jednak jest to sprzeczność tylko pozorna. Anonimowa sentencjonalność jest bowiem jednoznaczna z oderwaniem paradoksu od kontekstu. Nie można jednak zapominać, że paradoks jest zwieńczeniem bądź zainicjowaniem większej całości. Całość ta wpisuje się w

²⁵ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 81 i nn. (o schematyzacji); T. i S. Cieřliko- wscy, *Sacrum i maska czyli o wypowiedzianiu niewypowiedzianego*, „Roczniki Humanistyczne 1980”, z. 1.

²⁶ Tamże, s. 59.

²⁷ T. O’Sullivan, J. Hartley, D. Saunders and J. Fiske, *Key Concepts in Communica- tion*, Routledge 1990, s. 23–26; J. Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Routledge 1990, s. 116–118.

coś, co Paul Ricoeur nazwał **mową objawiającą**, a co traktować można jako szczególnie, pragmatycznie definiowalny, gatunek mowy²⁸.

Sentencje zaś funkcjonujące jako anonimowe klisze w ramach zdesakralizowanego obszaru kultury, obszaru stereotypów, schematów i ulotnych cytatów, służą zupełnie innej pod względem pragmatycznym **mowie powiadamiającej**. Mowa ta wykorzystuje sferę *doksa*, a więc tego, co wspólne, oczywiste, „naturalne”. Dlatego też sentencja bywa tu jakby „oblaskawionym” paradoksem. W mowie zaś objawiającej paradoks jest ciągle elementem aktywnym i dynamicznym, „zamętem”, „zaćmieniem” i *mirum* – dziwnością. Jest sygnałem wkroczenia w dyskurs owej mowy objawiającej, sygnałem, że w anegdocie opowiada się o świecie „niemożliwym”, niemożliwym na gruncie określonego *doksa*, a więc paradoks może być tekstowym, namacalnym znakiem paraboliczności. Jak pisze Ricoeur: „przypowieści opowiadają historie, które mogły się zdarzyć, a nawet takie, które się przydarzyły: to ten realizm sytuacji, charakterów i intrygi ma uwypuklić niedorzeczność zachowań, do których porównywane jest Królestwo Boże. **Wyjątkowość w zwykłości**, [podkr. autorów] oto logika sensu w przypowieści. Przypomnijmy sobie dziwaczność właściciela ziemskiego w przypowieści o niecnym słudze: po wysłaniu swych sług, wysyła swego syna; któż z palestyńskich posiadaczy postąpiłby w równie głupi sposób”²⁹.

Mówiliśmy już o kilku funkcjach paradoksu w tekście sakralnym: estetycznej, religijnej, kompozycyjnej. Jednak, jak się wydaje, wszystkie one są w pierwotnym kontekście mowy objawiającej podporządkowane celowi owej mowy. **A zatem służą destrukcji doksa**. Jeśli przyjąć za Ricoeurem, że obrazy wytyczają kierunek naszej egzystencji, to aby ustanowić nowy porządek, konieczne jest zburzenie obrazowych fundamentów starego.

„Wyobraźnia [...] jest także siedliskiem działania głębinowego, które to działanie reguluje decydujące zmiany w naszych wizjach świata. Wszelkie rzeczywiste nawrócenie jest najpierw rewolucją w dziedzinie kierujących nami obrazów. Zmieniając wyobraźnię, człowiek zmienia egzystencję”³⁰.

Innymi słowy: *Nie wlewa się [...] młodego wina do starych bukłaków. W przeciwnym razie bukłaki pękają, wino wycieka, a bukłaki się psują. Raczej młode wino wlewa się do nowych bukłaków, a tak jedno i drugie się zachowuje* Mt 9,11.

²⁸ P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamianie*, przeł. J. Godzimirski, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, wyb. i oprac. S. Cichowicza, Warszawa 1985. Na temat „macro speech acts” pisze T. A. van Dijk, *Pragmatics and poetics*, [w:] *Pragmatics of Language and Literature*, ed. by T. A. van Dijk, Amsterdam-Oxford 1976.

²⁹ Tamże, s. 372.

³⁰ *Obraz Boga i epopeja człowieka*, [w:] *Podług nadziei*, przeł. i wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 160.

PARADOXE DANS LE TEXTE SACRÉ

Résumé

Les auteurs présentent les moyens du fonctionnement du paradoxe dans le texte sacré. Ils veulent démontrer si ce fonctionnement diffère du même procédé dans le texte non-sacré.