

Ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO  
Instytut Nauk Teologicznych UO  
Uniwersytet Opolski  
ul. Drzymały 1A  
45-342 Opole

## RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

**Bartosz Bialik**

**Tytuł rozprawy: „Górny Śląsk jako *locus thologicus*?  
Teologiczna interpretacja tetralogii gliwickiej Horsta Bienka”,  
Katowice 2023, ss. 448 (wydruk komputerowy)  
napisanej w Instytucie Nauk Teologicznych UŚ  
pod kierunkiem Ks. dra hab. Sławomira Zielińskiego.**

Na gruncie badań naukowych szczególną wartość mają badania interdyscyplinarne, ponieważ pozwalają zobaczyć i przeanalizować problemy, które rodzą się na obrzeżach różnych dyscyplin naukowych. Przedstawiona do recenzji rozprawa doktorska jest przykładem tego typu projektów badawczych. Łączy ona badania w dziedzinie nauk teologicznych z badaniami w obszarze hermeneutyki i teorii literatury. W polskiej tradycji teologicznej nie jest to absolutne *novum* – wystarczy wskazać na prace J. Szymika – nie mniej jednak próby teologicznej interpretacji dzieł literackich wciąż należą do rzadkości. Tymczasem, jak pokazał wspomniany J. Szymik, literatura piękna stanowi ważny obszar topiki teologicznej, gdyż buduje most łączący teologię z światem szeroko rozumianej kultury. Antycypując ocenę końcową dysertacji pragnę stwierdzić, że jej lektura nie jest łatwa, wymaga bowiem rozeznania się kilku obszarach badawczych: teologii, literaturoznawstwa, filozofii postmodernizmu i religio-logii. Z drugiej strony może być ona intelektualną przygodą dla tych, którym leży na sercu otwarcie się teologii na dialog z innymi obszarami wiedzy, w których – jak głosi starożytna tradycja chrześcijańska – boski Logos rozsiał swoje ziarna dobra, prawdy i świętości.

### **1. Przedmiot, cel i struktura rozprawy**

Przedmiotem dysertacji jest górnośląski cykl powieściowy Horsta Bienka (1930-1990), zwany tetralogią gliwicką, którą autor poddaje teologicznej interpretacji. Jej celem jest zaproponowanie „teologii Górnego Śląska” (s. 10), zbudowanej wokół głównych wydarzeń biblijnej historii zbawienia. W szerszej perspektywie autor zmierza do udzielenia odpowiedzi na zawarte w tytule pracy pytanie: czy Górny Śląsk można traktować jako *locus theologicus*, czyli miejsce szczególnego uobecnienia i aktualizacji Bożego objawienia. Należy stwierdzić, że tak sprecyzowany przedmiot i cel rozprawy znajdują odzwierciedlenie zarówno w strukturze, jak i w samej treści dysertacji.

Rozprawę można podzielić na dwie główne części: metodologiczną (rozdziały I – IV) oraz merytoryczną, poświęconą wprost gliwickiej tetralogii i jej teologicznej interpretacji (V – VII). W zakończeniu autor dokonuje podsumowania całości oraz daje odpowiedź na postawione w tytule pracy pytanie o możliwość traktowania Górnego Śląska jako *locus theologicus*.

Rozdział I (prolegomna) konkretyzuje przedmiot i cel badań oraz kreśli szeroki kontekst teologiczny, uwzględniający wybrane dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz specyfikę teologii uprawianej na Górnym Śląsku. Autor ustala rozumienie terminu „Górny Śląsk”, dokonuje przeglądu górnośląskiej literatury, omawia pojęcie miejsca teologicznego, dokonuje przeglądu literatury na temat topiki teologicznej i teologii literatury (ze szczególnym uwzględnieniem twórczości J. Szymika), omawia pojęcie „kryptoteologii” (A. Bielik-Robson), by w końcu na tym tle zaprezentować twórczość H. Bienka. Rozdział ten ma charakter wprowadzający. Autor pragnie w ten sposób przygotować grunt pod swoją interpretację tetralogii gliwickiej, której głównym bohaterem („tekstem”) jest – w myśl postawionej na początku hipotezy – Górny Śląsk (por. s. 16). Celem, ku któremu zmierzać będzie refleksja w kolejnych rozdziałach, jest znalezienia odpowiedniego klucza hermeneutycznego, interpretacyjnego paradygmatu, który pozwoli na takie „czytanie tetralogii/Górnego Śląska”, które umożliwi odnalezienie w nim teologicznego wymiaru tekstu (por. s. 19).

W drugim rozdziale autor omawia specyficzny horyzont intelektualny, w którym umieszcza swoją interpretację tetralogii gliwickiej. Jest nim tzw. teologia postmodernistyczna (*Postmodern Theology*), którą uznaje on za adekwatny dla dzieła H. Bienka oraz dla specyfiki regionu Górnego Śląska paradygmat interpretacyjny. Chodzi o zainicjowany w latach 80. i 90. XX w. nurt filozoficzno-teologiczny, który próbuje zreinterpretować dotychczasowy wysiłek myślenia teologicznego w oparciu o myśl Martina Heideggera. Współcześnie istnieje wiele ujęć *Postmodern Theology*, wśród których na czoło wybija się ruch Radykalnej Ortodoksji (*Radical Orthodoxy*). Autor opisuje ów kierunek myślenia następująco: chodzi o „teologię, która orientuje się w czasie i przestrzeni ponowoczesności, a w efekcie dla swej refleksji angażuje krytyczne dyskursy postmodernizmu” (s. 84). Ten nowy paradygmat epistemologiczny, w którym interpretowane są Boże objawienie oraz ludzka odpowiedź na nie – wiara, ma pozwolić na przełamani hegemonii metanarracji i europejskiej metafizyki, a także przerwać wygenerowany przez nowożytność proces „odczarowywania świata” (M. Weber), w wyniku którego Zachód wkroczył definitywnie w jałowy duchowo „wiek sekularny” (*a secular age*; Ch. Tylor). Postulat ponownego zczarowania świata (*re-enchantment*) ma być odpowiedzią na nieugaszony „głód mitu”, który w różnych kontekstach i przy różnych okazjach wciąż dochodzi do głosu w naszej zsekularyzowanej kulturze. Jako post-sekularna odpowiedź na wydobywające się z głębi ludzkiej egzystencji „błaganie o mit” (R. May) *re-enchantment* zjawia się jako obietnica wyjścia poza nowoczesny sekularyzm, materializm, racjonalizm, pozytywizm i mechanicyzm, tak, by ostatecznie „powrócić do duszy” (s. 78).

Kluczowy dla konstruowania interpretacji tetralogii gliwickiej jest rozdział III. Autor szeroko omawia w nim myśl Paula Ricœura, wychodząc od jego teorii tekstu i interpretacji, a kończąc na teorii mitu i symbolu. W rozdziale pojawia się wiele szczegółowych odniesień do twórczości M. Eliadego, C.G. Junga, J. von Eichendorffa, J. Szymika, L. van Beethovena i innych, które w mojej opinii niepotrzebnie rozszerzają i tak już nazbyt rozbudowany rozdział poświęcony hermeneutyce francuskiego myśliciela. Czytelnik może się na przykład zastanawiać, dlaczego autor tyle miejsca poświęca teologii poezji (s. 126-130), skoro twórczość H.

Bienka nie jest poezją? (Refleksje na temat poezji pojawiają się zresztą na wielu miejsca dysertacji.) Podobnie paragraf 6. *Symbolika kosmiczna i uwagi o jej teologii* tylko marginalnie odnosi się do Ricœura, co widać już w samych przypisach. Sytuacja ta pogłębia się jeszcze bardziej w paragrafie 11. *Paradygmat dla interpretacji: język, figuratywność, remitologizacje*, gdzie przywołane są m.in. koncepcje E. Jüngela, S. McFague, P. Avisa, F.A. Murphy'ego, H. Freia, tylko nie samego Ricœura. Rozdział ten niewątpliwie zawiera wiele cennych myśli i ciekawych spostrzeżeń, ale daleko wykracza poza hermeneutykę francuskiego filozofa, która w zamyśle autora ma określać paradygmat interpretacyjny gliwickiej tetralogii. W mojej opinii rozdział ten można było ująć krócej i zwięźlej.

Rozdział IV wyznacza „mapę interpretacji”, która pozwala śledzić poszczególne kroki interpretacyjne powieściowego cyklu H. Bienka. Ma on w dużej mierze charakter porządkujący, dzięki czemu czytelnik z większym zrozumieniem może poruszać się w hermeneutycznych meandrach kolejnych rozdziałów, dotyczących wprost gliwickiej tetralogii. Punktem odniesienia dla autora jest monumentalne dzieło Ricœura *Czas i opowieść*, w której francuski filozof zawarł swoją teorię potrójnej *mimesis*. Ponieważ autor traktuje tetralogię gliwicką jako „potężną, rozbudowaną metaforę” (s. 177), ważne są przede wszystkim paragrafy 3-5. Są to: 3. *Rozbicie zakończenia – rozbicie metafory?*; 4. *Dekonstrukcja wobec aporii metafory*; 5. *Ożywienie metafory*. Z kolei paragraf 2. *Funkcjonowanie metafory – „gramatyka” i „dynamika”* jest napisany tak abstrakcyjnym językiem, że w gruncie rzeczy można go było sobie podarować. Wróć jeszcze do tego wątku w dalszej części recenzji.

Wreszcie po ponad dwustu stronach tekstu czytelnik dociera do głównego tematu rozprawy, czyli teologicznej interpretacji gliwickiej tetralogii. Są to rozdziały V, VI i VII. Rozdział V omawia kolejno trzy obszary zidentyfikowane w rozległej metaforze górnośląskiego cyklu powieściowego: metaforę Raju i Upadku, Wielkiego Piątku i Końca Świata. Rozdział VI również przebiega trzyetapowo i podejmuje temat zidentyfikowanej w poprzednim rozdziale metafory, tyle, że w odwróconym porządku. Obrazy cierpienia, śmierci i nicości, jakie pojawiają się w zakończeniu gliwickiej tetralogii są bowiem na tyle przytłaczające, że zdają się rozbijać „wielką metaforę” historii zbawienia, w której – zgodnie z logiką historii biblijnej – po katastrofie Wielkiego Piątku i milczeniu Wielkiej Soboty powinna zaświtać nadzieja Wielkanocnego Poranka. „Czarna Pascha” (s. 298) wydaje się jednak nie mieć końca; Zmartwychwstanie nie nadchodzi. Rozdział VII jest poszukiwaniem (lepiej: „tropieniem”) znaków nadziei pośród pustyni zniszczeń i panoszącej się nicości. Autor czyni to w czterech etapach poprzez poszukiwanie w tekście innych, nieoczywistych praw, wpisanych w „głęboką”, niewidoczną na powierzchni opowiadania warstwę narracji. Aby „ożywić metaforę” podejmuje się dość nietypowego, nielinearnego odczytu tetralogii, korzystając z omówionej wcześniej strategii dekonstrukcji (zob. s. 206-2014) oraz hermeneutyki ukrytych w dziele Bienka symboli. Chodzi m.in. o obraz ukrytej w ciemnościach i odnalezionej wśród pustki Tory, okruchy mitów (Prometeusz i ogień, Orfeusz i zstąpienie do piekieł), muzyczne cytaty intersemiotyczne (pojawiające się w muzyce Beethovena), ukryty rytm oraz trzykrotnie zjawiający się czarny kamień. We wszystkich tych elementach autor odnajduje „ślady absolutnie Innego” (por. s. 216-217), dzięki którym „rozbite zakończenie” nieoczekiwanie zyskuje eschatologiczną (i zarazem apokaliptyczną) klamrę. W ten sposób „wielka metafora” zostaje ożywiona a tetralogia gliwicka/Górny Śląsk zachowuje status miejsca teologicznego (*locus theologicus*). Jest to

w mojej ocenie najciekawsza, a zarazem najbardziej kontrowersyjna część dysertacji, do czego jeszcze wrócę w ostatniej części recenzji.

## 2. Metoda i główne założenia rozprawy

Jak wspomniano, autor wiele miejsca poświęca kwestiom metodologicznym, próbując w ten sposób znaleźć odpowiedni dla tetralogii gliwickiej klucz hermeneutyczny. Ponieważ zasadniczy zarys tej problematyki został już naszkicowany w poprzednim punkcie, omówię jedynie kilka zagadnień, które w mojej opinii zasługują na szczególną uwagę.

Aby teologiczna interpretacja dzieła H. Bienka stała się w ogóle możliwa, autor dokonuje dwóch fundamentalnych założeń. Pierwsze wiąże się z podejściem do dzieła literackiego oraz jego interpretacją, czyli sposobem czytania tekstu i odczytywania zawartych w nim znaczeń. Doktorant zdaje sobie sprawę z możliwych zarzutów nadinterpretacji, jakie można postawić teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej (por. s. 228), w związku z czym szuka argumentów, które pozwolą mu uzasadnić obrany przez siebie sposób czytania górnośląskiego cyklu powieściowego. Argumenty te odnajduje hermeneutyce P. Ricœura, zwłaszcza w jego teorii potrójnej *mimesis* (zob. s. 177-183, 223-227) oraz w dekonstrukcji J. Derridy (zob. s. 206-209). Ponadto odwołuje się do myśli U. Eco, który w swojej refleksji nad nadinterpretacją wyróżnił trzy elementy: intencję autora, intencję czytelnika (interpretatora) oraz intencję samego tekstu (s. 228). Zaproponowana przez włoskiego semiologa trzecia kategoria interpretacyjna daje doktorantowi możliwość zdystansowania się od intencji autora tetralogii i pozwala uznać daleko idącą „autonomię tekstu” (por. s. 18), dzięki czemu otwiera się przed nim cały zbiór referencji. „Autonomia tekstu” (założenie 1), tj. jego „wolność” względem intencji autora (właściwego twórcy tekstu), nie jest jednak absolutna. Powołując się na hermeneutykę Ricœura doktorant zaznacza, że tekstu nie wolno hipostazować, absolutyzować, traktować jak byt bez autora. Nie jest on bowiem tworem natury, lecz pochodzi z zapisu konkretnego zdarzenia (por. s. 106). Nie mniej jednak, „w momencie zapisu tekst zyskuje niezależność (znaczeniową, semantyczną) od zamysłu autora, staje się autonomiczny” (tamże). Stwierdzenie to, jak się wydaje, ma dla doktoranta znaczenie fundamentalne, gdyż pozwala mu zdystansować się od intencji autora gliwickiej tetralogii, Horsta Bienka, i pójść własną ścieżką interpretacyjną, wydobywaną „z wnętrza” samego dzieła. Jak sam pisze: „Dystans [między intencją autora a intencją tekstu; KK] stawia czytelnika przed koniecznością ‘konstruowania’ znaczenia, jednakże nie w anarchicznej absolutnej wolności, o ile bowiem nie jest możliwa weryfikacja konstruowanych znaczeń, o tyle jest możliwe uprawomocnienie domysłów dzięki wskazówkom płynącym z samego tekstu” (tamże). „Intencja tekstu jest więc ostatecznie rezultatem domysłu czytelnika” (s. 228). A co z intencją autora? Ta również pozostaje sferą domysłu czytelnika. Co więcej, dla doktoranta zdaje się ona nie odgrywać istotnej roli, jak bowiem sam pisze: „jeżeli [...] 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” (s. 136). Przy tym nie chodzi „o rzutowanie siebie na 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” (s. 136).

Zasadniczo zgadzam się z takim podejściem doktoranta do „tekstu” (w szerokim rozumieniu tego słowa), a w konsekwencji także do tekstu gliwickiej tetralogii Horsta Bienka.

Niemniej jednak podejście to rodzi pewne pytania i wątpliwości. Pierwsza wątpliwość dotyczy tego, czy i na ile można zdystansować się od intencji autora dzieła. Czyż *Sitz im Leben* utworu (literackiego, muzycznego itd.), którego częścią jest również zamysł autora, nie wyznacza konkretnych tropów możliwych interpretacji? Czy można, na przykład, interpretować *Wyznania* św. Augustyna bez uwzględnienia historii i okoliczności życia ich autora? Jak wspomniano, doktorant broni się przed hipostazowaniem tekstu, niemniej jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że w jego interpretacji gliwickiej tetralogii zamysł autora dość słabo dochodzi do głosu. Widać to zwłaszcza w rozdziale VII, gdzie hermeneutyczny zabieg „ożywienia” „rozbitej metafory” możliwy jest tylko dzięki sile imaginacji, wyobraźni podmiotu (interpretatora), który zidentyfikowanym w górnośląskim cyklu powieściowym okruciom mitów i symboli nadaje własne, oryginalne znaczenie, poparte bardziej literaturą filozoficzną i religiologiczną niż zasobami znaczeń ukrytych w samym tekście tetralogii. W efekcie to, co czytelnik dostaje do ręki, wydaje się być jedynie interpretamentem, tj. dziełem imaginacji interpretatora, za którym nie kryje się żadna ontologia tekstu. Ale czy nie oto właśnie chodzi w przyjętym przez doktoranta paradygmacie *Postmodern Theology*?

Druga wątpliwość dotyczy samego podmiotu interpretującego, a konkretnie przekroczenia dualizmu podmiot – przedmiot. Otóż autor, podążając tropem wyznaczonym przez myśl postmodernistyczną, opowiada się za rezygnacją z takiego sposobu rozumienia swojego bycia-w-świecie, którego punktem wyjścia jest wszechwładny i ukonstytuowany podmiot (por. s. 108). Przyjęcie takiej perspektywy sprawia, iż „czytelnik nie ‘narzuca’ tekstowi samego siebie”, ale „przeciwnie – wystawia siebie na działanie tekstu” (tamże). Inaczej mówiąc, „[r]ozumienie nie jest projektowaniem siebie, rzutowaniem siebie [na] tekst”, lecz „poddaniem się tekstowi, a w efekcie otrzymaniem swojego ‘ja’ poszerzonego o to, co daje interpretacja. Ostatecznie to tekst nadaje subiektywność czytelnikowi [...]” (tamże). W stwierdzeniu, że podmiot jest dopiero konstytuowany w samym procesie interpretacji, da się usłyszeć echo filozofii dialogu, której podstawowa teza głosi, że „JA” może ukonstytuować się jako „JA” dopiero w spotkaniu z „TY”. Ricœur, sięgając do pojęć wypracowanych przez psychoanalizę, dokona rozróżnienia na „ego” i „jaźń”. „Ego” to autonomiczna, samowystarczalna i odgradzona od świata „monada”, podczas gdy „jaźń” to ukonstytuowany w procesie rozumienia tekstu „podmiot”. Inaczej mówiąc, „ego” otrzymuje ‘jaźń’ od tekstu” (tamże), posiadającego uniwersalną zdolność odsłaniania świata. Owo przewyżczenie przez Ricœur metafizycznej hegemonii dualizmu podmiotu i przedmiotu doktorant nazywa „drugim przewrotem kopernikańskim” (K. Vanhoozer), tworzącym fundament dla nowej hermeneutyki, w której tożsamość podmiotu jawi się jako „tożsamość narracyjna” (por. s. 109), tj. ukonstytuowana w interakcji z tekstem/narracją. Niewątpliwie prawdą jest, że nie rodzimy się „gotowi”, „domknięci”; nie jesteśmy sobie tylko „dani”, ale także „zadani”. Nasze „JA” może w pełni rozwinąć się dopiero w spotkaniu z „TY”, z drugim człowiekiem, a ostatecznie z Bogiem. Niemniej jednak trudno zgodzić się z tezą, że podmiot konstytuuje się dopiero w spotkaniu z tekstem. Podobnie jak „JA” nie jest wytworem „TY”, tak samo podmiot („jaźń”) nie jest produktem tekstu bądź jego interpretacji. Przeciwnie, tylko podmiot może interpretować tekst. „Ego” musi być już w jakiś sposób „jaźnią”, by móc w ogóle wejść w interakcję z tekstem. Sięgając do terminologii K. Rahnera można by rzec, iż człowiek musi być „słuchaczem słowa” (*Hörer des Wortes*) zanim jeszcze to słowo zostanie doń skierowane i przez niego usłyszane, gdyż przyjął słowo (rozumieć tekst) może tylko podmiot. Monada nie jest zdolna wyjść poza samą

siebie (podobnie jak plotyńska Jednia nie ma zdolności stwarzania, jako że nie mieści w sobie żadnej relacyjności) i żaden *Zauberwort* tu nie pomoże. Nie można przebudzić do istnienia czegoś, czego nie ma (*ex nihilo nihil fit*).

Drugie założenie, które czyni autor, polega na tym, iż traktuje on tetralogię gliwicką Horsta Bienka jako „potężną i rozbudowaną metaforę biblijnej historii Zbawienia” (s. 182; por. s. 177, 226, 230). Stara się zatem dostrzec „tajemniczą łączność” historii Górnego Śląska i jego mieszkańców z historią biblijną, której nadaje charakter metaforyczny. „Metafora” oznacza tutaj „specyficzną grę podobieństw i różnic” (s. 184). Jej specyfika polega więc zasadniczo na tym, iż zawiera ona parę różnych od siebie idei, pomiędzy którymi zachodzi transpozycja. W efekcie – jak zauważa cytowany przez autora Ricœur – metafora ze swej natury mówi zawsze jednocześnie dwie różne rzeczy. Z jednej strony narusza znaczenie pojęcia, a więc dokonuje transgresji zwyczajnego użycia słów (naruszając w ten sposób całą sieć znaczeń), a z drugiej przybliża odległe pola semantyczne. Efektem tej specyficznej dla funkcjonowania metafory dialektyki 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 (por. s. 184-185). W konsekwencji w kolejnych rozdziałach dysertacji doktorant będzie zmierzał do takiej narracyjnej konfiguracji tetralogii Horsta Bienka, w której stanie się ona „obiektywem” do spoglądania na historię zbawienia, a historia zbawienia pozwoli mu na zupełnie nowe sposoby odczytywania tetralogii i nawiązywania jej tragizmu (por. s. 201).

Potraktowanie przez doktoranta tetralogii gliwickiej Horsta Bienka jako wielkiej metafory historii zbawienia uważam za niezwykle ciekawe i oryginalne podejście do dzieła literackiego, które może stanowić cenny wkład w rozwój teologii literatury. Przedstawiona w rozdziale IV teoria metafory, zwłaszcza problemu jej identyfikacji, funkcjonowania, „gramatyki” i „dynamiki”, a także wynikających stąd konsekwencji dla teologicznej interpretacji górnośląskiego cyklu powieściowego, uważam za zasadne i wystarczająco poparte odpowiednią literaturą.

Istotnym problemem, jaki zrodzi się pod koniec rozdziału V, a potem w rozdziale VI, będzie kwestia „rozbitej metafory”, do której wydaje się nieuchronnie zmierzać narracja Horsta Bienka. Drezdeński ogień i syberyjskie śniegi zdają się na zawsze unicestwiać losy Górnego Śląska, dla którego nie ma już żadnej nadziei na odrodzenie. Skoro zaś Koniec nie zmienia niczego, skoro zamiast nadawać sens, uwydatnia jedynie absurd i podkreśla ostateczność klęski, to trudno mówić w tym kontekście o historii zbawienia. „Wieczny Wielki Piątek”, czas „wiecznej zimy” i „milczenia Boga” (s. 306), które wyłaniają się z dzieła Bienka, sprawiają, że „nie nadchodzi Niedziela Zmartwychwstania” (tamże). W ten sposób czytelnik staje wobec potężnej aporii, która zdaje się odbierać gliwickiej tetralogii jej „teologiczną potencjalność” (s. 203). Aby móc przezwyciężyć tę sytuację kryzysu, która ewidentnie przeczy głównej tezie dysertacji, wedle której górnośląski cykl powieściowy stanowi „obiektyw” do spoglądania na biblijną historię zbawienia (i odwrotnie), autor już w części metodologicznej podejmuje kwestię „rozbitego zakończenia” (zob. s. 206-223). Uważam, że krok ten jest nie tylko uzasadniony, ale poniekąd konieczny, gdyż próba „ożywienia” „rozbitej metafory” (czyli przezwyciężenia ujawnionej w niej aporii) w rozdziale VII nie powinna dokonać się „z zewnątrz” (być jej niejako narzucona, nadinterpretowana), ale winna wyłonić się z wnętrza samej metafory. Inaczej mówiąc, nadzieję na ostateczne zwycięstwo należało wprawdzie ukazać

jako ukrytą w metaforze możliwość (np. w zaszyfrowanych znakach i symbolach), a następnie dopiero wydobyć na jaw jako budzącą się do życia (i w tym sensie wcale nie oczywistą, wciąż trudną do dostrzeżenia) rzeczywistość. W konsekwencji autor nadaje swojemu czytaniu gliwickiej tetralogii/Górnego Śląska strukturę chiazmu (s. 226):

$\alpha$  doświadczenie historyczne – tragizm górnośląskich dziejów (*mimesis* I)

$\beta$  metafora, jej „rozbicie” – „pustynia” (*mimesis* II)

$\gamma$  dekonstrukcja – tryb symboliczny (*mimesis* II)

$\beta$  hermeneutyka symboli – metafora żywa (*mimesis* II)

$\alpha$  *mimesis* III – nadzieja na przezwyciężanie tragizmu historii (?)

Reasumując: Jeden z głównych walorów przedstawionej do recenzji rozprawy doktorskiej polega na tym, że jej autor stara się stworzyć własną, oryginalną metodę interpretacji tetralogii gliwickiej w oparciu o bogatą literaturę filozoficzną (gł. dzieła P. Ricœura), teologiczną i religiologiczną. Dzięki temu dysertacja ma wyraźnie charakter interdyscyplinarny. Autor szeroko omawia wiodące dla swojej pracy badawczej kategorie hermeneutyczne, takie jak metafora, symbol i mit. Opracowaną przez siebie metodę interpretacji dzieła literackiego konsekwentnie stosuje w praktyce badawczej, analizując górnośląski cykl powieściowy Horsta Bienka (rozdz. V-VII). Ma świadomość problemów i trudności, jakie wiążą się z teologiczną interpretacją literatury pięknej, zwłaszcza problemu nadinterpretacji (zob. zwł. s. 227-229). Obrany przezeń paradygmat *Postmodern Theology* nie jest oczywisty (zwłaszcza na gruncie teologii polskiej) i rodzi wiele zastrzeżeń (zwłaszcza gdy idzie o charakterystyczną dlań negatywną ocenę filozofii nowożytnej oraz „klasycznej” teologii chrześcijańskiej, osadzonej w tradycji greckiej metafizyki), niemniej jednak okazał się zaskakująco skuteczny w zastosowaniu do teologicznej interpretacji gliwickiej tetralogii (zwłaszcza w rozdziale VII, w którym autor m.in. dzięki zastosowaniu strategii dekonstrukcji – jej główne założenia zostały omówione w paragrafie 4 rozdziału IV – mógł dokonać „rozbiórki” zawartych w Zakończeniu „oczywistości”, przesłaniających ukryte wymiary rzeczywistości, i w ten sposób „uratować” teologiczny wymiar dzieła Bienka).

### 3. Literatura, aparat krytyczny i język dysertacji

Oceniając formalną stronę dysertacji warto podkreślić jeszcze dwie kwestie. Pierwsza dotyczy literatury, druga języka. Gdy idzie o dobór literatury należy stwierdzić, iż doktorant wykorzystał swoich badaniach polskie tłumaczenia tekstów Horsta Bienka. Ponieważ praca nie ma charakteru filologicznego, uważam, że oparcie się na niemieckich oryginałach nie było w tym przypadku konieczne. Fragmenty poezji Eichendorffa cytowane są zarówno w języku polskim, jak i niemieckim. Autor uwzględnił także reprezentatywną dla nurtu *Postmodern Theology* literaturę anglojęzyczną. Jest to niewątpliwy walor pracy, zwłaszcza, że kierunek ten jest niemal nieobecny w polskiej literaturze teologicznej. Czytelnik ma więc pośrednio okazję zapoznać się z niektórymi jego przedstawicielami, jak również przekonać się o jego zdadności dla współczesnej teologii. Podział bibliografii na literaturę źródłową, podstawową, uzupełniającą i kontekstową jest moim zdaniem nieco problematyczny. Przed wszystkim

rodzi się pytanie, jakie kryteria zdecydowały o tym, by oddzielić literaturę pomocniczą od kontekstowej? Niejasne są też kryteria klasyfikowania niektórych pozycji jako podstawowych bądź uzupełniających. Dlaczego np. pozycja: H. Bienek, *Górny Śląsk, ale gdzie leży? Melancholijne wspomnienie*, tłum. W. Kunicki, w: *Śląsk. Rzeczywistości wyobrażone*, red. W. Kunicki, Poznań 2009, s. 471-477, znalazła się w literaturze uzupełniającej a nie w działach H. Bienka (literatura źródłowa)? Nie wiadomo też dlaczego w przypadku dzieł C.G. Junga autor korzystał czasem z tłumaczeń polskich, a czasem z angielskich, mając do dyspozycji tłumaczenie polskie (np. C.G. Jung, *Psychology and Religion. West and East*, tłum. R.F.C. Hull, Princeton, New Jersey 1968 = C.G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015).

Docenić należy język opracowania. Doktorant jasno i precyzyjnie wyraża swoje myśli oraz dba o spójność dyskursu. Walorem pracy jest także samodzielność prowadzonych wywodów oraz trafność wyciąganych wniosków. Jedynym mankamentem jest tendencja autora do rozbudowywania narracji oraz gromadzenia szczegółowych informacji, niekoniecznie istotnych dla tematu pracy. Niezależnie od tego rozprawę czyta się z dużą przyjemnością i intelektualną satysfakcją. Są w niej jednak i takie fragmenty, w których trudno uchwycić sens i zamysł autora. Przykładem jest paragraf 8 rozdziału III (s. 151-155). Przykład:

„To wyjście hermeneutycznej PMTh [= Postmodern Theology] ‘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). 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’” (s. 155).

Ponieważ cały paragraf jest napisany takim językiem, w mojej opinii nic nie wnosi on do dysertacji, w związku z czym można go w całości wykreślić, bez uszczerbku dla całości pracy.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż przedstawiona do recenzji dysertacja pod względem formalnym spełnia wszelkie wymagania stawiane tego typu opracowaniom. Docenić należy oryginalność metody interpretacji tetralogii gliwickiej, którą autor buduje w oparciu o główne założenia hermeneutyki P. Ricœur oraz mało znanego w Polsce nurtu *Postmodern Theology*. Metodę tę konsekwentnie stosuje w rozdziałach V-VII, bezpośrednio odnoszących się do cyklu powieściowego H. Bienka. Czy skutecznie?

#### 4. Ocena merytoryczna

Przypomnijmy: Celem podjętej w dysertacji interpretacji dzieła literackiego H. Bienka jest zaproponowanie „teologii Górnego Śląska” (s. 10), zbudowanej wokół głównych wydarzeń historii zbawienia. W szerszej perspektywie doktorant pragnie udzielić odpowiedzi na zawarte w tytule rozprawy pytanie: czy Górny Śląsk można traktować jako *locus theologicus*, czyli miejsce szczególnego uobecnienia i aktualizacji Bożego objawienia. Obydwie kwestie



stanowią w zasadzie dwie strony tej samej monety: autor od początku wie, że Górny Śląsk, tak jak przedstawia go gliwicka tetralogia, tylko wtedy może być uznany za „miejsce teologiczne”, jeśli okaże się szczególnym miejscem zbawczego działania Boga. Stąd jego główne założenie metodologiczne zmierza ku temu, by spoglądać na przedstawioną w cyklu powieściowym H. Bienka historię Górnego Śląska w perspektywie historii zbawienia, i odwrotnie: patrzeć na biblijną historię zbawienia przez „obiektyw” historii Górnego Śląska. Aby wznieść się ponad doświadczenie historyczne (*mimesis* I), stanowiące zasadniczą treść gliwickiej tetralogii, doktorant traktuje je jako „wielką metaforę”, w której odzwierciedla się zapisana na kartach Starego i Nowego Testamentu historia Boga i człowieka (*mimesis* II). Czy zabieg ten jest uprawniony? W jaki sposób autor odnajduje wciąż aktualną (i w tym sensie uniwersalną) historię zbawienia w gliwickiej tetralogii? Czy jego identyfikacja „wielkiej metafory” w dziele literackim H. Bienka jest zasadna?

Identyfikacji zawartej w tetralogii gliwickiej metafory historii zbawienia poświęcony jest rozdział V dysertacji. Według doktoranta 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 (por. s. 230). Wydarzenia, jakie wtedy miały miejsce (napad na gliwicką radiostację i początek II wojny światowej, wydarzenia Wielkiego Piątku opisane w *Czasie bez dzwonów* oraz zbombardowanie Drezna i Tragedia Górnośląska), stanowią dlań metaforyczny obiektyw do spoglądania na wydarzenia rajske (wtargnięcie zła, Upadek, wygnanie), wydarzenia Wielkiego Piątku i wreszcie na wydarzenia opisane w Apokalipsie. W mojej opinii doktorant przedstawił zasadne i przekonujące argumenty, pozwalające traktować tetralogię gliwicką jako potężną, niezwykle rozbudowaną metaforę najważniejszych wydarzeń historii zbawienia. Nie mnie jednak metafora ta nie jest wolna od wątpliwości, czemu autor poświęca kolejny rozdział dysertacji.

Narracja Bienka osiąga swoje apogeum w Dreźnie, w prawdziwie „umarłym mieście” (s. 294), w którego losach wydaje się dopełniać rozległa metafora. Dla doktoranta w Dreźnie, uważanym dotąd za „pogodną jutrzrenkę młodości, świecącą całemu światu”, następuje nie tylko *finis Silesiae Superioris*, ale dokonuje się coś więcej: razem z Górnym Śląskiem ginie w pewien sposób cały świat (por. 295-296). Autor słusznie zauważa, że jeśli zidentyfikowana w dziele Bienka „wielka metafora” ma pozostać w mocy, trzeba jej zadać pytanie: gdzie znaleźć ocalenie? Gdzie szukać znaków odnowy, oczyszczenia i uzdrowienia? (s. 297). Niestety, konstataje autor, gliwicka opowieść nie dostarcza odpowiedzi na te pytania, a zakończenie *Ziemi i ognia* sugeruje wręcz radykalny brak kluczowych dla sensowności apokaliptycznej metafory „komponentów”, które stawiłyby pod znakiem zapytania jej faktyczne „domknięcie”. Koniec nie przynosi tego, co oczekiwane i upragnione: odnowy i uzdrowienia świata. Nie pojawiają się żadne znaki usunięcia zła, co sprawia, że opowieść tetralogii gliwickiej zaczyna jawić się jako „Czarna Pascha” („Pascha doskonale odwrócona”), będąca w istocie „negacją Zmartwychwstania” (s. 303-304). „Rozbite zakończenie” sprawia zatem, że „wielka metafora”, która miała być metaforą zbawienia, zaczyna się rozpadać (por. s. 315).

Poczynione dotąd rozważania autora uważam za niezwykle ciekawe i oryginalne. Doktorant z ogromnym wyczuciem analizuje dzieło H. Bienka, wydobywając z jego tekstów przede wszystkim to, co istotne dla teologii, zwłaszcza dla teologii Górnego Śląska. Wypracowane wcześniej narzędzia metodologiczne oraz interpretacja tetralogii gliwickiej spinają się w jedną całość. Ponadto autor wykazuje się dużym kunsztem literackim, budując poetyckie

zdania i tworząc własne metafory (np. „Czarna Pascha”, s. 303; „Wieczny Piątek”, s. 316; „Pająk cieni”, s. 318).

Decydujący dla teologicznej interpretacji tetralogii gliwickiej jest rozdział VII, w którym autor próbuje ożywić rozbitą metaforę, tak by mogła ona funkcjonować mimo odkrytych symptomów śmierci i nicości. Aby osiągnąć ów cel, doktorant wykracza poza linearność odczytu i zgodnie z omówioną wcześniej strategią dekonstrukcji skupia się na „wyzolowanych z całości, marginalnych, peryferyjnych częściach opowieści, układających się w nową, inną linearność, wytyczoną przez odkrytą w nich symbolikę” (s. 386). Wśród owych „części opowieści” szczególne miejsce zajmuje odnaleziona w piwnicznej ciemności „pełna światła” Tora, złożona tam przez ostatnich gliwickich Żydów (por. s. 339). Symbolikę tego wydarzenia autor tłumaczy w oparciu o odpowiednie fragmenty księgi *Zohar*, będącej mistycznym komentarzem do Tory. Zawarta tam wskazówka, że kiedy wszyscy Żydzi odejdą na pustynię Zagłady (*Shoah*) i zginą w jej piaskach, a potęga zła będzie wydawała się nieskończona, nadal będzie czytana Tora. Jak? „Tylko w ciemności” – brzmi odpowiedź (por. s. 340). Autor zwraca też uwagę na „zwiewny i subtelny zapach jaśminu”, wszechobecny w *Czasie bez dzwonów* (s. 342). W powieści Bienka przywołuje on wiosnę, czas dzieciństwa, miłość, początek, piękno. Pośród największej ciemności i chaosu pustyni zjawia się on „jak szmer łagodnego powiewu, w którym jest Imię Pana, jak zwiastun nieoczekiwanej nadziei” (s. 342-343). W pełni zgadzam się z autorem, iż obraz ten można interpretować jako sugestywny znak złamania potęgi pustyni i zwycięstwa nad tym wszystkim, co pustynia w sobie mieści: zagładą, śmiercią, nicością (por. s. 343).

Kolejny zwiastun nadziei, „niezauważonego dotąd Końca” (s. 385) opowieści, jej „apokaliptycznej klamry”, autor odnajduje w słuchanej w największych ciemnościach muzyce Ludwiga van Beethovena (s. 344-354). Jej zjawienie się przywołuje „jakąś niepewną jeszcze i odległą wizję ostatecznego szczęścia i ostatecznych możliwości [...], jakieś odległe blaski zbawienia” (s. 345). Jest to bardzo ciekawy i oryginalny wątek dysertacji, w której doktorant sięga do wątków prometejskich (zjawiających się wprost w muzyce niemieckiego kompozytora) i nietzscheańskich oraz interpretuje wszechobecną w tetralogii gliwickiej symbolikę ognia (wprowadzoną tutaj przez postać Prometeusza), z której stara się wydobyć znaczenia religijne i teologiczne. Zasadniczo zgadzam się z interpretacją autora, niemniej jednak rodzą się także pewne wątpliwości. Przede wszystkim łuk interpretacyjny, biegnący od zaratustriańskiego ognia z książki Kotlika – jednego z głównych bohaterów *Ziemi i ognia* – do prometejskiej chrystologii (skądinąd niezwykle ciekawie przedstawionej), w której centrum znajduje się „ognisty znak zmartwychwstania” (s. 352), wydaje mi się zbyt szeroki. Jest to oczywiście kwestia do dyskusji. Jednak o ile zestawienie postaci Prometeusza z Chrystusem uważam za jak najbardziej zasadne, o tyle przejście od nietzscheańskiego Zaratustry do Chrystusa jest w mojej opinii dość problematyczne. Oczywiście, autora bardziej interesuje ujawniający się w przeczytanym przez Kotlika zdaniu: „Niosłeś wówczas swe popioły ku górą; chciałbyś dzisiaj nieść ogień w niziny?” pierwiastek prometejski (w sensie *pramantha* = „tworzenie ognia z niczego”) niż sama postać Zaratustry, niemniej jednak rodzi się pytanie, czy zdanie to pozwala na tak szeroką i do tego głęboko chrześcijańską interpretację, zważywszy, że postać nietzscheańskiego Zaratustry, do którego odnosi się powyższe zdanie, jest raczej symbolem postchrześcijańskiego „nadczołowieka”, który nie potrzebuje boskiego Zbawcy i Odkupiciela. Prosiłbym doktoranta o kilka słów wyjaśnienia w tej kwestii.

Podobne wątpliwości rodzą się w kontekście trzeciego zwiastuna nadziei – trzykrotnie zjawiającego się czarnego kamienia Leo Marii (s. 356-357). Czym ów kamień „naprawdę” jest, tego czytelnik powieści Bienka się nie dowiaduje. Dla doktoranta „zgęszcza [on] całą opowieść o Górnym Śląsku, cały roztaczany przez tetralogię gliwicką górnośląski świat, wreszcie – cały Górny Śląsk” (s. 358). Przede wszystkim jednak kamień ten kumuluje w sobie całą historię zbawienia, gdyż jest na nim wygrawerowany krzyż. Otwierająca się w ten sposób perspektywa paschalna nie jest jednak jednoznaczna, gdyż czarny kamień zostaje utracony. By rozładować rodzące się w ten sposób napięcie, autor dokonuje trzech niezwykłych „odkryć”. Pierwsze dotyczy zagadkowej rytmiczności pojawień się czarnego kamienia, która pozwala doktorantowi dostrzec pewne analogie pomiędzy górnośląską tetralogią a *Boską Komedią* Dantego (por. s. 359). Drugie odnosi się do znanej już w starożytności chrześcijańskiej chrystologii mitu o Orfeuszu, skoncentrowanej na zmartwychwstaniu i symbolicznie gwiazd (por. s. 363-366). Trzecie natomiast prowadzi do samych źródeł tetralogii gliwickiej, mianowicie do wspomnianej przez H. Bienka niezwyklej „iluminacji”, „nagłego wybuchu” obrazów i symboli, wydobywających się z głębi nieświadomości, czego skutkiem jest długi wiersz *Gliwickie dzieciństwo* (s. 366). Jego analiza prowadzi doktoranta do zarysowania wizji kosmicznego odkupienia, która spina górnośląski cykl powieściowy apokaliptyczną klamrą i nadaje mu ostatecznie nowy, „historiozbawczy” kształt. Roztoczony tutaj łuk interpretacyjny od czarnego kamienia Leo Marii poprzez *Boską Komedię* Dantego i chrystologię mitu Orfeusza i dalej w górę do gwiazd, ku ostatecznemu ożywieniu każdego kamienia i każdego kwiatu (por. s. 370), jest bez wątpienia imponujący i niezwykle oryginalny. Jego wewnętrzna logika jest w dużej mierze spójna i przekonująca (głównie dzięki umiejętnej hermeneutyce symboliki, odkrywanej stopniowo w tetralogii gliwickiej). Mimo to czytelnik nie może oprzeć się wrażeniu, że odnalezione w końcu Zakończenie nie tyle ukryte jest w samym dziele Bienka, ile bardziej konstruowane jest przez czytających je podmiot (interpretatora). Oczywiście autor już wcześniej (w części metodologicznej) zapowiedział taką możliwość, jako że dzieło (literackie) żyje własnym życiem, w dużym stopniu niezależnym od zamiarów autora. Ponadto jego interpretacja gliwickiej tetralogii z założenia nie opiera się na „twardych danych”, lecz na pewnych intuicjach (por. 366-368), które prowadzą go do formułowania ostrożnych wniosków – raczej hipotez, niż apodyktycznych twierdzeń. Jest to zresztą zgodne ze wspomnianym wyżej paradygmatem *Postmodern Theology*, w który autor wpisał swoje rozważania. Dlatego uznaję jego interpretację tetralogii gliwickiej za uprawnioną, metodologicznie i merytorycznie poprawną, a przede wszystkim niezwykle oryginalną, co jest niewątpliwym walorem dysertacji.

Podsumowując merytoryczną część recenzji pragnę jeszcze raz podkreślić wysoki walor naukowy dysertacji. Bez wątpienia rozprawa jest odkrywczą, pionierską na gruncie polskim, wartościową i cenna z punktu widzenia teologii, zwłaszcza teologii literatury. Oryginalność pracy polega przede wszystkim na zaproponowaniu własnej hermeneutyki tetralogii gliwickiej. Dzięki temu autorowi udało się pokazać, że Górny Śląsk jest miejscem uobecnienia i szczególnego „skondensowania” rzeczywistości, którą określają trzy kluczowe dla teologii pojęcia: objawienie – wiara – zbawienie. W konsekwencji postawiony w tytule rozprawy znak zapytania zyskuje pozytywne rozstrzygnięcie, z tym jednak zastrzeżeniem, że fenomen Górnego jako miejsca teologicznego polega na uruchomieniu pewnego procesu, związanego z

aktem czytania podstawowego „tekstu”, jakim jest „Górny Śląsk”. Kres owego czytania nie leży w samym tekście, lecz w czytelniku (por. s. 391).

## 5. Pytania do dyskusji

Lektura dysertacji inspirowuje do dalszej refleksji oraz skłania do postawienia Doktorantce pewnych pytań, które warto przedyskutować. Ze swej strony pragnę ograniczyć się do dwóch kwestii, które wydają mi się szczególnie interesujące: pierwsza dotyczy kwestii metodologicznej, druga problemu zła i jego przezwyciężenia.

- (1) Główne wątpliwości, jakie zrodziły się w trakcie lektury dysertacji, dotyczą szerokości zakreślonego w rozdziale VII łuku interpretacyjnego. By ożywić metaforę, doktorant nie waha się sięgać nawet do literatury alchemicznej, bliskiej wielokrotnie przywoływanemu C. G. Jungowi, dalekiej jednak od ortodoksyjnej teologii katolickiej. Czym autor uzasadnia tak „elastyczne” łączenie różnych wątków, mitów i symboli? Czy istnieją jakieś granice interpretacji? Jeśli tak, to gdzie ich szukać: w interpretującym podmiocie czy raczej w samym tekście (co by sugerowało, że istnieje jakaś ontologia tekstu, wyznaczająca tropy interpretacji)?
- (2) Omawiając symbolikę kosmiczną, doktorant nawiązuje do ukutego przez J.R.R. Tolkiena pojęcia „dobrej katastrofy” (*eukatastrofe*). Niestety, w części merytorycznej, (zwłaszcza w rozdziale VII) idea „dobrej katastrofy” nie znalazła się w zasięgu intuicji autora, zmierzających do „ożywienia metafory”. Dlaczego? Czy doktorant mógłby ewentualnie wskazać jakieś analogie między paschalnym wymiarem dzieła Bienka, który stara się odsłonić przed czytelnikiem, a koncepcją „dobrej katastrofy” ukazanej w dziele Tolkiena?

## 6. Wniosek końcowy

Ostatecznie pozytywna ocena recenzowanej rozprawy doktorskiej mgra lic. Bartosza Bialika upoważnia mnie do stwierdzenia, że spełnia ona wymogi stawiane w Polsce tego typu pracom (zob. Ustawa z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki Dz.U. z 2003 r. Nr 65, poz. 595; z 2005 r. Nr 164, poz. 1365), w związku z czym zwracam się do Rady Naukowej Instytutu Nauk Teologicznych WT UŚ o dopuszczenie jej autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Opole, dn. 11 sierpnia 2023 r.

(ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO)