

Jan P. Strumiłowski OCist\*  
WSD w Katowicach-Panewnikach

## REINTERPRETACJA DOGMATU TRYNITARNEGO W ŚWIETLE ZASAD WSPÓŁCZESNYCH TEORII LITERATURY

Możliwość adaptacji niektórych teorii literatury w dogmatyce na obszarze trynitologii nie dotyczy zastosowania owych strategii względem sformułowań dogmatycznych, lecz względem samej rzeczywistości objawionej. Dochodzi tutaj zatem do przeniesienia mechanizmów interpretacyjnych z płaszczyzny logicznej na ontologiczną. Przeniesienie takie z jednej strony domaga się gruntownej analizy stwierdzającej jego zasadność. Z drugiej strony natomiast samo zastosowanie, uprawomocnione między innymi faktem paradygmatyczności zasad ontologicznych względem logicznych, pozwala nie tylko na dokonanie reinterpretacji samej treści dogmatu w jego istocie, lecz także na redefinicję lub doprecyzowanie ontologii trynitarnej w kontekście filozofii postmodernistycznej.

### WSTĘP

Jednoznaczne określenie definicji teorii literatury nastrocza wielu problemów<sup>1</sup>. Wiek XX bowiem obfitował w różnorakie strategie hermeneutyczne<sup>2</sup>, mieniające się teoriami literatury, tak że ich różnorodność i odmiennność wydaje się uniemożliwiać

\* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dr teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chryzologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi; e-mail: jancist@gmail.com.

<sup>1</sup> Bardzo ogólnie można przyjąć, że teoria literatury jest pewnego rodzaju systematycznym namysłem filozoficznym dotyczącym wyjaśnienia istoty literatury oraz metod jej analizowania. Por. J. Culler, *Teoria literatury*, tłum. M. Massey, Warszawa 1998, s. 11.

<sup>2</sup> W ubiegłym wieku bardzo mocno rozwinęła się filozofia języka, w obrębie której wyrosły współczesne (dwudziestowieczne) teorie literatury, które ze względu na ich charakter możemy nazwać również strategiami hermeneutycznymi. Filozofia języka jest częścią epistemologii, stąd na płaszczyźnie teoretycznoliterackiej w wieku XX zaowocowała ona teoriami, których cechą szczególną jest analiza związku tekstu i znaczeń przypisanych tekstowi oraz samej percepcji tegoż sensu w procesie czytania. Strategie hermeneutyczne oznaczają w tym kontekście różnorodne sposoby i procesy czytania i rozumienia tekstu, uwzględniające architekturę tekstu.

określenie jednej i spójnej definicji teorii literatury, która byłaby zadowalająca dla wszystkich szkół teoretycznoliterackich. Niektóre spośród ujęć literatury optują nawet za stanowiskiem, że coś takiego jak teoria literatury, rozumiana jako pewnego rodzaju metajęzyk, jest w ogóle niemożliwa bez poważnej i dotkliwej redukcji samego zjawiska literatury. Ponadto sam zbiór elementów, które jednostkowa teoria musi objąć, chcąc wyczerpać zagadnienie literackości, jest tak ogromny i niejednoznaczny, że trudno jest ustalić jedną, pełną i zadowalającą strategię<sup>3</sup>.

W sposób nieco uogólniający, na potrzeby niniejszego studium, możemy jednak, zamiast definicji, wskazać obszary i powiązania, którymi zajmuje się nauka o literaturze, co pozwoli nam zastanowić się nad przydatnością tejże nauki w zastosowaniu hermeneutycznym względem wydarzenia Objawienia. W myśl tego uogólnienia możemy stwierdzić za Antoine'em Compagnonem, że teoria literatury winna obejmować takie sfery i zależności (zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne), jak: związek między literaturą a autorem, literaturą a rzeczywistością, literaturą a czytelnikiem oraz literaturą a językiem<sup>4</sup>. Oczywiście poszczególne teorie mogą radykalnie się różnić właśnie przez samo zróżnicowanie definicji owych pól zależności.

Niemniej jednak cechą wspólną wydaje się fakt bezpośredniego skupienia teorii literatury na sferze epistemologicznej poprzez koncentrację na samej literaturze. Natomiast koncentracja na sferze ontologicznej jest zapośredniczona w świecie literackim oraz w jego ewentualnym odniesieniu do rzeczywistości. To z kolei sugeruje, jakoby teorie literatury mogły służyć teologii jako narzędzia hermeneutyczne, pozwalające na zróżnicowane odczytania i interpretacje tekstów religijnych – co nie stanowi żadnej nowości. Czymś oczywistym jest, że jeden tekst, np. tekst definicji dogmatycznej określonej przez dany sobór, możemy odczytać na różne sposoby, stosując różne strategie czytania, a więc odwołując się do różnych teorii literatury, co już stanowi poważną wartość poznawczą. W niniejszym artykule chcemy jednak zastanowić się, czy możliwe jest zastosowanie teorii literatury, przynajmniej niektórych, do odczytania nie tyle skodyfikowanej treści dogmatu (w naszym przypadku trynitarnego<sup>5</sup>), ile kryjącej się pod treścią albo, lepiej rzecz

<sup>3</sup> Por. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 15–41.

<sup>4</sup> Por. A. Compagnon, *Demon teorii. Literatura a zdrowy rozsądek*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2010, s. 18.

<sup>5</sup> W najbardziej podstawowej formie dogmat trynitarny sprowadza się do kapadockiej formuły  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ ,\ \tau\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ , określającej jedną istotę Boską w trzech pozostających we wzajemnych relacjach hipostazach. Dogmatem trynitarnym jest jednak nie tylko ta krótka formuła, ale również te jej rozwinięcia i wyjaśnienia, które przez Magisterium Kościoła zostały podane do wierzenia w sposób nieomylny. Interpretacją dogmatu jest natomiast każde wyjaśnienie teologiczne, przybliżające sens i rozjaśniające treść tak rozumianego dogmatu. Poprzez reinterpretacje natomiast rozumiem taką interpretację, która w nowych okolicznościach i kontekście stara się na nowo wyrazić znaczenie formuły dogmatycznej.

ujmując, uprzedniej względem kodyfikacji, samej rzeczywistości ontologicznej w dogmacie zawartej oraz co z takiego ewentualnego odczytania może wynikać.

## MOŻLIWOŚĆ ADAPTACJI

Na pierwszy rzut oka takie przeniesienie wydaje się nie do końca uzasadnione z metodologicznego punktu widzenia. Teoria literatury, jakkolwiek by ona nie była, jest pewnego rodzaju metajęzykiem, chociaż nierespektującym całkowicie autonomizacji swojej płaszczyzny<sup>6</sup>. Z tego względu teorie literatury możemy w pewnym sensie nazwać nie tylko metajęzykiem literatury, lecz także metajęzykiem konkretnej kultury tworzącej literaturę<sup>7</sup>. To wydaje się łagodzić jej metajęzykowy charakter, ale też nie pozwalać na przeskok, w którym teorie literatury zaczęliśmy odnosić bezpośrednio do samej ontologii. Niezależnie bowiem od tego, czy teoria literatury skoncentruje się na samej literaturze, czy też na kulturze, która w literaturze jest wyrażona, to sama teoria odnosi się jednoznacznie do porządku logicznego, nie zaś ontologicznego<sup>8</sup>.

## TRUDNOŚCI W TRANSPOZYCJI

W takiej perspektywie ów przeskok z płaszczyzny logicznej na ontologiczną byłby uzasadniony pod warunkiem, że jakkolwiek forma wyrazu – rozumiana jako szeroko pojęta literatura – mogłaby pretendować do doskonałego odwzorowania porządku rzeczy, czyli porządku ontologicznego. By się przekonać, że tak niestety nie jest, nie musimy podejmować szczegółowych studiów, stanowczo przekraczających ramy artykułu, gdyż przekonują nas o tym zarówno poczynione już w tej dziedzinie dokonania współczesnych filozofów, jak i dociekania starożytnych, którzy problem ten badali konkretnie na polu teologicznym. Filozoficzne rozważania na temat powiązania dyskursu i ontologii unaocznia nam, że każda rzeczywistość jest o wiele bogatsza od teorii (tekstu, definicji), próbującej tę rzeczywistość opisać. Teoria ma na celu w swoim opisie jak najbardziej przybliżyć się do rzeczywistości, czyli jak najdokładniej opisać ją poprzez sieć pojęć<sup>9</sup>. Teorie są przez to pewnego rodzaju sposobami ujęcia i opisu rzeczywistości, czyli są wła-

---

<sup>6</sup> Niektórzy badacze są zdania, że skoro język jest produktem kultury, to w istocie teoria literatury w swojej istocie bada zapośredniczoną w tekście kulturę. Por. D. Ulicka, *O funkcji poznawczej „literatury” i „wiedzy o literaturze” (tezy do przyszłej antropologii literaturoznawstwa)*, „Teksty Drugie” 2005, nr 5, s. 37.

<sup>7</sup> Por. M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura jako metajęzyk kultury*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 2005, t. 40, s. 287–296.

<sup>8</sup> Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 194–195.

<sup>9</sup> Por. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 53.

śnie formami języka, swoistymi słownikami (w rozumieniu Richarda Rorty'ego), pozwalającymi objaśniać świat. Taka ich natura sprawia jednak, że nie mogą one być tożsame z „przedmiotami” opisywanymi, gdyż wtedy straciłyby nie tylko swój status, ale w ogóle podstawę istnienia<sup>10</sup>.

Od strony ontologicznej na polu teologicznym kwestię tę badał Bazyli Wielki, walcząc z Enomiuszem. Bazylikańska krytyczna teoria języka zrodziła się w odpowiedzi na tezy Eunomiusza, który snując rozważania trynitarne, jako paradygmat swoich twierdzeń przyjął, że doskonałym opisem bytu Boga jest imię „niezrodzony”. Ta pewność o absolutności adekwatności pojęcia względem rzeczywistości Boskiej sprawiła, że Eunomiusz faktycznie przeniósł debatę trynitarną na plan pojęć. Z tej pierwszej przesłanki wyciągnął następną, według której samo wydarzenie zrodzenia miałyby świadczyć o braku Bóstwa, dlatego też według niego Syn jako zrodzony, nie mógł posiadać natury Boskiej, ale musi być stworzeniem. Co więcej, Syn jako stworzenie nie może być przedmiotem prawdziwego pochodzenia z natury Boskiej, bo w Bogu jakiegokolwiek pochodzenie jest nie do pomyślenia, co również wynika z faktu określenia istoty Boga mianem „niezrodzony”. Odniesienie tego imienia do samej istoty Boga wyklucza jakiegokolwiek w Nim zrodzenie. Widzimy tutaj zatem dwojakie podejście do pojęć. Z jednej strony „odkryte” przez Eunomiusza pojęcie określające samego Boga jest przez niego traktowane jako doskonale adekwatne (taki status według niego posiadają pojęcia określające naturę rzeczy), natomiast pojęcia, które nie odnoszą się do natury, posiadają niewielką wartość. Zatem w myśl tej zasady, jeśli Syn nosi odmienne imię od Ojca, świadczyć to musi o odmienności ich natur<sup>11</sup>.

Bazyli, odpierając argumenty swojego adwersarza, wchodzi sam na grunt języka i neguje absolutną jego adekwatność względem rzeczywistości. Wskazuje on, że język jest tworem powstałym *a posteriori* względem samych rzeczy i ludzkiej aktywności poznawczej, a to oznacza, że zarówno pojęcia, jak i imiona nie odnoszą się ściśle do podmiotu substancjalnego, ale do zespołu właściwości, gdyż człowiek nie ma dostępu poznawczego do samej substancji, lecz jedynie do właściwości substancję określających. Ponadto, jeśli chodzi o imiona, to należy rozróżnić dwie ich grupy: absolutne (jak np. człowiek, koń) – odnoszące się do podmiotu jako takiego i określające wspólny zespół właściwości dający pojęcie o wspólnej naturze, lecz niedające mimo to przystępu do substancji, oraz imiona relatywne (np. niewolnik, syn), odnoszące się i określające relację między podmiotem, o którym orzekamy, a innymi bytami. W ten sposób Bazyli całkowicie detronizuje absolutność imienia „niezrodzony”, gdyż żadne pojęcie nie określa

<sup>10</sup> Por. M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 58–59.

<sup>11</sup> Por. B. Sesboüé, *Mysterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filioque”*. *Relacje trynitarne (począwszy od IV wieku)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 253–254.

substancji wprost, a ponadto samo imię „niezrodzony” jest imieniem relatywnym, co całkowicie dyskredytuje rozumowanie Eunomiusza<sup>12</sup>.

Analizując rozważania Bazylego, możemy zauważyć, że teorię języka przez niego określoną charakteryzuje pewne odniesienie nazwy do rzeczy, które nie posiada charakteru absolutnego, lecz względny. Zatem mówienie o Bogu w odniesieniu do samej rzeczywistości Boskiej, chociaż posiada znamiona adekwatności poprzez analogię, charakteryzuje się brakiem absolutnej przystawalności, co na gruncie ontologicznym zostało ściśle sformułowane wieki później przez Sobór Laterański IV<sup>13</sup>.

Zatem kiedy zastanawiamy się nad możliwością przeniesienia teorii języka i jej mechanizmów, które nie zajmują się rzeczywistością przez nią opisywaną, ale właśnie tylko językiem, na grunt samej rzeczywistości, musimy zauważyć problem podwójnego odniesienia – metafrazy do języka – oraz problemu nabrzmiewającej w ten sposób nieadekwatności odniesienia takiego przeniesienia. Skoro sam język jest nieadekwatny względem rzeczywistości, to tym bardziej wydaje się niewłaściwe stosowanie strategii badania języka względem samych zależności ontologicznych. Zatem w świetle tych trudności może się wydawać, że stosowanie teorii języka względem rzeczywistości dogmatu w charakterze klucza hermeneutycznego zawiera w sobie poważny błąd metodologiczny pomieszania płaszczyzny logicznej z ontologiczną.

#### PRZEKROCZENIE RÓŻNICY PŁASZCZYZN LOGICZNEJ I ONTOLOGICZNEJ

Nie sposób jednak nie zauważyć, że prawda dogmatu trynitarnego musi być podporządkowana zależności wskazanej przez orzeczenie Soboru Laterańskiego IV. Nie oznacza to oczywiście, że rzeczywistość zawarta w sformułowaniu dogmatycznym jest nieadekwatna względem samej rzeczywistości Boga, ale że prawda dotycząca istoty Bóstwa (bo taką jest prawda trynitarna) sformułowana dogmatycznie jest prawdą wyrażoną (objawioną) w kategoriach ludzkich. Innymi słowy, jest to prawda zapośredniczona w fakcie stworzenia i wcielenia, a zatem objawiona w kategoriach ontologiczno-logicznych adekwatnych względem człowieka. Mówiąc o Bogu Trójjedynym, mówimy o Bogu, którego rozpoznaliśmy jako działającego w stworzonej, ludzkiej naturze Chrystusa, gdyż nie można Go

---

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 255–256.

<sup>13</sup> Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, nr 2,7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, tłum. A. Baron, Kraków 2003: „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”. Sobór nie mówi oczywiście wprost o adekwatności języka do rzeczywistości Boga, ale o adekwatności rzeczywistości Stwórcy i stworzenia. Poprzez umiejscowienie tej zależności w kontekście ontologicznym, zasada ta jednak, jako zasada paradygmatyczna, nabiera uniwersalnego znaczenia, odnosząc się do każdego rodzaju wyrazu rzeczywistości Boskiej – również tej skodyfikowanej w formach językowych.

spotkać poza nią – w stanie czystym<sup>14</sup>. Doskonale zespolenie natur świadczy natomiast o fakcie absolutnej zupełności i pełni prawdy samego Boga, wyrażającej się w Chrystusie i poprzez Niego – aczkolwiek w ludzkich kategoriach.

Zamierzając przykładać hermeneutyczną miarę teorii literatury do dogmatu, nie przykładamy jej oczywiście, jak to założyliśmy, do literalnej treści dogmatu, ale też nie przykładamy do natury Boga wyabstrahowanej z ludzkich kategorii, w których została nam ona objawiona.

W takiej sytuacji natomiast wskazać możemy dwie przesłanki, które mimo wszystko czynią adekwatnym przykładanie miary teorii literatury do rzeczywistości Objawienia. Pierwszą przesłanką jest pewna zależność hierarchiczna względem porządku ontologicznego i logicznego, wskazująca, że zasady logiki wynikają z zasad rządzących samym bytem, co sprawia, że porządek ontologiczny jest pierwotny i paradygmatyczny względem porządku logicznego<sup>15</sup>. Przykład takiej zależności w przestrzeni teologicznej zauważyć możemy we wskazanym zestawieniu odkrycia Bazylego z dużo późniejszym orzeczeniem Soboru Laterańskiego IV. Bazyli odkrył pewną zasadę w porządku logicznym, podczas gdy Sobór wskazał ją jako obowiązującą w teologii na płaszczyźnie bardziej ogólnej – ontologicznej<sup>16</sup>.

Ów fakt świadczący o tym, że Objawienie możemy traktować jako pewnego rodzaju język wyrażający rzeczywistość Boga, nie daje nam jednak jeszcze pełnej zgody na stosowanie do jego odczytania zasad wydobytych ściśle w celu analizy języka werbalnego.

Umożliwia to jednak fakt, co stanowi drugą przesłankę, że niektóre teorie literatury, jak np. strukturalizm czy dekonstrukcja, chociaż zrodziły się na gruncie filozofii literatury, to jednak bardzo szybko ich znaczenie rozszerzyło się do rangi pewnego rodzaju teorii poznania<sup>17</sup> lub teorii estetycznych, które odnajdują swoje zastosowanie nie tylko względem interpretacji słowa, ale też względem czytania i interpretacji samej rzeczywistości. Oznacza to oczywiście, że zasady sformułowane w tych teoriach zawierają w sobie potencjał reguł dotyczących sfery ontologicznej, a samo rozszerzenie, które się dokonało względem ich zastosowania, jest analogiczne względem przeniesienia, które dostrzegliśmy na gruncie teologicznym.

Jeśli zatem strukturalizm i dekonstrukcja (bo tymi teoriami w niniejszym tekście dokładniej się zajmiemy) opisują nie tylko zasady rządzące tekstem literackim, ale zasady rządzące bytem, które odbijają się w strukturze logicznej tekstu, to możemy stosować je względem rzeczywistości Objawienia w celu reinterpretacji znaczenia dogmatu.

<sup>14</sup> Por. A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 34.

<sup>15</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Warszawa 1960, s. 5–6.

<sup>16</sup> Oczywiście nie chodzi tutaj o twierdzenie jakoby Sobór, bazując na przesłankach Bazylego, sformułował swoją tezę, lecz jedynie o dostrzeżenie faktu istnienia tej zależności względem obu przestrzeni.

<sup>17</sup> Por. B. D. Kwiatkowski, *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce” 4 (2010), nr 1, s. 99.

## REINTERPRETACJA DOGMATU

Każde ludzkie postrzeganie rzeczy i jego interpretacja jest zapośredniczona w jakimś modelu postrzegania świata<sup>18</sup>. Dlatego też i teologia w każdym czasie jest wezwana do poszukiwania jak najbardziej adekwatnego modelu hermeneutycznego. To ciągle ponawianie poszukiwań hermeneutycznych jest związane z tym, że żadna hermeneutyka nie może rościć sobie pretensji do miana hermeneutyki czystej i ostatecznej, gdyż każda jest zapośredniczona w pewnego rodzaju modelu myślenia obecnego w danej epoce<sup>19</sup>. Syntetyczne spojrzenie na historię teologii ukazuje nam, w jaki sposób konkretne typy myślenia kształtowały zmieniające się modele teologiczne<sup>20</sup>. Ta nieustanna odnowa myślenia teologicznego, poszukująca coraz to nowych modeli, wskazuje na taką potrzebę przez wzgląd na to, że modele hermeneutyczne z jednej strony korespondują z samą strukturą rzeczywistości, pozwalając nam ją adekwatnie odczytywać, a z drugiej strony korespondują z wrażliwością epistemologiczną epoki, w której powstają. Stąd też wyłaniają się oczywiste korzyści z zastosowania współczesnych modeli hermeneutycznych względem interpretacji dogmatu.

Ponadto, jeśli modele hermeneutyczne posiadają takie podwójne zapośredniczenie, to możemy się spodziewać, że zawarte w nich struktury logicznego partycypowania sensu w przestrzeni literackiej, na mocy wskazanej analogii pomiędzy sferą logiczną i ontologiczną, pozwolą nam nie tylko na reinterpretację znaczenia dogmatu, ale również na reinterpretację ontologicznej partycypacji prawdy Boga w egzystencji człowieka, czyli na pośrednią reinterpretację struktury Objawienia, gdyż w chrześcijaństwie Objawienie niewątpliwie jest określone przez prawdę trynitarną. Aby jednak właściwie dokonać transpozycji teorii literatury i ich potencjału hermeneutycznego na grunt teologii, należy najpierw bliżej przyjrzeć się samej konstrukcji wybranych modeli teoretycznoliterackich.

Spośród licznych teorii literatury, które powstały w XX wieku<sup>21</sup>, nie wszystkie jednakowo mogą służyć jako adekwatne hermeneutyki dogmatu trynitarnego. Dogmat trynitarny bowiem posiada z ontologicznego punktu widzenia paradygmatyczny charakter względem rzeczywistości stworzonej, co sprawia, że cała rzeczywistość nosi na sobie znamię trynitarności<sup>22</sup>. Tymczasem wiele spośród teorii literatury charakteryzuje się metodologiczną aspektowością, co oznacza, że nie odnoszą się one do literatury w sposób całościowy, ale badają ją, uwzględniając

<sup>18</sup> Wyczerpująco podejmują ten temat: M. B. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Milano 1980; A. Badion, *Il concetto di modello*, Milano 1972.

<sup>19</sup> Por. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 215.

<sup>20</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 31–95.

<sup>21</sup> Zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009.

<sup>22</sup> Por. K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarniej*, tłum. L. Skolik, Kielce 2003.

i akcentując jakiś wybrany aspekt<sup>23</sup>. Inne jednak, jak np. strukturalizm czy dekonstrukcja, wydają się podchodzić do zagadnienia literatury integralnie i całościowo, z czego wynika zjawisko ich rozszerzenia znaczeniowego na gruncie filozofii. Przez wzgląd na ten właśnie fakt struktury logiczne tych teorii spróbujemy zastosować względem interpretacji dogmatu trynitarnego.

## INTERPRETACJA STRUKTURALISTYCZNA

Strukturalistyczna teoria literatury opiera się na założeniu tożsamości sensu niesionego przez tekst z samymi elementami tekstu (wyrazami, zdaniami itp.) oraz połączeniami między tymi elementami (strukturą), które ów sens determinują w wewnątrzliterackim procesie dynamicznej interakcji owych połączeń<sup>24</sup>. Innymi słowy, sens tekstu jest determinowany poprzez sumę elementów tekstu (słów, zdań itp.) oraz charakter połączeń tychże elementów, przy czym połączenia wyrazów mają większe znaczenie niż same wyrazy, ponieważ to one konstytuują sens<sup>25</sup>. Słabością strukturalizmu jest natomiast założenie immanentyzmu sensu względem tekstu<sup>26</sup>. Postulowana w strukturalizmie doskonała przystawalność tekstu i znaczenia (jako całości) prowadzi do pewnego rodzaju sprzeczności. Mamy tutaj bowiem doskonale zestrojone domknięte formalnie tekstu (skończonej sumy wyrazów połączonych w pewnej konfiguracji) i niedomkniętej treści (treść i znaczenie dzieła zawsze pozostają otwarte i wieloznaczne) – treść bowiem w dziele zawsze przekracza jego strukturę. Jeśli jednak potraktujemy strukturalizm jako teorię estetyczną, czyli jeśli uznamy, że odnajduje ona na płaszczyźnie literackiej (ale i ontologicznej) pewne rządzące rzeczywistością zasady logiczne (i ontologiczne) ciężące ku transcendentalium piękna, to owa pozorna sprzeczność okaże się estetyczną strategią, dzięki której zdefiniowana w określonej strukturze nieokreśloność zyskuje potencję wyrażania niewyraźnego<sup>27</sup>.

Owa zasada estetyczna, która stanęła u podstaw estetycznej koncepcji teologicznej Hansa Ursa von Balthasara, jest oczywiście zasadą w jego ujęciu chrystolo-

<sup>23</sup> Taki charakter wydają się mieć teorie literackie, takie jak np. psychoanaliza, feminizm, gender i queer, historyzm, postkolonializm. Wszystkie te typy interpretacji literackich nie tylko skupiają się na pewnym aspekcie, ale ten wybrany aspekt czynią pryzmatem, przez który spoglądają na całe zagadnienie literatury.

<sup>24</sup> Por. *Literatura Europy. Historia literatury europejskiej*, red. A. Benoit-Dusausoy, G. Fontaine, tłum. M. Kurek, Gdańsk 2009, s. 884.

<sup>25</sup> W myśl tej zasady treść konkretnych słów zmienia się w zależności od konfiguracji połączeń względem innych słów. I tak np. słowo „biały”, oznaczające barwę, w połączeniu ze słowem „dusza” przestaje być określeniem barwy. Sens całego tekstu nie jest zaś sumą znaczeń poszczególnych słów, ale jest wynikiem struktury – czyli unikalnego zestawienia słów.

<sup>26</sup> Por. J. Culler, *Teoria literatury*, s. 144–145.

<sup>27</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 102.



giczną<sup>28</sup>. Niemniej jej potencjalna obecność w przestrzeni teorii strukturalistycznej czyni sam strukturalizm jeszcze bardziej adekwatny w kwestii hermeneutycznego zastosowania odnośnie do dogmatu trynitarnego.

Koncepcja ta z teologicznego punktu widzenia jest bardzo atrakcyjna ze względu na przełamanie stabilnej struktury ontologicznej na rzecz pewnego rodzaju dynamizmu. Adaptując tę teorię na grunt dogmatu trynitarnego, bardzo wyrazista staje się prawda, że hipostazy w Trójcy nie posiadają (w myśl strukturalizmu) własnej i samoistnej treści, ale są określane przez wzajemne relacje. W prostym przełożeniu interpretacyjnym dogmatu trynitarnego winniśmy traktować hipostazy jako pewnego rodzaju „wyrazy” jednej natury Boskiej. Strukturalizm wskazuje, że owe „wyrazy” nie posiadają autonomicznych znaczeń, ale że znaczenie każdej z nich jest określone przez wzajemne, dynamiczne odniesienia. Przykładowo, znaczenie hipostazy Syna jest tutaj bezwzględnie określone przez hipostazę Ojca i Ducha. Syn jest Synem tylko ze względu na relację względem Ojca, natomiast charakter Jego synostwa jest określany w relacji do Ducha. Treść hipostaz w myśl strukturalizmu ma zatem wybitnie relacyjny charakter. Strukturalizm sam sprządza się natomiast tutaj do uchwycenia jedności w wielości, z uwzględnieniem wyjątkowości relacji międzyosobowych. Owo uchwycenie, co ważne, przez sam model strukturalistyczny broni się przed postrzeganiem Trójcy jako prostej sumy trzech Osób (tryteizm) oraz przed zacierającą granice unifikacją (modalizm). Prowodzi natomiast do określenia nadrzędnej istoty (jedności/świętości) ogarniającej, przenikającej i dynamicznie konstytuującej znaczenie poszczególnych hipostaz w Trójjedności Boga. Jedna natura oczywiście nie jest w takim kluczu jakąś metajakością oderwaną od hipostaz, ale wynika z samego dynamizmu miłości właściwej każdej Osobie, która *de facto* konstytuuje strukturę<sup>29</sup>.

## INTERPRETACJA DEKONSTRUKCYJNA

Leżące u podstaw strukturalizmu doskonałe przyleganie tekstu i treści przezeń niesionej było powodem jego krytyki, co stało się przyczynkiem do sformułowania nowej teorii zwanej dekonstrukcją<sup>30</sup>. Owo dostrzeżenie braku jednoznacznego odwzorowania tekstu i sensu wynikało z dostrzeżenia otwartego charakteru dzieła, który w sferze poznawczej skutkuje jego wieloznacznością. Tekst (ale i w ogóle świat) według dekonstrukcji jest niesprowadzalny do statycznej struktury, lecz

<sup>28</sup> U von Balthasara chrystologia stanowi pewnego rodzaju hermeneutykę trynitarną – a dzieje się to w myśl strukturalizmu. Niewyraźalny Bóg w fakcie wcielenia wyraził się w wyrażalnej postaci Chrystusa. Postać (stanowiąca ludzką naturę wcielenego słowa) pomimo swojej skończoności (stworzoneości) pozwala na wyrażanie nieskończonej rzeczywistości boskiej.

<sup>29</sup> Por. O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013, s. 37.

<sup>30</sup> Por. A. Burzyńska, *Poststrukturalizm, dekonstrukcja, feminizm, gender, dyskursy mniejszości i co dalej?*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1, s. 66–74.

charakteryzuje się dynamicznym konfigurowaniem znaczeń<sup>31</sup>. Dekonstrukcja, dostrzegając ową wieloznaczność, skoncentrowała się na badaniu, w jaki sposób architektura tekstu nie tyle odtwarza sens, ile umożliwia jego różnorodność znaczeniową<sup>32</sup>.

Nadrzędnym terminem i mechanizmem dekonstrukcji jest różnica oznaczająca ruch konstytuujący znaczenia przypisane poszczególnym formom językowym. Różnica, oczywiście jako zasada rządząca rzeczywistością, jest uprzednia względem języka i znaczeń<sup>33</sup>, zatem w rzeczywistości to ona nadaje ostateczny kształt znaczeniowy elementom (słowom) znajdującym się w swoistej tkance różnic<sup>34</sup>. Istotne jest również to, że w przeciwieństwie do strukturalizmu dekonstrukcja nie twierdzi jakoby sens był ustalony poprzez samą strukturę tekstu, ale że zostaje on wydobyty poprzez ścieranie się w tekście sił sygnifikacji, tworzących napięcia między elementami tekstu i odbiorcą<sup>35</sup>, przez co sens ustala się faktycznie w dynamicznym procesie lektury jako swobodna gra znaczeń niesiona przez różnicę<sup>36</sup>.

Dekonstrukcja w taki sposób wydaje się czerpać to, co wartościowe ze strukturalizmu, znacznie go korygując. Istotnym krokiem naprzód jest wprowadzenie dodatkowego odniesienia w postaci odbiorcy, którego percepcyjna obecność okazuje się istotnym elementem prowokującym grę znaczeń już nie tylko w obrębie tekstu, ale też między samym tekstem a odbiorcą. Niezwykłej wagi (szczególnie w kontekście teologicznym) nabiera fakt, że człowiek jako odbiorca nie jest immanentny względem percypowanej rzeczywistości – niezależnie od tego, czy to będzie dzieło literackie, dogmat, czy rzeczywistość Boga niesiona poprzez treść dogmatu. Nie oznacza to oczywiście stwierdzenia ontologicznej czy semantycznej dowolności względem struktury tego, co jest percypowane, lecz oznacza, że człowiek jako odbiorca sam staje się elementem symultanicznej gry powodowanej różnicą potencji epistemologiczno-ontologicznych<sup>37</sup>.

To z kolei wydaje się przekraczać rozumienie interpretacji dogmatu traktowanej jako forma intelektualnej refleksji. Interpretacja dekonstrukcyjna w ten sposób rozumiana „otwiera” ontologię Trójcy na człowieka. Człowiek zostaje zatem włączony w samą przestrzeń wewnątrztrynitarnej ekonomii. Oczywiście owo ontologiczne otwarcie nie ma charakteru determinującego człowieka ontologicznie na

<sup>31</sup> Por. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 362.

<sup>32</sup> Por. *Literatura Europy. Historia literatury europejskiej*, red. A. Benoit-Dusauso, G. Fontaine, tłum. M. Kurek, Gdańsk 2009, s. 887.

<sup>33</sup> Por. J. Derrida, *Różnia (difference)*, tłum. J. Skoczylas. w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 409.

<sup>34</sup> Por. J. Derrida, *Pozycje*, „Colloquia Communia” 36 (1988), nr 1–3, s. 290.

<sup>35</sup> Por. B. Johnson, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore 1980, s. 5.

<sup>36</sup> Por. T. Kostkiewiczowa, *Historia literatury w przebudowie*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 28.

<sup>37</sup> Por. L. Pareyson, *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Kraków 2009, s. 123–124.

kształt determinacji wewnątrztrynitarniej. Podobnie jak czytelnik tekstu poprzez włączenie się w akcie czytania w ruch dynamiki sensu w nim skodyfikowanego nie staje się samym tekstem, tak człowiek wchodzący w przestrzeń znaczenia dogmatu nie osiąga statusu Boskiej hipostazy, aczkolwiek zostaje dotknięty ekonomią łaski, która jako działanie Boga *ad extra* okazuje się tożsama z Jego działaniem *ad intra*, czyli ekonomią wewnątrztrynitarną<sup>38</sup>, co sprawia, że człowiek w akcie percepcji Objawienia zostaje ukonstytuowany w swojej sobości<sup>39</sup>. Zatem podobnie jak w interpretacji strukturalistycznej każda z Osób w Trójcy jest delimitowana w swojej tożsamości przez dwie pozostałe Osoby, tak w dekonstrukcji również człowiek jest delimitowany przez objawiającego się Trójjedynego Boga, natomiast Objawienie naznaczone jest rysem antropologicznym – tzn. jest ono wyrażone w kategoriach ludzkich, chociaż niesie prawdę o samym Bogu. Dekonstrukcja zatem poprzez owe zależności mocno chroni przed antropomorfizacją w interpretacji dogmatu trynitarnego, jednocześnie wskazując na możliwość wyrażania rzeczywistości Boga Trojjedynego w kategoriach ludzkich.

Interpretacja dogmatu trynitarnego w kluczu dekonstrukcyjnym, podobnie jak interpretacja w kluczu strukturalistycznym, zakłada, że poszczególne hipostazy nie istnieją w absolutnej odrębności, gdyż tożsamość konkretnej hipostazy jest determinowana poprzez odniesienie do dwóch pozostałych. Co więcej, o wyjątkowości każdej z hipostaz stanowi nie tylko samo odniesienie, rozumiane jako fakt strukturalnego połączenia hipostaz w jednośći bóstwa, ale fakt, że owo odniesienie jest odniesieniem różnicującym. Tożsamość hipostazy wyłania się zatem jako efekt różnicy. Określenie Syna krystalizuje się w różnicy względem Ojca i Ducha itd. W istocie przecież hipostazy są równe ontologicznie, a ich oryginalna tożsamość konkretyzuje się poprzez to, co odróżnia poszczególne hipostazy od pozostałych. Ponadto odniesienie „treści” hipostaz (połączonych w różnicującej jedności) do odbiorcy Objawienia (doświadczającego i poznającego Boga w Jego Trójjedyności), przy założeniu, że odbiorca nie posiada ontologicznie równego hipostazom statusu, sprawia, że różnica między człowiekiem a Bogiem rodzi w człowieku poznanie boskich hipostaz, naznaczone jego ludzką naturą. Innymi słowy, owa zależność sprawia, że człowiek faktycznie poznaje prawdziwą istotę Boga, jednakże zapośredniczoną i wyrażoną nie w kategoriach boskich, lecz ludzkich, co w gruncie rzeczy wyraża katolicką naukę o analogiczności orzekania o Bogu.

Dekonstruktywna interpretacja wydaje się w ten sposób zgodna z dynamiką Objawienia, przez co sam dogmat trynitarny traktuje jako źródło Objawienia, a nie ustaloną i skostniałą formułę. Poznanie Boga nie może przecież być tylko poznaniem intelektualnym, które w żaden sposób nie wiąże się z doświadczeniem.

<sup>38</sup> Por. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013, s. 187–188.

<sup>39</sup> Por. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 297–395.

Dekonstrukcyjna interpretacja dogmatu pokazuje, że właściwe poznanie dogmatu dzieje się wtedy, kiedy sam człowiek staje się otwarty na wewnątrztrynitarnie życie i zostaje nim ogarnięty.

## OTWARCIE NOWYCH PERSPEKTYW

Zastosowane hermeneutyki wskazują nam na pewne bardzo istotne zasady metateologiczne, które wydają się nieodzowne, jeśli chodzi o interpretację dogmatu i uprawianie teologii. Ich nieodzowność natomiast wydaje się wynikać z przystawalności samych teorii literatury, stosowanych jako strategii hermeneutyczne, do struktury Objawienia.

Wartością interpretacji strukturalistycznej jest to, że jej wewnętrzny mechanizm nie pozwala patrzeć na ontologię Trójcy jako absolutnie statyczną, co jest przyczyną wyobrażania sobie relacji wewnątrztrynitarnych w duchu tryteizmu lub modalizmu. Nie pozwala ona na interpretację poszczególnych Osób w Trójcy jako autonomicznych względem pozostałych, przez co obnaża teologiczny błąd myślowy, w którym chcąc zrozumieć na przykład, kim jest Ojciec, skupiamy się tylko i wyłącznie na Nim samym, a pomijamy dwie pozostałe Osoby, gdyż w myśl zasady strukturalistycznej to właśnie pozostałe Osoby „definiują” Ojca. To Syn i Duch nie tylko objawiają, kim On jest, ale i określają Go. Ojciec jest przecież Ojcem tylko ze względu na Syna, a charakter jego ojcostwa określa to, kim jest Duch. Zatem interpretacja Trójcy w świetle strukturalizmu pokazuje, że „znaczenie” albo lepiej: „tożsamość” poszczególnych Osób jest delimitowana przez dynamiczne (ekonomiczne) odniesienie względem Osób pozostałych. Dynamiczny charakter jest zatem niewątpliwą zaletą tego modelu.

Niemniej dynamizm strukturalizmu jest dynamizmem względnym<sup>40</sup>, co stanowi jego słabość w kontekście prawdy, że ekonomia wewnątrztrynitarna albo – mówiąc inaczej – komunikacja wewnątrztrynitarna *ad intra*, która jest zasadą odwiecznych pochodzeń Osób, przez co należy do Boskiej natury, jest tożsama z komunikacją *ad extra*, stanowiącą szeroko pojętą łaskę<sup>41</sup>. W strukturalistycznej interpretacji ontologiczne rozumienie hipostaz jest, co prawda, w pewnym sensie definiowane jako pochodna dynamicznego (ekonomicznego) życia wewnętrznego Trójcy, jednak porządek ontologiczno-ekonomiczny strukturalizmu jest inny. To struktura mimo wszystko determinuje i określa dynamizm. Słabością strukturalizmu jest

---

<sup>40</sup> Dynamizm widoczny w tej interpretacji jest jednak dynamizmem względnym, co stanowi słabość strukturalizmu. Dotyczy on bowiem wewnętrznej krystalizacji sensu, natomiast jego kresem jest ostatecznie ukształtowana struktura, która mimo wszystko wydaje się górować ponad nim.

<sup>41</sup> Por. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013, s. 187–188.

również to, że jest to model abstrakcyjny względem świata stworzonego, a zatem i względem człowieka będącego adresatem Objawienia.

Dekonstrukcyjna interpretacja tymczasem nie tylko radzi sobie ze względnością dynamizmu strukturalistycznego, lecz także radzi sobie z przełamaniem radykalnego oddzielenia rzeczywistości Boskiej i ludzkiej. Dekonstrukcyjna interpretacja ustawia rzeczywistość percypowaną jako otwartą na odbiorcę, co wydaje się stanowić analogię do samego faktu Objawienia. Ponadto samo przeniesienie tej zasady poznawczej z logicznej płaszczyzny literatury na ontologiczną płaszczyznę Objawienia<sup>42</sup> uzasadnia przeniesienie samego dynamizmu różnicującego dekonstrukcji, co sprawia, że Objawienie, które możemy metodycznie sprowadzić do percepcji rzeczywistości Boskiej, posiada nie tylko charakter oświecenia prawdą Bożą, ale także wymiar determinujący i orzekający o „znaczeniu” człowieka. Oznacza to, że Objawienie posiada charakter determinujący ludzką sobość<sup>43</sup>.

Objawienie Trójcy w takiej perspektywie zostaje zinterpretowane nie jako komunikacja logiczna, ale jako komunikacja istotowa. Objawienie nie sprowadza się tutaj do przekazania pouczającej informacji o tym, kim jest Bóg, ale zaczyna być postrzegane jako spotkanie i zaproszenie do udziału w istocie i obecności Objawiającego się. Tak rozumiane spotkanie jest więc poznaniem nie tylko intelektualnym, ale też egzystencjalnym, niepozostającym bez skutku transformującego względem tego, kto w tym poznaniu uczestniczy. A sama ta zasada nie jest niczym innym, jak wynikiem egzystencjalnego i dekonstrukcyjnego odczytania rzeczywistości trynitarniej, w której partycypuje stworzenie.

## BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, Warszawa 1960.  
 Badian A., *Il concetto di modello*, Milano 1972.  
 Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.  
 Burzyńska A., *Poststrukturalizm, dekonstrukcja, feminizm, gender, dyskursy mniejszości i co dalej?*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1, s. 65–86.  
 Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009.  
 Clément O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013.  
 Compagnon A., *Demon teorii. Literatura a zdrowy rozsądek*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2010.  
 Culler J., *Teoria literatury*, tłum. M. Masej, Warszawa 1998.

<sup>42</sup> Chrześcijańskie rozumienie pełni Objawienia w Chrystusie posiada nie tylko logiczną strukturę, ale ontologiczną. W Chrystusie Bóg nie tylko nas pouczył, ale stał się obecny.

<sup>43</sup> Zob. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

- Dąbrowska-Partyka M., *Literatura jako metajęzyk kultury*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 2005, t. 40, s. 287–296.
- Derrida J., *Różnica (difference)*, tłum. J. Skoczylas. w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 374–411.
- Derrida J., *Pozycje*, „Colloquia Communia” 36 (1988), nr 1–3, s. 287–304.
- Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.
- Hesse M. B., *Modelli e analogie nella scienza*, Milano 1980.
- Hemmerle K., *Tezy ontologii trynitarnej*, tłum. L. Skolik, Kielce 2003.
- Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Johnson B., *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore 1980.
- Kwiatkowski B. D., *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce” 4 (2010), nr 1, s. 97–107.
- Kostkiewiczowa T., *Historia literatury w przebudowie*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 22–43.
- Literatura Europy. Historia literatury europejskiej*, red. A. Benoit-Dusausoy, G. Fontaine, tłum. M. Kurek, Gdańsk 2009.
- Markowski M. P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
- Pareyson L., *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Kraków 2009.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002.
- Sesboüé B., *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”. Relacje trynitarne (począwszy od IV wieku)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 251–300.
- Smuniewski C., *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarne eklezjogeneza*, Kraków 2013.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 221–315.
- Ulicka D., *O funkcji poznawczej „literatury” i „wiedzy o literaturze” (tezy do przyszłej antropologii literaturoznawstwa)*, „Teksty Drugie” 2005, nr 5, s. 26–40.
- Woźniak R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.

## REINTERPRETATION OF THE TRINITARIAN DOGMA IN THE LIGHT OF THE RULES OF CONTEMPORARY LITERARY THEORIES

### Abstract

The possibility to adapt some theories of literature to the dogmatic theology in the area of trinitology does not mean the application of these strategies to the dogmatic formulas, but to the revealed Reality as such. Thus, it includes a transference of the interpretative mechanisms from the logical field to the ontological one. Such a transference implies a scrupulous analyse tending to prove its legitimacy. On the other hand, this application,

justified among others by paradigmaticism of ontological rules over logical ones, allows to reinterpret not only the content of dogma in its essence, but also to redefine or precise the trinitarian ontology in the context of the postmodern philosophy.

**Keywords:** dogma, trinitology, meta-theology, theory of literature, deconstruction, structuralism, theo-ontology

**Słowa kluczowe:** dogmat, trynitologia, metateologia, teoria literatury, dekonstrukcja, strukturalizm, teo-ontologia