

# Poetycki absolut czy sakralizacja słowa?

Ludmiła Gruszewska

*Ludmiła Gruszewska*

## **Poetycki absolut czy sakralizacja słowa?**

Teoretyczne rewolucje dwudziestego wieku, obalające stary porządek w pojmowaniu tekstu i jego znaczeń, konstruujące w zamian nowy wspinały świat badań, oparty za każdym razem na nowych relacjach między autorem, tekstem a odbiorcą (badaczem), nie wpłynęły w sposób zasadniczy na „unaukowienie” praktyki badawczej. Obserwacja tejże praktyki sugeruje bowiem, iż nadal (zbyt) wielu interpretatorów poezji, skądinąd głoszących naukowość badań nad tekstem, świadomie lub bezwiednie przyjmuje rolę „apostołów poetyckiego absolutu”, czy też – jak to określił David Bleich – „kapłanów” obdarzonych łaską głoszenia poetyckiej prawdy. I chociaż trudno byłoby znaleźć bezpośrednie „wyznanie wiary” w taki właśnie absolut, to jednak większość interpretacji skoncentrowanych na znaczeniach samego tekstu, a nie znaczeniach przypisywanych tekstowi, pośrednio zakłada istnienie poetyckiej prawdy, która podobnie jak Boska Prawda, broni swoich znaczeń. Badanie utworu staje się w takiej sytuacji poszukiwaniem

prowadzonym wśród określonej liczby zwykłych słów wy s ł a w i a j ą - c y c h i t o u k r y t e , i ( j a k w y n i k a z w i ę k s z o ś c i a n a l i z ) t o j e d n o z n a c z n e w s w e j e s e n c j i s ł o w o .

Powołanie do literaturoznawczego kapłaństwa dotyczy oczywiście znacznie szerszej grupy literaturoznawców, czyli nie tylko badaczy poezji. Skoncentrowanie uwagi na poczynaniach profesjonalnych interpretatorów poezji religijnej ułatwi jednakże wprowadzenie analogii między pojmowaniem Słowa a (dosyć powszechnym wśród elit badawczych) pojmowaniem tekstu. Podkreślić należy, iż przedstawione tu rozważania żadną miarą nie wyczerpują problemu zagadkowej ontologizacji słowa. Nie pretendują również do miana „nowatorskich” w zakresie teoretycznych rozważań dotyczących języka i tekstu. Podejmują jedynie (wstępną) próbę „zamacchu” na naukową świętość zwaną „tekstem-partnerem”, próbę wyjaśnienia przyczyn (jeśli nie pojmowania, to przynajmniej) mówienia o tekście w kategoriach samoświadomego i niezależnego bytu. Próba ta (przy okazji refleksji nad uwikłaniami poetyckiego języka religijnego, pojęciem tekstu oraz jego znaczeń) wymaga jednakże powtórzenia pewnych oczywistości.

1. Oczywistym wydaje się np. fakt, iż jednym z głównych źródeł dynamiki poezji religijnej jest relacja między językiem religijnym *sensu stricto* a religijnym słowem poetyckim, między punktem widzenia utrwalonym w systemie danej religii a punktem widzenia wyłaniającym się podczas interpretacji tekstu poetyckiego. Mniej oczywiste (choć nie mniej ważne) źródło dynamiki tkwi w relacji między religijnym słowem poetyckim danego tekstu a słowem znanym z tradycji literackiej (tj. słowem wykreowanym przez dawnych mistrzów poezji religijnej), między obecnym a dawnym poetyckim punktem widzenia. Za trzecie i czwarte źródło dynamizujące postrzeganie poetyckiego słowa religijnego można uznać dwie synchroniczne relacje: między religijno-poetyckim słowem danego tekstu a współczesnym mu zlaicyzowanym słowem innych tekstów poetyckich oraz między poetyckim słowem tekstu a słowem niepoetyckim (tj. mniej lub bardziej zlaicyzowanym językiem potocznym), między religijno-poetyckim a laicko-poetyckim oraz niepoetyckim punktem widzenia utrwalonym w języku naturalnym.

Takie sformułowanie źródeł dynamiki wyraźnie rozbija „autonomię

tekstu”: uzależnia napięcie charakteryzujące kod poetycki od relacji z tym, co w mniemaniu zwolenników autonomiczności tekstu istnieje jak gdyby poza interpretowanym tekstem. A jednak to sformułowanie nie odbiega w swej istocie od sformułowań pojawiających się w analizach tych badaczy, którzy świadomość intertekstualności, czy też „interjęzykowości” w odbiorze czytelniczym oraz interpretacji traktują jako świadomość wtórną, tj. naddaną i nie zawsze konieczną. Kwestionowanie roli, jaką w analizie tekstu odgrywają relacje między „wewnętrznymi” a „zewnętrznymi” kodami i punktami widzenia, jest na ogół aktem pozornego wykluczenia. Pozorność przejawia się tu w często nieświadomym przypisywaniu tychże relacji samemu tekstowi. Cóż innego bowiem oznacza podkreślenie „oryginalności”, „niezwykłej siły wyrazu”, „religijności”, etc. omawianej poezji? Czy cechy te tkwią w tekście i jego kodzie poddany interpretacji, czy są im raczej przypisywane dzięki świadomości istnienia „mniej oryginalnych”, „mniej dynamicznych” i bardziej „zlaicyzowanych” tekstów i kodów? Czy tzw. „język poezji religijnej” mógłby zostać poddany badaniu bez stałego (choćby nieświadomego) procesu porównywania go z językiem niepoetyckim i religijnym? Jeśli tak, to skąd brałoby się wówczas niewzruszone przekonanie, iż tekst zapisany w tym języku, nie jest ani zwykłą wypowiedzią, ani czystą modlitwą?

W przekonaniu większości badaczy literatury konflikt, w jaki popadają słowa, wewnątrztekstowe napięcie, a także poetycki punkt widzenia — uzależnione są od tego, czym „dysponuje tekst”. Nie przeszkadza im to jednak uzależniać np. „stopnia religijności” tekstu od ilości czysto religijnych elementów oraz od „ortodoksyjności” poetyckiego punktu widzenia, czyli od czynników zapożyczonych z innego, niepoetyckiego przecież kodu. Nie sposób również bronić „nowatorskiej metaforyki religijnej” i „niezwykłego rozumienia *sacrum*” bez (choćby implikowanego) odwołania się do wiedzy dotyczącej metaforyki i rozumienia *sacrum* w innych tekstach. I w końcu — jedynie w akcie porównania języka danej wypowiedzi z językiem naturalnym (potocznym) oraz z ustalonymi regułami „poetyckości” można stwierdzić, iż w danym przypadku „mamy do czynienia z wypowiedzią p o d m i o t u l i r y c z n e g o ( p o e t y ) dążącego do pojednania z Bogiem”.

Co powoduje, iż większość interpretacji omawiających dynamikę tekstu, koncentruje się (jak wynika ze wstępnych deklaracji) na tzw.

dynamice wewnątrztekstowej? Jeśli założyć oczywistość stałego procesu porównywania tego, co interpretowane, z tym, co pozornie nie interpretowane, to czy można przeprowadzić sztywną granicę między dynamiką zewnątrz- i wewnątrztekstową? Świadomość konfliktu lub paralelizmu, w jaki wchodzi elementy danego kodu poetyckiego, nie istnieje przecież niezależnie od świadomości istnienia lub nieistnienia podobnego konfliktu lub paralelizmu w systemach, które ten kod wyzyskuje. Tak więc np. postawa podmiotu lirycznego wobec Absolutu może być postrzegana jako postawa obrazoburcza i wyjątkowa w swej formie tylko wówczas, gdy pozostaje ona w opozycji do postaw podmiotów znanych z tradycji kulturowej. Bez uwzględnienia tzw. „relacji zewnątrztekstowych” tej postawie nie sposób przypisać żadnych cech określających jej istotę. Czym wobec tego jest „koncentracja na dynamice relacji wewnątrztekstowych”? — koncentracją na tym, co w przekonaniu interpretatorów nieoczywiste i niejednoznaczne, oraz pominięciem tego, co według założenia oczywiste i jednoznaczne. Nieoczywistym jest np. stosunek danego podmiotu lirycznego do Absolutu, ale oczywistym (lub tak zautomatyzowanym, iż wręcz niedostrzegalnym) wydaje się fakt określania takiego stosunku jedynie w odniesieniu do uprzednio znanych zewnątrztekstowych relacji.

Założenie oczywistości relacji zewnątrztekstowych jest jednakże w dużym stopniu założeniem błędnym. Warunkiem jego absolutnej słuszności jest bowiem identyczność świadomości wszystkich interpretujących dany tekst. Teza, iż „podmiot liryczny bluźni przeciwko Bogu” wówczas, gdy twierdzi np., że „wieczność jest pustym słowem”, wymaga nie tylko znajomości systemu religijnego, ale także mniej lub bardziej pragmatycznej identyfikacji z religijnym punktem widzenia. Czy walczący ateista lub osoba nieświadoma istnienia jakiegokolwiek systemu religijnego, a więc i jego hierarchii, użyją w omawianym przypadku słowa „bluźni”? Dopiero właśnie znajomość i identyfikacja wykluczą potencjalne stwierdzenie, iż to Bóg bluźni przeciwko człowiekowi, mówiąc mu: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”.

Relacji zwanych zewnątrztekstowymi nie można, jak się wydaje, uznać za oczywiste nawet w takiej sytuacji, gdy wszyscy interpretatorzy poezji religijnej potrafią identyfikować się z perspektywą wyznaczoną przez systemy, dzięki którym poezja ta mogła powstać. Nawet drobne różnice w stopniu znajomości czy identyfikacji są bowiem

w stanie zmienić postrzeganie relacji wewnątrztekstowych. Tak więc np. dla większości chrześcijan, obeznanych z systemem religii hinduskiej i buddyjskiej, słowa *Da da da* znaczą tylko to, co znaczą w *Brihadaranyaka-Upanishad*, 5, I (*Datta, dayadhwam, damyata*); pozostają natomiast bez sensu w ramach systemu religii chrześcijańskiej. Jedynie nieliczni interpretatorzy, pomni na dar Ducha Świętego (tj. dar języków), zwrócą uwagę na możliwość semantyzacji tych słów także w ramach systemu chrześcijańskiego. Czy można jednak z pełnym przekonaniem stwierdzić, iż interpretacja mniejszości zostanie uznana przez większość w chwili jej ogłoszenia? Czy wobec tych, którzy przypiszą słowom *Da da da* znaczenie chrześcijańskie, nie zostanie raczej wysunięty zarzut nadinterpretacji? Czy zarzut ten będzie podtrzymywany również po upowszechnieniu chrześcijańskiego znaczenia słów? I w końcu, kto ma decydować o tym, czy to chrześcijańskie znaczenie należy do „sfery pozatekstowej” (a więc świadomości badacza „skłonного do nadinterpretacji”), czy do „sfery tekstowej” (tzw. znaczeń *s a m e g o* tekstu)?

Nie wydaje się koniecznym przeprowadzanie szczegółowego dowodu na to, iż znajomość, zrozumienie, a przede wszystkim znaczny stopień identyfikacji z punktem widzenia wyznaczonym przez dany system religii często wpływa na całość interpretacji. Zdarza się przecież, iż utwór, uznawany dotąd za laicki, „okazuje się” nagle głęboko religijny. Skąd ta zmiana? Otóż stopień identyfikacji z religijnym punktem widzenia pozwala badaczowi „dostrzec” to, co dla większości niedostrzegalne, pozwala postrzegać całość (a nie tylko poszczególne elementy) utworu poprzez pryzmat tegoż systemu. Czy stwierdzenie absurdalności określania danego dzieła mianem religijnego wyniku wówczas z „ponadczasowego i niezmiennego charakteru utworu”, który sam broni się przed tym mianem, czy może raczej z pewnych „pozatekstowych założeń”, zaakceptowanych przez większość badaczy, a dotyczących cech gatunkowych?

W jakiej sytuacji zagwarantowana byłaby oczywistość relacji zewnętrznych? W przypadku poezji religijnej wymagałoby to spełnienia szeregu warunków, m. in.: 1) istnienia jednej, powszechnie akceptowanej i uznanej za prawdziwą interpretacji *sacrum*; 2) istnienia jednej, powszechnie akceptowanej i uznanej za prawdziwą interpretacji innych tekstów poetyckich; 3) istnienia identycznej kompetencji językowej, erudycji oraz umiejętności asocjacyjnych

i interpretacyjnych ze strony badaczy danego tekstu, etc. Innymi słowy, zagwarantowanie oczywistości tych relacji wymagałoby spełnienia warunków w rzeczywistości niemożliwych do spełnienia. A skoro nie istnieje gwarancja oczywistości, wyłączna koncentracja na tzw. relacjach wewnątrztekstowych, nie prowadzi — w przypadku interpretacji tekstu — do formułowania „uniwersalnie prawdziwych” tez interpretacyjnych. Prowadzi natomiast do formułowania interpretacji subiektywnych, i w związku z tym, narażonych na „atak” ze strony badaczy, przyjmujących inny punkt widzenia, przyzwyczajonych do własnego, równie subiektywnego, sposobu przypisywania znaczeń relacjom wewnątrztekstowym. Fakt, że „atak” na ogół nie dotyczy wszystkich tez, że istnieje wiele „miejsc wspólnych”, nie stanowi w tym przypadku kontrargumentu. Można bowiem założyć, że interpretatorzy należący do tego samego lub podobnego kręgu kulturowego i badawczego podlegają wspólnej „socjalizacji”, tj. nabywają podobnej wiedzy i doświadczenia badawczego. Jednakże to identyczność, a nie podobieństwo jest gwarancją absolutnej oczywistości.

Gdyby taka gwarancja istniała, to jednoznaczne ustalenie granic tekstu poetyckiego w ramach danego kręgu kulturowo-badawczego nie nasuwałoby większych problemów. Identyczność relacji zewnątrztekstowych, czyli relacji między elementami danego tekstu a elementami kodów warunkujących jego istnienie i znaczenia, pozwoliłaby na wyeliminowanie pewnej redundancji. Analiza i interpretacja tekstu nie musiałaby bowiem uwzględniać bezpośrednio relacji powszechnie znanych i oczywistych, nie musiałaby wyjaśniać np. dlaczego dany element tekstu jest ostatecznie rozumiany jako chrześcijański, a nie hindusko-buddyjski. Tak więc to, co znalazłoby się w pracach analitycznych, dotyczyłoby tekstu *sensu stricto*, a tym samym, wyznaczałoby jego granice. Można zaryzykować stwierdzenie, iż to właśnie brak tej gwarancji uzależnia granice tekstu (jako całości znaczącej) od świadomości każdego pojedynczego interpretatora. Tekst nie jest skonstruowany tylko z elementów „bezpośrednio danych”, ale także z elementów implikowanych przez kontekst. Od różnic w poziomie świadomości osób interpretujących jest więc uzależniona m. in. ilość elementów danego tekstu, ich hierarchia, a w konsekwencji — jego znaczenia.

2. Pomimo pojawienia się prób dekonstrukcji tekstu przy pomocy interpretatora–dekonstrukcjonisty, nadal najbardziej rozpowszechnionym sposobem traktowania tekstu w procesie badawczym jest – jak się wydaje – sposób zapewniający mu status „partnera”. Przekonanie, iż tekst jest czymś rzeczywistym i niezależnym, prowadzi na ogół do pojmowania go w kategoriach jednostki ontologicznie bardziej podobnej do ludzkich istot niż do ich wypowiedzi. Powszechne odrzucenie autorytetu autora poezji, jako instancji rozstrzygającej kwestię znaczeń, spowodowało, iż funkcję tej instancji chcąc nie chcąc przejął „tekst”. To właśnie on „odpowiada” na nurtujące każdego badacza pytania, prowadząc jednocześnie swoistą „grę z czytelnikiem”. To sam tekst „broni się” przed złą lub nadmierną interpretacją i w końcu – to właśnie w tekście tkwi ukryta pod pozorną wieloznacznością jednoznaczna poetycka prawda. Pewności o istnieniu tej prawdy dowodzą żarliwe spory o ostateczne znaczenia tekstu poetyckiego. W sporach tych rzadko wysuwana jest teza, iż różne interpretacje są jedynie wynikiem przyjęcia różnych badawczych punktów widzenia, uwzględnienia różnych systemów przypisywania znaczeń. Niemal zawsze ostatnim argumentem staje się odwołanie do zdania ostatecznego autorytetu, tj. do tego, co sądzi na dany temat „tekst–partner”. W przekonaniu większości badaczy to właśnie tekst „potwierdza”, albo „zaprzecza” sformułowanym przez nich znaczeniom.

Identyczność relacji wewnątrztekstowych nieco bardziej usankcjonowałyby traktowanie tekstu jako metaforycznego partnera. Chociaż nadal nie byłby to partner *sensu stricto* – jako że to, co byłby on w stanie „powiedzieć” i tak byłoby zależne od wspólnej świadomości odbiorców; jednak sam fakt ustalenia jego granic, przyjęcia tej samej hierarchii znaczeń, zrationalizowałyby spór o to „prawdziwe znaczenie tekstu”. Tak więc identyczność usankcjonowałyby nareszcie przekonanie, iż każdy, wielowarstwowy znaczeniowo tekst poetycki „niesie” z sobą ostatecznie tylko jedną prawdę, której „odkrycie” uzależnione jest od „prawidłowego” opisu relacji wewnątrztekstowych. W opisaney powyżej sytuacji, każdy badacz, który stosuje prawidłową metodologię badań, wiedziałby na pewno, co „tak naprawdę” znaczą słowa *Da da da*. Prawdziwa wieloznaczność (tj. istnienie wielu prawd o tekście) została by bowiem wykluczona w momencie ustalenia jednej, powszechnie akceptowanej i uznanej za



prawdziwą hierarchii znaczeń. Tymczasem brak gwarancji identyczności powoduje, iż każdy badacz ma do czynienia z nieco innym „partnerem” — partnerem, powołanym przez kogoś do istnienia i uzależnionym od zmiennego poziomu świadomości osoby badającej to, co w danym momencie uznaje za skończony (tj. „ostatecznie” ograniczony) tekst. W związku z tym, typologia relacji, wprowadzająca podział na relacje wewnątrz- i zewnątrztekstowe, służy pomocą w rozumieniu konkretnej interpretacji, ale nie może pretendować do miana typologii uniwersalnej. Innymi słowy, wyznaczenie granic tekstu poprzez wyróżnienie zestawu konstytuujących go elementów, powiązanych relacjami, uświadamia jedynie, czym jest tekst dla danego badacza, ale nie ustala, czym być on powinien dla innych odbiorców i interpretatorów.

Choć gwarancja oczywistości relacji zewnątrztekstowych mogłaby dać szansę ustanowienia jednego przedmiotu badań (jednego „partnera”), nie byłaby ona jednak równoznaczna z gwarancją powstawania identycznych interpretacji dopóty, dopóki wszyscy badacze nie przyjęliby tej samej metodologii badań. Bowiernawet w tak wyidealizowanej sytuacji metodologicznej, rezultaty badań — prowadzonych np. zgodnie z założeniami szkoły strukturalno-semiotycznej i te, uzyskane w wyniku analiz dekonstrukcjonistycznych — przypuszczalnie trudno byłoby określić jako zbieżne. Być może w tej sytuacji zaistniałaby nareszcie wielokrotnie postulowana „aktywność” samego tekstu. „Partner”, usankcjonowany poprzez powszechny *consensus*, sam narzuciłby lub przynajmniej zasugerował metodologię, która umożliwiłaby precyzyjne wykrywanie jego sensów. (I w tym przypadku byłaby to aktywność jedynie metaforyczna. „Narzucenie metodologii przez tekst” byłoby bowiem równoznaczne z identycznością zautomatyzowanego wyboru metodologii, uzależnionego jedynie od jakiegoś zestawu sygnałów. Np. w pewnym momencie uznano by, iż lirykę osobistą należy badać inną metodą niż lirykę religijną. Po jakimś czasie wystarczyłby sygnał, iż dany tekst należy do gatunku liryki osobistej, by niejako równocześnie „otrzymać” sygnał ułatwiający wybór „właściwej” metodologii.) Jednakże dopóki nie zostaną spełnione warunki pojawienia się gwarancji oczywistości, dopóty metodologia (przyjęta mniej lub bardziej świadomie) będzie powoływała do istnienia tekst, a nie odwrotnie — tekst metodologię.

Czy istnieją możliwości stworzenia takich warunków, które uzasadni-

łyby postrzeganie tekstu w kategoriach „partnera”? Bez wątplenia realne szanse są bardzo nikłe. Przede wszystkim obecny etap rozwoju kultur i prowadzonych w ich ramach badań, wydaje się zbyt liberalny czy też zbyt zlaicyzowany, by wykreować jeden, wspólny i obowiązujący (w wyniku akceptacji) punkt widzenia. Bez wypracowania takiego punktu widzenia, choćby w obrębie jednej kultury, trudno mówić o możliwości ujednoczenia świadomości badawczej, warunkującej gwarancję oczywistości. Jak wykazuje doświadczenie, wielość interpretacji nie jest czymś wyjątkowym, nawet w sferze badań nad poezją religijną. A więc nawet ta poezja nie „niesie” nigdy tych samych sensów. Czego można zatem wymagać od tych tekstów, które wyzyskują języki i obrazy świata mniej (lub w ogóle nie) utrwalone w tzw. świadomości kulturowej?

Dlaczego gwarancja oczywistości, która eliminuje istotę języka poetyckiego, tzn. jego prawdziwą wieloznaczność, wydaje się tak atrakcyjna, iż akt powoływania wspólnego „partnera” w procesie badań nad tekstem wyprzedza niejako coś, co ten akt sankcjonuje, a mianowicie samą gwarancję? Oczywiście odpowiedź na to pytanie może mieć jedynie charakter spekulatywny. Absolut dociera do ludzkiej świadomości nie tylko poprzez bezpośredni akt komunii ze Słowem, ale również poprzez język Jego apostołów — specyficzny konglomerat Boskich sensów i ludzkiej formy wyrazu. Słowo, które w chrześcijaństwie stało się ciałem, to niepomernie więcej niż zwykły partner w procesie komunikacji. A jednak i Ono ulega zmianie, gdy zostaje poddane egzegezie, gdy wchodzi w całą sieć relacyjnych uwikłań. Ponowna transformacja słowa następuje w chwili wprowadzenia go do poezji. Interpretacja poezji to nic innego jak kolejna zmiana języka, kolejna „translacja”, która wyjaśniając, (re)konstruuje jakby na nowo to, co i tak zostało już wielorako skonstruowane (zrekonstruowane). Innymi słowy, jeśli przyjąć, iż religijne słowo poetyckie wyzyskuje zarówno język naturalny (potoczny), jak i język religijny, to wypowiedź analityczno-teoretyczną można uznać za przekodowanie co najmniej trzeciego stopnia. Absolut jako punkt widzenia zdefiniowany jest bowiem pierwotnie w języku religijnym (np. w słowie apostołów danej wiary, egzegezie, etc.), wtórnie — w języku poetyckim, a po raz trzeci — w języku postługującym się kategoriami teoretycznymi. Kolejne przekodowania (tj. „translacje” z jednego języka na dru-

gi, etc. ) nie pozostają bez wpływu na Jego znaczenie, które w procesie translacji musi, w ten czy inny sposób, ulec zmianie.

W ramach jednej religii pojawia się na ogół wiele interpretacji Boskiego Słowa. Świadomość prawdziwości tej interpretacji, która stanowi wyróżnik przyjętego wyznania, wynika nie tyle z samego Boskiego Słowa, co raczej z *a k t u w i a r y* w słuszność przyjętej interpretacji lub w autorytet, który tę właśnie interpretację przyjął. W przypadku każdego wyznania, istnieje pewność, iż daną interpretację sankcjonuje Bezwzględna Prawda. Akceptacja określonej interpretacji słowa poetyckiego wynika, jak się wydaje, z podobnego aktu wiary, z tą tylko różnicą, iż istnienie poetyckiego absolutu, istnienie poetyckiej jedynej prawdy, która może opowiedzieć się za interpretacją najbliższą jej sensom, jest nieco bardziej wątpliwe.

O ile bowiem Boski Partner (Słowo, istniejące niezależnie od ludzkiej świadomości i od relacji z interpretującymi Go słowami) jest władny poprzez Nowe Słowo wyjawić, która z interpretacji nie mija się z Jego Prawdą, o tyle „partner poetycki” (słowo powstałe i istniejące jedynie w ludzkiej świadomości, zależne od relacji z warunkującymi go systemami znaczeń) nigdy nie będzie w stanie ogłosić swej prawdy... Chyba żeby przyjąć, iż w każdym słowie, bez względu na jego rodzaj i pozorne znaczenie, istnieje inne Słowo — wspólny Absolut wszelkich słów, który strzeże i religijnych, i poetyckich, i teoretycznych sensów. Jednakże w takiej sytuacji wszelkie teksty analityczne odwołujące się nie do świadomości badającego, lecz do „tekstu-partnera” okazują się niekompletne. Brakuje w nich bowiem deklaracji, iż samo słowo, bez względu na to, czy pozornie wieloznaczne (np. słowo poetyckie), czy otwarcie jednoznaczne (np. „słowo teoretyczne”), wprowadza gwarancję Boskiej Prawdy, której rzecznikiem staje się kapłan–literaturoznawca. Być może tendencja do obiektywizacji znaczeń wynika właśnie z wiary w sakralność każdego tekstu, a więc jest w swej istocie tendencją do sakralizacji słowa. Czymkolwiek jednak by ta tendencja była, nie ulega wątpliwości, iż jest ona na tyle silna, by często w sferze tzw. badań naukowych wygrać „batalię” z tendencją do naukowości.