

Maciej NOWAK

## O KRYTYCE KERYGMATYCZNEJ BEZ ENTUZJAZMU

*Kerygmatu się nie analizuje, kerygmat się głosi. Ciężar leży nie po stronie tekstu, ale po stronie interpretatora – tego, który powołany został do głoszenia. Stąd też bierze się pragmatyczne nachylenie tekstów powstających w tym nurcie. Mają one osiągnąć pewien konkretny cel, który nie sytuuje się po stronie historii literatury czy poetyki historycznej. Wytwory hermeneutyki tego rodzaju, poprzez silne aksjologiczne nacechowanie ich przekazu, mają „budować” słuchaczy. Tekstu się tutaj używa, w pewnej mierze gwałcąc jego autonomię.*

W proponowanych uwagach – za co przepraszam zwolenników myśli bardziej zobiektywizowanej – nie uwolnię się od refleksji subiektywnej, rezygnując często ze wskazywania uzasadnień dla decyzji płynących z wewnętrznych nakazów i przeświadczeń.

Marian Maciejewski

Projekt kerygmaticznej interpretacji literatury chciałbym umieścić w kontekście tego, co niektórzy badacze nazywają lubelską, czy też mniej oficjalnie, „kulowską” szkołą badania sacrum w literaturze. Rozprawy, książki – ale i wystąpienia konferencyjne oraz towarzyszące im dyskusje – Stefana Sawickiego, Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej, a także luźniej już związanego ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Krzysztofa Dybciaka, stanowiły, moim zdaniem, naturalne środowisko intelektualne, w jakim zrodziła się koncepcja badań literaturoznawczych Mariana Maciejewskiego. Myślę nie tyle nawet o aspekcie biograficznym – choć wszyscy ci wybitni badacze literatury, a koniecznie wymienić trzeba w tym kontekście także nazwiska Ireny Sławińskiej i Czesława Zgorzelskiego, spotykali się przez wiele lat w tym samym polonistycznym kręgu – ile o fermentie myśli i idei, jaki ożywił kulowską polonistykę na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku. W chwili, gdy Maciejewski ogłaszał swój manifest<sup>1</sup>, w obiegu była już

---

<sup>1</sup> Skrócona wersja rozprawy Mariana Maciejewskiego *Literatura w świetle kerygmatu* ukazała się w tomie *Inspiracje religijne w literaturze* (red. s. A. Merdas RSCJ, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983, s. 333-341).

cała antologia tekstów<sup>2</sup> wymienionych autorów, którzy podejmowali temat badania komponentu religijnego w literaturze<sup>3</sup>.

### MOTYWACJA: NIEDOSYT

Gdy zatem kilka lat po opublikowaniu *Literatury w świetle kerygmatu* Maciejewski wspominał we wprowadzeniu do artykułu egzorcyzmującego *Przesłanie Pana Cogito* Zbigniewa Herberta<sup>4</sup>, że impulsem do podjęcia kerygmatycznej interpretacji literatury był dla niego niedosyt wywołany przez ówczesny (rok 1992) stan badań, to – jak możemy mniemać – owego dojmującego odczucia braku doświadczał przede wszystkim w kontekście wypowiedzi badaczy wcześniej przeze mnie wymienionych. Rzecz ujął w następujących słowach: „Do tzw. kerygmatycznej interpretacji literatury doprowadziła mnie nie tylko własna przygoda egzystencjalno-duchowa, nie tylko praca dydaktyczna z zakresu «literatury religijnej» z młodzieżą studiującą teologię na uniwersytecie i w seminariach duchownych, ale i pewien niedosyt płynący z lektury prac poświęconych katolicyzmowi poetów, motywom religijnym, inspiracjom chrześcijańskim, teologii literatury, sacrum w literaturze itp.”<sup>5</sup>. W dalszej części tej wypowiedzi podkreślał, że nawet prace „najbardziej świadome metodologicznie”<sup>6</sup> nie budzą jego entuzjazmu i pozostawiają go w stanie już wspomnianego niedosytu.

Jego źródół upatrywał Maciejewski w nieadekwatnym traktowaniu samego chrześcijaństwa przez badaczy literatury. Ich błąd polegał, jego zdaniem, na pomijaniu w procesie naukowym aspektu egzystencjalnego wiary religijnej, czyli na metodycznym zabiegu zawieszania indywidualnego doświadczenia Chrystusa. W badaniach „tylko” naukowych, skupionych na wypełnianiu filo-

<sup>2</sup> Pełne w chwili publikacji bibliografie prac Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej i Stefana Sawickiego, sporządzone przez Jana Gotfryda, zamieszczono w dwóch tomach „Roczników Humanistycznych” (zob. *Bibliografia prac Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej 1951-1996*, „Roczniki Humanistyczne” 45(1997) z. 1, s. 5-21; *Bibliografia prac Stefana Sawickiego 1948-1996*, „Roczniki Humanistyczne” 46(1998) z. 1, s. 5-43. Krzysztof Dybciak zebrał swoje prace w tomie *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii* (Wydawnictwo Arcana, Kraków 2005).

<sup>3</sup> Myśl Maciejewskiego od pewnego momentu biegła poniekąd równoległe do poszukiwań Wojtkowskiej i Sawickiego. W fundamentalnym dla badań sakrologicznych w Polsce tomie pokonferencyjnym *Sacrum w literaturze* (red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983) zamieszczona została rozprawa Maciejewskiego *Jeszcze o liryce rzymsko-drezdeńskiej Mickiewicza (Próba interpretacji kerygmatycznej)* (zob. tamże, s. 229-255). Sympozjum odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 16-18 maja 1979 roku.

<sup>4</sup> Zob. M. Maciejewski, *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, „Polonistyka” 45(1992) nr 7-8(297-298), s. 399n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 399n.

<sup>6</sup> Tamże, s. 400.

logicznych powinności, zostaje, wedle Maciejewskiego, pominięte samo jądro chrześcijaństwa, jego „ontyczna odmienność”.

#### SZCZEGÓLNE DYSPOZYCJE: EKSKLUZYWIZM

Autentyczne przejęcie się prawdą o fundamentalnej odmienności wiary w Jezusa Chrystusa oraz jej zrozumienie stanowi, zdaniem Maciejewskiego, zarówno warunek sine qua non „literatury głęboko chrześcijańskiej”, jak i wymaganie skierowane do samych badaczy tego typu komunikatów: „Nie trzeba dowodzić, iż literatury głęboko chrześcijańskiej nie może uprawiać ktoś, kto pozostaje poza chrześcijaństwem w sensie doświadczenia, i pełna jej egzegeza jest tylko możliwa dla *analogicznego hermeneuty*”<sup>7</sup>.

A może jednak próba uzasadnienia tych tez stanowiłaby rzecz cenną i przekonującą wątpiących, w tym również „postronnych” odbiorców, przede wszystkim zaangażowanych w tego rodzaju problematykę wyłącznie intelektualnie? Już bowiem pierwszy człon wypowiedzi Maciejewskiego budzi pewien sprzeciw i mógłby okazać się trudny do obrony, gdybyśmy ogarnęli spojrzeniem całość tego, co z dumą nazywamy kulturą Zachodu. Nie ułatwiając sobie nadmiernie sprawy, nie chcę jednak poszerzać pola obserwacji o tak kontrowersyjnych – w świetle przywołanych kryteriów – autorów wielkich dzieł religijnych, jak Caravaggio, Giuseppe Verdi, Stanisław Wyspiański, John Coltrane czy Mel Gibson. Aby tezę Maciejewskiego podać w wątpliwość, wystarczy wskazać na „ateistę” Stanisława Lema, który w interpretacji Jasińskiej-Wojtkowskiej okazuje się pisarzem wyjaśniającym naturę zła poprzez analogię do chrześcijańskiej idei *mysterium iniquitatis*<sup>8</sup>.

Natomiast drugi człon cytatu po prostu wprawia w zakłopotanie. Można bowiem postawić pytanie, w jaki sposób – wedle Maciejewskiego – ocenić niezbędne kompetencje badacza literatury, owego „analogicznego hermeneuty”, które opisywane są za pomocą kategorii „pozostawania w chrześcijaństwie w sensie doświadczenia”? O tym, jak ważne jest dla niego to kryterium, świadczy rozbudowana jego wersja, wyłożona w tekście programowym: „Chrześcijanina stwarza interwencja Boga w jego historię, Boga, który jako pierwszy przychodzi do człowieka, pozostawiając mu jednak wolność wypowiedzi. Kerymatyczna interpretacja literatury zakłada szczególne dyspozycje hermeneutyczne wypływające z egzystencjalnego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym. Zdaniem Kierkegaarda dzieje się to «poprzez głębsze

<sup>7</sup> Tamże. Wszystkie wyróżnienia w tekstach cytowanych – M.N.

<sup>8</sup> Por. M. Jasińska-Wojtkowska, *Problematyka religijna w prozie polskiej 1975 i 1976*, w: *taż, Horyzonty literackiego sacrum*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 400n.

zanurzenie w egzystencji». Tak rozumiany hermeneuta przypominałby w sferze świadomości i postaw Ricoeurowskiego kaznodziej<sup>9</sup>. A zatem zainteresowani problematyką religijną generowaną przez teksty o nacechowaniu estetycznym, jeśli nie mają tego typu doświadczeń, o jakich wspomina autor, nie są w stanie z metody hermeneutycznej zrobić dobrego użytku.

Jasno więc widać, iż nawet najwyższej klasy predyspozycje badawcze i wybitność w planie intelektualnym niczego tu nie zmieniają. Bo też w pierwszej kolejności nie wykształcenia, erudycji czy rzetelności metodologicznej tutaj się wymaga, ale daru żywej wiary! To ona stanowi konieczny warunek fortunnego wejścia na drogę kerygmatycznej interpretacji literatury. Pochylnego nad zagadkami tekstu filologa zastępuje w tej wizji żarliwy kaznodzieja.

W praktyce sprowadza się to najczęściej do przynależności badacza do ruchu neokatechumenalnego<sup>10</sup>, który niejako programowo wdraża swych członków w odpowiednio rozumiane chrześcijaństwo. To właśnie swoisty duchowy trening stanowiący podstawę funkcjonowania wspólnot neokatechumenalnych staje się – jak mierniam – gwarantem uzyskania „szczególnych dyspozycji hermeneutycznych”, bez których sezam kerygmatu pozytywnego i negatywnego literatury<sup>11</sup> pozostaje zamknięty. Badacze pozbawieni tego typu przygotowania w sposób oczywisty wyłączeni są spośród grona osób mogących sięgnąć po metodę propagowaną przez Maciejewskiego i kontynuatorów jego myśli. Nie tylko pozbawieni są owych kluczowych predyspozycji, ale pozostając poza wspólnotą neokatechumenalną, mają nikłe szanse na ich nabycie. Stąd też moja teza o świadomym i metodycznie zaplanowanym ekskluzywizmie tej metody hermeneutycznej.

W interesującym komentarzu do jednego z referatów wygłoszonych podczas sympozjum „Dramat i teatr sakralny”, zorganizowanego w roku 1983 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Katedrę Dramatu i Teatru oraz Zakład Badań nad Literaturą Religijną, Maciejewski podjął wątek kompetencji badacza, który ma rozpoznać w dziele „miejsce największego nasycenia chrześcijańskiego”. Zadał pytanie: „Skąd możemy o nim wiedzieć?”, i sam na nie odpowiedział: „Na pewno z własnego doświadczenia, a zatem jak ktoś go nie ma, nie może takich tekstów w zakreślonych

<sup>9</sup> M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, w: tenże, *Ażby ciało powróciło w słowo. Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 12.

<sup>10</sup> Zauważa to Dorota Siwicka w niezwykle życzliwej recenzji książki Maciejewskiego (por. D. Siwicka, *Surowe oko kerygmatu*, „Teksty Drugie” 1992, nr 3(15), s. 136).

<sup>11</sup> Kerygmat negatywny kryje literatura, „która schodzi do otchłani ludzkiej egzystencji, by ujawnić absurd istnienia”; „opisuje ona [...], jakby nieskrępowana żadną ideologią, przekleństwo człowieka, które dosyć oczywiście daje się interpretować jako konsekwencja grzechu, owej biblijnej śmierci człowieka” (Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 17).

horyzontach badań, bo ich nie rozumię<sup>12</sup>. O ile więc badaczem „sacrum w literaturze” może być człowiek niewierzący (wystarczy, że będzie posiadał odpowiednie kompetencje intelektualne<sup>13</sup>), o tyle hermeneutami kerygmatu mogą być wyłącznie badacze wyposażeni ponadprzeciętnie w sensie duchowym.

Bez wątpienia nikt, kto zetknął się z pisarstwem naukowym Mariana Maciejewskiego, nie ma najmniejszych wątpliwości, że jego darowi żarliwej wiary towarzyszy wysoka jakość naukowego dyskursu. Arcyinterpretacje takie, jak *Śmierci „czarne w piersiach blizny”*<sup>14</sup> czy *Norwida Fatum ukrzyżowane*<sup>15</sup>, będą ozdobą każdej antologii gromadzącej najwybitniejsze analizy dzieł polskiego romantyzmu. Jednakowoż nawet w tych świetnych esejach łatwo rozpoznać miejsca, w których rzetelny wywód filologiczny ustępuje miejsca mało przekonującej „kombinatoryce” interpretacyjnej o inspiracji płynącej – aby użyć słów samego badacza – „z własnego doświadczenia”. Sądzę, że tak właśnie rzecz się ma z zakończeniem *Fatum ukrzyżowanego*, gdzie niewiarygodne filologicznie kojarzenie motywów, mających nikłe umocowanie w utworze Norwida, wiedzie do przewidywalnego – w ramach krytyki kerygmatycznej – wniosku. Przytoczmy kluczowy fragment wywodu: „«Kształt i waga» [formuła z liryku *Bliscy* Norwida – M.N.] odniesione wprost do krzyża korespondują nicia zależności kompozycyjnych z «postaci waga» w *Fatum*. Formuły podkreślają rozpoznawalność «znaku zbawienia» («postać», «kształt»), ciężar niszczącego ataku («waga») i fakt przełamania sytuacji, jej przeważania («waga» jako przyrząd pomiarowy). *Fatum*, choć tajemnica krzyża została w nim głęboko ukryta, [...] niesie to samo przesłanie ludziom miażdżonym cierpieniem, które skierował Jahwe do Mojżesza pragnącego ratować swój lud<sup>16</sup>. Nie wchodząc w subtelności języka interpretacji, mimo wszystko wskażmy na kluczowy tu dla Maciejewskiego chwyt stopniowania podobieństwa motywów, umożliwiający ujawnienie zasadniczej prawdy o jakoby „głęboko ukrytej” w wierszu Norwida „tajemnicy krzyża”. To właśnie wspomniane wcześniej nadzwyczajne kompetencje duchowe umożliwiają odsłonięcie tego, co przed wcześniejszymi interpretatorami (a jak mi nie mam, także przed samym poetą) pozostało zakryte. Na tej drodze intrygujące wieloznacznością „odejście”

<sup>12</sup> Tenże, [głos w dyskusji] w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 357.

<sup>13</sup> To jedna z zasadniczych tez rozprawy Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego* (zob. M. Jasińska - Wojtkowska, *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*, w: *taż, Horyzonty literackiego sacrum*, s. 19-33).

<sup>14</sup> Zob. M. Maciejewski, *Śmierci „czarne w piersiach blizny*, w: tenże, „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, s. 23-48.

<sup>15</sup> Zob. tenże, *Norwida „Fatam ukrzyżowane”*, w: „*Ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, s. 131-146.

<sup>16</sup> Tamże, s. 145.

nieszczęściu w znakomitym liryku Norwida odnajduje analogię w opowieści biblijnej (por. Lb 21, 8), przywołanej przez Maciejewskiego w funkcji puenty tej części tekstu.

#### NIE TYLKO METODA: DZIAŁANIE SŁOWEM

W odróżnieniu od Jasińskiej i Sawickiego Maciejewski nie proponuje metody badania tekstu o komponencie sakralnym, ale projektuje – i sprawnie realizuje – pewien sposób lektury o charakterze praktycznym (czynnym). Upraszczać, powiedzieć można, iż kerygmatu się nie analizuje, kerygmat się g ł o s i. Ciężar leży nie po stronie tekstu, ale po stronie interpretatora – tego, który powołany został do głoszenia. Stąd też bierze się p r a g m a t y c z n e nachylenie tekstów powstających w tym nurcie, których ukształtowanie retoryczne zdradza wyraźną intencję „działania słowem” na odbiorcę. Przeanalizujmy dłuższy cytat: „Interpretacja kerygmaticzna to nie tylko efektywna metoda usiłująca rozszyfrować tajniki poezji i szerzej, literatury [...], ale pewien model hermeneutyczny, który oprócz określonego odczytania tekstu – powiedzmy «budującego» – zakłada jako centrum aksjologiczne antropologię chrześcijańską wywodzącą się z kerygmatu. Stąd wystąpi zawsze ukryte lub wyrażone *expressis verbis* wartościowanie; wartościowanie nie tylko estetyczne czy historycznoliterackie, lecz to, które stawia pytania o sens ludzkiej egzystencji, o najbardziej godziwe życie i cele finalne”<sup>17</sup>. Dalej autor przypomina, że jego pomysł zrodził się w dość konkretnej sytuacji komunikacyjnej, a mianowicie podczas „lektury poezji z seminarzystami”<sup>18</sup>. Stąd też zapewne bierze się specyficznie perswazyjne ukształtowanie tekstów sytuujących się w nurcie „kerygmaticznym”. Mają one osiągnąć pewien konkretny cel, który bynajmniej nie sytuuje się po stronie historii literatury czy poetyki historycznej. Wytwory hermeneutyki tego rodzaju (teksty, wykłady, komentarze), poprzez silne aksjologiczne nacechowanie ich przekazu, mają „budować” słuchaczy. Tekstu się tutaj u ż y w a, w pewnej mierze gwałcąc jego autonomię, co prowadzi także do naruszenia autonomii samych badań literackich, które stają się w tej propozycji terenem ekspresji określonej wizji świata i człowieka.

Owa mimowolna, wpisana w metodę procedura wartościowania utworów niezależnie od ich nasycenia komponentem religijnym, a także od ich wartości artystycznej – choć akurat Maciejewski interpretuje nieomal same dzieła

<sup>17</sup> T e n ż e, *Kerygmaticzna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, s. 402.

<sup>18</sup> Tamże, s. 402. Chodzi o kleryków z seminarium duchownego. O tych samych okolicznościach Maciejewski wspomina w swoim eseju programowym *Literatura w świetle kerygmatu* (por. s. 5-8).

wybitne – przebiegająca według pewnego schematu, wiedzie do przewidywalnych wniosków. Mieszczą się one w obrębie neokatechumenalnego rozumienia chrześcijaństwa, gdzie za punkt wyjścia obiera się tezę o lęku przed śmiercią jako zasadniczej cesze ludzkiej kondycji<sup>19</sup>. Wobec tego podstawą wartościowania staje się obecność bądź też nieobecność tej prawdy w dziełach literackich. Idzie o udzielenie w trybie postępowania analitycznego odpowiedzi na pytanie, czy utwór ujawnia ową fundamentalną determinację ludzkiej kondycji, za jaką uznaje się śmierć, czy też tego nie czyni. Śmierć rozumie się przy tym nie tyle jako ograniczenie czysto biologiczne, ile jako sytuację duchową<sup>20</sup>, w jakiej pozostaje ludzkie „ja” do chwili wejścia na drogę wiary. Utwory, które nawet w sposób daleki od chrześcijaństwa ujawniają ową dramatyczną stronę sytuacji człowieka (na przykład twórczość Franza Kafki), zyskują uznanie u przedstawicieli krytyki kerygmatycznej. Jednocześnie ich metoda wiedzie jednak do odrzucenia, jakkolwiek nigdzie wprost niewyartykułowanego, tego nurtu literatury światowej, który można nieprecyzyjnie nazwać humanistycznym. Trudno bowiem sobie wyobrazić akceptującą interpretację kerygmatyczną *Prób Montaigne’a* czy *Klubu Pickwicka* Dickensa.

Jednakże możliwe mielizny czy niebezpieczeństwa tego rodzaju procedur są przez badacza z góry usprawiedliwiane stanem wyższej konieczności. Znowu sam zadaje sobie pytanie – „Czy taka interpretacja jest wskazana?” – i ponownie sam na nie odpowiada<sup>21</sup>: „Jest konieczna w takim sensie, w jakim chrześcijaństwo odpowiada na najgłębsze zapotrzebowania egzystencjalne człowieka, płynące z jego wyposażenia antropologicznego. Przynosi człowiekowi zbawienie, dając już na ziemi życie wieczne zapoczątkowane chrztem, sakramentem inicjacji chrześcijańskiej i gdy faktycznie jest on realizowany, «Słowo staje się ciałem»”<sup>22</sup>.

Krytyka kerygmatyczna, dostępna jedynie dla wyselekcjonowanej grupy badaczy, dość precyzyjnie definiuje też grono swoich idealnych odbiorców. To ci, których horyzont oczekiwań pozostaje w głębokiej zgodzie z horyzontem oczekiwań nadawcy, przy czym sytuuje się on w wymiarze duchowym. Powiedzieć zatem można, iż krytyka kerygmatyczna projektuje taki proces komunikacji, którego celem staje się transmisja doświadczenia wiary przebiega-

<sup>19</sup> Wielokrotnie zwraca na to uwagę Siwicka, wątpiąc w oczywistość tej tezy (por. S i w i c k a, dz. cyt., s. 139).

<sup>20</sup> W eseju *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”* Maciejewski wyjaśnia: „Człowiek jest niewolnikiem Pana Śmierci ze względu na strach, jaki ma przed śmiercią – która ileż ma imion – a śmierć fizyczna, będąc stanem granicznym, nie musi wcale powodować strachu najintensywniejszego” (s. 404).

<sup>21</sup> Wydaje się, że to ślad wspomnianej przez autora praktyki wykładów seminaryjnych, doświadczenia pracy „głosem”, sytuacji dialogowej.

<sup>22</sup> M a c i e j e w s k i, *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, s. 404.

jąca w kontakcie z dziełem literackim, co w założeniu wiedzie do pogłębienia religijnej tożsamości obydwu stron sytuacji komunikacyjnej. Słuchacze czy czytelnicy o inaczej ukształtowanej duchowości zostają poniekąd z góry wykluczeni z grona odbiorców, gdyż pozbawieni są odpowiednich predyspozycji do fortunego udziału w wymianie doświadczenia wiary. Skoro tak, to mamy w tym wypadku do czynienia z odmianą k r y t y k i t o ż s a m o ś c i o w e j – budującej i spajającej wspólnotę „kaznodziejów” i „seminarzystów”.

Toteż o ile badaczom sacrum w literaturze przyświecają cele poznawcze i nie mają oni ambicji przekraczania granic nauki o literaturze, o tyle szkoła krytyki kerygmatycznej skupia się na realizacji celów pragmatycznych i śmiało wkracza na teren katechezy, duszpasterstwa i teologii. „Kerygmatyków” bardziej od rozszyfrowywania mechanizmów semantycznych interesuje wykorzystywanie dzieł literackich do głoszenia Słowa Bożego.

#### ROSZCZENIE WIARY – ROZUM

Postawa badaczy z kręgu krytyki kerygmatycznej, programowo naruszających zarówno autonomię literatury, jak i granice literaturoznawstwa, pozwala usytuować ich w tradycji chrześcijaństwa nastawionego antykulturowo<sup>23</sup>. Chociaż bowiem sięganie po wybitne utwory poetyckie, jak i dzieła dramatyczne, świadczy o przywiązywaniu dużej wagi do wytworów kultury, to jednak wykorzystywanie ich w celach dla tych wytworów nieswoistych dowodzi pretekstowego ich traktowania. Naturalnie w tym wypadku pretekst nie jest czymś błahym.

Wypowiedź, którą wybrałem jako motto niniejszego eseju, nie pojawia się w okolicznościowym tekście Maciejewskiego, nie jest też opinią sformułowaną w wywiadzie ani improwizowanym głosem w dyskusji. Znalazła się we wprowadzeniu do najpoważniejszej metodologicznie rozprawy, którą bez przesady nazwać wypada programową czy założycielską dla nurtu krytyki kerygmatycznej. Przywołajmy wspomniany fragment raz jeszcze: „W proponowanych uwagach – za co przepraszam zwolenników myśli bardziej zobiektywizowanej – nie uwolnię się od refleksji subiektywnej, rezygnując często ze wskazywania uzasadnień dla decyzji płynących z wewnętrznych nakazów i przeświadczeń”<sup>24</sup>.

Ukształtowanie stylistyczne tekstu wywołuje wrażenie jakby prowokacji. Okazuje się, że przeświadczenia wewnętrzne badacza – zwracam uwagę na

<sup>23</sup> Por. H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 61-101.

<sup>24</sup> Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 6.



pierwszą osobę liczby pojedynczej w tej wypowiedzi – tym razem uzasadniają rezygnację z racjonalnej konstrukcji wywodu. W projekt metodologiczny świadomie wpisuje się *e m o c j o n a l n y s u b i e k t y w i z m*. Nie jest to bynajmniej pokorne wyznanie ograniczeń „umysłu” ani deklaracja myśli „słabej”, lecz programowe odsunięcie roszczeń rozumu na plan dalszy.

W ten sposób Maciejewski wprowadza na teren literaturoznawstwa idee obecne w tym nurcie myśli współczesnej, który uznał anachroniczność takich pojęć, jak „obiektywizm”, „metoda”, „teoria”, „intersubiektywizm” czy wreszcie „prawda”. Moim zdaniem stanowi to wyłom w tradycji badań nad relacją między literaturą a religią, a nawet prowadzi do impasu w tych badaniach. Jeśli nie chcemy, by utraciły one ważną pozycję w obrębie akademickiego literaturoznawstwa, musimy pamiętać, że wymagają szczególnej wrażliwości metodologicznej i filologicznej rzetelności. Niepotrzebne im są deklaracje o charakterze kryptoautobiograficznym, które biorą się z błędnego przekonania, że autentyczne przeżycie religijne podmiotu badającego stanowi uprzywilejowany punkt wyjścia do zajmowania się literaturą religijnie „podejrzaną”<sup>25</sup>. Reprezentanci tej opcji mogą się powołać na słowa św. Pawła, który jednoznacznie pisał do mieszkańców Koryntu: „Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony” (1 Kor 2, 15). Rozsądza, dopowiedzmy, także duchowo i w związku z tym, że ta jego aktywność dzieje się we wspólnocie wierzących, nikt spoza niej nie ma kompetencji do wydawania sądów w tej dziedzinie. Lecz to, co dobre, a może nawet obowiązujące w ramach jednolitej wspólnoty, wcale nie musi być takie, gdy jej reprezentanci znajdują się na areopagu. Ten sam Paweł z Tarsu, dopóki jego intencją było przekazanie prawd uniwersalnych, przemawiał do mieszkańców Aten (por. Dz 17, 22-31), pozostając w granicach filozofii religii, przyjmował więc perspektywę zewnętrzną wobec wiary (przypomnijmy, że zaczął swą przemowę od pochwalenia religijności ateńczyków). A jego trudno chyba posądzać o brak znajomości chrześcijaństwa „w sensie doświadczenia”<sup>26</sup>, jak nazywa ten typ wiedzy Maciejewski.

Chciałbym zakończyć cytatem z filozofa, niedawnego doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który rozróżnienie wewnętrznej i zewnętrznej perspektywy w spojrzeniu na religię uczynił kanwą swoich rozważań na temat sytuacji chrześcijaństwa dzisiaj: „Ten jednak, kto nie potrafi spojrzeć na wiarę z perspektywy zewnętrznej, z punktu widzenia której wiara chrześcijańska jest jedną z wizji świata, staje się sekciarzem lub fanatykiem,

<sup>25</sup> Nawiązuję tu do formuły oraz jej rozumienia z tekstu Stefana Sawickiego (zob. S. Sawicki, *O utworach religijnie „podejrzanych”*, w: tenże, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978, s. 25-41).

<sup>26</sup> Maciejewski, *Kerygmatyczna interpretacja „Przesłania Pana Cogito”*, s. 400.

który zamyka się na uniwersalność rozumu”<sup>27</sup>. Otóż w perspektywie historycznej można powiedzieć, iż badania nad relacją między literaturą a religią były procesem uświadamiania sobie przez zainteresowanych rozróżnienia zewnętrznego i wewnętrznego spojrzenia na religię i adaptowania go do projektu teoretycznego. Przebytą drogę mogą symbolizować z jednej strony artykuł Stefani Skwarczyńskiej *Literatura katolicka jako termin w nauce o literaturze*<sup>28</sup>, a z drugiej rozprawa Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej *Literatura – sacrum – religia*<sup>29</sup>.

Wedle Roberta Spaemanna, autora cytowanych słów, umiejętność stosowania owej zmiennej ogniskowej nie jest wymuszonym przez „świat” konformizmem, lecz powinnością wypływającą z istoty naszej wiary: „Chrześcijańska wiara wnosi roszczenie do tej samej uniwersalności, co rozum. Co więcej, pragnie, aby rozum w pełni pozostał sobą, i konstatuje, że nie dzieje się tak wówczas, gdy rozum nie stawia pytania o Boga”<sup>30</sup>.

O ile twórcy literackiej sakrologii, przede wszystkim Jasińska-Wojtkowska i Sawicki, z troski o sprostanie roszczeniu rozumu, do czego inspirowało ich głęboko przeżywane chrześcijaństwo, uczynili fundament swojego programu badań, o tyle Maciejewski i kontynuatorzy jego myśli w swój program wpisali postawę poniekąd odwrotną.

\*

Krytyka kerygmaticzna nie powinna być mylona z badaniami nad – używam jednego z możliwych określeń – relacją między literaturą a religią, które ukonstytuowały się już w poważny nurt polskiego literaturoznawstwa. Choć uprawiają ją poloniści, wykorzystując w tym celu utwory literackie, nie stawiają sobie oni jednak celów poznawczych, lecz praktyczne, zdefiniowane przez ruch neokatechumenalny. Ten typ hermeneutyki, zgodnie z wieloma wypowiedziami jego prawodawcy, zrodził się w ramach działań duszpasterskich czy parateologicznych i świetnie się tam sprawdził. W moim przekonaniu nie ma powodów, aby przenosić go na teren uniwersyteckiej polonistyki i w jej ramach przedstawiać jako jeden z możliwych sposobów na badanie związków

<sup>27</sup> R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 6.

<sup>28</sup> Zob. S. Skwarczyńska, *Literatura katolicka jako termin w nauce o literaturze*, w: *taż*, *Studia i szkice literackie*, Pax, Warszawa 1953, s. 9-20.

<sup>29</sup> Zob. M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, w: *taż*, *Horyzonty literackiego sacrum*, s. 45-62. Na „graniczność” tych dwóch tekstów zwraca uwagę Jerzy Święch (zob. J. Świąch, *Literatura i sacrum w ujęciu Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej*, w: *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, ks. W. Felski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 45-47).

<sup>30</sup> Spaemann, dz. cyt., s. 6.

literatury z religią. Obstają przy tym świadom rozluźnienia metodologicznych rygorów, jakie wprowadza do humanistyki moda na badania interdyscyplinarne. Trudno bowiem powiedzieć, jaką dyscyplinę reprezentuje postępowanie interpretacyjne, które „zakłada szczególne dyspozycje hermeneutyczne wpływające z egzystencjalnego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym”<sup>31</sup>. W związku z tym badacze parający się tym typem refleksji, którzy nie chcą wprowadzać odbiorców w błąd, powinni jasno deklorować charakter swych wypowiedzi i ich usytuowanie w dyskursie uniwersyteckim. Zwrócił na to uwagę Piotr Nowaczyński, który w syntetycznym szkicu omówił dzieje „kulowskich” badań nad sacrum w literaturze. Autor postulował: „Wskazane byłoby, aby miał on [„kerygmatyk”] świadomość, że występuje raczej w roli ideologa, moralisty czy teologa niż badacza literatury stricto sensu. Ten bowiem zarówno w interpretacji, jak i w ocenie winien respektować własne założenia utworu, organizującego, przez autorską intencję, ustalone zasady i reguły, a nie nanosić na utwór zewnętrzne wobec niego przeświadczenia światopoglądowe i obce mu kryteria oceny”<sup>32</sup>.

Brak tej świadomości i wpływające z tego konsekwencje dla sytuacji w badaniach literackich są jednym z ważnych powodów, dla których o krytyce kerygmatycznej myślę bez entuzjazmu.

<sup>31</sup> Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 12.

<sup>32</sup> P. Nowaczyński, *Z historii i teorii badań nad literaturą religijną*, w: tenże, *Studia z literatury XX wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 80.