

Adam Regiewicz | **Poza horyzontem**

Eseje o sztuce czytania
(Ćwiczenia
z poszukiwania sensu)



universitas

Poza horyzontem

Adam Regiewicz | Poza horyzontem

Eseje o sztuce czytania
(Ćwiczenia
z poszukiwania sensu)

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Akademię
im. Jana Długosza w Częstochowie

© Copyright by Adam Regiewicz and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2015

ISBN 97883-242-2811-9
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzenci
dr hab. Jarosław Fazan
dr hab. prof. KUL Wacław Pyczek

Opracowanie redakcyjne
Pe eŁ

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Zdjęcie na okładce
Kazimierz Frączek

www.universitas.com.pl

*Bogu,
który wstrząsnął moimi fundamentami*

Spis treści

Poza horyzont...	9
Zarządzanie kryzysem	10
Od komparatystyki do krytyki i z powrotem. Kilka słów o metodologii	14
Od retoryki słowa do retoryki obrazu, czyli o przedmiocie rozważań	23
<i>Wszyscy jesteśmy ślepcami...</i> Próba interpretacji kerygmaticznej	
<i>Miasta ślepców</i> José Saramago	27
Projekt krytyki talmudycznej	43
Symbioza	51
Mesjańskie rozpoznanie. Przyczynek do teorii interpretacji tekstu	59
Fragment pierwszy – Rozpoznanie Mesjasza	60
Fragment drugi – Zapowiedź Męki	69
Fragment trzeci – Warunki naśladowania Mesjasza	72
Czytanie midraszowe	77
Czego o czytaniu uczy sztuka ikony, czyli odsłanianie sensu	103
Dlaczego starozakonni milczą? U źródeł antropologii obrazu	127
Traktaty o nawróceniu. Próba kerygmaticznej interpretacji	
filmów Krzysztofa Zanussiego	141
Kerygmat, czyli wezwanie do nawrócenia	142
Drogi nawrócenia w filmach Krzysztofa Zanussiego	144
Filmowa przypowieść i nawrócenie	151
Kerygmaticzne czytanie Dekalogu	155
Dziesiąte – „...ani żadnej rzeczy, która jego jest”	161
Dziewiąte – „Nie pożądaj żony bliźniego swego...”	177
Doświadczenie religijne a konstruowanie rzeczywistości przedstawionej	
w współczesnej twórczości filmowej reżyserów Wschodu i Zachodu	197
Na rozdrożu	199
Tarkowski – film jako ikona	204
Między Wschodem a Zachodem. Filmowe odpowiedzi	
wobec kryzysu duchowego	217
Zwiagincew – rosyjska dusza	218
Von Trier – freudowskie ukąszenie	229
Malick – między <i>sacrum</i> a <i>sanctum</i>	239
Pokazać, co zakryte...	246
<i>Try walking in my shoes...</i>	251
Bibliografia [wybrane pozycje]	255
Indeks nazwisk	265
<i>Adam Regiewicz, Beyond the horizon. Essays on the art of reading</i>	
<i>(Exercises in searching for sense)</i>	273

Poza horyzont...

Wiem, że nie jestem żadnym prorokiem ani nie ma we mnie Świętego Ducha. Nie mam władzy nad głosami, nie umiem przeniknąć czasu przyszłego. Moje pochodzenie jest marne i nic nie podnosi mnie z prochu. Jestem taki jak wielu i należę do tych, których macewy kruszeją najpierwsze¹.

To jest książka osobista, powiedziałbym nawet – intymna, choć daleki jestem od wszelkiego ekshibicjonizmu, tak dziś popularnego, pojawiającego się na kartach literatury, blogów, stron internetowych czy w paradokumentalnych telewizyjnych *show*. Nie o takiej intymistyce myślę, chodzi mi raczej o ten rodzaj związania tekstu z autorem, o którym Michel Foucault mówi w *Sobąpisaniu*, by w tym, co się pisze, ukazywać innym własne oblicze, „stworzyć własną duszę”². A zatem, prezentowany tu zbiór esejów jest efektem osobistego doświadczenia – człowieka, akademika (nauczyciela), literaturoznawcy, który nie chce żyć w schizofrenii pomiędzy dyskursem naukowym a sferą prywatną, gdzie fundamentalną kwestią pozostaje pragnienie wiary i doświadczenia chrześcijańskiego. Z tego napięcia pomiędzy charyzmatem pracy, jaki wiąże się z czytaniem, rozpoznawaniem rzeczywistości poprzez lekturę tekstów kultury, a egzystencją, którą rozumiem nie jako „bycie”, ale właśnie „życie”³, te rozważania się zrodziły. Zarysowane tu napięcie doprowadziło mnie bowiem do sytuacji kryzysu, który podważył dotychczasowy mój dorobek oraz sens wykonywanej pracy.

Pytanie o „sens” tego, co robię, dopadło mnie nagle, podczas lektury dwóch Listów św. Pawła do Tymoteusza, który przestrzega, „byś nie walczył o same słowa, bo to się na nic nie przyda, [wyjdzie tylko] na zgubę słuchaczy. (...) Uni-

¹ O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe albo Wielka Podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych*, Kraków 2014, s. 821.

² M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2010, s. 303–320.

³ Rozróżnienie to rozumiem jako „pragnienie bycia, które neguje życie – albo, inaczej mówiąc, pragnienie bycia na modłę bytu martwego; bycia godzącego się ze swą «ontologiczną słabością» i w tym pogodzeniu naśladującego śmierć” w przeciwieństwie do Życia, które jest „transcendencją w górę”, afirmującą własną śmierć, bowiem perspektywa ta zakłada, że Śmierć niczego nie kończy ani nie zamyka. A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”*. Kryptoteologie późnej nowoczesności, Kraków 2008, s. 42 i nast.

kaj zaś światowej gadaniny; albowiem uprawiający ją coraz bardziej będą się zbliżać ku bezbożności” (2 Tm 14-16)⁴, a kiedy zacząłem szukać dalej, dotarłem do fragmentu, w którym św. Paweł mówi, iż ten, kto tak czyni, „jest nadęty, niczego nie pojmuje, lecz choruje na dociekania i słowne utarczki. Z nich rodzą się: zawiść, sprzeczką, bluźnierstwa, złośliwe podejrzenia, ciągłe spory ludzi o wypaczonym umyśle i którym brak prawdy” (1 Tm 6,4-5). Jeśli potraktować ten tekst z całą mocą przepowiadania i ducha, które ma święty jako „apostół Chrystusa”, to sytuacja literaturoznawcy, który zajmuje się słowami i dociekaniem na ich temat, wydaje się nie do pozazdroszczenia. Egzystencjalna i ideologiczna konstrukcja mojego świata legła w gruzach, poczułem się jak ktoś, kto traci grunt pod nogami, kto musi zakwestionować wszystko, na czym do tej pory budował. Jako literaturoznawca byłem bezbronny, bo wszystko, czym do tej pory się zajmowałem, okazało się „jałową dyskusją”; jako akademik jawiłem się jako przegrany, bo moja praca wydała się przede wszystkim „gromadzeniem” dla siebie, budowaniem jakichś konstrukcji mentalnych, które nikomu właściwie nie służą poza tym zamkniętym światem; wreszcie jako człowiek, ojciec czworga dzieci, który żyje w nieustannym poczuciu winy wobec żony i dzieci, poświęcając czas „martwej literze” pisma. Wobec tego Słowa, które raniąc i rozcinając, jest jak miecz obosieczny, trudno pozostać obojętnym. Potraktowałem je z całą powagą, wiedząc, że Słowo Boga jest słowem żywym, to znaczy takim, które realizuje się „tu i teraz” w momencie jego odczytania, jest *dabar* – słowem w działaniu, i jeśli mnie dotyka, to znaczy, że dotyczy konkretnie mojej sytuacji. W tej sytuacji kryzysu kołatała mi tylko jedna myśl: że skoro Bóg to dopuścił, to jest w tym jakiś sens, którego na razie nie rozumiem. Być może muszę się przebranzowić i nauczyć kłaść kafelki, a może chodzi o coś zupełnie innego?

Zarządzanie kryzysem

Aby zrozumieć sytuację kryzysu, warto przywołać jeden z midraszy, który opowiada się podczas paschy żydowskiej. Ojcowie, przekazując wiarę dzieciom, snują tę opowieść, by lepiej zobrazować sytuację Izraela wychodzącego z Egiptu, z kraju niewoli⁵. Podczas ucieczki doświadczają oni bowiem momentu krytycznego, bez wyjścia: ścigani przez wojska faraona, które mają rozkaz wyróżnić Izraelitów za to jawne nieposłuszeństwo wobec władzy Egiptu, dochodzą do Morza Czerw-

⁴ Ten oraz późniejsze fragmenty pochodzą z *Biblii Tysiąclecia. Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, tłum. zbior., wyd. IV, Poznań 2003.

⁵ *Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia wybrane z Talmudu*, tłum. M. Friedman, Wrocław 2005, s. 62.

nego. Ta woda (pomijając oczywistą symbolikę krwi) wydaje się być dla nich grobem, końcem wędrówki. Sytuację tę właśnie tłumaczy midrasz o gołębicę, za postacią której ukrywa się naród wybrany (warto przypomnieć chociażby śpiew Oblubieńca z Pieśni nad Pieśniami, który zwraca się do ukochanej „Gołąbko ma ukryta w skalnej przepaści”, aby zrozumieć, że to figura Izraela). Gołębica, lecąc po niebieskim niebie, dostrzega cień jastrzębia, który zaczyna ją ścigać. Nie ma wątpliwości, jakie są jego zamiary, ponadto drapieżca jest szybszy, potężniejszy, zdeterminowany instynktem łowcy. Gołębica wydaje się bezbronna na otwartej przestrzeni, ale dostrzega w oddali skały, w których ma szansę się ukryć. Z całych sił dąży do tego, by ukryć się w skalnej szczelinie, którą dostrzega, zbliżając się do górskiej ściany. Ale jastrząb nie daje za wygraną i napiera na gołębicę; pozostaje jej nadzieja, że zdoła dolecieć do skalnego wylomu i tam się ukryć. Gdy ostatkami sił podlatuje do szczeliny, z ciemnego wylomu wyłania się wąż, który widzi w niej łatwą zdobycz. Teraz gołębica nie ma już dokąd uciec, a śmierć wydaje się czymś pewnym. To jest sytuacja kryzysu – to jest moment krytyczny dla Izraela. W taką niemożliwość ingeruje Bóg, otwierając morze i przeprowadzając naród wybrany suchą stopą. Może moja sytuacja nie była tak bardzo krytyczna, ale postrzegam ją właśnie przez pryzmat takiego rozumienia słowa „kryzys”, które ukazuje niemoc, brak wyjścia awaryjnego, bo cóż ma zrobić literaturoznawca, ktoś, kto żyje z rozważania słowa, wobec słów św. Pawła?

Zarysowana powyżej sytuacja kryzysu pozwala się oczywiście opisać językiem psychologii, która doświadczenie punktu krytycznego tłumaczy poczuciem niższości przeżywanym w stosunku do wydarzeń o charakterze zewnętrznym oraz do wewnętrznej hierarchii wartości. Zarówno jedno, jak i drugie ograniczenie ukazuje jednostkę zderzoną ze świadomością swoich możliwości, co, jak pisze Kazimierz Dąbrowski, „łączy się z konfliktem pełnym dynamiki”⁶. To właśnie to napięcie wydaje się momentem niezwykle konstruktywnym, co zauważył Jean-Paul Sartre, konstruuując koncepcję analizy regresywno-progresywnej⁷, która sytuuje jednostkę w zderzeniu jej niepowtarzalności i wyjątkowości egzystencjalnej z szerszym systemem społecznym, który odbija Ducha swoich czasów. Proponowana przez Sartre’a metoda analityczna, dzięki której znalazł on klucz do interpretacji życia i twórczości Baudelaire’a czy Flauberta⁸, pozwoliła spojrzeć na moment regresu, czyli pewnego kryzysu wywołanego dzieciństwem, relacjami rodzinnymi, przyjacielskimi, zawodami miłosnymi czy ograniczeniami

⁶ K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 90.

⁷ J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, vol. I: *Theory of Practical Ensembles*, tłum. Q. Hoare, London–New York 1991.

⁸ Tenże, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. I, II, III, Paris 1971–1972; tenże, *Sartre parle de Flaubert*, [w:] M. Sicard, *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975–1979)*, Paris 1989.

społecznymi, obyczajowymi lub ekonomicznymi jako decydujący dla rozwoju twórcy. Z kryzysu bowiem rodzi się to, co prawdziwe, głęboko egzystencjalne, dowodzi Sartre.

Jednak to, co bardziej interesujące w perspektywie dalszych rozważań, wynika z wprowadzenia innego spojrzenia na sytuację kryzysu. Nie ulega wątpliwości, że momentowi temu towarzyszy także bardzo charakterystyczna wrażliwość moralna, która może w wersji skrajnej wpędzać w chorobliwe wręcz poczucie winy, jednak w przypadku dezintegracji pozytywnej objawia się przyjęciem postawy pokory. Ujrzenie rzeczywistości takiej, jaką ona jest, dalekiej od ideału, do którego się dąży, od zasad, które konstytuują wewnętrzny świat wartości, zmusza do uznania swej niedoskonałości, małości wobec tego, co konstruuje moją osobowość. „Pokora pozwala właściwie ocenić stan, w którym się znajdujemy, pozwala ocenić odległości, które mamy przejść, opory, które mamy pokonać”⁹. Postawa ta pozwala odkryć swoją bezradność, która staje się punktem wyjścia dla podjęcia zmagania z rzeczywistością. Przyjęcie takiej perspektywy jest niezwykle bliskie mojemu spojrzeniu na lekturę tekstu i temu, co proponuje interpretacja hermeneutyczna. Jak zauważa Janusz Sławiński, komentując taką postawę: „Wszystko co dalej uda mu się dociec, ma wyrastać z tej wątłej podstawy: jako próba uporania się z pierwotnym dysonansem poznawczym, próba pokonania odległości dzielącej od utworu i próba zawładnięcia jego znaczeniową niedostępnością”¹⁰. Jednocześnie, co warto podkreślić, postawa ta jest niemożliwa bez odniesienia do „nieskończonej mądrości transcendentalnej”, mówiąc inaczej, uznanie swej małości jest możliwe tylko w perspektywie duchowej, tylko w relacji do Boga, w innym przypadku objawia się to kompleksem niższości lub poczuciem winy właśnie.

Jakąkolwiek przyjąć interpretację tego momentu krytycznego, niewątpliwie ma rację Mieczysław Dąbrowski, kiedy pisze, iż „stale funkcjonujemy w sytuacji kryzysu”¹¹, bowiem nieustannie działamy w napięciu pomiędzy tym, co esencjonalne dla naszego życia, a doświadczeniem tego, co lokalne i momentalne – sytuacją i kontekstem rzeczywistości. Przekładając powyższą konstatację na sytuację spotkania z tekstem, która także – jak powie Jacques Derrida – jest momentem kryzysu¹², powinniśmy zwrócić uwagę na napięcie pomiędzy tekstem, który pragnie obywać się bez odniesień, a środowiskiem lekturowym, momentem i miejscem swego odczytania, które powodują, że sam tekst zostaje

⁹ K. Dąbrowski, dz. cyt., s. 92.

¹⁰ J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. IV: *Próby teoretyczno-literackie*, Kraków 2000, s. 77.

¹¹ M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005, s. 28.

¹² J. Derrida, *Mallarmé*, tłum. A. Zawadzki, [w:] *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. III, wyb. i oprac. H. Markiewicz, Kraków 2011, s. 218 i nast.

przysłonięty przez czytelnika i kontekst. Można by zatem powiedzieć, że ten dramatyzm relacji wpisany jest w istotę interpretacji, która jawi się jako kryzysowa – pomiędzy sensem: *możliwym do ustalenia* a rozstrzygniętym¹³. Tym samym krytyka – sytuacja czytelnicza – jawi się jako moment niemocy, a dzięki temu stała się dla mnie czymś czytelnym i bliskim.

Pozostaje jeszcze wytłumaczyć, jak rozumiem krytykę, która zawsze jawiła mi się jako działanie niezwykle skomplikowane i wymagające olbrzymiej erudycji, przeznaczone dla wybranych, więc z tym większą pokorą do tej praktyki czytania tekstu podchodziłem. Zawsze utożsamiałem krytykę z nieczytelną teorią, która komplikuje wszystko – każdy akt lektury, dopiero wypowiedź Ryszarda Koziołka otworzyła mi oczy. Píše on: „Teorię nie tylko się wybiera, lecz się jej zawiera i/lub praktykuje, a najważniejszy składnik tej praktyki znajduje się poza zasadą racjonalności”¹⁴. To rozpoznanie teorii jako elementu doświadczenia, akt woluntarystyczny, który dokonuje się poprzez intuicyjne wręcz rozpoznanie, pozwoliło mi spojrzeć na teorię z większą łagodnością i postrzegać ją jako pomoc w czytelniczym zmaganiu się z porządkiem tekstu.

Działania krytyczne były dla mnie zawsze wypadkową doświadczenia kulturowego, na które składała się możliwość odczytania tekstu w kontekście „wspólnotowej wyobraźni”, oraz osobistego zaangażowania, które zawsze jest rodzajem przeżywania. To właśnie indywidualne, personalne spotkanie z tekstem wydaje się w kontekście podejmowanych rozważań niezwykle intrygujące, bowiem pozwala spojrzeć na krytykę jako na „głos w sprawie” lub po prostu „głos”, mający swoją barwę, intonację, siłę, czyli wszystko to, co sprawia, że staje się on niepowtarzalny. Jak píše Michał Paweł Markowski:

Spór o interpretację jest w gruncie rzeczy sporem o sposoby widzenia i rozumienia świata (...). To, jak widzimy świat i jak go sobie tłumaczymy, nie jest kwestią obiektywności czy subiektywności (...) jest natomiast ekspresją czyjegoś poglądu na świat, który nie jest (...) kwestią psychologiczną, lecz egzystencjalną. Interpretuję tak jak egzystuję, w tym znaczeniu, że interpretacja jest sposobem, w jaki mojej egzystencji nadaję sens¹⁵.

¹³ Jak píše Derrida, krytyka „będzie zawsze chcieć za pomocą sądu rozstrzygać [*krinen*] o wartości i znaczeniu, rozróżniać to, co jest, od tego, czego nie ma, to, co ma wartość, od tego, co jest jej pozbawione, prawdę od fałszu, piękno od brzydoty, wszelkie znaczenie od tego, co mu przeciwne”. Tamże, s. 219.

¹⁴ R. Koziołek, *Teoria literatury jako akt wiary*, [w:] *Teoria nad-interpretacją?*, red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczok, Katowice 2012, s. 15.

¹⁵ M.P. Markowski, *Wrażliwość, interpretacja, literatura*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2, s. 117.

Głos jest zatem znakiem osoby, marką, którą sygnowana jest twarz wyповідаjącego się, ale to także wyrażenie „tego, co pomyśli głowa”.

Jest wreszcie głos rodzajem wezwania, niczym w Janowym „wołaniu na pustyni”, czyli pewną praktyką rozpowiadania, głoszenia tego, co samemu się przeżyło, czego osobiście się doświadczyło. Przywołanie w tym kontekście Jana Chrzciciela nie jest bynajmniej przypadkowe, jako figura „największego spośród proroków” odnosi się bowiem do misji zapowiadania Mesjasza, głoszenia Słowa o wyzwoleniu, co ewangelisci nazywają głoszeniem kerygmatu. Nic dziwnego, wszak w greckim rdzeniu słowa „misja”, które odnosi się do świadczenia przez Jana o nadejściu Mesjasza, pojawia się *kryzo*, co znaczy przepowiadanie kerygmatu. Jego misja sprowadza się do „wołania”, krzyku, ogłaszania orędzia, ale co także ważne – do dawania świadectwa. Jak pisze ks. bp Grzegorz Ryś: „Jeśli głosisz kerygmat, musisz dać świadectwo. Jak nie dajesz świadectwa, nie głosisz kerygmatu. Nie możesz kerygmatowi przeczyć tym, jak żyjesz”¹⁶. Sama figura proroka wydaje się niezwykle czytelna, bowiem zostaje w nią wpisana rola pośrednika drugiego stopnia, rodzaj tłumacza, który usłyszawszy i zrozumiałwszy przesłanie, przekazuje je dalej. „Prorok nawołuje do stawiania dróg, które umożliwiają objawienie się chwały Pańskiej”. Takie ujęcie krytyki polega na sprawieniu, by to, co obecnie możliwe, już teraz zaczęło się aktualizować tak, by ostatecznie mogło się spełnić w przyszłości¹⁷. Głos prorocki przyspiesza uobecnianie się słowa, które wcześniej zostało przez głosicieli przyjęte i przeżyte. Krytyka jest zatem praktyką silnie emocjonalną, związaną z działaniami o charakterze osobistym wpisanymi w antropologię doświadczenia, wychodząc poza granice tekstu. Proponowana tu koncepcja krytyki jest po pierwsze silnie zaangażowana, po drugie jawi się przede wszystkim jako praktyka interpretacyjna, która wiąże tekst z własnym życiem. Po trzecie nie rości sobie prawa do budowania modeli, ale raczej sytuuje się w kryzysie – na przecięciu niepewności i nadziei.

Od komparatystyki do krytyki i z powrotem. Kilka słów o metodologii

Zderzenie ze sobą praktyki interpretacyjnej z doświadczeniem religijnym w samej swojej istocie jest założeniem komparatystycznym, które staram się rozumieć bynajmniej nie w sposób dawny, wpisujący obie praktyki w porządek

¹⁶ G. Ryś, *Dzieci królestwa*, Bytom 2014, s. 130.

¹⁷ K. Uniłowski, „Czujna straż”. O mesjańskim pojmowaniu krytyki u Stanisława Brzozowskiego, [w:] *Stanisław Brzozowski (ko)repetycje*, red. D. Kozicka, J. Orska, K. Uniłowski, Katowice 2012, s. 48.

dyscyplinowy – zestawiony binarnie (co wynika z samej nazwy – *comparare* – porównywać), ale jako holistyczne spojrzenie na rzeczywistość kulturową. W podejściu komparatystycznym chodzi bowiem o wypracowanie „trzeciej drogi”, która respektuje integralność, oddzielność różnych dyskursów, dyscyplin, tu: literatury i doświadczenia religijnego i nie sprowadza się do katalogowania istniejących powiązań. Jak pisze Tadeusz Sławek: „W procedurach komparatystycznych nie chodzi bowiem o inwentaryzację gotowych, zamkniętych przedmiotów, lecz o myślenie odcinające się od wszelkich skończonych form, a więc i od wszelkich definitywnych odpowiedzi”¹⁸. Komparatystyka będzie tu zatem traktowana jako wiedza lub styl „czytania” zjawisk kulturowych zorientowany na wzajemne oddziaływania, realne związki, pokrewieństwa i typologiczne odpowiedniości zjawisk literackich i pozaliterackich¹⁹ – w tym „nieliterackich” rodzajów piśmiennictwa, mowy czy szeroko rozumianych tekstów kultury i form dyskursu (tu – religia, teologia, filozofia, antropologia, dyskursy tożsamościowe itp.). Tak szeroko rozumiany paradygmat badań porównawczych skupia kulturowo zorientowaną wiedzę literaturoznawczą (poetyka kultury), sytuując ją w historycznym polu kultury i antropologicznej wiedzy o dyskursach transdyscyplinowych. Pozwala też na wprowadzenie indywidualnej perspektywy badawczej, postawy zaangażowania, która nie tylko nie obniża jakości wiedzy, a wprost przeciwnie, gwarantuje wysoką wiarygodność naukowej argumentacji, opartej na empiryczności badania kulturowego – bezpośrednim doświadczeniu, spotkaniu z kulturą lub tekstem ją reprezentującym.

Po drugie rozumiem komparatystykę jako próbę Całości, manifestację zakorzenienia w świecie – dlatego „komparatystyka, o której mówię, powinna mieć charakter ponadhistoryczny (...) bada [ona – A.R.] sieć relacji, nie widząc i nie chcąc widzieć «początków» i «końców»». Komparatystyka niczego nie porównuje. Komparatystyka troskliwie przygląda się splotom, nasłuchuje, cała jest uchem, można by rzec. Jest «inter-retem» metod, przygód, dyskursów, książek, teorii”²⁰. Zarysowana tu przez Zbigniewa Kadłubka wizja komparatystyki pojmowanej jako możliwość rozumienia świata, rozmawiania o nowych zjawiskach kulturowych, wreszcie, uprawiania humanistyki – taką komparatystykę przyjmuję jako

¹⁸ T. Sławek, *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem*, „Post-scriptum” 2004, nr 2 / 2005, nr 1, s. 59.

¹⁹ Takie rozumienie komparatystyki za Stevenem Tötösy de Zepetnekiem pozwala na włączanie w ten dyskurs tekstów kultury wykraczających poza literaturę, poza piśmiennosc czy nawet język werbalny. Zob. S. Tötösy de Zepetnek, *The New Humanities. The Intercultural, the Comparative, and the Interdisciplinary*, „The Global South” 2007, vol.1, nr 1–2, s. 45–68.

²⁰ Z. Kadłubek, *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*, Katowice 2010, s. 179 i nast.

metodę pozwalającą na odczytywanie tekstu w kontekście mojego osobistego doświadczenia i rzeczywistości, która mnie otacza. Chciałbym jednocześnie podkreślić, że owe holistyczne tendencje do ujmowania dyskursu komparatystycznego nie wykluczają silnego zakorzenienia w tradycji, która warunkuje współczesną tożsamość i integralność naszej podmiotowości tak obecnie zagrożonej przez zwiotczałe mięśnie pamięci. Wysiłek komparatystyki powinien skupiać się na odkrywaniu potencjału dziedzictwa, bowiem „bez dziedzictwa nie ma dziedziczenia”²¹, a „bez poznania początku nie może być też poznania kontynuacji”²².

Ponadto, warto w tym miejscu zwrócić uwagę na retoryczny wymiar działania komparatystycznego, który objawia jej interpretacyjny charakter poprzez „zdolność do organizowania myślenia i rozumienia świata tekstu we właściwy sobie sposób”²³, stawiając podmiot w konkretnej sytuacji epistemologicznej oraz aksjologicznej. Działanie takie nadaje sens podmiotom biorącym udział w praktyce „porównania” i wartościowaniu poprzez umieszczenie tekstu w relacji do innych elementów rzeczywistości. Ten interpretacyjny rys komparatystyki, wskazujący na zaangażowanie podmiotu w sam akt porównania (poprzez umieszczanie porównywanych elementów w relacji, ich wartościowanie, szukanie wspólnego sensu itp.) wiąże te praktyki z doświadczeniem egzystencjalnym, co prowadzi do drugiej niezwykle ważnej dla poniższych rozważań podbudowy metodologicznej – hermeneutyki.

Ta praktyka interpretacyjna, wywiedziona z dociekań Paula Ricœura i Hansa-Georga Gadamera, dla poniższych rozważań staje się kluczowa, gdyż u jej podstaw leżą pytania o charakterze egzystencjalnym: kim jestem, jaki sens ma moje życie, czy tekst, który czytam, może odpowiedzieć na pytanie o sens? Pytania te pojawiają się w lekturze, która realizuje prawdziwy sens słów w spotkaniu z czytającym. Bowiem fundamentem hermeneutyki jest rozmowa, dialog, wymiana między Ty i ja, między tekstem a podmiotem dokonującym lektury, jak zauważa Hans-Georg Gadamer: „Słowa, które dopiero w powrocie do samych siebie są właśnie *tu oto*, realizują prawdziwy sens tekstów, by tak rzec, z siebie samych: one mówią. Teksty literackie są takimi tekstami, których należy podczas czytania słuchać niczym głosu, choć być może jedynie słuchem wewnętrznym, tekstami, które, gdy są wygłaszane, to nie tylko się ich wysłuchuje, ale wewnętrznie współwypowiada”²⁴. Jed-

²¹ G. Steiner, *Czym jest literatura porównawcza?*, tłum. I. Hansz, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 93, s. II.

²² E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 47.

²³ E. Szczęsna, *Ontologia i epistemologia porównania*, [w:] *Komparatystyka dzisiaj*, t. 1: *Problemy teoretyczne*, red. E. Szczęsna, E. Kasperski, Kraków 2010, s. 109.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 233.

nak rozmowa to nie tylko dialog, na co wskazywałby dialogiczny charakter języka, lecz także napięcie pomiędzy sensami – to sytuacja dramatyczna. Interpretacja w kluczu hermeneutycznym jawi się jako siłowanie się z tekstem, zmaganie z drugim, który chce coś powiedzieć pomimo sensu narzucanego przez interpretatora. Dlatego Hans-Georg Gadamer zadaje niezwykle istotne pytanie: „jak zapośrednicza się wspólnota sensu, która powstaje w rozmowie, oraz nieprzenikliwość inności drugiej osoby, a także czym jest w ostateczności język: mostem czy granicą. Mostem, przez który komunikujemy się nawzajem i który nad przepływającym nurtem inności nadbudowuje tożsamości, czy też granicą, która wyznacza nasze samowyrzeczenie się i odbiera możliwość wyrażenia i oddania w pełni siebie?”²⁵.

Zarysowana tu relacyjność pomiędzy tekstem a czytającym koresponduje z lévinasowską filozofią spotkania – rozmowy, która przypomina, że człowiek jako istota relacyjna zawsze stoi w obliczu jakiejś Twarzy, zawsze przemawia do Kogoś – także w spotkaniu z tekstem odczytanie nigdy nie jest bezosobowe, ale zawsze pozostaje w relacji: przekonuje do czegoś, prezentuje swoje racje itp. Ten moment spotkania, kiedy podmiot (konkretna osoba ze swoją historią, ukształtowaniem egzystencjalnym) spotyka się z tekstem, Dzielę, to zderzenie dwóch świadomości, dwóch światów, dwóch aksjologii – to jest moment etyczny w postępowaniu czytelnickim. W tym sensie, „interpretacja nie jest (...) problemem intencjonalności, konstytuowania przez podmiot sensu przedmiotu. Jest pracą myśli, która śmiałość i pewność egoistycznego Ja zastępuje całkowitym oddaniem innemu, szacunkiem i uznaniem dla niego”²⁶. Spotkanie z tekstem jako „innym” jest zawsze doświadczeniem egzystencjalnym, które pozostaje niezmiennie – to znaczy zawsze odbywa się w wymiarze historycznym (był zawsze zmierza ku śmierci), a zarazem w każdym tekście niezależnie od czasu, lokalności itp. istnieje sens ponadczasowy (fundamentalny czy esencjalistyczny), który sprowadza się do prawd antropologicznych na temat potrzeby bycia kochanym, lęku przed śmiercią, odrzuceniem, pragnienia dobra, niemocy kochania, czyli wyjścia poza granice swego życia itp. Dlatego z jednej strony tekst odpowiada na niezmiennie pragnienia serca człowieka, z drugiej zaś, ze względu na sens powierzchniowy, nie ma ostatecznego i jedyne go znaczenia. „Ten sens ustalamy razem, kiedy spotykamy się z dziełem, gdy je czytamy i interpretujemy. Interpretujemy bowiem zawsze w kontekście naszej kultury, wiedzy, wrażliwości, czasu historycznego, bagażu doświadczeń itp.”²⁷. W lekturze nie chodzi jednak o moralność zawartą w tekście ani o idee, ale o pytanie, co i jak dany tekst

²⁵ Tamże, s. 219.

²⁶ J.P. Hudzik, *Interpretacja – tożsamość – etyka*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 219.

²⁷ M. Dąbrowski, dz. cyt., s. 22.

znaczy dla mnie, o czym przypomina w *Projekcie krytyki etycznej* Mieczysław Dąbrowski, pisząc: „Winienem w tym postępowaniu odkryć i uzasadnić własną strukturę rozumienia, to jest ów «fundament» postępowania, który mocno i wyraźnie wskazuje jednak na myślący podmiot. Ujawniam w tym sensie siebie, odkrywam swoją «twarz», obnażam się przed odbiorcą, przed Drugim, przed Innym, przed Nie-Tożsamym”²⁸.

Wracając do koncepcji hermeneutycznej: trzeba by także za Ricœur'em rozumieć interpretację jako praktykę egzystencjalną, mającą moc przemienić życie człowieka, bowiem interpretacja nie jest operacją obiektywnego opisywania sensu, ale zawsze stawia podmiot w samym centrum tego opisywania, zadając pytanie: „co ten tekst znaczy dla mnie?”. Tym samym najważniejszym sposobem przyswojenia sensu jest refleksja podmiotu nad samym sobą²⁹, zaś punktem dojścia interpretacji jest odnalezienie w tekście świata, w którym można by zamieszkać, jako przestrzeni oswojonej, rozpoznanej, toż-samej. Sytuacja ta staje się jednak możliwa dopiero wtedy, gdy pokona się dystans pomiędzy „ja” czytelniczym a „obcością” tekstu, o czym przypomina Gadamer³⁰. Interpretacja polegałaby zatem na odnalezieniu zażyłości pomiędzy tekstem a czytelnikiem, zrodzeniu współobecności (tekst ma uobecniać się w życiu czytelnika, ma pozostawać z nim w zażyłości). To znaczy, usuwając z niego to, co martwe i obecne (a więc pismo, literę), ma odnaleźć to, co żywe i obecne (ducha) – podobnie jak ma się relacja żywego Słowa Bożego i litery pisma w Biblii. Sam zapisany tekst jest wytworem pośrednim, niegotowym, czeka na włączenie go w doświadczenie osobiste, które dopiero wtedy nadaje mu sens; pismo zostaje ożywione, gdy znajduje się ktoś, kto je uobecnia dzięki przekazowi tradycji. W ten sposób w interpretacji ważne jest to, co zostaje włączone w osobiste doświadczenie, wypowiedziane na nowo, uczynione własnym doświadczeniem.

To mocne zakorzenienie hermeneutyki w teologii chrześcijańskiej nie jest przypadkowe, wskazuje ono bowiem na konstytuowanie sensu poza porządkiem

²⁸ Tamże, s. 29.

²⁹ Paul Ricœur w odniesieniu do sytuacji tłumaczenia swego życia za pomocą tekstu pisze: „Czyż nie uważamy ludzkich żywotów za bardziej czytelne, gdyż są objaśnione poprzez historie, jakie ludzie opowiadają na swój temat? I czy te historie życia nie stają się z kolei bardziej zrozumiałe, gdy stosuje się do nich wzorce narracyjne – intrygi – zapożyczone z historii (...) bądź fikcji?”. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2003, s. 190.

³⁰ Pisze on, że „hermeneutyka pokonuje duchowy dystans i przyswaja obcość obcego ducha”, co pozwala na przezwyciężenie obcości świata lektury i uznanie go za swój. H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 124.

dosłowności, w mowie symboli, której bogactwo znaczenia uległo zapomnieniu, jak zauważa Paul Ricœur³¹. Zapomniany język nie pozwala dotrzeć do istoty skrywanej za konstrukcjami kulturowymi i ideologicznymi, zatem powinnością hermeneutyki – interpretatora – jest podejmowanie trudu egzegezy, czyli pracy w celu objaśniania symboli, które mają „moc objawiania”, i które „dają do myślenia”. To przede wszystkim „słuchanie” – tak bliskie postawie Izraela, dla którego codziennym wyzwaniem pozostaje *Szema Jisrael* – jako wyraz pokory i cierpliwości, które prowadzą do takiej sytuacji, w której czytelnik, nie spiesząc się, „wciąż na nowo próbował usłyszeć (...) prawdziwe słowo”³². Wsłuchiwanie się w mowę symboli i poszukiwanie „powtórnej naiwności” są niezbędnymi etapami na drodze ukonstytuowania się podmiotu, bowiem poprzez podejmowanie wysiłku, mającego na celu odkrywanie sensu, czytelnik stwarza jednocześnie sam siebie – nadaje sens swojej egzystencji. Tym samym najważniejszym sposobem przyswojenia sensu okazuje się refleksja podmiotu nad samym sobą.

Hermeneutyczne odsyłanie czytelnika do znaczenia pozasłownego niewątpliwie ma źródło religijne, co zauważa Franz Rosenzweig: „Jeśli język jest czymś więcej niż tylko porównaniem, jeśli jest prawdziwą metaforą – więc czymś więcej niż metaforą – wówczas to, co w naszym Ja słyszymy jako żywe słowo i co nam żywo brzmi ze strony naszego Ty, musi także «stać zapisane» w wielkim historycznym świadectwie Objawienia, którego konieczność poznaliśmy właśnie dzięki teraźniejszości naszego przeżycia. Ponownie poszukujemy słowa człowieka w słowie Boga”³³. Sam język staje się symbolicznym zapisem doświadczenia, które odsłania bycie bytu i odnosi się do tego, co jest. Jak pisze Ricœur: „to intencjonalne odsyłanie ku czemuś pozajęzykowemu opierałoby się tylko na postulacie i stanowiłoby dający się zakwestionować skok poza język, gdyby owo uzewnętrznienie nie stanowiło odpowiednika wcześniejszego i bardziej pierwotnego niż język procesu wychodzącego od doświadczenia bytowania w świecie i postępującego od tej sytuacji ontologicznej do jej wyrażenia w języku. Tak więc to dlatego, że coś jest do powiedzenia, ponieważ mamy nasze doświadczenie, które wnosimy do języka, język nie jest skierowany wyłącznie ku znaczeniom idealnym, lecz także odnosi się do tego, co jest”³⁴. Ujawniające się w tej wypowiedzi zaufanie

³¹ P. Ricœur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zbior., Warszawa 1985, s. 134.

³² H.-G. Gadamer, *Kim jestem Ja, kim jesteś Ty?*, [w:] tegoż, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1999, s. 160.

³³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 327.

³⁴ P. Ricœur, *Język, tekst, interpretacja*, wyb. i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 92.

do języka wynika przede wszystkim z zakorzenienia słowa w rzeczywistości Słowa Bożego, w owej teologii Słowa. Słowo „bierze” byt w ochronę, co znaczy, że rzeczy przenikają dzięki mowie „z obszaru otwarcia do obszaru objawienia, za który człowiek ponosi odpowiedzialność”³⁵. Chrystus – Słowo jest, jak twierdzi Ricœur, źródłem ludzkich słów – „źródłem, skąd każde słowo wychodzi i dokąd każde słowo powraca”³⁶.

Z takim rozumieniem interpretacji koresponduje ostatnie z przyjętych w niniejszym tekście założeń metodologicznych – koncepcja kerygmatycznej interpretacji literatury. Metoda ta, opierając się na podkreślaniu egzystencjalnego (to znaczy głęboko prawdziwego) znaczenia w interpretacji, zakłada, że badanie literatury może odsłaniać proces wchodzenia człowieka kreowanego przez słowo literackie w Słowo Boga. Pojęcie „kerygmatu”, pochodzące z języka greckiego i oznaczające głoszenie, wezwanie, proklamację, zostało przez Kościół pierwszych wieków jednoznacznie związane z Dobrą Nowiną o Jezusie Chrystusie. Lektura Dziejów Apostolskich przynosi kilka kerygmatów, poczynając od pierwszego wyznania św. Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy, a skończywszy na kerygmatycznych obwieszczeniach św. Pawła. Pierwotny kerygmat apostolski zawierał cztery elementy: Obietnicę, Krzyż, Zmartwychwstanie i Dar Ducha Świętego³⁷. Ukazywał on historię ludzkości jako historię zbawienia, w której szczytem i pełnią jest osoba Jezusa Chrystusa – Syn Boży jako zrealizowana Obietnica Boga wyzwolenia człowieka z jego niewoli grzechu (Hbr 2,14-15). Ten, który jako jedyny nie popełnił grzechu, został osądzony przez grzeszników i stracony za grzechy, ale Bóg Go wskrzesił z martwych, by każdy, kto w Niego uwierzy, nie umarł, ale miał życie wieczne. To, co zawsze towarzyszy głoszeniu Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, to gorliwość, żar słowa, postawa pełna uniesienia przypominająca postawę prorocką (apostołów obwieszczających kerygmat zestawia się często z prorokiem Ezechielem), to działanie słowa tu i teraz, w konkretnej sytuacji, bowiem Dobra Nowina dotyczy tego, kto słucha i znajduje się w określonym momencie egzystencjalnym, który może zmienić się pod wpływem tego kerygmatu. Trudno zatem dziwić się, że kerygmatowi zawsze towarzyszą ruch, uniesienie, wydarzenie, działanie.

Ten źródłowy aspekt kerygmatu Marian Maciejewski odniósł do sytuacji literatury, wskazując, że z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej literatura ma charakter kerygmatyczny. Jak zauważył, badanie literatury może

³⁵ Tenże, *Przyczynek do teologii słowa*, [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 353.

³⁶ Tamże, s. 354.

³⁷ R. Pisula, *Kerygmat apostolski dzisiaj. Biblijno-teologiczna synteza dla nowej ewangelizacji*, Lublin 2005, s. 15.

odślaniać proces wchodzenia człowieka kreowanego przez słowo literackie w Słowo Boga. „*Kerygmat literatury* o tyle jest więc kerygmatem, o ile *ciało* literatury powraca w Słowo odwieczne”³⁸. Słowo Boga wypełnia się zaś nie tylko w bohaterze literackim, ale w samym czytelniku, który, dając się uwieść rzeczywistości przedstawionej, podlega procesowi katechizacji. Można zatem mówić o egzystencjalnym wymiarze spotkania człowieka-czytelnika i bohatera literackiego, wykreowanego przez słowo literackie, za którym ukrywa się sam Chrystus. Tym samym ważkie dla tej metody jest doświadczenie zarówno wiary chrześcijańskiej, jak i samego tekstu i jego odczytania w konkretnym kontekście egzystencjalnym.

Zarysowana koncepcja interpretacji kerygmaticznej zwraca uwagę na dwie kwestie, nad którymi warto się zatrzymać. Pierwsza dotyczy momentu – *kairos*, w którym dokonuje się rozpoznanie tekstu, a co za tym idzie, sytuacja interpretacyjna jawi się jako „wydarzenie” w takim samym sensie, w jakim chrześcijaństwo jest wydarzeniem. Być może w potocznym myśleniu chrześcijaństwo rozumiane jest jako religia, czyli system praktyk, obrzędów i rytuałów, mający odpowiadać zaspokojeniu duchowej potrzeby człowieka kontaktu z czymś nadprzyrodzonym, albo jako system filozoficzno-etyczny, porządkujący świat i wyznaczający w nim miejsce człowieka, ale to wszystko jest jedynie nadbudową nad wydarzeniem, jakim jest Dobra Nowina wyrażona w kerygmacie. W kluczu kerygmaticznym można w taki sam sposób postrzegać lekturę tekstu – jako wydarzenie interpretacyjne, które przychodzi obwieścić czytelnikowi prawdę o nim samym, a poprzez to uwolnić go od projekcji, konstrukcji ideologicznych, w które sam siebie wyposażył, czy sądów, które posiadał, a które zniekształcały mu obraz rzeczywistości. Owa wydarzeniowość koresponduje z Heideggerowskim „wydarzeniem tekstu”, które prowadzi do stopienia się horyzontu egzystencjalnego „ja”, granicy naszego *Dasein* z tym, co stanowi horyzont świata tekstu pisanego. Pojawia się wówczas nierozzerwalna więź pomiędzy tekstem a jego interpretacją (tym, który czyta), polegająca na wzajemnym oddziaływaniu. W zderzeniu i zdarzeniu oba teksty ulegają przemianom, tym samym każde odczytanie jest wydarzeniem, mającym realny wpływ na nasze życie, stawanie się³⁹. Druga kwestia odnosi się do sytuacji głoszenia, proklamacji Dobrej Nowiny, która wyrażona jest poprzez gorliwe przepowiadanie czy na-

³⁸ M. Maciejewski, „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 8.

³⁹ O takiej sytuacji pisze Michał Januszkiewicz, definiując ją jako interpretację transakcyjną, w której tworzy się relacja polegająca na tym, że „z jednej strony tekst literacki zyskuje dzięki interpretacji, z drugiej tekst interpretowany przekształca interpretację (interpretatora)”. M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 77.

wet wykrzykiwanie na placach czy ulicach. Święty Paweł w odniesieniu do tej powinności chrześcijańskiej powie: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii”, bowiem *Caritas Christi urget nos* (1 Kor 9,16). Podobna sytuacja towarzyszy interpretacji, która domaga się deklaratywności, ujawnienia, wyjścia na zewnątrz poza porządek słowny. Dlatego czytelnicze rozpoznanie to nie zwykłe dywagacje lekturowe, ale rodzaj wyznania wiary, swoiste *credo* wiążące tekst z przeżyciem i egzystencją czytającego.

Oczywiście trzeba pamiętać, że przedstawiona tu metoda kerygmatyczna jest tylko jedną z wielu technik egzegetycznych, które wyrastają z ducha teologii chrześcijańskiej, a także tradycji żydowskiej i jej talmudycznego podejścia do słowa. Na temat teologii słowa literackiego syntetyzujące rozpoznanie czyni Jerzy Szymik⁴⁰, wskazując na różne zakresy nakładających się relacji pomiędzy teologią rozumianą jako „mówienie o Bogu”, a zatem praktyką interpretacyjną, a literaturą, mającą wszak biblijny rodowód, która rości sobie prawo do postrzegania i poznawania⁴¹. Wśród wielu teologicznych teorii poznania ponadmysłowego zawartego w literaturze pięknej interesującą wydaje się droga neotomistyczna – oparta na refleksji Jacquesa Maritaina – dowodząca, że za intuicją poetycką stoi objawienie czy inaczej – proces myślowy, który wprowadzie aktualizuje się w intelekcie, ale dąży do poznania drogą przedpojęciową. Intuicja poetycka sprawia, że poznanie poetyckie, którego jest ona źródłem i narzędziem, staje się „poznanie nie-pojęciowym w akcie”. Jest poznanie przez upodobnienie, to znaczy proces poznawczy odbywa się nie na drodze dowiadrywania się czegoś o rzeczy, ale na drodze doznawania jej, doświadczania. Proces ten wyraża się nie tyle w dziele, wewnątrz niego, ile poprzez pośrednictwo uczucia. „Jednostkowa «rzeczywistość rzeczy», która znajdując oddźwięk w podmiotowości poety, realizuje się w dziele i poznawczo iskrzy bogactwem znaczeń. Uchwycony zostaje (niejasno, ale prawdziwie) «ukryty sens rzeczy». I druga warstwa odpowiedzi: poprzez (i «w») poznanie(-u) rzeczywistości rzeczy odsłonięta zostaje podmiotowość poety”⁴². Tym samym rozpoznanie znaczeń staje się doświadczaniem wymykającym się czystej racjonalności i operacjom myślowym, a zostaje włączone w kategorię

⁴⁰ Monografia ks. Jerzego Szymika ustawia relacje: co literatura może zaoferować teologii, stąd skupia się na poznawczych możliwościach literatury na polu teologicznym; na relacji pomiędzy wiarą a literaturą oraz na inspiracjach literackich w zakresie odnowy formalnej piśmiennictwa teologicznego. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994.

⁴¹ „Teologowie będą musieli potraktować poważnie prawo literatury do poznawania. Będą musieli pojąć, że literaci posiadają często zmysł postrzegania rzeczywistości”. P.K. Kurz, *Literatura i teologia*, tłum. A. Miodońska-Susułowa, „Znak” 1974, nr 9 (26), s. 1120.

⁴² Cytat i rozważania podają za: J. Szymik, dz. cyt., s. 75 i nast.

boskiej iluminacji. Literatura będzie zatem miejscem, w którym wiara staje się pewnego rodzaju organem poznawczym, światłem pozwalającym na teologiczną (może nieco szerzej – duchową, głęboko egzystencjalną) penetrację danego wycinka czy wymiaru rzeczywistości. Ta zaś, jako obszar ujawniania się doświadczenia religijnego (*locus theologicus*), w formie tekstu jawi się jako coś pierwotnego, koniecznego i konstytutywnego dla interpretacji⁴³. „Literatura staje się specjalnym miejscem, gdzie świat wkracza dopiero w przestrzeń doświadczenia i zarysowuje się na horyzoncie ludzkiego poznania; i tym szczególnym momentem ludzkiego doświadczenia, w którym procesowi nastawiania «bezimiennej» rzeczywistości zachodzą drogę znaki, akty kategoryzacji i nadawania sensu. Tam i wtedy właśnie ślad staje się tropem; literatura – «zaszyfrowanym zapisem» rzeczywistości”⁴⁴. W miejscach tych ulokowany jest właśnie dyskurs epifaniczny, który pozwala odpowiedzieć na kluczowe pytania: o rozumienie czy koncepcje tekstu, podmiotu (autora) i rzeczywistości (doświadczenia tekstu). W miejscu tym spotyka się to, co wynika ze znaczenia powierzchniowego i to, co ukrywa się pod symbolami, to, co nowe i nieznane z tym, co tradycyjne, sytuując się poza ujednoznaczniającymi interpretacjami, poza systemami symbolicznymi, oczekując pomocy spoza tego porządku. Odsłaniając swoją niemoc, graniczność, wynikającą z rozerwania spójności dotychczasowego doświadczenia i tradycyjnego sposobu jego wyrażania, dyskurs epifaniczny otwiera się na inne sposoby rozpoznania sensu – realnego. Staje się miejscem spotkania z rzeczywistością – spotkania z tym, co nowe i nieznane.

Od retoryki słowa do retoryki obrazu, czyli o przedmiocie rozważań

Przedstawione poniżej rozważania na temat sięgania do kategorii doświadczenia religijnego w interpretacji tekstu odnoszą się do dwóch typów lektury. Pierwszy rozumie tekst w sposób tradycyjny, to znaczy literacko, jako rodzaj czegoś zapisanego za pomocą języka definiowanego tu jako kod słowny. Refleksje pierwszej części skupione są zatem wokół słowa – tak wypowiadanego, żywego, jak i pisma – i jego rozumienia w kontekście czytania talmudycznego, kerygmaticznego, epifanicznego czy midraszowego. Trudno uciec przed takim właśnie typem czytania, skoro wychowało się w kulturze logocentrycznej, gdzie słowo staje się gwarantem istnienia, potwierdzeniem każdego wyboru, gdzie jest Sędzią, który „za dobro wynagradza, a za zło karze”. To także konsekwencja drogi zawodowej, jaką się wybrało, która w słowie ulokowała swoje nadzieje

⁴³ Tamże, s. 85.

⁴⁴ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001, s. 12.

na prawdę, dobro i piękno. Chciałoby się za Adasiem Miauczyńskim powtórzyć: „Bracia poloniści, siostry polonistki, myśleliśmy, że Boga złapaliśmy za nogi”, mając słowo w swoich rękach i wierząc w jego kreacyjną moc – niczym romantyczni wieszczowie przechadzaliśmy się dumnie korytarzami z książką pod pachą. Wreszcie to także owo *dabar* – słowo działające, które drąży we mnie jak w skałę, by nie zasypiać, nie utknąć w miejscu, by nieustająco być w drodze ku czemuś głębszemu, nierozpoznanemu. Do takiego czytania namawiają zawarte w tej części szkice o czytaniu talmudycznym, o epifanii w interpretacji, kerygmatacznej lekturze tekstu, który już w swoim założeniu i deklaracji pozostaje agnostyczny, oraz o czytaniu literatury na sposób midraszowy.

Drugi typ tekstu wiąże się z obrazem, który na pierwszy rzut oka jest przeciwieństwem słowa. Obraz i jego idolatryczna funkcja, tak znienawidzona przez starozakonnych, staje się dziś ze względu na silnie zaudiowizualizowaną kulturę pierwszym i bardzo często najważniejszym sposobem doświadczania i wyrażania rzeczywistości. Film i przekazy medialne zdominowały obieg informacji, a także wpłynęły znacząco (jeśli nie zawłaszczyły całkowicie) na komunikację kulturową. Pomijając jednak w tym miejscu popularność tych form wyrazu artystycznego: wydaje mi się, że starotestamentowa opozycja pomiędzy słowem a obrazem została zniesiona poprzez samo Wcielenie Chrystusa⁴⁵. Jeśli Izrael z całym radykalizmem przestrzega przykazania dotyczącego zakazu czynienia obrazu Boga i jego świętych, to Nowy Testament wręcz przeciwnie, będzie z mocą podkreślał ów wizualny aspekt obecności Boga (*Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami*). To Chrystus staje się Słowem – widzialnym znakiem obecności Niewidzialnego Boga, dlatego tak ważne w tym kontekście są słowa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,7). Bóg posyła Słowo żywe, które jako Wcielenie nieustannie się uobecnia. Poprzez swój obraz odbity w Jezusie Chrystusie Bóg ukazuje oblicze Miłości, tym samym związując wypowiedziane Słowo z konkretnym doświadczeniem, a jest to doświadczenie miłości i śmierci Syna Człowieczego.

Przyjmując zatem nowotestamentalny przekład Słowa na Obraz, uznaję, że tekst audiowizualny jest podobnym do wypowiedzi literackiej sposobem wyrazu artystycznego. Jan Paweł II w jednym ze swoich wystąpień mówił: „Ewangelia wyraża się w wielu obrazach i porównaniach; Ewangelia powinna i może być ukazana w formie obrazów. W Nowym Testamencie Chrystus jest nazwany Obrazem, Ikoną niewidzialnego Boga. Kościół jest nie tylko Kościołem słowa, ale także Kościołem sakramentów, świętych znaków i symboli. Przez długi czas obrazy, obok słów, ukazywały orędzie zbawienia – tak też dzieje się do dzisiaj. To dobrze. Wiara zwraca się nie tylko do słuchu, ale i do

⁴⁵ Piszę o tym w rozdziale: *Dlaczego starozakonni milczą? U źródeł antropologii obrazu*.

wzroku, do obu tych podstawowych zdolności człowieka”⁴⁶. Dlatego ta część książki odwołuje się m.in. do teologii ikony, która pomoże zrozumieć metodę odkrywania znaczeń z tego, co prześwituje zza porządku przedstawień, odkrywania w swoim wnętrzu „praświecenia” Boga⁴⁷. Jednocześnie korzystam tu z koncepcji kerygmatycznej interpretacji, którą kilka lat temu przenieśliem na grunt filmowy⁴⁸, ukazując możliwość stawiania człowieka w świetle ważkich pytań egzystencjalnych poprzez kreowane na ekranie sytuacje, co prowadzi do zderzenia się z fundamentalnym pytaniem o sens życia. W skład tej części wchodzi dwa duże szkice interpretacyjne poświęcone kolejno *locus theologicus* w doświadczeniu artystycznym Andrieja Tarkowskiego, Andrieja Zwiagincewa, Larsa von Triera i Terrence’a Malicka oraz kerygmatycznej interpretacji obrazów filmowych odczytanych w kontekście Dekalogu – IX i X przykazania, a także próba kerygmatycznego odczytania ostatnich filmów Krzysztofa Zanussiego.

Jaki zatem sposób czytania proponują szkice zebrane pod dość ciasnym, choć tak rozbudowanym, tytułem: *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*? Wyznaczony pierwszym członem tytułu ruch poza granice: myślenia, poznania, lektury przywodzi na myśl z jednej strony hermeneutyczną strategię fuzji horyzontów, a z drugiej to, co chyba najistotniejsze w proponowanej tu koncepcji, horyzont meta-fizyczny. Proponowana tu gra znaczeń odnosi się wszak z jednej strony do tekstu jako doświadczenia osobistego, konkretnego, poznawanego poprzez dogłębną analizę kolejnych pokładów znaczeń, a jednak owa głębia nie jest jakimś głęboko zakopany skarbem, do którego trzeba się dostać poprzez li tylko ciężką pracę, ale przychodzi „z góry” jako dar. W tym kontekście Pawłowe wezwanie z Listu do Kolosan (Kol 3,1-4): „szukajcie tego, co w górze, a nie tego, co na ziemi”, wydaje się kluczowe dla zrozumienia postawy czytelnika, jaką staram się zbudować w tych szkicach. Jednak znowu, owego: „szukajcie” nie należy rozumieć w kategoriach racjonalnych, jako symptomu detektywistycznych tropów czy jakiejś nowoczesnej robinsonady, ale w perspektywie „ożywczego ducha”, który – jak pokazuje sztuka ikony – poucza spojrzenie, kieruje w odpowiednie miejsca, naprowadza, objawia się, co wymaga wewnętrznej predyspozycji czytającego, przygotowania, swoistych „rekolekcji” sensu. Tym chyba najbardziej starają się być zamieszczone w tomie szkice – duchowymi ćwiczeniami sensu – rekolekcjami czytania.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje sztuki*, [w:] tegoż, *Nauczania papieskie*, III, 2, Rok 1980, Poznań 1989, s. 697.

⁴⁷ Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 370.

⁴⁸ A. Regiewicz, *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmatycznej*, Lublin 2011.

Na zakończenie chciałbym serdecznie podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej książki, a szczególnie moim kolegom z Instytutu Filologii Polskiej: Arturowi Żywiołkowi i Agnieszce Kłakównie, z którymi prowadzone długie rozmowy pozwoliły krystalizować pewne zagadnienia, ale przede wszystkim dziękuję im dlatego, że w jakimś „prorockim” uniesieniu, niezależnie od siebie, namawiali mnie do napisania większej całości na temat krytyki talmudycznej zaproponowanej przeze mnie podczas Doktoranckiej Konferencji Naukowej „Oblicza Krytyki” w 2013 roku. Ich nieocenione wsparcie merytoryczne, ale i zwykła ludzka życzliwość zaowocowały tą publikacją, dlatego z całego serca im dziękuję. Drugi adres podziękowań skierowany jest w stronę recenzentów: prof. Jarosława Fazana i prof. Wacława Pyczka, którzy z życzliwością podjęli się trudu recenzenckiego i swoimi uwagami ustrzegli mnie przed pułapkami nadinterpretacji czy niedointerpretowania. I wreszcie, w nieco szerszej perspektywie, chcę podziękować moim katechistom z Drogi Neokatechumenalnej: Tomkowi i Basi Paluchom, o. Carlosowi Mario, dzięki którym usłyszałem Dobrą Nowinę i zrozumiałem, czym jest chrześcijaństwo, a także śp. Marianowi Maciejewskiemu, którego kerygmatyczna koncepcja interpretacji literatury stała się początkiem mojej drogi ku krytyce inspirowanej egzegezą biblijną – bez nich nie byłoby tej książki.

Wszyscy jesteście ślepcami...

Próba interpretacji kerygmatycznej

Miasta ślepców José Saramago

Sensem kultury nie jest uczestnictwo w duchowym topie hitów zdziczałego świata. Sens kultury jest albo religijny, albo żaden¹.

Wydawałoby się, że zestawianie ze sobą w jednym zdaniu powieści noblisty – zdeklarowanego ateisty – i kerygmatyczności wywiedzionej z ducha chrześcijańskiego jest jakimś absolutnym nieporozumieniem, podobnie jak niegdyś umieszczenie na watykańskiej liście polecanych filmów religijnych dzieła jednego z największych prowokatorów kina Piera Paola Pasoliniego – *Ewangelii wg św. Mateusza*. W kulturze współczesnej, w której mocno podkreśla się rozdział doświadczenia i praktyk religijnych od życia społecznego, nakładanie na siebie tych porządków znaczeniowych: *sacrum* i codzienności wyznaczanej rytuałami życia zbiorowego budzi nieufność. Nie miejsce tu, by mówić o mechanizmach desakralizacji w kulturze czy szerzej o kryzysie wartości duchowych, jednak to właśnie one deprecjonują, spychają na margines „poważnych dyskursów naukowych” podejmowane rozważania na temat wiary czy innego doświadczenia religijnego – w tym obecności *sacrum* w kulturze. Czy zatem naprawdę czytelnik, szukający śladu obecności Boga i jego rzeczywistości transcendentnej w praktykach kulturowych jest determinowany wyborem albo *sacrum* (wywiedzione z pism świętych czy hagiografii pobożnościowe historie) albo *profanum* („życie, ot i wszystko”)? Czy te dwie płaszczyzny nie nakładają się na siebie, nie krzyżują, stykając w miejscach wspólnych? Czy wreszcie pod powierzchnią zwykłych codziennych spraw nie toczy się bardzo konkretny, egzystencjalny dyskurs na temat sensu i celu istnienia – a stąd już tak blisko (choć czasem tak daleko) do doświadczenia *sacrum*?

Poniższą lekturę *Miasta ślepców* José Saramago opieram na dwóch przekonaniach, które wywodzą się z zupełnie innych źródeł. Pierwsze wyrasta z coraz bardziej popularnej refleksji postsekularnej, która wydaje się postmarksistowską reakcją na ogarniający cywilizację zachodnioeuropejską kult materializmu i scjentyzmu, przypominając lewicowy postulat rewolucji ducha. Odwołując się do nauczania Świętego Pawła i tradycji rabinistycznej, postsekularyzm wiąże

¹ M. Szczygieł, *Láska nebeská*, Warszawa 2011, s. 86.