

IRENEUSZ PIEKARSKI

Katedra Teorii i Antropologii Literatury
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

INTERPRETACJA KERYGMATYCZNA A TRADYCJA I PERSPEKTYWY BADAŃ LITERACKICH¹

[...] krytykę literacką należy uzupełnić krytyką z określonego stanowiska etycznego i teologicznego.

T. S. Eliot²

[...] dokonanie analizy mitu i kultury z perspektywy ewangelii – zwłaszcza dla badacza chrześcijanina – nie powinno nastroczać kłopotów.

René Girard³

1. *Sacrum*, religia i literatura

W XX w. badania typu religia a literatura, chrześcijaństwo a literatura, teologia a literatura⁴ leżały raczej na uboczu głównych nurtów

¹ Inna wersja tego tekstu została złożona do księgi jubileuszowej dedykowanej Panu Profesorowi dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi *Literatura – religia – polskość*.

² T. S. Eliot, *Religia i literatura*. Przel. H. Pręc z k o w s k a. W: *Szkiełce literackie*. Red. W. Chwałewik. Warszawa 1963, s. 106.

³ R. Girard, *The Anthropology of the Cross. A Conversation with James Williams*. W: *The Girard Reader*. Ed. J. G. Williams. New York 2000, s. 264.

⁴ „Christianity and Literature”, „Religion and Literature”, „Literature and Theology” to najważniejsze angloamerykańskie pisma poświęcone tej problematyce. Projekty badań spod znaku Religion and Literature – bo to nie tylko naukowe periodyki, ale i kursy uniwersyteckie, cykliczne konferencje, antologie tekstów, centra badawcze – relacjonował w Polsce J. J a p o l a (zob. np. *Badania nad relacją religia – literatura w Stanach Zjednoczonych*. „Roczniki Humanistyczne” 1996, z. 1, s. 183-200; – *Chrześcijańskie*

dociekań literaturoznawczych. W 1999 r. René Girard pisał nawet, iż powszechnie uważa się, że żyjemy w erze postchrześcijańskiej i że sięganie w humanistycę po inspiracje chrześcijańskie – w ocenie większości zainteresowanych – jest już zdecydowanie niemodne. Jednocześnie zapytywał jednak nie bez ironii: „Czy to aby pewne?”⁵.

W Polsce po drugiej wojnie światowej – początkowo z inicjatywy Stefani Skwarczyńskiej – też podejmowano działania zmierzające najpierw do zgłębienia problemów literatury katolickiej, potem religijnych aspektów poezji, a jeszcze później odsłonięcia jej wymiarów *sacrum* i *sanctum* oraz ukazania relacji sztuki słowa z mistyką⁶. Jednym z przejawów tych zainteresowań była również tzw. interpretacja kerygmaticzna, zainicjowana na przełomie lat 70. i 80. XX w. przez Mariana

badania literackie – szansa, nieporozumienie czy wypaczenie? <Sytuacja w amerykańskiej szkole myślowej>. „Ruch Literacki” 2005, z. 6, s. 565-577). Perspektywę francuskiej krytyki i nauki o literaturze z pierwszej połowy wieku XX zaprezentował niedawno J. Kaczorowski w antologii *Inspiracje chrześcijańskie we francuskiej krytyce literackiej XX wieku*. T. 1: 1900-1944 (Lublin 2012). O dokonaniach zaś niemieckich pisał R. Zajackowski w szkicu przeglądowym *Literatura i religia w badaniach na niemieckim obszarze językowym* („Roczniki Kulturoznawcze” 2013, nr 1, s. 93-114).

⁵ Zob. R. Girard, *Literature and Christianity. A Personal View*. „Philosophy and Literature” 1999, nr 1, s. 32. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia dokonane zostały przez autora artykułu. Jako przykład ciągle żywych związków między chrześcijaństwem a nauką o literaturze zob. np.: L. Ferretter, *Towards a Christian Literary Theory*. Houndmills – New York 2003.

⁶ Ujęcia te omawia zwięźle P. Nowaczynski (przywołując m.in. prace I. Sławińskiej, J. Błońskiego, K. Dybciaka, W. Gutowskiego, J. Kaczorowskiego i akcentując rolę dokonań badawczych S. Sawickiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej). Zob. P. Nowaczynski, *O badaniach nad literaturą religijną w KUL*. W zb.: *Religia a literatura w publikacjach KUL 1918-1993*. Oprac. J. Gotfryd i in. Lublin 1996, s. 7-21. Zob. także: Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*. „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1, s. 24-55; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice 1994; J. Borowski, *Problem sacrum w literaturze we współczesnej polskiej teorii literatury i teologii (1945-1994)*. Lublin 1995, mps KUL; M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*. W: *Horyzonty literackiego sacrum*. Lublin 2003, s. 45-62; Z. Zarębianka, *Miejsce badań nad sacrum w literaturze w refleksji literaturoznawczej. Rozpoznania i postulaty*. W zb.: *Polonistyka bez granic*. T. 1: *Wiedza o literaturze i kulturze*. Red. R. Nycz, W. Miodunka, T. Kunz. Kraków 2011, s. 455-464.

Maciejewskiego⁷ i w pełni zaprezentowana w jego książce „*Ażęby ciało powróciło w słowo*” z 1991⁸, poświęconej poezji Malczewskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Norwida oraz romantycznej gawędzie.

2. Hermeneutyczną ścieżką (wiary)

Literatura odczytywana w świetle kerygmatu to, najogólniej, próba powiedzenia czegoś o sztuce słowa z perspektywy Słowa-Logosu⁹. W takiej zaangażowanej, „wyznawczej” lekturze poezji – lekturze z gruntu „Logo-centricznej” – to właśnie Dobra Nowina o Mesjaszu służy jako filtr, który blokuje pewne skojarzenia, a przepuszcza inne, tym samym organizuje cały system wyobrażeń o utworze¹⁰. Keryg-

⁷ O Maciejewskim zob. szkic biobibliograficzny W. Kaczmarka *Marian Maciejewski – uczonej i katechista* (w zb.: *Czterdzięści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008, s. 21-45). W tej książce „ku czci” redaktorzy wyróżnili dział zatytułowany *W kręgu hermeneutyki kerygmatycznej*, w którym znalazły się szkice i artykuły ustosunkowujące się do kerygmatycznej propozycji lekturowej lub ją kontynuujące, m.in.: B. Kuczery-Chachulskiej (*Jeszcze o krytyce kerygmatycznej. <Na marginesie lektury Ferdynanda Ebnera>*), W. Kaczmarka (*Trzy kroki na drodze wiary. Preliminaria kerygmatycznej interpretacji dramatu i teatru*), J. A. Malika (*Dawca dobrych czynów. Droga kenozę w noweli Bolesława Prusa „Z żywotów świętych”. Odczytywanie znaków*).

Próby usytuowania na szerszym tle metodologicznym i oceny tego postępowania badawczego podejmowali np: J. Sochoń (*Literatury wymiar religijny*. „Przegląd Powszechny” 1984, nr 10, s. 135-136), S. Sawicki (*Sacrum w badaniach literatury*. W: *Wartość – sacrum – Norwid*. Lublin 1994, s. 100-102), W. Gutowski (*Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*. W: *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń 1994, s. 8-10), J. Szymik (dz. cyt., s. 144-147, 151-154), M. Jasińska-Wojtkowska (dz. cyt., s. 56-57), P. Nowaczyński (dz. cyt., s. 19-20), W. Kaczmarek (*Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*. Lublin 2007, s. 64-69), Z. Zarebianka, *Miejsce badań nad sacrum*, s. 457-458.

⁸ Recenzje zob. w dołączonej Bibliografii tekstów z kręgu kerygmatycznej interpretacji literatury.

⁹ Zob. M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*. W: „*Ażęby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*. Lublin 1991, s. 8.

¹⁰ Można by posłużyć się również porównaniem do zadymionego szkiełka, na którym wydrapane zostały wyraziste linie, linie kerygmatu, poprzez które egzegeta,

mat profiluje więc i projektuje (a z konieczności także deformuje) interpretację, odsłania i zasłania równocześnie, pozwala ujrzeć układy słowne w nowych konstelacjach i również dokonać ich odmiennej – zgodnej z kerygmatycznym „wzorem” – waloryzacji. Aksjologiczne kryteria krytyków i badaczy literatury bywały i bywają różnorodne. Taką miarą może być np.: wieloznaczność, paradoksalność, złożoność, klasycyzm, klarowność, zwięzłość, tajemniczość, prostota, ironiczność, wzniosła powaga, witalizm, dojrzałość, zintegrowana wrażliwość, intertekstualna gęstość nawiązań, oryginalność, a nawet jakaś doktryna polityczna czy społeczna, kryterium narodowe bądź etniczne...

W opisywanej tu strategii lekturowej kamieniem probierczym¹¹ jest oczywiście chrześcijański kerygmat (grec. κήρυγμα, *kérygma*). Innymi słowy, rozumienie dzieła literackiego w świetle kerygmatu to jakby przepuszczenie go dodatkowo – w stosunku do standardowych proce-

obserwując rozgwieżdżone niebo poezji, dostrzega nowe wzory lub nowe aspekty badanej rzeczywistości. Filtr i okopcone szkiełko to metafory, które wykorzystał M. Black, próbując obrazowo przedstawić interakcyjną teorię metafory i wyjaśnić, jak przedmiot główny percypowany jest poprzez system skojarzeń związanych z przedmiotem pomocniczym. Zob. *Metafora*. Tłum. J. Japola. W zb. *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Red. M. Głowiński, H. Markiewicz. T. 1. Wrocław 1977, s. 95-97.

¹¹ Termin ten, stosowany przez Maciejewskiego (zob. np. „*Ażęby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji liryki religijnej Mickiewicza*. W: „*Ażęby ciało powróciło w słowo*”, s. 51), nie bez powodu wywołuje skojarzenie z teorią urywków (dosłownie: kamieni) probierczych M. Arnolda (zob. M. Arnold, *Studia nad poezją*. Tłum. M. Kaliska. W zb.: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. S. Skwarczyńska. T. 1. Cz. 2. Kraków 1966, zwłaszcza s. 149-153). Obu badaczy cechuje dążenie do właściwej oceny i próba uniknięcia sądów fałszywych, obaj podzielają też przekonanie o istotnej roli poezji w życiu człowieka. Z tym że dla autora wstępu do antologii poezji angielskiej z 1880 r. nieomyślnym „kamieniem probierczym” [touchstone] są urywki dzieł Homera, Dantego, Szekspira i Milтона, a punktem dojścia wielka poezja, która w ostatecznym rozrachunku ma zastąpić w życiu społecznym religię i filozofię (s. 143); a dla autora sto lat późniejszych studiów nad polską poezją romantryczną – takim probierzem jest orędzie apostołskie, a celem – objawianie „poprzez teksty literackie istot[ę] chrześcijaństwa” (*Literatura w świetle kerygmatu*, s. 7).

dur poetyki opisowej i historycznej¹² – przez pryzmat, jakim jest wiara interpretatora. To nadprogramowe – z perspektywy tradycyjnej wiedzy o literaturze – rozszczępienie „widma słownego” dokonywane jest też po to, by odnaleźć usytuowanie słowa poety wobec Słowa biblijnego¹³, by sprawdzić występujące między nimi powiązania i napięcia. Dodać należy, iż efekt takiej lektury zależny jest nie od intelektualnych predyspozycji czy znajomości doktryny chrześcijańskiego nauczania, ale od egzystencjalnego doświadczenia czytającego podmiotu, którego wagę tak podkreślał Rudolf Bultmann. Kerygmaticzny tryb czytania, akcentując historyczne usytuowanie czytelnika – jego bycie-w-świecie – jego wkład w lekturę transakcję i egzystencjalne samorozumienie wobec tekstu, sytuuje się na antypodach czytania niezaangażowanego, nastawionego wyłącznie na rekonstrukcję tekstowego znaczenia, metodycznie odcinającego utwór od szerszego kontekstu, jego autora i przede wszystkim doświadczeń czytelnika. Świadomie przedkłada więc hermeneutyczny model obcowania z dziełem literackim nad modele psychologiczny, historyczny czy immanentny¹⁴.

3. Strukturalizm kontra hermeneutyka?

W Polsce jako jeden z pierwszych ograniczenia metodologii strukturalnej diagnozował – właśnie z perspektywy hermeneutycznej – Ryszard Przybylski, a w zasadzie zjadliwie i bezkompromisowo ją krytykował: jej filozoficzne podstawy oraz implikowany przez nią światopogląd. Jego esej *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, który ukazał się w „Znaku” w 1980¹⁵, był bardzo wyrazistym głosem sprzeciwu wobec uniwersalistycznych roszczeń literaturoznawczego

¹² Zob. M. Maciejewski, *Kerygmaticzna interpretacja przesłania Pana Cogito*. „Polonistyka” 1992, nr 7/8, s. 402.

¹³ Zob. M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 8.

¹⁴ Zob. K. Rosner, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*. W zb.: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*. Red. S. Sawicki, A. Tyszczyk. Lublin 1992, s. 243-244.

¹⁵ R. Przybylski, *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*. „Znak” 1980, nr 11.

„neoformalizmu”, jak orientację strukturalną określał autor *Klasyzmu*. Opinia Przybylskiego, dotycząca drugiej połowy wieku XX, była druzgocąca: dominująca tekstocentryczna i zdehumanizowana (bo antypodmiotowa¹⁶) opcja metodologiczna (tak jak i pozytywistyczna monometodologia sprzed wieku z wzorem badawczego postępowania zlokalizowanym w obrębie nauk przyrodniczych i społecznych) zastąpiła i zniszczyła dawną refleksję, *nomen omen*, humanistyczną. Doświadczamy więc – oceniał przed laty Przybylski – idolatrii metody, miast cieszyć się eklektyzmem możliwych podejść (nie należy mylić jednak jego zaangażowanej wyznaniowo i narodowo¹⁷ perspektywy z ironicznym i radosnym ujęciem neopragmatycznym). Schemat, ankieta, metoda zastąpiły rozmowę, myśl i prawdę. Technika wyluskiwania znaczeń tekstu wyparła sztukę interpretacji dzieła. Aprioryzm założeń przesłonił amorficzną historyczność/zmienność/zdarzeniowość przedmiotu badania. A badanie utworu rozumiane w kategoriach deszyfracji znakowej struktury tekstu i obserwacji napięć międzypoziomowych usunęło w cień praktykę czytania ujmowaną w kategoriach osobowego spotkania i dialogu. Wskazywane przez Przybylskiego bieguny sporu to: scjentyzm – humanizm, racjonalizm – personalizm, reifikacja – ruch, ścisłość – mądrość.

Żarliwa krytyka Przybylskiego nosiła znamiona romantycznego buntu i była czymś w rodzaju hermeneutycznego *credo* badawczego,

¹⁶ M. P. Markowski (*Humanistyka, literatura, egzystencja*. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legęzińska, R. Nycz. Warszawa 2012, s. 38) próbował ostatnio zakwestionować (ale czy w sposób przekonujący?) powszechne przeświadczenie o antypodmiotowym charakterze myśli poststrukturalnej, dziedziczącej po strukturalizmie tezę o śmierci autora czy człowieka. Wskazując na procesualność osobowej tożsamości, zauważał, iż: „dekonstrukcja [...] jest radykalnym podmiotowizmem: istnieje tylko stawanie się podmiotu, nie ma powrotu do prostej, niepodzielnej substancji, pełna samowiedza nigdy nie będzie nam dana [...]. Podmiot dekonstrukcyjny nigdy nie jest u siebie, jeśli bycie u siebie rozumieć jako realizację własnej esencji, czymkolwiek owa esencja mogłaby być. Nie znaczy to, że nie jest podmiotem. Nie jest podmiotem onto-teologicznym, który na drodze samokształcenia zmierza do uchwycenia istoty samego siebie”.

¹⁷ Przybylski (*Współczesny humanista*, s. 1436-1437) podkreślał, że literatura – np. polska – była zwornikiem tożsamości narodowej i tym samym narodowym kerymatem.

spora więc w tym manifeście doza hiperbolizacji, wyraźnie widoczna ostrość sformułowań i bezwzględna polaryzacja stanowisk, bez światłocienia. Dziś w metodologii badań literackich debata między hermeneutyką a strukturalizmem – po kilku literaturoznawczych zwrotach: m.in. antropologiczno-kulturowym, etycznym, performatywnym, poznawczym – nie roznieca już (takich) namiętności... Od mniej więcej ćwierćwiecza linia „frontu” przebiega zupełnie gdzie indziej, a dawni zajadli „wrogowie” (dzisiejsi archaisci) siedzą wspólnie w jednym *paradygmatacznym* „okopie” – naprzeciw *antyparadygmatacznych* nowatorów – neopragmatyków¹⁸. Zresztą Paul Ricoeur już pod koniec lat 60. XX w. próbował konstruktywnego przełamania „konfliktu interpretacji”, podejścia komplementarnego, łączącego np. fenomenologię *sacrum* (spod znaku van der Leeuwa i Eliadego) z egzegezą kerygmataczną (firmowaną nazwiskami Bartha i Bultmanna), metodę strukturalistyczną z refleksją hermeneutyczną. Ricoeur wskazywał, że domena hermeneutyki to myślenie medytujące, podczas gdy strukturalizm mieści się w obrębie nauki. W dobrze znanym studium *Struktura a hermeneutyka* francuski myśliciel pisał:

O ile strukturalizm dąży do uzyskania dystansu, do obiektywizacji, do odłączenia struktury instytucji, mitu, obrzędu od osobistych poglądów badacza, o tyle myśl hermeneutyczna zanurza się w to, co nazwano „hermeneutycznym kołem” rozumienia i wiary, które dyskwalifikuje hermeneutykę jako naukę i kwalifikuje jako medytujące myślenie. Nie ma tu więc miejsca na zestawienie dwóch sposobów rozumienia; problem polega raczej na powiązaniu ich jako tego, co obiektywne, i tego, co egzystencyjne (lub egzystencjalne!)¹⁹.

¹⁸ Zob. diagnozę sytuacji panującej w metodologii badań literackich pod koniec XX w.: A. Tyszczyk, *Interpretacja, sens i wartość*. W zb.: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*. Red. A. Tyszczyk, E. Fiala, R. Zajączkowski. Lublin 2003, s. 9-13.

¹⁹ P. Ricoeur, *Struktura a hermeneutyka*. Przel. K. Tarnowski. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1975, s. 96-97. Zob. także K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Heidegger, Gadamer, Ricoeur. Warszawa 1991, s. 240-265; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*. Kraków 2012, s. 188-195. Można by wskazać już antyczne tło tego sporu i skonfrontować propozycję Arystotelesa (traktującego dzieło jako produkt, piękny przedmiot) z ujęciem Pseudo-

A do tego powiązania dochodzi dzięki „tekstowemu światu”, który wylania się i rozpociera przed czytelnikiem, nie znajdując się ani w samym tekście (jak jego struktura), ani poza nim (jak jego autor czy odbiorca). Owa często podkreślana, zwłaszcza przez Gadamera, „sprawa tekstu” to właśnie – według Ricoeura – główny przedmiot hermeneutyki, też biblijnej²⁰.

W ujęciu francuskiego filozofa i również w ujęciu polskiego literaturoznawcy istnieje oczywisty związek chrześcijańskiej wizji człowieka z tradycjami hermeneutyki. Dla autora *Homilii na Ewangelię dzieciństwa* literatura głosi kerygmat antropologiczny, który jest jej istotą, co więcej, to sama literatura jest kerygmatem. W jakim znaczeniu? Przede wszystkim w sensie etymologicznym: głoszenia. Proklamowania wartości, formułowania przesłania, wzywania do miłości człowieka²¹. W takim duchu przeprowadzane są przez Przybylskiego interpretacje m.in. wierszy Krynickiego, Herberta, Międzyrzeckiego, Ficowskiego²², a również Mickiewicza, Milтона i przede wszystkim Eliota²³. Ale to powieść, zwłaszcza ta polifoniczna, jawi się badaczowi jako analogon chrześcijańskiej wizji rzeczywistości – ze względu na wyzyskanie przez nią pozbawionej auktorialnego autorytetu narracji personalnej, zdarzeniowości (czyli immanentną cechę każdej fabuły) oraz wiążącą się z tym nieprzewidywalność i wynikającą z niej tajemniczość ludzkiej egzystencji oraz jej osobowy wymiar. Pojawiająca się w eseju o humanistyce i antropologii chrześcijańskiej ciekawa generalizująca intuicja Przybylskiego, że literatura to kerygmat antropologiczny, a więc: ludzka dobra nowina, skierowana przez człowieka do człowie-

-Longinosa (który dzieło widział raczej jako zdarzenie, moc i domenę epifanii oraz prawdy).

²⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*. W: *Nazywać Boga. Teksty Paula Ricoeura*. Tłum. R. Grzywacz. Kraków 2011, s. 53-54; – *Pomiędzy filozofią a teologią. Nazywanie Boga*. W: tamże, s. 65-66.

²¹ Zob. R. Przybylski, *Współczesny humanista*, s. 1434; – *Rozmowa o istocie poezji w dobie wielkiego kryzysu*. W: *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej*. Poznań 1994, s. 48.

²² Zob. R. Przybylski, *Wszystko inne*, s. 38-72.

²³ Zob. R. Przybylski, *Homilie na Ewangelię dzieciństwa. Szkice z teologii biblijnej malarzy i poetów*. Paris 1990, *passim*.

ka, sprawia wrażenie pomysłu jakby przejętego od Northropa Frye'a, autora książki pod znamienym tytułem *The Secular Scripture*, ale przecież od niego chyba niezależnego i jego idei wyłożonej w pełni w *Wielkim Kodzie* współczesna...²⁴

Maciejewski z kolei czyta literaturę w świetle kerygmatu. Choć autor *Narodzin powieści poetyckiej w Polsce* przyznawał, że niektóre teksty po prostu są kerygmatami literackimi, jak np. *Jonas* Herberta czy *Pan Cogito – zapiski z martwego domu*, to zaznaczał jednocześnie, że „[k]erygmat literatury o tyle jest [...] kerygmatem, o ile »ciało« literatury powraca w Słowo odwieczne”²⁵. Dodawał też, iż on dokonuje przede wszystkim interpretacji kerygmatycznej, a nie bada kerygmatyczną wymowę dzieł²⁶. Dla Przybylskiego więc wiersz Herberta *Przesłanie Pana Cogito* głosi kerygmat w sposób niezawołowany, prosty i oczywisty²⁷, podczas gdy dla Maciejewskiego zwłaszcza *puenta* tego utworu jest przejawem laickiego humanizmu, autosoteryzmu, a nie chrześcijańskim przesłaniem czy świadectwem²⁸. Przybylski rozumie kerygmatyczność literatury nieco metaforycznie jako – powtórzmy – głoszenie wartości, ich obwieszczenie, przepowiadanie. Dla Maciejewskiego zaś najbardziej interesujące jest interpretowanie literatury z perspektywy kerygmatu apostołskiego. Frapujące okazują się zwłaszcza te dzieła, które – często bezwiednie – diagnozują absurd życia człowieka w „cieniu śmierci”, czyli posługując się terminem ukutym przez badacza, głoszą kerygmat negatywny. Ukazując drogę wiodącą w dół, w ciemność egzystencji – drogę kenozę – otwierają bowiem możliwość usłyszenia kerygmatu pozytywnego i tym samym dają perspektywę nawrócenia (*metánoi*) i stają się impulsem do zmiany. Można by dodać: tak jak w kerygmatach biblijnych proroków, którzy to grozili

²⁴ Choć Frye o „lustrzanej” relacji Biblii i literatury pisał już w *Anatomii krytyki* (1957).

²⁵ M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 8.

²⁶ Jak – na co zwracał uwagę Maciejewski – np. J. Turlau w pracy *Funkcja kerygmatyczna poezji Jana Twardowskiego* („Summarium” 1974, nr 3).

²⁷ R. Przybylski, *Rozmowa o istocie poezji*, s. 48-49.

²⁸ M. Maciejewski, *Kerygmatyczna interpretacja*, s. 406-410; – *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 15-16.

i nawoływali do pokuty, by dopiero następnie głosić radosną wieść o zbawieniu²⁹.

Przybyłski i Maciejewski w śmiały i nowatorski sposób posłużyli się w literaturoznawczym dyskursie (choć dopiero w 90 lat od renesansu terminu w biblistyce) centralną kategorią protestanckiej teologii kerygmatycznej³⁰, której ikonami w wieku XX stali się Karl Barth i Rudolf Bultmann. U polskich badaczy literatury użycie terminu *kerygmat* zapośredniczone zostało dodatkowo przez myśl filozoficzną autora *Konfliktu interpretacji*, dla którego stanowił on jedno z ważniejszych pojęć w filozoficznym słowniku. Maciejewski czerpał również, a może przede wszystkim, inspiracje od teologów. Oprócz wspomnianego Bartha, który radykalnie rozdzielił religię i wiarę, także od francuskich myślicieli katolickich, np. Jeana Daniélou (autora *Bóg i my. W stronę Chrystusa*), Gustave Thilsa (autora *Chrześcijaństwa bez religii?*) oraz Henri de Lubaca (autora *Dramatu humanizmu ateistycznego*). Wzmiankując o inspiracjach, nie sposób nie przypomnieć też o bezpośrednim bodźcu, jakim dla twórcy interpretacji kerygmatycznej był posoborowy ruch odnowy w Kościele katolickim, tzw. droga neokatechumenalna³¹.

²⁹ Zob. A. Janowski, *Kerygmat w Kościele apostoelskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*. Częstochowa 1989, s. 16.

³⁰ Zob. R. Morgan, J. Barton, *Biblical Interpretation*. Oxford 1988, s. 93-132; W. G. Jeanron, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków 1999, s. 151-176; J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge 2004, s. 1. McDonald tak zaczyna swój wywód: „Nowoczesna teologia kerygmatyczna zaświtała nad śpiącym światem w 1892 r. wraz z publikacją dzieła Martina Kählera, które stanowczo zakwestionowało historyczny relatywizm dziewiętnastowiecznych »żywotów Jezusa« i skierowało zainteresowanie na Chrystusa apostoelskiego nauczania. »Prawdziwy Chrystus to Chrystus proklamowany, a proklamowany Chrystus to Chrystus wiary«. Punkt kulminacyjny ruchu to dominacja Bartha i Bultmanna [...]».

³¹ Zob. M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 5. Zob. też K. Argüello, *Kerygmat – z ubogimi w barakach. Doświadczenie Nowej Ewangelizacji: „misio ad gentes”*. Tłum. bd. Lublin 2013.

Jak dotąd powstało stosunkowo niewiele aplikacji kerygmaticznych do konkretnych tekstów³². Może stało się tak z powodu pewnej ekskluzywności tej strategii lekturowej? Maciejewski pisał:

Kerygmaticzna interpretacja zakłada szczególne dyspozycje hermeneutyczne wypływające z egzystencjalnego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym³³.

Ostatnio pojawiły się też jednak zwiastuny transferów intersemiotycznych. Taką próbą aplikacji kategorii kerygmatu do filmologii są dwie książki Adama Regiewicza³⁴, który czerpał z tego samego (neokatechumenalnego) źródła inspiracji co Maciejewski. Dodajmy, że filmy służą mu przede wszystkim jako ilustracje stawianych wcześniej diagnoz antropologicznych i też światopoglądowych.

4. Wahania i dystynkcje terminologiczne

Dotychczas na określenie postępowania zaproponowanego przez Maciejewskiego pojawiło się kilka propozycji. Sam zainteresowany najczęściej posługiwał się formułą (nierzadko tytułową) interpretacji, mówił też – niekiedy – o metodzie. Inni pisali również o kerygmaticznej krytyce lub hermeneutyce. Można by się jeszcze zastanowić nad odpowiednio zaadaptowanymi do analizy dyskursu humanistycznego – kerygmaticznym „stylem” odbioru³⁵ czy kerygmaticzną „strategią”³⁵ lekturową.

³² Zob. np. W. Kaczmarek, *O badaniu sacrum w dramacie*. W zb.: *Dramat i teatr sakralny*. Red. I. Sławińska i in. Lublin 1988; J. A. Malik, *Ucieczka ku świętości. Próba kerygmaticznej lektury „Asceki” Elżby Orzeszkowej. Prolegomena*. W zb.: *Małe prozy Orzeszkowej i Konopnickiej*. Red. I. Wiśniewska, B. K. Obsulewicz. Lublin 2010.

³³ M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 12.

³⁴ *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmaticznej*. Lublin 2011; – *Katechezy w obrazach. Kerygmaticzne czytanie filmu*. Kraków 2013.

³⁵ Zob. M. Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*. W: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*. Kraków 1998, s. 144-149. Zob. też W. Gutowski, dz. cyt., s. 15. Posługując się typologią Głowińskiego, można by kerygmaticzny model inter-

Wojciech Gutowski, próbując ujęcia systematyzującego, zaliczył krytykę kerygmatyczną do postaw w łonie hermeneutyki wyznaniowej (konfrontowanej przezeń z podejściem fenomenologicznym), czyli takiej opcji badawczej, w której zostaje „wyraźnie zaznaczone (i [jest] wartościowane pozytywnie) wyznawcze stanowisko badacza”³⁷. Krytyka teologiczna³⁸ oraz kerygmatyczna – jako reprezentatywne stanowiska hermeneutyki wyznaniowej – usytuowane zostały przez Gutowskiego naprzeciw tzw. krytyki ekumenicznej³⁹, będącej przejawem postawy fenomenologicznej.

Doceniając trafność tego rozpoznania, należałoby zaznaczyć, że w rodzimej tradycji badań literackich występuje dawno już zdiagnozowany problem z „krytyką”. Istnieje bowiem wyraźna różnica między wąskim zakresowo polskim terminem – odnoszącym się przede wszystkim do prezentacji i oceny (zgodnej z przyjętymi przez krytyka kryteriami⁴⁰) bieżącej twórczości literackiej – a szerokim, synonimicznym w zasadzie wobec wiedzy o literaturze, angloamerykańskim – *criticism* czy francuskim – *critique*. Poprzez postępującą anglicyzację dyskursu polonistycznego ta odległość w zakresie pojęć przestała być wyraźnie odczuwalna i dlatego sformułowanie „krytyka kerygmatyczna” nabra-

pretacji zbliżyć do stylu instrumentalnego z dodaniem elementów stylów mitycznego, alegorycznego i symbolicznego.

³⁶ Zob. E. B a l c e r z a n , *Poezja polska w latach 1939-1965*. Cz. 1: *Strategie liryczne*. Warszawa 1984, *passim*. Wydaje się, że wychodząc od kategorii doświadczenia i dążąc do przekazania wiary, strategia kerygmatyczna ulokowałaby się pomiędzy wyróżnioną przez Balcerzana strategią świadka (grec. *martyria*) a strategią agitatora (tu: proroka, ewangelizatora).

³⁷ W. G u t o w s k i , dz. cyt., s. 6.

³⁸ Zob. S. D ą b r o w s k i , *Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje)*. „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 12.

³⁹ Zob. J. B ł o Ń s k i , *To co święte, to co literackie*. W: *Kilka myśli co nie nowe*. Kraków 1985.

⁴⁰ Gdyby poprzestać na takim ograniczonym rozumieniu kerygmatycznego podejścia do literatury, wtedy doszłoby, owszem, do neutralizacji problemu, gdyż „krytyka” kerygmatyczna stałaby się po prostu skrajnie „idiomatyczną” strategią lekturową, tłumaczącą się i dającą sfalsyfikować w ramach przyjętych założeń, ale tym samym znalazłaby się na marginesie tradycyjnie rozumianej nauki o literaturze, gdyż w zasadzie, przestałaby być intersubiektywnie weryfikowalna.

lo – na wyrost – sensu „szkoły w badaniach literackich”, obok innych orientacji metodologicznych, jak np.: psychoanalityczna, mitograficzna czy feministyczna. Wydaje się jednak, że ważniejszy w określeniu krytyka kerygmaticzna niż jej aspekt instytucjonalny czy zasięg terytorialny lub stan ilościowy pozostaje ten jej wymiar, który czyni z niej lekturę demaskatorską⁴¹, podejrzliwą, katartyczną, dążącą poprzez krytykę (przyganę) do wywołania swoistego kryzysu (*krisis*)⁴² w czytelniku.

Nieco inaczej rzecz ujęła Jasińska-Wojtkowska, pisząc nie o krytyce, lecz o nurcie hermeneutyki kerygmaticznej⁴³. Propozycja Maciejewskiego niewątpliwie mieści się bowiem w szerokim, wielonurtowym dorzeczu współczesnej literaturoznawczej hermeneutyki, która to z założenia jest antymetodyczna, bliższa przez to sztuce (interpretacji) niż nauce (o literaturze). Czy zasadne jest zatem mówienie o metodzie kerygmaticznej? Postępowanie metodyczne to powtarzalny sposób działania, zwiększający jego efektywność, to świadomie i systematycznie stosowany wzorcowy dobór i układ podstawowych czynności, pozwalających skuteczniej docierać do celu. W kerygmaticznych interpretacjach dostrzec można pewną stałą praktykę tropienia laickości w działach *quasi*-chrześcijańskich, dokonywania pomiarów nasycenia utworu wiarą chrześcijańską i wydawania w konkluzji ponadestetycznej oceny egzystencjalnej. Działania te – charakteryzowane przez powtarzalność, redukowalność, teleologiczność, intersubiektywność – noszą więc istotne znamiona metody, odsuwając nieco interpretację kerygmaticzną od hermeneutycznego *mainstreamu*.

Interpretacja kerygmaticzna była widziana również jako prąd w teologii literatury (Stefan Sawicki) lub nawet odmiana teologii pastoralnej (Maria Jasińska-Wojtkowska). Kontekst naukowo-doktrynalnej teologii mógłby zostać zakwestionowany w obliczu egzystencjalnego doświadczenia wiary, którą to kategorią jako naczelną posługuje się lektura kerygmaticzna, niemniej w optyce metodologii badań literackich taka kwalifikacja – jako zgodna z podstawowym celem tego typu interpre-

⁴¹ W. Gutowski, dz. cyt., s. 9.

⁴² A. Janowski (dz. cyt., s. 117), charakteryzując czasy apostołskie, pisał „kerygmat [...] dokonuje swoistej *krisis*, tzn. rozstrzygającego o zbawieniu podziału”.

⁴³ M. Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt., s. 57.

tacji i najbliższym mu kontekstem – nie powinna budzić większych zastrzeżeń.

5. W szkole podejrzeń i poza nią

Już antyczna tradycja wyróżniała *sensus litteralis* i *sensus spiritualis*. Zgodnie z chrześcijańską wykładnią Pisma ponad poziomem literalnym znajdują się trzy poziomy duchowe związane z wiarą, zaangażowaniem i wizją. Dwa z nich to poziomy i d e o l o g i c z n e, na których czytanie ma przyoblec się w czyn. Upraszczając, na poziomie alegorycznym rozumieć tekst, oznacza wierzyć w to, co on głosi, a weryfikacją tej wiary stają się następnie – na poziomie zwanym moralnym lub tropologicznym – czyny lektora⁴⁴. W średniowieczu ujęto tę koncepcję czterech sensów Pisma świętego w mnemotechniczny dystych:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia⁴⁵.

W tej właśnie wielopoziomowej perspektywie kerygmaticzna interpretacja literatury byłaby lekturą ideologiczną, tzn. wykraczającą ponad poziom literalny (*scil.* literatury pięknej) i szukającą sensów, znajdujących się poza wymiarem zawieszzonego sądu, tj. sensu alegorycznego (*quid credas* – treści, które pokazują, w co wierzyć), moralnego (*quid agas* – co czynić, jak postępować) i anagogicznego (*quo tendas* – dokąd zmierzać).

W optyce XX-wiecznej można by zaś zaryzykować twierdzenie, że interpretacja kerygmaticzna to w jakiejś mierze chrześcijańska odmiana hermeneutyki podejrzeń. Pisząc o Nietzschem, Marksie i Freudzie, Ricoeur zauważał:

⁴⁴ Zob. N. F r y e, *The Great Code. The Bible and Literature*. New York – London 1982, s. 220-224.

⁴⁵ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, §§ 115-119. Dwuwiersz najczęściej cytowany jest za pośrednictwem dzieła franciszkańskiego egzegety Mikołaja z Liry – *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam* z roku 1330, lecz jego autorem jest – jak podaje Henri de L u b a c – dominikanin Augustyn z Dacji, autor teologicznego compendium dla „prostaczków” pt. *Rotulus pugillaris* z roku 1260. Zob. H. de L u b a c, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*. Vol. 1. Transl. M. S e b a n c. Michigan – Edinburgh 1998, s. 1-2.

Otóż wszyscy trzej oczyszczają horyzont dla słowa autentyczniejszego, dla nowego królestwa Prawdy, nie tylko za pomocą „destrukcyjnej” krytyki, ale też dzięki stworzeniu sztuki *interpretacji*. [...]

Tym więc, co wyróżnia Marksa, Freuda i Nietzschego, jest ogólna hipoteza, dotycząca zarówno procesu „falszywej” świadomości, jak i metody deszyfracji⁴⁶.

Dążąc do demaskacji religijnych iluzji, fałszywej świadomości i złudzeń podmiotu, pragnąc wydobyć prawdziwie chrześcijańską perspektywę z literatury tzw. religijnej, zmierzyć, zważyć, ile chrześcijaństwa w utworze skądinąd sakralnym, religijnym czy pobożnym – kerygmatacyjni interpretatorzy – mimo olbrzymiej rezerwy wobec marksizmu, freudyzmu oraz nietzscheanizmu i przy uwzględnieniu skali tych zjawisk – idą przeciw w ślady mistrzów z tzw. szkoły podejrzeń... Ale powinniśmy pamiętać także, iż „[p]rzeciwiństwem podejrzeń, [...] jest wiara”⁴⁷ – jak zauważał Ricoeur. A hermeneutyka podejrzeń wymaga dopełnienia przez „rekolację sensu”, czyli hermeneutykę proklamacji. Po demistyfikacji przychodzi kerygmat.

6. Miejsce hermeneuty

Pierwotna sytuacja komunikacyjna proklamowania kerygmatu: Bóg (Słowo) – heroldowie Słowa – poganie⁴⁸, pokrywa się z podstawową „dla religii objawionej relacj[a]: Bóg – prorok – człowiek”. Kerygmat obwieszczany jest w imieniu Boga przez herolda-proroka (łac. *prophetes*, mówiący w zamian). Byłaby to więc pozycja analogiczna do miejsca hermeneuty w procesie wyjaśniania przekazu tradycji. Wydaje się, że

⁴⁶ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008, s. 40-41.

⁴⁷ Tamże, s. 36.

⁴⁸ Teoretycznie w początkowym okresie formowania się chrześcijaństwa zarówno chrześcijanie, jak i żydzi nie potrzebowali kerygmatu, a raczej świadectwa (*martyria*) oraz – nauki moralnej (*didaché*) i typologicznego komentarza wyjaśniającego Pismo (*didaskalia*). Jednak w praktyce kerygmat był (i jest) głoszony także do wyznawców Chrystusa. Zob. A. Janowski, dz. cyt., s. 11, 115-116. Zob. też. M. Maciejewski, *Kerygmacyjna interpretacja*, s. 403-404.

interpretacja kerygmaticzna to właśnie „prorocki” styl lektury. Interpretator jest heroldem, świadkiem Słowa. Nie wystawia siebie na działanie słowa poetyckiego, nie pojmuje siebie w obliczu tekstu literackiego – by posłużyć się formułami Ricoeura – bo pojął już siebie uprzednio w obliczu Słowa i Tekstu. Raczej więc używa dzieła literackiego dla dobra swojej interpretacyjnej wspólnoty, ukazując jego możliwe znaczenia dla życia chrześcijańskiego. Właśnie dlatego Wojciech Gutowski, pisząc o interpretacji kerygmaticznej, wskazywał na „możliwość złamania [przez nią] równowagi postępowania hermeneutycznego”⁴⁹, a Jasińska-Wojtkowska łączyła ją z teologią pastoralną.

Ricoeur zauważał zaś:

Nowa, druga bezpośredniość, której poszukujemy, powtórna naiwność, ku której zdążamy, dostępne nam są tylko w obrębie hermeneutyki – jedynie interpretując możemy uwierzyć. Taka jest „nowoczesna” modalność wiary w symbole – wyraz nędzy nowoczesności i lekarstwo na tę nędzę.

I takie jest koło: hermeneutyka wychodzi od przedrozumienia przez to samo, iż stara się dzięki interpretacji zrozumieć. Dzięki kołu zataczanemu przez hermeneutykę mogą jednak dziś obcować z *sacrum* uwydatniając przedrozumienie, które ożywia interpretację. Tym samym hermeneutyka jako zdobycz „nowoczesności” stanowi jeden z kilku środków pozwalających nowoczesności pokonać w sobie to, co ją doprowadziło do niepamiętnienia *sacrum*. Jestem przeświadczony, że byt może znów do mnie przemówić, oczywiście już nie pod przedkrytyczną postacią wiary bezpośredniej, lecz jako coś powtórnie bezpośredniego, do czego odnosi mnie hermeneutyka. Ta powtórna naiwność ma być pokrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii⁵⁰.

Autor *Czasu i opowieści* – czy to na etapie hermeneutyki symboli (*Symbolika zła*), czy hermeneutyki tekstu (*Teoria interpretacji*) – zawsze akcentował mediacyjną rolę przekazu pisanego. Wiara, doświadczenie *sacrum*

⁴⁹ W. Gutowski, dz. cyt., s. 10.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*. W: *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 332.

(„powtórna naiwność”) nie są już dostępne bezpośrednio, a jedynie na drodze interpretacji („jedynie interpretując możemy uwierzyć”). Wiara filozofa-hermeneuty to „wiara post-krytyczna”, „wiara rozumowa”⁵¹. Interpretacja kerygmaticzna żywi się z kolei silnym przeświadczeniem o bezpośredniości wiary, o jej autentycznym przeżyciu we wspólnocie siostr i braci. To wiara przed-krytyczna i praktyczna. To egzystencjalne doświadczenie służy następnie do ewaluacji dzieł literackich.

Kerygmaticzny dialog egzegety z tekstem literackim jest więc wyraźnie zmonologizowany⁵². Interpretacja kerygmaticzna to nie tyle rozmowa z dziełem, rozumienie siebie w obliczu utworu, co rozumienie (i ocena) tekstu w obliczu własnego doświadczenia wiary. Dopiero wtórnie to czytelnik interpretacji – utożsamiając się ze światem dzieła – może poniekąd zrozumieć siebie w obliczu literackiego kerygmatu⁵³, zyskującego swój ewangelizacyjny walor przede wszystkim dzięki objaśniającemu komentarzowi interpretatora⁵⁴.

7. Alegoreza kerygmaticzna

Na koniec jeszcze dwie wątpliwości. O ile można zasadnie „podejrzewać” poszczególne wiersze Mickiewicza czy Słowackiego, Herberta,

⁵¹ P. Ricoeur, *O interpretacji*, s. 36.

⁵² Przez D. Daneek (*Literatura i psychoanaliza. O nauczaniu psychoanalizy nieprofesjonalistów*. W: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiala, I. PiekarSKI. Lublin 2012, s. 78-79) literatura bywa wykorzystywana jako *exemplum* dla demonstrowania pojęć psychoanalitycznych, dla M. Maciejewskiego z kolei bywa używana jako *exemplum* dla demonstrowania zdarzeń chrześcijańskich. W obu takich „edukacyjno-komparatystycznych” przedsięwzięciach rola literatury jest jednak drugorzędna. Z perspektywy kerygmatu poezja może dać budujący przykład, stanowić przestroge, być uobecnieniem doświadczenia, ewokacją zdarzenia...

⁵³ Z tym że, należałoby przypomnieć, najczęściej jest to – by zaadaptować na potrzeby tego wstępu terminologiczną dystynkcję luterńskiego biskupa K. Stendahla (*Kerygma und Kerygmatisch. Von Zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche – und unserer*. „Theologische Literaturzeitung” 1952, nr 12, k. 715-720, zwl. 719) – „unkerygmatisches Kerygma”, czyli w terminologii Maciejewskiego „kerygmat negatywny”.

⁵⁴ Który stanowiąłby więc literaturoznawczy analogon *didaché* – by znów nieco instrumentalnie posłużyć się formułą Stendahla – rozumianą jako „kerygmatisches Nicht-Kerygma”.

Miłosza czy Różewicza, powieści Sienkiewicza lub Andrzejewskiego o niewierność wobec ewangelicznego przesłania, o tyle trudno byłoby bez pewnych modyfikacji stosować tego typu strategię wobec np. powieści Juliana Strykowskiego czy wierszy Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego. Wprawdzie w odniesieniu do twórczości tzw. szkoły żydowskiej w literaturze polskiej interpretacja kerygmaticzna mogłaby przeistoczyć się w badanie doświadczenia wiary biblijnej – taką sugestię sformułował zresztą sam Maciejewski, wskazując na powieści Izaaka Baszewisa Singera⁵⁵ – to jednak kategoria kerygmatu wymagałaby w takim ujęciu znaczącej modyfikacji⁵⁶. A czy poezja Dyckiego, stale oscylująca między wulgarną erotyczną dosadnością a zwiewną egzystencjalną metaforą, miałaby walor kerygmaticzny? Prezentacja degradacji człowieka, jego lęków, pragnień i obsesji czy mogłaby zostać potraktowana jako rzeczywistość kenozy na drodze wiary? Oczywiście nie, bo w świecie poezji Dyckiego nie jest to wcale droga wiary. Ale w tym miejscu należałoby wrócić do istotnej różnicy między kerygmaticzną wymową utworu a jego kerygmaticzną interpretacją. Jak pisał Władysław Panas:

Interpretować – to znaleźć się wobec przedmiotu interpretacji w relacji nieufności, niewiary, podejrzania czy wątpienia, to odczuwać różnicę, oddalenie, obcość, to nie rozumieć (lub lepiej rozumieć)⁵⁷.

Kerygmat zostaje zapośredniczony poprzez osobę hermeneuty⁵⁸, który w p r o w a d z a nicobecną w utworze chrześcijańską perspektywę życia; pozostaje wobec przedmiotu swojej interpretacji „w rela-

⁵⁵ Zob. M a c i e j e w s k i, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 18-19.

⁵⁶ Ricoeur (*Egzystencja i hermeneutyka*, s. 111, 116), owszem, mówił o „kerygmie żydowskiej” i termin ten rozciągał na całą Biblię (zwłaszcza na heksateuch, zapożyczając koncepcję „sześcioksięgu” od G. von Rada), lecz polscy badacze ograniczali raczej rozumienie kerygmatu do ewangelicznego przekazu.

⁵⁷ W. P a n a s, *O hermeneutyce dyskursu teoretycznego w humanistyce*. W: *W kregu metody semiotycznej*. Lublin 1991, s. 18.

⁵⁸ Tak jak w propozycji W. Stróżewskiego, próbującego zachować *quasi*-sądowy status literackich zdań, a jednocześnie ocalić prawdziwościowy wymiar literatury poprzez tzw. „interpretację prawdziwościową”. Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*. „Studia Estetyczne” 1978.

cji nieufności”, „rozumie lepiej”. Np. *Szumowiny* Singera – opowieść o żydowskiej Warszawie z początku XX w., o rabinie, biedakach, złodziejach, alfonsach i dziwkach z Krochmalnej i Smoczej – można by „kerygmaticznie” przeczytać jako ilustrację Pawłowej zasady, mówiącej o zaprzedeniu człowieka w niewolę grzechu, o czynieniu zła mimo pragnienia czynienia dobra; analogicznie da się oczywiście zinterpretować wiersze Dyckiego. Z tym że – trzeba dodać – odczytania takie stają się czymś w rodzaju kerygmaticznej alegorezy („kerygmezy”?).

Przewrotnie posługując się zaś innym słownikiem, moglibyśmy określić charakteryzowany tu sposób postępowania interpretacyjnego mianem „kerygmaticyzacji” czy „działalności kerygmaticznej”. Przy założeniu, iż kerygmat, tak jak struktura, nie musi tkwić w tekście, ale że jest raczej sposobem ujmowania utworu (nadawania mu znaczenia – z perspektywy założonej całości – w procesie badawczym), to formuły z leksykonu Rolanda Barthes’a dadzą się, jak można mniemać, wykorzystać do scharakteryzowania trybu postępowania kerygmaticznego⁵⁹.

Omawiany tu typ interpretacji można by więc określić mianem redukcyjnej⁶⁰: przykładamy do wszystkich utworów jedną miarę, egzystencjalną „sztancę” kerygmatu⁶¹, oceniając poziom „ideologiczny” związany z wiarą, podczas gdy literatura to – jak się wydaje – przede wszystkim sfera wolności (przywoływany już Northrop Frye powie wprost: od wiary i zaangażowania).

8. Perspektywa

Słabości literaturoznawczej hermeneutyki – które wyraźnie i nie bez racji artykułowali w latach 90. XX w. na łamach „Tekstów Drugich” Ja-

⁵⁹ O strukturze i strukturalizacji zob. artykuł M. Janion, *Wiedza o literaturze a współczesna humanistyka*. W: *Humanistyka: poznanie i terapia*. Warszawa 1982, s. 81-82, 89-90. Janion wykorzystuje tu terminologiczne uściślenia J. J. Lipskiego z jego książki o Kasproviczu (Warszawa 1967).

⁶⁰ Zdecydowaną krytyką jakiegokolwiek redukcji *a priori* w badaniach literackich jest książka J. M. Ellisa *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities* (New Haven – London 1997, zob. zwłaszcza s. 34, 42).

⁶¹ Zob. M. Maciejewski, *Literatura w śniele kerygmatu*, s. 19.

nina Abramowska, Henryk Markiewicz, Janusz Sławiński⁶² – są jednak słabościami z perspektywy innego paradygmatu nauki, z perspektywy filologicznej tudzież fenomenologicznej czy strukturalistycznej strategii lekturowej. Wydaje się, że punkt wyjścia, kontekst macierzysty interpretacji kerygmaticznej oraz jej *raison d'être* to nauczanie, głoszenie, dydaktyka, ewangelizacja, destylacja przekazu wiary, a jej cel to dążenie poprzez lekturę tekstów literackich do osiągnięcia przez badacza i następnie czytelnika światopoglądowej, zawodowej i osobowej integralności⁶³. Choć interpretacja kerygmaticzna nie daje się sprowadzić do katechetyki, ewangelizacji czy teologii pastoralnej, to świadomie lokuje się raczej w domenie doświadczenia i świadectwa niż w obszarze estetyzującej tradycji fenomenologicznej czy uhistorycznionej filologii. A z dzisiejszego punktu widzenia (zwłaszcza po zwrocie etycznym) nie jest to wcale nisza wykluczenia, ale być może, jedna z perspektyw ewoluującej w przyspieszonym tempie dyscypliny...⁶⁴

Podsumowując, w prezentowanym tu ujęciu interpretacja kerygmaticzna to domena hermeneutyki, hermeneutyki „prorockiej” – nierozzerwalnie związanej z antropologią chrześcijańską⁶⁵. Jako strategia lekturowa praktyka ta usytuowana jest więc niezbyt stabilnie pomiędzy filologią a teologią, między opisem fenomenologicznym a hermeneu-

⁶² Zob. J. Abramowska, „Jednak autor!”, *Teksty Drugie* 1994, nr 2; H. Markiewicz, *Pamflet na księżkę Hermeneuty*, *Teksty Drugie* 1994, nr 3; J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, *Teksty Drugie* 1995, nr 5. Apologie hermeneutyki wygłaszali zaś znacznie już później: M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*. Warszawa 2007, s. 11-23; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, s. 7-108.

⁶³ O kategorii integralności w nauce (o literaturze) zob. D. L. Jeffrey, G. Mailet, *Christianity and Literature. Philosophical Foundation and Critical Practice*. Downers Grove 2011, s. 7-8.

⁶⁴ Zob. np. R. Nycza, *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*. W: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*. Warszawa 2012. Zob. również tegoż: *W stronę humanistyki innowacyjnej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2. Choć propozycja rozwijana w artykułach Nycza sformułowana jest z zupełnie innego punktu widzenia niż badania Maciejewskiego, to terminologiczne zbieżności dają jednak do myślenia.

⁶⁵ Zob. W. Gutowski, dz. cyt., s. 6. R. Przybylski (*Współczesny humanista*, s. 1425) pisał: „Humanści ze szkoły hermeneutycznej chętnie wiążą się z jakimś poglądem na świat, najczęściej z antropologią marksistowską lub chrześcijańską”.

tycznym wglądem, między *delectare* a *prodesse*, między badaniem struktury tekstu a rejestracją własnego (i przypuszczalnie autorskiego) światopoglądu; z tym że nieco bliżej jej do bieguna teologii, hermeneutyki oraz „oświecania” i przede wszystkim – świadectwa i osobistego doświadczenia.

Prace cytowane

- Abramowska J., *Jednak autor!* „Teksty Drugie” 1994, nr 2
- Argüello K., *Kerygmat – z ubogimi w barakach. Doświadczenie Nowej Ewangelizacji: „missio ad gentes”*. Tłum. bd. Lublin 2013
- Arnold M., *Studia nad poezją*. Tłum. M. Kaliska. W zb.: *Teoria badań literackich za granicą Antologia*. Oprac. S. Skwarczyńska. T. 1. Cz. 2. Kraków 1966
- Balcerzan E., *Poezja polska w latach 1939-1965. Cz. 1: Strategie liryczne*. Warszawa 1984
- Black M., *Metafora*. Tłum. J. Japola. W zb.: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Red. M. Głowiński, H. Markiewicz. T. 1. Wrocław 1977
- Błoński J., *To co święte, to co literackie*. W: *Kilka myśli co nie nowe*. Kraków 1985
- Borowski J., *Problem sacrum w literaturze we współczesnej polskiej teorii literatury i teologii (1945-1994)*. Lublin 1995, mps KUL
- Danek D., *Literatura i psychoanaliza. O nauczaniu psychoanalizy nieprofesjonalistów*. W zb.: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012
- Dąbrowski S., *Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje)*. „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 12
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*. Kraków 2012
- Eliot T. S., *Religia i literatura*. Przeł. H. Pręczkowska. W: *Szkiele literackie*. Red. W. Chwalewik. Warszawa 1963
- Ellis J. M., *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven – London 1997
- Ferretter L., *Towards a Christian Literary Theory*. Houndmills – New York 2003
- Frye N., *The Great Code. The Bible and Literature*. New York – London 1982
- Girard R., *Literature and Christianity. A Personal View*. „Philosophy and Literature” 1999, nr 1

- Girard R., *The Anthropology of the Cross. A Conversation with James Williams*. W: *The Girard Reader*. Ed. J. G. Williams. New York 2000
- Głowiński M., *Świadectwa i style odbioru*. W: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*. Kraków 1998
- Gutowski W., *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*. W: *Wśród szczyfów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń 1994
- Janion M., *Wiedza o literaturze a współczesna humanistyka*. W: *Humanistyka: poznanie i terapia*. Warszawa 1982
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*. Częstochowa 1989
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*. Warszawa 2007
- Japola J., *Badania nad relacją religia – literatura w Stanach Zjednoczonych*. „Roczniki Humanistyczne” 1996, z. 1
- Japola J., *Chrześcijańskie badania literackie – szansa, nieporozumienie czy wypaczenie? (Sytuacja w amerykańskiej szkole wyższej)*. „Ruch Literacki” 2005, z. 6
- Jasińska-Wojtkowska M., *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*. W: *Horyzonty literackiego sacrum*. Lublin 2003
- Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków 1999
- Jeffrey D. L., Maillet G., *Christianity and Literature. Philosophical Foundation and Critical Practice*. Downers Grove 2011
- Kaczmarek W., *Marian Maciejewski – uczyony i katechista*. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008
- Kaczmarek W., *O badaniu sacrum w dramacie*. W zb.: *Dramat i teatr sakralny*. Red. I. Sławińska i in. Lublin 1988
- Kaczmarek W., *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*. Lublin 2007.
- Kaczmarek W., *Trzy kroki na drodze wiary. Preliminaria kerygmatycznej interpretacji dramatu i teatru*. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008
- Kaczorowski J., *Inspiracje chrześcijańskie we francuskiej krytyce literackiej XX wieku*. T. 1: 1900-1944. Lublin 2012
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994
- Kuczera-Chachulska B., *Jeszcze o krytyce kerygmatycznej. (Na marginesie lektury Ferdynanda Ebnera)*. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi*

- Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008
- Lipski J. J., *Twórczość Jana Kasprzycza w latach 1878-1891*. Warszawa 1967
- Lubac de H., *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*. Vol. 1. Transl. M. Se-banc. Michigan – Edinburgh 1998
- Maciejewski M., „*Ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin 1991
- Maciejewski M., *Kerygmaticzna interpretacja przesłania Pana Cogito*. „*Polonistyka*” 1992, nr 7/8
- Malik J. A., *Dawca dobrych czynów. Droga kenozy w noweli Bolesława Prusa „Z żywotów świętych”*. Odczytywanie znaków. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008
- Malik J. A., *Ucieczka ku świętości. Próba kerygmaticznej lektury „Ascetki” Elżby Orzeszkowej. Prolegomena*. W zb.: *Małe prozy Orzeszkowej i Konopnickiej*. Red. I. Wiśniewska, B. K. Obsulewicz. Lublin 2010
- Markiewicz H., *Pamflet na książkę Hermeneuty*. „*Teksty Drugie*” 1994, nr 3
- Markowski M. P., *Humanistyka, literatura, egzystencja*. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012
- McDonald J. I. H., *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge 2004
- Morgan R., Barton J., *Biblical Interpretation*. Oxford 1988
- Nowaczyński P., *O badaniach nad literaturą religijną w KUL*. W zb.: *Religia a literatura w publikacjach KUL 1918-1993*. Oprac. J. Gotfryd i in. Lublin 1996
- Nycz R., *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*. W: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*. Warszawa 2012
- Nycz R., *W stronę humanistyki innowacyjnej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*. „*Teksty Drugie*” 2013, nr 1/2
- Panas W., *O hermeneutyce dyskursu teoretycznego w humanistyce*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991
- Przybylski R., *Homilie na Ewangelię dzieciństwa. Szkice z teologii biblijnej malarzy i poetów*. Paris 1990
- Przybylski R., *Rozmowa o istocie poezji w dobie wielkiego kryzysu*. W: *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej*. Poznań 1994
- Przybylski R., *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*. „*Znak*” 1980, nr 11
- Regiewicz A., *Katechezy w obrazach. Kerygmaticzne czytanie filmu*. Kraków 2013

- Regiewicz A., *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerymatycznej*. Lublin 2011
- Ricoeur P., *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*. W: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*. Tłum. R. Grzywacz. Kraków 2011
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008
- Ricoeur P., *Pomiędzy filozofią a teologią. Nazwanie Boga*. W: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*. Tłum. R. Grzywacz. Kraków 2011
- Ricoeur P., *Struktura i hermeneutyka*. Przel. K. Tarnowski. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1975
- Rosner K., *Hermeneutyyczny model obcowania z tekstem literackim*. W zb.: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*. Red. S. Sawicki, A. Tyszczyk. Lublin 1992
- Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991
- Sawicki S., *Sacrum w badaniach literatury*. W: *Wartość – sacrum – Norwid*. Lublin 1994
- Ślawiński J., *Miejsce interpretacji*. „Teksty Drugie” 1995, nr 5
- Stendahl K., *Kerygma und Kerygmatisch. Von Zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche – und unserer*. „Theologische Literaturzeitung” 1952, nr 12
- Stróżewski W., *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościana interpretacja dzieła sztuki literackiej*. „Studia Estetyczne” 1978
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice 1994
- Turnau J., *Funkcja kerymatyczna poezji Jana Twardowskiego*. „Summarium” 1974, nr 3
- Tyszczyk A., *Interpretacja, sens i wartość*. W zb.: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*. Red. A. Tyszczyk, E. Fiala, R. Zajączkowski. Lublin 2003
- Zajączkowski R., *Literatura i religia w badaniach na niemieckim obszarze językowym*. „Roczniki Kulturoznawcze” 2013, nr 1
- Zarębianka Z., *Miejsce badań nad sacrum w literaturze w refleksji literaturoznawczej. Rozpoznanie i postulaty*. W zb.: *Polonistyka bez granic. T. 1: Wiedza o literaturze i kulturze*. Red. R. Nycz, W. Miodunka, T. Kunz. Kraków 2011
- Zarębianka Z., *O poezji religijnej i sposobach jej badania*. „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1

The Kerygmatic Interpretation versus Traditions and Perspectives of Literary Studies

Summary

It seems that kerygmatic interpretation of literature, as a reading practice initiated by M. Maciejewski, could be placed between philology and theology, *delectare* and *prodesse*, phenomenological description and hermeneutic insight, between analyzing the text's structure and evoking one's own (and probably the author's) world view. Eventually it seems closer to the pole of theology, instruction, hermeneutics, and first of all – personal experience of Christian faith.

This kind of religious hermeneutics (a Christian branch of “school of suspicion”) as opposed to the structural analysis presents itself as a realm of meditative existential thought, a critical art of understanding and evaluating literature through “the touchstone” of *kerygma*. So it is self-consciously one dimensional, reductive and allegorizing way of reading literary texts. Nonetheless, the thirty-five years old kerygmatic interpretation uses some very important and up to date concepts in modern literary studies, such as ethics, integrity, testimony, life, and experience.

