

Marian Stala

"Wśród szyfrów transcendencji :
szkice o sacrum chrześcijańskim w
literaturze polskiej XX wieku",
Wojciech Gutowski, Toruń 1994 :
[recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 88/4, 211-221

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nietzschego po Camusa. Nie można też przeoczyć, że Iwaszkiewicz był pierwszym polskim tłumaczem twórcy nowoczesnego egzystencjalizmu – Sorena Kierkegarda, o czym Ritz w ogóle nie wspomina. Wskutek tego nie doprowadza do konstatacji, która się także w świetle jego wywodów narzuca, że Iwaszkiewicz jest twórcą drugiej – obok Gombrowicza – oryginalnej w polskiej literaturze, rodzimej odmiany egzystencjalizmu.

Z tym wiąże się też zupełne pominięcie kwestii moralnych w kontekście twórczości Iwaszkiewicza, stanowiących ważny czynnik jej recepcji w Polsce. Jeśli nawet część zarzutów pod adresem Iwaszkiewicza o amoralizm wynika z rozmaitych przesądów, przecież nie likwiduje to potrzeby rozważenia osobliwej postawy Iwaszkiewicza pod tym względem.

Na koniec jeszcze jedna refleksja. Studium Germana Ritza znów, tak jak było z Witkacym i po części z Gombrowiczem, ubiegło mniej lub więcej dojrzałą polską monografię Iwaszkiewicza. Może warto przy tej lekturze się zadumać, co sprawia, że wobec najtrudniejszych przypadków historycznoliterackich stajemy bezradni i jakoś uwikłani, i co nas wobec nich tak krępuje, że wyprzedzają nas badacze z zagranicy.

Własne grzechy niech nie umniejszają naszej wdzięczności dla cudzoziemskich odkrywców. Mam nadzieję, że książka ta niebawem znajdzie się w księgarniach w polskim przekładzie.

Tadeusz Drewnowski

Wojciech Gutowski, WŚRÓD SZYFRÓW TRANSCENDENCJI. SZKICE O SACRUM CHRZEŚCIJAŃSKIM W LITERATURZE POLSKIEJ XX WIEKU. (Recenzenci: Hanna Filipkowska, Tomasz Lewandowski). Toruń 1994. (Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika), ss. 204. „Rozprawy”. Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

1. Kilkanaście lat temu problem związków między religią a literaturą stosunkowo rzadko był przedmiotem zainteresowania historyków i krytyków tej ostatniej. Dziś, przeciwnie, rozważania o sakralnym wymiarze sztuki słowa tworzą rozległą i wciąż się rozrastającą konstelację tekstów; jej częścią najbardziej widoczną są liczne publikacje powstałe w kręgu (bądź z inspiracji) działającego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Zakładu Badań nad Literaturą Religijną. Wewnątrz tej właśnie konstelacji umieścić trzeba także zbiór szkiców Wojciecha Gutowskiego, opatrzony zaczerpniętym z filozofii Karla Jaspersa tytułem *Wśród szyfrów transcendencji*.

2. Powiedzieć, iż szkice Gutowskiego należą do kręgu badań sakrologiczno-literackich, to za mało; trzeba jeszcze dodać, iż są one wyraźnym dialogiem z istniejącą już refleksją, ze sposobami opisu i interpretacji *sacrum* wpisanego w dzieło literackie. Taki właśnie, polemiczno-dialogowy, charakter książki ujawnia jej pierwsza, syntetyczno-programowa część. Zawarte w niej „wątpliwości i propozycje” (s. 5) autora zasługują, mimo zwięzłości i szkicowości, na baczną uwagę; ich przemyślenie niewątpliwie ułatwia lekturę całości i zrozumienie wpisanych w nią przesłań.

Gutowski nie stara się szczegółowo relacjonować dzisiejszego stanu badań nad *sacrum* w literaturze i zaledwie napomyka o kwestiach, które traktowane są jako bezdyskusyjne (zalicza do nich przekonanie, iż relacje z *sacrum* można badać na każdym poziomie organizacji dzieła, oraz myśl głoszącą, iż religijny wymiar tegoż dzieła może się wiązać nie tylko z jego strukturą, lecz także z genezą i z funkcją społeczną). Zamiast nadmiaru faktów – proponuje dwa porządkujące scenę refleksji sakrologiczno-literackiej uogólnienia.

Wedle pierwszego z nich – badających relacje między religią a literaturą można podzielić na tych, którzy w swym rozumieniu *sacrum* odwołują się do zdobyczy fenomenologii religii (zwłaszcza w tej wersji, jaką nadał jej Mircea Eliade), oraz na tych,

którzy posługują się „hermeneutyką wyznaniową” (cudzysłów Gutowskiego, s. 6), tzn. wyraźnie akcentują własną przynależność do określonego wyznania, traktując ją jako fundament sądów wartościujących. Wedle Gutowskiego obie wskazane postawy (mimo wszelkich dzielących je różnic) łączy przeświadczenie o autonomiczności sfery sakralnej i o tym, iż przejawy świętości są szczególnie doniosłymi składnikami świata przedstawionego, w którym się pojawiają.

Wedle uogólnienia drugiego szczególnie reprezentatywne dla dzisiejszej sakrologii literackiej są trzy stanowiska; Gutowski określa je terminami „krytyki teologicznej”, „krytyki kerygmatycznej” i „krytyki ekumenicznej” (s. 6).

Krytyka teologiczna, powiada autor, „bywa uprawiana wówczas, gdy metody badawcze teologii chrześcijańskiej stosowane są zarówno do opisu *sacrum* w dziele literackim, jak i do opisu niesakralnych aspektów dzieła” (s. 7). (Gutowski dodaje też natychmiast: „Ten typ krytyki jest szczególnym wariantem »hermeneutyki wyznaniowej«”.)

Krytyka kerygmatyczna (mówi dalej Gutowski, przytaczając i parafrazując sformułowania Mariana Maciejewskiego) bada nie tyle doktrynalne wyposażenie tekstu, ile „doświadczenie wiary chrześcijańskiej” (s. 8). Albo inaczej: krytyka ta stara się rozpoznać konkretne egzystencjalne doświadczenie, przekształcone Łaską. Przy tym: „podstawą i źródłem prawomocności działań interpretatora jest przeżycie religijne (*resp.* chrześcijańskie) włączone w jego doświadczenie hermeneutyczne”. Gutowski twierdzi też, że „prapodmiotem” i ostatecznym gwarantem interpretacji dokonywanej w obrębie krytyki kerygmatycznej jest sam Bóg; stąd konkluzja: „Podstawą [takiej] interpretacji jest spotkanie Logosu-Boga kształtującego doświadczenie hermeneutyczne interpretatora z głosem Logosu emitowanym przez doświadczenie wiary zapisane w tekście literackim” (s. 9).

Wreszcie: krytyka ekumeniczna „odwołuje się do pojęcia *sacrum* [...] jako fenomenu wspólnego różnym religiom i formom metafizycznego pragnienia, wyrażającego się w praktycznie nieskończonej ilości różnorodnych i wieloznacznych hierofanii”. Dlatego właśnie krytyka tego rodzaju „otwiera najszerze możliwości dialogu religiofilologii z literaturoznawstwem”, gdyż „nastawiona jest na otwartą, aprobującą lekturę nieograniczonego bogactwa przejawiania się świętości w literaturze” (s. 11).

Każda z nazwanych właśnie postaw ma, zdaniem Gutowskiego, punkty słabe; każda budzi jakieś wątpliwości. Przyjęcie założeń krytyki teologicznej kryje w sobie możliwość (albo nawet niebezpieczeństwo) redukcji znaczeń wypowiedzi, sprowadzenia jej sensu do tego, co zawarte w samej teologii (s. 7). Posługiwanie się metodami krytyki kerygmatycznej, skłonnej do demaskowania wszystkiego, co (w odczuciu interpretatora) nie jest autentycznym *sacrum*, nie tylko prowadzi do uzurpowania sobie przez krytyka omnipotencji i do pryhatu wartościowania nad analizą, lecz w dodatku niesie ze sobą „możliwość złamania równowagi postępowania hermeneutycznego” (s. 10), czyli – możliwość postawienia pytań hermeneuty ponad pytaniami płynącymi od strony tekstu. Perswaduje zatem Gutowski: „Na płaszczyźnie interpretacji kerygmatycznej nie następuje dialogowe spotkanie dwu doświadczeń wiary (implikowanego przez tekst i obecnego w perspektywie rozumienia badacza), lecz pojawia się konfrontujące porównanie doświadczenia wiary odczytanego w tekście z doświadczeniem »usystematyzowanym« przez Magisterium Kościoła, którego medium i rzecznikiem jest interpretator” (s. 10). Słowem – wadą krytyki kerygmatycznej jest zamkniętość, nie-dialogiczność. Ale także (*ex definitione* otwarta) krytyka ekumeniczna budzi wątpliwości, gdyż „zdaje się zacierać różnice między »świętością« a »metafizyką«, między *sacrum*, mitem a symbolem” (s. 12).

Dokonawszy w ten sposób rozróżnienia trzech najbardziej reprezentatywnych stanowisk spotykanych w badaniach sakrologiczno-literackich zauważa Gutowski (i jest to jeszcze jedno, chyba najważniejsze, jego uogólnienie), iż wszystkie owe stanowiska „w jednym wydają się być zgodne: relację między literaturą a *sacrum* określają jako relację między tekstem a rzeczywistością pozatekstową, a nie między dwoma tekstami” (s. 12). „W ten sposób – dodaje toruński badacz – pozytywnie określa się autonomię *sacrum*,

broni się tego, co święte, przed redukcjonizmem socjologicznym, psychologicznym lub estetycznym, jednak zapomina się o dziejowości *sacrum* i jego tekstualnym uobecnieniu” (s. 12). Właśnie to stwierdzenie pozwala Gutowskiemu przejść do jego własnej propozycji, którą zgodnie z przywołanymi słowami nazwać można poszukiwaniem w literaturze historyczno-tekstualnych form uobecnienia *sacrum*.

Mówiąc inaczej: swoistemu aprioryzmowi krytyki teologicznej, kerygmatycznej bądź ekumenicznej przeciwstawia autor omawianej książki – równie swoisty empiryzm. Gutowski proponuje pozostawić na boku traktowaną wartościująco kwestię zgodności literatury ze słowami Boga albo z Magisterium Kościoła. Tym, co go interesuje, jest sposób, w jaki konkretne dzieło interpretuje (albo reinterpretuje) tradycję religijną dostępną autorowi (podmiotowi) tegoż dzieła, żyjącemu w określonej sytuacji historycznej.

Jak łatwo zauważyć, kluczową kategorią przedstawionej przez Gutowskiego propozycji badawczej jest nie tyle *sacrum*, ile tradycja religijna. (Nie sądzę, by można było mówić o tożsamości znaczeń obu tych pojęć, zastąpienie jednego przez drugie jest zatem kwestią istotną.) W proponowanym przez autora *Wśród szyfrów transcendencji* ujęciu współtworzą ją „m.in. zespoły ksiąg świętych wraz z ich interpretacjami, systemy teologiczne, języki obrzędowo-liturgiczne, ale również wszelkie indywidualne i społeczne świadectwa »wyznania wiary« wraz z formami wyobraźni religijnej” (s. 13). Tak rozumiana tradycja ma charakter historyczny; kształt, jaki przybiera w określonym przedziale czasu i w jakim jest dostępna żyjącym wtedy ludziom – to funkcjonująca wewnątrz danej epoki świadomość religijna. Mówi o niej Gutowski (a są to słowa mocne, choć trudne do udowodnienia), iż „Współtworzy ją dialektyczny konflikt między dwoma obszarami tradycji, który można uznać za główny generator przemiany znaczeń w obrębie tradycji religijnej – mianowicie konflikt między kluczową a alternatywną tradycją religijną” (s. 13).

Gutowski twierdzi także, iż istnieją cztery zasadnicze odmiany interpretowania tradycji religijnej; nazywa je stylem przyświadczenia, stylem zerwania, stylem alternatywności i stylem polemiki (s. 15). (Dodałbym od razu, iż słowo „styl” jest w tym kontekście metaforą, nawiązującą do opisanych niegdyś przez Michała Głowińskiego „stylów odbioru”; być może trafniejsze byłoby mówienie o „nastawieniu” albo „postawie”.)

„O stylu przyświadczenia (identyfikacji) można mówić wówczas, gdy *sacrum* przedstawione w dziele literackim utożsamione jest z kluczową tradycją religijną i pozostaje zgodne z regułami świadomości religijnej epoki”. Posługiwanie się tym stylem „pozwała mówić o sakralnym »widzeniu świata i człowieka«, o wyznaniowym charakterze dzieła” (s. 15). Ze stylem zerwania mamy do czynienia wtedy, gdy „Dzieło literackie ukazuje brak pozytywnego związku przedstawionego świata z wszelkiego rodzaju tekstami tradycji religijnej, akcentuje konflikt między egzystencją i wypowiedzią literacką a jakimkolwiek religijnym projektem egzystencji i wypowiedzi” (s. 16). Dla stylu alternatywnego znamienne jest „przeciwstawienie kluczowej tradycji religijnej tradycji alternatywnej rozumianej jako lepszy lub jedyny zespół tekstów, zdolny przekazać doświadczenie *sacrum* (np.: nie chrześcijaństwo, lecz tradycje Orientu; nie współczesna świadomość religijna, lecz zapomniane archeteksty; nie ortodoksja, lecz herezja)” (s. 17). Ostatni z wyróżnionych przez Gutowskiego sposobów interpretacji, styl polemiki – „wskazuje na potrzebę indywidualnego przekształcenia kluczowej tradycji religijnej w celu podtrzymania jej żywotności”. W tym stylu „*Pismo [święte]* rozumiane jest jako archetekst tradycji otwarty tak w planie treści, jak i w planie wyrażania” (s. 19).

Zbiór stylów interpretacji tradycji religijnej to wedle Gutowskiego podstawowe i najistotniejsze narzędzie badacza literackich śladów *sacrum*. Zbiór ten, co równie ważne, pozwala określić nie tylko postawę badanego (autora lub podmiotu dzieła), lecz także – badającego, hermeneuty. W ten sposób namysł dotyczący religijnego wymiaru literatury przekształca się w spotkanie dwu dialogów z tradycją... Taki jest punkt dojścia propozycji teoretycznych Wojciecha Gutowskiego.

3. Jak widać, kluczową kategorię koncepcji badawczych Gutowskiego stanowi dialog (i zjawiska pokrewne: spotkanie, otwartość, polemika). Dialogiem z tradycją religijną jest każde literackie nawiązanie do *sacrum*; dialogiem jest także działanie interpretatora. Co więcej: stopień dialogiczności to dla toruńskiego badacza istotne kryterium wartościowania, stosowane zarówno wobec twórców, jak ich komentatorów. Postawę tę łatwo zrozumieć i zaakceptować (filozofowie dialogu należeli w ostatnich dziesięcioleciach do obowiązkowych lektur historyków i krytyków literatury...). Można też jednak rzec inaczej: postawa ta zachęca do podjęcia rozmowy, do sformułowania kilku uwag, nie pozbawionych akcentów polemicznych.

Uwaga pierwsza (naiwna). Badania sakrologiczno-literackie naznaczone są fundamentalną i nie dającą się ominąć dwuaspektowością; badania te nigdy nie staną się autonomiczne, zawsze bowiem usytuowane będą na pograniczu dwu dziedzin. W związku z tym traktowanie wszystkich wypowiedzi zajmujących się relacjami religii i literatury jako jednolitego zbioru jest postępowaniem bardzo ryzykownym i prowadzącym do niepotrzebnych nieporozumień. Książka ks. Jerzego Szymika *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, nosząca podtytuł *Literatura jako locus theologicus*, różni się od znanego eseju *To, co święte, to, co literackie* nie tylko tym, że (posługując się klasyfikacją Gutowskiego) należy do krytyki teologicznej, podczas gdy wypowiedź Jana Błońskiego jest manifestacją krytyki (i postawy) ekumenicznej. Każdy z tych dwu (wymienionych przykładowo) tekstów stawia sobie inny cel; ks. Szymik rozważa pewien szczegółowy problem teologiczny, Błoński zajmuje się istotnym aspektem wypowiedzi literackiej – tych dwu odmiennych działań (postępowań interpretacyjnych) nie można rozważać na tej samej płaszczyźnie...

Być może zatem punktem wyjścia wszelkich ogólnych uwag o badaniach sakrologiczno-literackich powinno być wyraźne odróżnienie rozważań prowadzonych ze względu na teologię (religię, doświadczenie wiary, formowanie postaw) od tych, których celem jest całościowa interpretacja literatury, niemożliwa bez uwzględnienia pierwiastków sakralnych. Oczywiście, pomysł ten jest utopijny – gdyż sami badacze często mieszają ze sobą obie wskazane postawy (szczególnie widoczna jest przy tym skłonność niektórych historyków literatury do występowania w roli kaznodziejów...).

Uwaga druga. Proponowane przez Gutowskiego rozróżnienie krytyki teologicznej, kerymatycznej i ekumenicznej nawiązuje do istotnych wypowiedzi programowych (autorstwa Stanisława Dąbrowskiego, Mariana Maciejewskiego i Jana Błońskiego) i wprowadza w konstelację tekstów sakrologicznych wyraźny porządek. Nie mogą się jednak oprzeć wrażeniu, że znaczna część rozpraw zajmujących się związkami religii i literatury nie mieści się w obrębie żadnej z wymienionych postaw. (Nie jest to argument przeciw Gutowskiemu; rzecz w tym, iż inni badacze bywają mniej precyzyjni i świadomi niż autor omawianej książki.)

Uwaga trzecia. Łatwo się zgodzić z tym, iż krytyka teologiczna ma skłonność do redukcji sensów dzieła, nie warto jednak traktować tego stwierdzenia jako zarzutu. Niebezpieczeństwem jest nie tyle postawa redukcyjna, ile absolutyzacja jednego języka interpretacji. Jednostronność teologicznej lektury tekstu (podobnie jak jednostronność odczytania filozoficznego, psychologicznego czy socjologicznego) może być zaletą, może bowiem pokazywać ów tekst w nowej, niespodziewanej perspektywie. Książka Jacka Bolewskiego *SJ Nic jak Bóg*, zawierająca m.in. teologiczną interpretację poezji Thomasa Stearnsa Eliota, jest dla mnie – historyka, krytyka, czytelnika literatury – książką fascynującą właśnie dlatego, iż prezentuje nie-literacki punkt widzenia, w ten sposób otwierając przede mną nowe perspektywy myślenia i przeżywania. Ks. Bolewski niczego tak naprawę nie redukuje, nie zamyka, nie przeszkadza mi powrócić do mojego własnego języka myślenia o literaturze... (Rzecz jasna: Bolewski nie jest ani dogmatycznym, ani nawet typowym teologiem.)

Przy okazji: sądzę, iż budowanie jakichkolwiek analogii między chrześcijańską teologią literatury a tejsze literatury marksistowską socjologią (aby być ścisłym: Gu-

towski wspomina o takich analogiach tylko w trybie przypuszczającym, ciąg dalszy mojego zdania nie do niego się odnosi) jest w dzisiejszej rzeczywistości czymś bardzo niesprawiedliwym. Współczesna teologia, nawet najbardziej dogmatyczna, stara się służyć Prawdzie; marksizm przez całe dziesięciolecia służył kłamstwu. Tych kwestii nie powinno się ze sobą mylić. „Hermeneutyka wyznaniowa” nie jest i z pewnością nie będzie jedyną metodą literaturoznawstwa; nikt jej też odgórnie nie wprowadza i nie zmusza do jej stosowania...

Nie całkiem trafne wydają mi się także zastrzeżenia skierowane przeciw krytyce kerygmatycznej. Równowaga postępowania hermeneutycznego, o której wspomina Gutowski, jest łamana przez bardzo wielu interpretatorów; podejrzewam nawet, że samo jej istnienie jest mitem... Zresztą, celem krytyki kerygmatycznej jest nie tyle swobodny dialog interpretatora z tekstem, ile formowanie i umacnianie duchowości chrześcijańskiej. Dlatego też krytykę tego rodzaju trzeba najpierw rozliczać ze skuteczności, a dopiero potem ze zdolności do dialogowego myślenia. (Aby zaś nie pozostawiać niedomówień, wyznam, iż krytyka kerygmatyczna – w tych jej realizacjach, z którymi się dotychczas zetknąłem – nie wydaje mi się przekonującym sposobem mówienia o *sacrum* w literaturze.)

Uwaga czwarta. Rozumiem dystans, z jakim Gutowski mówi o redukcyjności krytyki teologicznej i nie-dialogiczności krytyki kerygmatycznej; tym bardziej zaskakujący wydaje mi się zarzut postawiony krytyce ekumenicznej, programowo otwartej. Świętość, metafizyczność i wartościowość to jakości spokrewnione – dlaczego nie wykorzystać tego w interpretacji literatury?

Uwaga piąta. Nacisk, jaki Gutowski kładzie w swych pozytywnych propozycjach na tekstualność uobecnienia *sacrum*, wydaje mi się przesadny. Rzecz jasna, w narracji historycznoliterackiej wygodniej (a czasem: uczciwiej) jest mówić o relacji między dwoma tekstami niż o relacji między tekstem a pozatekstową rzeczywistością (a zwłaszcza: Rzeczywistością)... Przyjęcie takiej konwencji mówienia jest, zapewne, czystsze metodologicznie, przede wszystkim zaś – pozwala patrzeć na dzieło (czyli świat) spokojnie i bezstronnie. W ostateczności jednak tego rodzaju postępowanie jest tylko zawieszeniem problemu, nie zaś jego rozwiązaniem. Mówiąc zbyt krótko i za prosto: w którymś miejscu interpretacji odkrycie sposobu, w jaki podmiot utworu odczytuje tradycję religijną, przestaje wystarczać; wtedy nie chodzi już o styl przyświadczenia bądź zerwania, tylko o spotkanie z kimś (czymś), kto (co) istnieje albo kto (co) nie istnieje; i wtedy język tekstualności musi ustąpić językowi bytu. Zresztą: interpretacje Gutowskiego, które są znacznie bogatsze od jego propozycji metodologicznych, dowodzą, iż zdaje on sobie doskonale sprawę z wyłaniających się w tym miejscu trudności.

Uwaga szósta. Zastrzeżenia podobne można zgłosić w związku z kwestią dziejowości *sacrum*. Dziejowość (historyczność, istnienie w czasie, istnienie uzależnione od czasu) jest z pewnością cechą tradycji religijnej i (z jeszcze większą pewnością) świadomości religijnej. Przypisanie tej cechy *sacrum* jako takiemu można zrozumieć albo jako poszerzenie znaczenia terminu, albo jako bardzo mocną deklarację światopoglądową. Jakkolwiek by było, kwestia ta raz jeszcze wskazuje, iż przejście od mówienia o „*sacrum*” do mówienia o „tradycji religijnej” – nie jest przejściem neutralnym i bezproblemowym.

Uwaga siódma. Pomysł Gutowskiego, by badanie *sacrum* w literaturze przybrało postać rekonstrukcji dialogu toczonego z tradycją religijną, pozwala spojrzeć na problem w sposób, który byłby niemożliwy w krytyce teologicznej i kerygmatycznej. Rozróżnienie stylów przyświadczenia, zerwania, alternatywy i polemiki – niezmiernie poszerza pole opisu i refleksji, włączając w jego obręb zjawiska niezwykle różnorodne, nieraz bardzo odległe od chrześcijaństwa. Są to niewątpliwie oznaki wysoko przez autora książki cenionej otwartości metody i myślenia. Zarazem jednak: w otwartości przestrzeni budowanej przez wskazane przed chwilą style czytania tradycji kryją się pewne paradoksy...

Ich źródłem jest, być może, funkcja przypisana kluczowej tradycji religijnej, która (jak mówi Gutowski) „wyznacza tożsamość tego wyznania, które dominuje w kulturze,

tn. ma wysoką zdolność modelowania indywidualnych doświadczeń i społecznych zachowań religijnych oraz innych tekstów kultury [...]” (s. 13). Takie pojmowanie tradycji kluczowej sprawia, iż wszystkie style interpretacji kierują zawsze w jedną stronę. W modelu proponowanym przez Gutowskiego przyświadcza się chrześcijaństwu, zrywa się z chrześcijaństwem, znajduje się alternatywę wobec chrześcijaństwa (i przeciw niemu), polemizuje się z chrześcijaństwem. Ten model nie przewiduje miejsc neutralnych, pustych, nie nacechowanych, nie odnoszących się do centralnego pojęcia. W tym modelu nie można milczeć o religii. W tym modelu nie można po prostu być buddystą; bycie buddystą jest tu zawsze alternatywą bycia chrześcijaninem... To właśnie nazywam paradoksalnością, nieoczekiwanym przenikaniem się otwartości i zamkniętości, zjednoczeniem sprzeczności... I rodzi się intrygujące pytanie: czy tak być musi w każdym możliwym świecie, czy też model Gutowskiego odbija pewien świat konkretny, odbija właściwości polskiego myślenia od schyłku zeszłego wieku do naszych dni...

Uwaga ósma. W podsumowaniu swych propozycji badawczych powiada Gutowski: „Nastawienie na tekstualno-historyczne rozumienie *sacrum* ma tę zaletę, iż obiektem badawczego namysłu czyni również (a może przede wszystkim) dialog między dwiema interpretacjami tradycji religijnej: wskazywaną przez dzieło i proponowaną przez badacza” (s. 22). Czy znaczy to, iż szkice Gutowskiego są zapisem jego własnej drogi do *sacrum*, że ściśle realizują jeden z nazwanych przez autora stylów czytania tradycji religijnej? Nie potrafię odpowiedzieć jednoznacznie. Propozycje badawcze autora *Wśród szyfrów transcendencji* i analizy wypełniające jego książkę zdają się sugerować, iż niezbyt ceni on chrześcijaństwo zamknięte, zdogmatyzowane, przywiązane do przeszłości. Bardziej niż styl przyświadczenia (szczególnie w jego wariacie dewocyjnym) odpowiada mu styl polemiki i alternatywy. Gutowski, świetny znawca twórczości Tadeusza Micińskiego, zafascynowany jest różnymi odmianami zaprzeczania i przekraczania przestrzeni chrześcijaństwa. Zarazem: tradycja religijna pozostaje dla niego sprawą istotną i poważną; źle znosi jej lekceważenie i błazeńskie próby omijania. Krótko mówiąc: Gutowski, jak wielu intelektualistów ukształtowanych w latach sześćdziesiątych, stara się być człowiekiem dialogu; jego skłonność do rozmowy i polemiki kończy się jednak tam, gdzie mamy do czynienia z naiwnym przyświadczeniem z jednej, z anarchizującą zaś destrukcją *sacrum* z drugiej strony. Podejrzewam (a świadectwa znajduję w szkicu zamykającym książkę), iż Gutowski niezbyt dobrze znosi niektóre postawy pojawiające się w najnowszej poezji.

4. Postulaty, które starałem się zrekonstruować i skomentować, w zasadniczy sposób wyznaczają kształt i przesłania siedmiu szkiców wypełniających drugą i trzecią część omawianej książki. Gutowski powtarza w nich wielokrotnie tę samą procedurę: rozpoznania pewnej określonej historycznie świadomości religijnej – i zderzenia z nią świadectw czytania *sacrum* wpisanych w dzieło konkretnego twórcy bądź w wielość epoki. Prowadzi to do wskazania dominującego w danym zbiorze tekstów sposobu dialogowania z przejawami świętości. Znamienne przy tym, iż przeważnie nie jest to jeden tylko styl, ale raczej mieszanie bądź zderzenie dwu, a nawet trzech z nich. W sposób niemal modelowy, nie omijający żadnego kroku rozumowania, pokazuje taki proces wnioskowania szkic *Młodopolskie transformacje postaci Chrystusa*.

Jawność założeń i procedur badawczych może skłaniać do przypuszczenia, iż książka Gutowskiego należy do kategorii dzieł programowych, najpierw wykładających pewien punkt widzenia, a następnie sprawdzających go w serii analitycznych przybliżeń. Taka lektura jest możliwa, ale z pewnością – niepełna, gdyż w gruncie rzeczy najsilniejszą stroną wywodów Gutowskiego jest bogactwo historycznoliterackiego konkretnego, który zobaczony w innej niż zwykle perspektywie, poddany nowej obróbce problemowej – odsłania dodatkowe sensory, zmusza do zmiany akcentów, a nawet pokazuje, iż to, co teoretycznie wątpliwe, może być skuteczne w praktyce interpretacyjnej... Kłopot z tym jednak, iż owego konkretnego nie sposób przetłumaczyć na skrótowy, dyskursywny wywód. W dodatku: historyczna materia wywodów Gutowskiego daje znacznie mniej

możliwości dialogowo-polemicznych niż przyjęte przez niego założenia; po prostu – większość faktów i nadbudowywanych nad nimi uogólnień jest bezsporna. Pozostaje zatem wskazanie zasadniczych problemów pojawiających się w kolejnych tekstach i zasygnalizowanie możliwych pytań i trudności.

5. Wspominany już szkic otwierający drugą część książki Gutowskiego zajmuje się bezpośrednio „młodopolskimi transformacjami postaci Chrystusa”; jego tematem nadzernym jest jednak toczący się na przełomie wieków spór o wartość i znaczenie depozytu niesionego przez chrześcijaństwo. Młoda Polska, przypomina Gutowski, „z nieufnością odnosiła się do ortodoksyjnego przekazu prawd religijnych” (s. 28); w mniemaniu ówczesnych twórców „chrześcijaństwo traciło pozycję religii uprzywilejowanej” i „było traktowane – podobnie jak i inne religie – jako charakterystyczna dla określonego etapu dziejów forma przejawiania się świadomości *sacrum*” (s. 29). Inaczej mówiąc: modernistyczne reinterpretacje chrześcijaństwa oscylowały między „dekadencką destrukcją *sacrum*” a „religijną kontrkulturą epoki” (s. 28), między stylem zerwania a stylem alternatywy. Zdecydowało to także o sposobie pokazywania postaci Chrystusa i o rozumieniu przesłań *Ewangelii*.

Zdaniem Gutowskiego, młodopolscy twórcy nie zajmowali się (z nielicznymi wyjątkami) kwestią historycznego istnienia Jezusa ani zagadnieniem Jego boskości; ich pytania koncentrowały się raczej na „kwestii wartości, jakie postać Chrystusa i Jego Dobra Nowina może przynieść ludziom przełomu wieków”. Doprowadziło to do ukształtowania dwu wizerunków Chrystusa, będących obrazowymi ekwiwalentami antagonistycznych wizji świata i systemów wartości; pierwszy z nich jest „dekadencko-pesymistyczny”, drugi – „witalno-heroiczny” (s. 32).

„Chrystus wpisany w dekadencką wizję świata – mówi dalej Gutowski – uosabia Dobro słabe wobec wszechpotęgi Zła, triumfującego w porządku ziemskim i metafizycznym” (s. 32); taki portret Boga-Człowieka, skazanego na bezsilność, na złożenie bezsensownej ofiary ze swego ziemskiego życia, ma w literaturze przełomu wieków kilka odrębnych, szczegółowo w szkicu zanalizowanych wariantów. Wszystkie one unaczyniają „oderwanie Męki od perspektywy Zmarwychwstania”, wszystkie – akcentują w ofierze Chrystusa „triumf śmierci i absurd cierpienia” (s. 39).

Dekadencko-pesymistycznemu (bądź katastroficznemu) obrazowi Chrystusa odpowiada widoczna w pewnym momencie rozwoju młodopolskiego światopoglądu skłonność do „witalizacji krzyża” (cudzysłów Gutowskiego, s. 45). Tego typu reinterpretacje wiązały się z powrotem na grunt chrześcijaństwa albo (częściej) z dość szczególnie wykorzystanymi inspiracjami nietscheańskimi...

Punkty dojścia szkicu dobrze oddają jego finalne zdania: „Postać Chrystusa zredukowana do symbolu absurdu cierpienia i życiowej klęski uwypuklała bezwyjściową sytuację człowieka uwięzionego w świecie zdeterminowanym, pozbawionym wolności, uzasadniała postawę rezygnacyjną, znamioną dla pierwszego pokolenia modernistów. Witalizacja postaci Chrystusa, wzbogacenie i rozszerzenie utrwalonych w tradycji znaczeń symboliki chrześcijańskiej towarzyszy przezwyciężeniu pesymizmu na początku XX wieku, stanowi ważny współczynnik i wyraz kształtowania postawy aktywistycznej [...]” (s. 49).

Historycznoliteracki wywód Gutowskiego (znacznie bogatszy od przedstawionego przeze mnie streszczenia) prowadzi do niepodważalnych wniosków. Zarazem: wywód ten dość jasno pokazuje, iż młodopolski spór o depozyt chrześcijaństwa powinien być traktowany jako fragment znacznie szerszej, toczącej się na przełomie wieków, dyskusji światopoglądowej. W jej obrębie dość często traktowano symbolikę religijną służebnie, odbierając jej autonomię; dlatego można by rzec, iż modernistyczna chrystologia jest przeważnie częścią ówczesnej antropologii albo metafizyki (albo obu tych dziedzin jednocześnie). Rzecz jasna, nie unieważnia to wniosków Gutowskiego, raczej: zachęca do ponownej lektury niektórych analizowanych przez niego utworów. Tylko jeden przykład – *Symbol* Kazimierza Tetmajera może (podkreślam: może; nie twierdzą, że jest to

bezwzględnie pewne) znaczyć więcej, gdy czyta się go jako wiersz o ludzkiej duszy, niż wtedy, gdy interpretuje się go jako dialog z tradycją religijną, jako wiersz o Chrystusie...

6. Szkic następny, *Symbolika pasyjna w twórczości Jana Kasprowicza*, to dopełnienie i ukonkretnienie problematyki, o której przed chwilą wspominałem. Dwu przeciwstawnym wizerunkom Chrystusa, znamionym dla wewnętrznych napięć całej epoki, odpowiada w dziele Kasprowicza „dialektyka odrzucenia i afirmacji krzyża” (s. 53).

Dwoistość pasyjnej symboliki Kasprowicza jest rzeczą dobrze znaną; odwoływano się do niej zazwyczaj mówiąc o *Hymnach* i traktowano ją jako odpowiednik przełomu w myśleniu poety i w jego stosunku do religii. Dla Gutowskiego podwójność symboliki krzyża, który raz kieruje w stronę cierpienia i braku nadziei, innym razem zaś w stronę ocalenia — jest czynnikiem stale istniejącym w myśli i wyobraźni Kasprowicza. *Hymny*, rozpatrywane zazwyczaj jako dokument przełomu ideowego, mogą być także interpretowane jako „rozdroże wizjonera” (s. 59), zmagającego się z wewnętrznymi sprzecznościami własnej duchowości i wyobraźni. Przejście od wizji pesymistycznej do optymistycznej nie oznacza likwidacji owych sprzeczności. Sugeruje zatem autor szkicu, iż „Kasprowicze nie zastępuje po prostu wersji pesymistycznej optymistyczną, lecz ukazuje nigdy do końca nie rozstrzygnięty dialog obrazów. Ten otwarty spór wyobraźni, który nie tyle wyraża konfesyjną prawdę, ile raczej organizuje dramat doświadczenia wewnętrznego, dominuje w tomie *Salve Regina* i w dalszej twórczości autora *Księgi ubogich*” (s. 62). I dodaje, jeszcze bardziej zdecydowanie: „Konflikt przeciwstawnych wersji chrześcijańskiej Pasji jest stałym elementem życia duchowego [Kasprowicza], dynamizuje dramaturgię wyborów moralnych, wskazuje, iż metafizycznej tajemnicy człowieka nie rozwiązuje jednoznaczna formuła etyczna” (s. 63).

W tym wywodzie łatwo dostrzec kluczowe słowa całej książki Gutowskiego (więc także łatwo dojść do wniosku, iż język hermeneuty przesłania język poety) — a jednak warto pomyśleć o takiej właśnie lekturze Kasprowicza...

7. Dwu młodopolskim obrazom Chrystusa i dwu wersjom ówczesnej symboliki pasyjnej przeciwstawia Gutowski (i jest to przeciwstawienie bardzo efektowne) „małe, nikczemne stworzenie”. Tym określeniem, stanowiącym tytuł szkicu, a zaczerpniętym z jednego z późnych wierszy Tetmajera, nazywa autor trzecie modernistyczne wcielenie Szatana. Trzecie, tzn. różne od Lucyfera i Antychrysta.

Lucyfer, powiada Gutowski, raz jeszcze sięgając do wypracowanej przez siebie terminologii, „reinterpretuje tradycję chrześcijańską w dyskursie łączącym style zerwania i polemiki. [...] Lucyfer buntuje się przeciwko władzy Boga [...], ale jest to bunt [...] w dialogu. [...] Postawa Lucyfera wyznacza perspektywę krytycznego przewartościowania chrześcijaństwa, ale również wskazuje możliwość [...] pogodzenia antynomicznych wartości *sacrum* i *demonicum*” (s. 77). Z kolei: „Satanizm Antychrysta ujmuje tradycję chrześcijańską w stylu zerwania i alternatywności. Królestwu Bożemu radykalnie przeciwstawia negatywną alternatywę — państwo szatana. [...] Szatan-Antychryst jawi się jako opaczny »organizator« kontrkultury, antyporządku zbudowanego na destrukcji ładu moralnego, religijnego i społecznego” (s. 77–78).

Trzecie z modernistycznych Szatanów pozbawiony jest imienia (Gutowski, idąc śladem *Rozmów polskich latem 1983* Jarosława Marka Rymkiewicza, umownie nazywa go Psujem) — nie można go jednak pomylić ani z Lucyferem, ani z Antychrystem. Jego wygląd „odślania gigantyczną ohydę i głupotę, nikczemność, małość, potęgę śmierci i pozbawiony wszelkiego patosu trywialny brud [...]” (s. 84). Do takiej zewnętrżności dopasowane są jego działania, jest on bowiem „falszywym przewodnikiem w bezsensownym poszukiwaniu, którego kresem jest rozpacz jako stan ostateczny i bezwyjściowy” (s. 85); inaczej mówiąc, jego celem jest „ludzkie życie uczynić tekstem bez znaczenia, zdesemantyzować istnienie” (s. 87), a więc także: jego celem jest tryumf entropii, „przekształcenie przestrzeni życia w martwą pustkę” (s. 88). Dlatego też „Psuj, personifikując nicność jako jedyną metafizyczną »wartość« bytu, a zarazem efekt jego śmierci, jest

postać *sacrum* skrajnie inwersyjnego, nie tyle »bogiem zła«, ile raczej bogiem nihilizmu” (s. 93).

Fenomenologia trzeciego Szatana, nawiązująca do skrótowych uwag Przybyszewskiego, zbudowana z nielicznych, niezbyt jasnych napomknien młodopolskich twórców – to najciekawszy i najbardziej intrygujący (pewnie dlatego, iż kierujący w stronę analogicznych zjawisk w późniejszej literaturze...) fragment książki Gutowskiego.

8. Ostatnia część rozważań toruńskiego badacza poświęcona jest poezji współczesnej. Współtworzące ją szkice napisane zostały w poetyce wypowiedzi historycznoliterackich, zarazem jednak – uwikłane są w dalekie od rozstrzygnięć spory krytyczne. Być może ta pośredniość sprawia, iż brzmią one mniej wyraziście niż interpretacje literatury młodopolskiej.

9. Bohaterem pierwszego ze wspomnianych szkiców jest Krzysztof Kamil Baczyński. Jego twórczość pokazuje autor jako konflikt „poetyki marzenia” i „poetyki koszmaru” (s. 96; oba cudzysłowy pochodzą od autora omawianej książki) albo, inaczej, jako dialog „rezonatora katastrofy” i „kreatora doświadczeń ocalających” (s. 97). Analizy Gutowskiego, skupione na „błądzeniu człowieka w Bogu i Boga w człowieku” i zmierzające do wniosku, iż „Baczyński, zafascynowany tragicznością Wcielenia, nie udziela łatwych odpowiedzi ani też nie konstruuje prywatnego, alternatywnego wobec tradycji systemu teologicznego. Wypowiada się w dialogu obrazów, w polifonii różnych [...] snów eschatologicznych” (s. 110) – nie wykraczają zbyt daleko poza to, co o warszawskim poecie napisali niegdyś krakowscy krytycy: Kazimierz Wyka, Jerzy Kwiatkowski i Jan Błoński. Różnica jest głównie taka, iż Gutowski mocniej akcentuje dialogiczność (polifoniczność) światoodczucia i wyobraźni Baczyńskiego (co jest ukonkretnioną wersją wspomnianego już kilkakrotnie leitmotiwu *Wśród szyfrów transcendencji*), a także – często odwołuje się do eseju Heideggera *Cóż po poecie?* (co było bardzo charakterystyczne dla krytyki lat osiemdziesiątych).

Pełniejsza i bardziej przekonująca jest prezentacja „aluzji biblijnych i symboliki religijnej w poezji Tadeusza Różewicza”, zawarta w szkicu tak właśnie zatytułowanym; pozwala ona powiedzieć, iż bohater owej poezji „dokonuje fundamentalnego odkrycia: religia w swych symbolach, obrzędowości, aurze cudowności petryfikuje ludzką egzystencję, »łowi« człowieka w sztuczną formę, ale też nadaje jego życiu znaczenie, chroni przed urzeczowieniem. Obecność symboliki religijnej więzi, schematyzuje, fałszuje egzystencję, jej brak – rodzi pustkę, absurd, nic” (s. 126). Szkoda tylko, iż najciekawszy fragment wywodu, dotyczący Różewiczowskiej fenomenologii ciała (s. 132–135) – nie wychodzi poza naszkicowanie problemu. Szkoda też, że napomknięcie o mistyce Różewicza ogranicza się do stwierdzenia: „Poczucie pustki aksjologicznej, »śmierci Boga«, świadomość desakralizacji jest, być może, również paradoksalną formą obecności Nad-sensu w »odbóstwionym« świecie” (s. 140). Szkoda, bo wskazane problemy są bodaj najistotniejsze dla pełnego opisu światoodczucia Różewicza.

Szkic kolejny, *Świadek odbóstwionej wyobraźni*, zajmuje się – zgodnie z brzmieniem podtytułu – „*sacrum* chrześcijańskim w poezji Zbigniewa Herberta”. Kontekstem zawartych w nim uwag jest toczący się od kilku lat (i bardzo daleki od ostatecznych konkluzji) spór o zasadnicze przesłania Herbertowskiego dzieła. Kierunek interpretacji, jaki można tu znaleźć, trochę przypomina głośny przed paru laty (nie przywoływany przez Gutowskiego) esej Pawła Lisickiego *Puste niebo Pana Cogito* – wnioski są jednak odmienne. Lisicki przypisuje wypowiedzi o chrześcijaństwie, pojawiające się w licznych wierszach Herberta – świadomości samego autora; dlatego też wpisuje go na listę wydziedziczonych, mieszkańców Ziemi Ulro, tych, dla których niebo jest puste. Gutowski postępuje znacznie ostrożniej: dla niego Herbert jest nie tyle wydziedziczonym, ile świadkiem wydziedziczenia, a więc kimś, kto analizuje z boku przejawy i konsekwencje desakralizacji wyobraźni... Ten postulat zasługuje na poważne przemyślenie; podobnie jest z wieloma szczegółowymi obserwacjami, m.in. dotyczącymi Herbertowskich wierszy o aniołach. (Na marginesie: mógłbym dodać, iż ciągiem dalszym wspomnianej powyżej

dyskusji są wypowiedzi, które znaleźć można w zbiorowym tomie *Czytanie Herberta*, wydanym w 1995 roku; tych wypowiedzi Gutowski nie mógł oczywiście znać w momencie pisania swojego szkicu.)

10. Książkę Wojciecha Gutowskiego zamyka szkic *Wobec (nieobecności) Boga. Sytuacja podmiotu w polskiej poezji religijnej lat ostatnich*. Jest to, jak niegdyś mówiono, typowy rekonesans badawczy, proponujący robocze uporządkowanie materiału.

Gutowski założył, że „W poezji religijnej sytuacja podmiotu wypowiedzi jest kategorią najbardziej ustabilizowaną” i że „najmniej podlega [ona] historycznoliterackim koniunkturam” (s. 163). Przyjął także inne założenie, głoszące, iż relacja „Ja – Bóg” jest w konkretnych wypowiedziach poetyckich skorelowana z pozostałymi związkami podmiotu, takimi jak „Ja wobec świata”, „Ja wobec siebie” i „Ja wobec roli języka poetyckiego”. Uznał wreszcie, iż „za konieczny (choć zapewne niewystarczający) kontekst interpretacyjny umożliwiający zrozumienie sytuacji podmiotu w poezji religijnej lat ostatnich trzeba uznać propozycje zawarte w twórczości Romana Brandstaettera, Jana Twardowskiego i Anny Kamieńskiej” (s. 167).

Odwołując się do tych trzech założeń odnalazł toruński badacz w poezji religijnej ostatnich lat (konkretnie: od roku 1970 do początku obecnej dekady) długi szereg sytuacji (ról) podmiotu. Rozpoczyna go (uznana za najprostszą i „potwierdzającą żywotność stylu kerygmatycznego przyświadczenia”, s. 169) rola świadka obecności Boga, rewelatora Jego obecności w świecie i w doświadczeniu wewnętrznym. Po niej następuje rola rewelatora prawd ogólnych; jej wariantami są sytuacje apologety, zwolennika teologii rzeczywistości ziemskich, proroka-prawodawcy, hermeneuty *sacrum*. Rola kolejna należy do tego, kto pragnie wartości niedostępnych, tych, których brak w doświadczeniu; potem spotykamy świadka nieobecności Boga; wreszcie: demaskatora procesu stwarzania Boga na obraz człowieka...

Propozycja Gutowskiego jest klarowna, repertuar ról dość oczywisty, piszący o współczesnej poezji religijnej będą zapewne często odwoływać się do zawartych w szkicu ustaleń i propozycji; a jednak: kilka aspektów przedstawionego przez autora obrazu budzi moje wątpliwości. Nie mogę nie wymienić przynajmniej niektórych z nich.

Wątpliwość pierwsza. Niezbyt jasna jest dla mnie podstawa źródłowa budowanych przez autora uogólnień; nie mogę się uwolnić od wrażenia, iż jest to podstawa fragmentaryczna i (chwilami) dość przypadkowa. Przy okazji: sądzę, iż antologia ks. Jana Sochonia *Spalony raj* nie zasługuje na miano „reprezentatywnego zbioru” (s. 163, przypis 2) nowej poezji religijnej; to samo można by powiedzieć o kilku innych cytowanych w szkicu antologiach.

Wątpliwość druga. Niezbyt przekonujące jest jednakowe traktowanie wybitnych poetów i trzeciorzędowych wierszopisów. Ryszard Krynicki jest kimś zupełnie innym niż ks. Wiesław Aleksander Niewęglowski; stawianie obok siebie ich dzieł zaciera granice między różnymi obiegami literatury, także – między zjawiskiem poetyckim a zjawiskiem psychosocjologicznym. (Nie wspominałbym o tej kwestii, gdyby nie fakt, iż w rozważaniach o Młodej Polsce Gutowski wyraźnie pomija teksty marginalne, o niewielkiej wartości literackiej; dlaczego nie robi tego w odniesieniu do współczesności?)

Wątpliwość trzecia. Gutowski poszerza potoczne znaczenie terminu „poezja religijna”; zgodnie z przyjętymi przez niego założeniami jego szkic mówi o wszelkiej poezji podejmującej dialog z tradycją religijną. A jeśli tak, to twierdzenie, iż koniecznym kontekstem interpretacyjnym wspomnianej poezji jest twórczość Brandstaettera, Twardowskiego i Kamieńskiej (a więc: twórczość religijna w sensie potocznym) – trzeba uznać za poważną niekonsekwencję. Bo konieczny kontekst interpretacyjny współczesnej poezji religijnej jest inny niż wskazuje autor omawianej książki. Przykładowo: trudno mówić dzisiaj o poetyckim dialogu z tradycją religijną bez uwzględnienia roli Czesława Miłosza (by już nie wspominać o innych nazwiskach)...

Wątpliwość czwarta. Gutowski przedstawia poezję religijną po roku 1970 jako całość; w tej całości wyróżnia bogaty (z góry zresztą przewidziany) repertuar sytuacji

podmiotu. Przy takim ujęciu znika dynamika zjawiska. Tymczasem — inna była sytuacja poezji religijnej, inaczej dialogowano z *sacrum* w latach siedemdziesiątych, inaczej w stanie wojennym, inaczej po roku 1989. Te różnice godne są uwagi; warto byłoby też zastanowić się nad różnymi aspektami i wymiarami trwającej od kilkunastu lat koniunktury poezji religijnej. (Kwestię odrębną mogłaby stanowić twórczość poetycka księży, będąca zjawiskiem zastanawiającym, choć w przeważającej liczbie przypadków pozbawiona jest ona wartości czysto literackich.)

Być może jednak zbyt wiele wymagam od rekonesansu.

11. Wojciech Gutowski napisał książkę ważną i pobudzającą do myślenia; moje uwagi, formułowane w stylu przyświadczenia i polemiki, służą uzasadnieniu tego właśnie sądu.

Marian Stala

Umberto Eco, LECTOR IN FABULA. Przełożył Piotr Salwa. (Warszawa 1994). Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 360. „Biblioteka Myśli Współczesnej”.

Umberto Eco, SZEŚĆ PRZECHADZEK PO LESIE FIKCJI. Przełożył Jerzy Jarniewicz. Kraków 1995. „Znak”, ss. 160.

Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose, INTERPRETACJA I NADINTERPRETACJA. Redakcja: Stefan Collini. Przełożył Tomasz Bieroń. Kraków 1996. „Znak”, ss. 148.

Dynamikę refleksji nad literaturą oddają zmieniające się pytania. Bardzo długo pytano o to, co mówi utwór, co naśladuje, przedstawia, wyraża. Na początku XX wieku kwestia ta została zastąpiona inną, esencjalną: czym dzieło literackie (utwór, tekst) jest i jak wygląda jego struktura. Pytanie, jak działa tekst (utwór, dzieło), zyskało aktualność stosunkowo niedawno. Trudno przypisać je jednemu badaczowi — w tym wypadku byłby to Umberto Eco — pojawiało się ono bowiem już w *Poetyce* i *Retoryce* Arystotelesa, a następnie, po bardzo długiej przerwie, w myśli formalistów i fenomenologów oraz w semiotycznej teorii komunikacji literackiej. Niemniej jednak to Eco w książce *Dzieło otwarte* (Mediolan 1962; tłumaczenie polskie: 1973) sformułował je *explicite*. W referacie wygłoszonym w 1958 roku na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym młody badacz twierdził, że dzieło sztuki jest mechanizmem otwartym, domagającym się współdziałania odbiorcy w powstawaniu sensu. Eco odwoływał się do doświadczeń najnowszej sztuki: muzyki (Stockhausen i jego „kombinatoryczne” kompozycje), rzeźby (*Mobiles* Caldera), malarstwa (*Collages* Munari) i w końcu literatury (*Księga* Mallarmégo). Uzasadnienie filozoficzne znajdował w dociekaniach z zakresu fenomenologii percepcji (Husserlowska kategoria horyzontu oczekiwania, prace Merleau-Ponty’ego i Sartre’a *L’Être et le Néant*). Wtedy po raz pierwszy zacytował uwagę Valéry’ego, która mu będzie towarzyszyć w późniejszych pracach: „*Il n’y a pas de vrai sens d’un texte* [Nie istnieje prawdziwe znaczenie tekstu]”¹.

Poruszając się niezłe na terenie estetyki filozoficznej i historii sztuki, Eco nie znał jednak prądów literaturoznawczych wywodzących się z formalizmu rosyjskiego, przede wszystkim strukturalizmu, którego uwieńczeniem były prace Romana Jakobsona nad zagadnieniami ujętymi w artykule *Poezja gramatyki i gramatyka poezji*. Wart uwagi jest fakt, że rozprawa ta powstała, podobnie jak wspomniany referat włoskiego badacza, w 1958 roku. Dopiero później posypały się prace na temat estetyki recepcji: w roku 1967 grupa uczonych z Konstancji pod przewodnictwem Jausa i Isera podjęła problem badań nad lekturą. W Polsce w 1967 roku Michał Głowiński ogłosił artykuł *Wirtualny odbiorca w tekście utworu literackiego*².

¹ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Tłumaczyła J. Gałuszka [i inni]. Warszawa 1973, s. 35.

² W zbiorze: *Studia z teorii i historii poezji*. Wrocław 1967.