

Kraków, 31 maja 2021

dr hab. Tadeusz Kornaś, prof. UJ
Katedra Teatru i Dramatu
Wydział Polonistyki
Uniwersytet Jagielloński

Recenzja rozprawy doktorskiej Michała Klingera *Na granicy Pisma. O perspektywie i metodzie nowej hermeneutyki biblijnej w powiązaniu z antropologią kultury i sztuką złożonej* w Instytucie Sztuki PAN, napisanej pod kierunkiem dr hab. Zbigniewa Benedyktowicza, prof. IS PAN

Rozprawa doktorska Michała Klingera jest pracą bardzo dojrzałą. Powstała na bazie wielu tekstów już wcześniej drukowanych, ale teraz zestawionych na nowo, przepracowanych, budujących konsekwentny, pełen „trudnych” pytań obraz świata (duża część rozprawy ukazała się już drukiem w Wydawnictwie Pasaże w książce *Strażnik wrót. Próby z hermeneutyki teologicznej*). Klinger mierzy się z tematami, od których najczęściej się ucieka, bo wydają się nie do rozwiązania. Najpierw więc podejmowana jest sprawa Hioba, czyli „problem cierpienia jako doświadczenia ostatecznego i to w relacji wobec instancji ostatecznej” (s. 18). Nieco dalej umieszczone zostały rozdziały o „roli szatana”, o decyzji o ofiarowaniu Izaaka, o cierpieniu Mesjasza. Będzie też mowa o zmartwychwstaniu w ciele, o słabości i śmierci, o sztuce w kontekście zła... Na razie sygnalizuję tylko wybrane tematy podejmowane przez Michała Klingera, by pokazać wagę pytań zadawanych w jego rozprawie. Pytania są fundamentalne i ważne, ale o jakości pracy świadczą proponowane odpowiedzi. I metoda, którą Klinger nazwał nową hermeneutyką biblijną. Metoda ufundowana na solidnych podstawach liturgiki, badań biblijnych i ogólnie teologii (prawosławnej).

Teksty składające się na rozprawę publikowane były, jak już wspomniałem, na przestrzeni wielu lat – najstarszy pochodzi z 1987 roku. Nawet ten fakt świadczy o konsekwencji metodologicznej, która w moim rozumieniu łączy się ze sposobem patrzenia autora na świat, z jego światopoglądem i postawą życiową. Rozprawa jest tej postawy całościowym wyrazem.

Rozprawa Michała Klingera składa się z czterech części. **Rozdział pierwszy** odnosi się bezpośrednio do hermeneutyki biblijnej, a więc do pytań fundamentalnych, o których już wspomniałem powyżej. Ogólnie mówiąc, Klinger stosuje w badaniach biblijnych i liturgicznych zasadę *lectio difficilior*, uznając, że trudniejszy sens jest zawsze bardziej autentyczny od „wyjaśnionego”, „więc i najbardziej obiecujący dla przeżycia tajemnicy” (s. 163). Jako metodologiczne inspiracje wymienia dzieła Rudolfa Otto, Mircei Eliadego, Paula Ricoeura i Jurija Łotmana. Wydaje się też, że obok hermeneutyki i semiotyki, autor rozprawy w wielu momentach nawiązuje też do filozofii dialogu. Konsekwencje tej jego nowej hermeneutyki biblijnej mogą sięgać nie tylko doznań, wiary i rozumienia człowieka, ale przedstawiać też doświadczeniem uczenia się przez samego Boga (na przykład: „[Hiob] w interakcji narracyjnej między postaciami dramatu wzbogaca świadomość Boga tajemnicą człowieka w jego doświadczeniu ekstremalnym” – s. 38).

Z racji moich zainteresowań naukowych szczególnie ciekawy był dla mnie był **rozdział drugi** rozprawy, w którym Michał Klinger zastosował swoje analizy hermeneutyczne wobec poezji i teatru. A ponieważ robi to w sposób szczególnie uzyskuje szczególne rezultaty.

Klinger analizuje dzieła poetów sytuujących swą twórczość, jak to określił, „na granicy Pisma”, czyli tam, gdzie przekracza się indywidualne doznanie religijne. Wśród nich pojawią się tacy „chrześcijańscy outsiderzy”, jak Tadeusz Różewicz, Arthur Rimbaud, Charles Baudelaire czy Aleksander Błok. Klinger zestawia ich wybrane utwory z Biblią i liturgią. Choć lepiej powiedzieć, że Klinger pochyla się tylko nad drobnymi fragmentami wierszy. Nie próbuje odnosić się do całości utworów, nie próbuje robić syntezy drogi twórczej artystów, ale skupia się tylko na „śladach Pisma” w ich wierszach. Są to analizy naprawdę odkrywcze. Kilka precyzyjnych uwag Klingera radykalnie redefiniuje odczytanie wierszy, a nawet po części całego dorobku poetów. Ukazują się wtedy znaczenia zaskakujące. Na przykład śledząc drobiazgowo studia Różewicza nad Wulgatą i jej przekładem autorstwa ks. Wujka (*Et in Arcadia ego*) czy nad orędziem paschalnym *Exultet* (*Nieznany list*), w końcu porównując z Pismem wiersz *** rzeczywistość Klinger odważa się napisać, że: „proponowana [...] analiza wierszy Różewicza, także tych późniejszych od *Ocalonego*, nie prowadzi - według mnie do uznania Transcendencji. Prowadzi jednak [...] do wskazania ich głębokiego przenikania z innym tekstem, tekstem Pisma i Znakami [...] Prowadzi nas, podprowadza do Granicy, do «ciemnych wrót» i wskazuje... Nic więcej ani nic mniej. Słowo wskazuje na to, co zakryte, apofatyczne.” (s. 70-71). Wskazuje na Boga?

By dokładniej ukazać wagę takich badań, pozwolę sobie na bardziej szczegółowe przedstawienie zasad analizy hermeneutycznej, jaką przeprowadził Klinger, na przykładzie fragmentów wiersza Różewicza *Et in Arcadia ego*. Klinger – mając ucho teologa – wskazuje na przykład na wykorzystanie konkretnych cytatów biblijnych. Różewicz niezwykle precyzyjnie zderza bowiem ze sobą cytaty z różnych miejsc i tłumaczeń Biblii. Jak wskazuje Klinger, zestawia w jednym zdaniu przeciwstawne stany egzystencjalne zawarte w Biblii, na przykład rozkosz raj i rozkosz cielesną, czyniąc z nich w poemacie nową jakość (s. 140). Ale, jak wskazuje też autor rozprawy, egzegeza Pisma u Różewicza na tym się nie kończy. Różewicz musiał celowo sięgnąć do staropolskiego (nieuśpółcześionego językowo) przekładu księdza Wujka przy wykorzystaniu wersetu z księgi Rodzaju (s. 34). Bo tylko tam jest napisane, że cherubin staje „ku strzeżeniu drogi drzewa żywota” (Rdz 3,24). We wszelkich innych polskich tłumaczeniach Biblii znaczenie tego wersu oddane jest tak, że cherubin strzeże drogi do drzewa żywota. To „do” jest kluczowe. Bo czy cherubin strzeże tego, by człowiek nie skosztował z rajskiego drzewa żywota, czy też strzeże drogę drzewa żywota, jakkolwiek ją rozumieć? Klinger wskazuje, że w hebrajskim oryginale i w łacińskim tłumaczeniu Wulgaty też nie ma „do”. I nagle jeden wykorzystany przez Różewicza przyimek (a właściwie jego brak), wygrzebany ze starego wydania Biblii księdza Wujka, odsłania cały kontekst znaczeniowy, kontekst odwołań do Pisma, a nawet, jak ośmielił się napisać Klinger, „wykładnię zagadkowo zbawczą” poematu Różewicza (s. 142). Uczynienie z Różewicza badacza Pisma może być zaskakujące, ale autor wskazuje jeszcze inne konteksty wykorzystania Pisma przez poetę, wskazuje na znaczenia pominięte w cytatach, na kolaże, przekształcenia zastosowanych w wierszach słów. Dla Klingera jest to szczególnie droga apofatyczna w poezji (s. 156), ale może i droga apofatyczna samego Różewicza (tu Klinger wskazuje na jego dialogi z Jerzym Nowosielskim).

Pismo pojawia się też w analizach fragmentów wierszy Baudelaire’a czy Rimbauda, „dwóch wyrzutków z oficjalnej metafizyki Kościoła XIX wieku” (s. 225). W *Kwiatach zła* czy *Statku pijanym*, w obrazach Ciemności, Śmierci, Nieznanego (pisanych z dużej litery) Klinger dostrzega inspiracje dawnymi doświadczeniami mistycznymi, choćby Nocy Ciemnej, pozbawionymi już jednak ochrony Kościoła, a właściwie tworzonymi na „ruinach chrystianizmu” (s. 225), odwołującymi się do tajemnicy „opustoszałej transcendencji” (s. 226). Porównując zaś postać Jezusa z *Sezonu w piekle* Rimbauda z Jezusem w *Dwunastu* Błoka, Klinger snuje przekonujące analogie apokaliptyczne między nimi. Czasem wskazanie jednego słowa, jak użycie staroruskiego Isus na określenie postaci z *Dwunastu*, odkrywa ogromne horyzonty hermeneutyczne. Na początku XX wieku formą Isus posługiwali się wyłącznie starowierzy a nie oficjalna Cerkiew. Wykorzystanie tej przysłowiowej «joty», czyli starej pisowni, zmienia znaczenia. Starowierzy wówczas „żyli w radykalnej świadomości nastania czasów

ostatecznych” . Rewolucja październikowa zmienia się więc w takiej analizie hermeneutycznej w czas eschatologiczny.

Te hermeneutyczne odkrycia bywają radykalne, zaskakujące i nowe. Być może co do intencji poetów Klinger nie zawsze ma „obiektywną” rację, ale ta hermeneutyka pojedynczych zdań, krótkich fragmentów wierszy rzutuje na całość. Klinger uważa takie odczytanie za całkowicie uprawnione, bo: „Czyż nie tak czytamy poezję? Czyż nie tak czytamy Pismo, którego «najmniejsza jota» zawiera zawsze całość?” (s. 145).

Tego literackiego kontekstu dopełniają jeszcze fragmenty eschatologicznych rozważań o Antychryście i Gogola, Dostojewskiego, Sołowjowa, Michaiła Bułhakowa (czy Bułgakowa, jak chce Klinger) oraz ze *Spalonej powieści* Jakuba Gołosowkera. By zachować przyzwoitą miarę objętości recenzji, nie będę się do nich w tym miejscu odnosił.

Kolejny ważny trop badań hermeneutycznych Klingera prowadzi w stronę teatru. Tym razem nazywa jednak swój sposób opisu zjawisk innym określeniem, a mianowicie: „podejściem fenomenologicznym i uczestniczącym”. Michał Klinger w kręgach teatralnych znany jest przede wszystkim jest ze współpracy z Gardzienicami przy tworzeniu *Żywota protopopa Awwakuma* - spektaklu, który miał premierę w 1984 roku, a grany był w różnych składach aktorskich przez dwa kolejne dziesięciolecia. Klinger był dla zespołu kompetentnym konsultantem, bowiem spektakl dotyczył głębi sporów teologicznych między Cerkwią a staroobrzędowcami. Konsultacje dotyczyły przede wszystkim cielesności i liturgii – bo taki obraz wyłania się z tekstów Klingera zawartych w rozprawie. Autor znów zaczyna od fundamentalnych pytań o teatr i liturgię, o podobieństwa, zbieżności i różnice. Kolejne rozdziały tej części są rodzajem osobistego świadectwa, niekiedy wrażeniowego, pierwszoosobowego. Takim jest na przykład rozdział *Droga do klasztoru* dotyczący wyprawy Gardzienic i ich gości na „odpust” prawosławny do Jabłecznej. Klinger nazywa ten rozdział „próbą fenomenologicznego opisu wtajemniczenia”, choć - moim zdaniem - bliżej mu do reportażu. W swoim opisie Klinger umieszcza wyprawę Gardzienic w kontekście mitycznym, choć raczej nie próbuje dotrzeć do doznań innych uczestników, podając wyłącznie swoje. Dodać wypada, że do „wtajemniczenia” raczej nie dochodzi, bo kiedy grupa nieprawosławnych gardzieniczek gorączkowo pakuje się do autobusu (bo trzeba wracać), w liturgii śpiewanej nad Bugiem brzmi hymn cherubinów – zaczyna się więc liturgia wiernych - kluczowy fragment mszy prawosławnej, wzywający by „porzucić trzeba wszelkie życiowe troski”.

W kontekście budowy całej pracy ten „nienaukowy” ton fragmentów drugiej części stanowi bardzo ciekawe rozwiązanie kompozycyjnie. Po erudycyjnych i fundamentalnych tekstach części pierwszej i początku drugiej, w których znalazły się analizy literackie, rozdziały o Gardzienicach mogą wydawać się „lekkie”. Autor pisze o swoich doznaniach wynikających z badań granic teatru i liturgii. Jednak rozdział ten tak naprawdę jest dla mnie przykładem hermeneutyki w działaniu, uchyleniem drzwi do osobistego doświadczenia świata. Na dodatek - bardzo mądrze i precyzyjnie wkomponowany w pracę - stał się pożądanym ekskursem.

Zupełnie odmienny charakter współpracy z teatrem wyłania się z tekstu „Włosy i łzy. Tajemnica Jawnogrzesznicy, tajemnica Magdaleny” (poprzedza on w rozprawie teksty dotyczące Gardzienic, jest umieszczony w części pierwszej). W pierwotnej wersji tekst ten był zamieszczony w programie wydanym przez Scholę Teatru Węgajty z okazji wykonania *Kondakionu o Nawróconej* Romana Melodosa (VI w.). Jest więc kolejnym świadectwem współpracy teologa i teatru, ale na innej zasadzie. Ten fragment z jednej strony rekapituje teologiczne badania na temat postaci kobiet z kart Ewangelii, które w tradycji złożone zostały w postać Marii Magdaleny. Ale w tej rekapitulacji pojawia się ton własny, przekonujący czytelnika o jedności Marii z Magdali, Marii z Betanii i „Jawnogrzesznicy”. Związany jest on w dużej mierze z Tradycją tak prawosławną, jak i katolicką. Jest jednak także głębokim

własnym, przekonująco przedstawionym sądem. Klinger pisze: „wskazujemy na ukrytą w tekście intencję, iż Mariam z Magdali jest to zarazem Mariam z Betanii (siostra Łazarza i Marty), a co za tym idzie, scena z grzesznicą u Łukasza (która «wiele kochała») też dotyczy Magdaleny. [...] te motywy «włosów i łoż» odcisnęły się w starożytnej sztuce liturgicznej” [s. 393]. Wywód jest przekonujący, w badaniach biblijnych zapewne nie do pominięcia. Klinger odwraca „nowoczesną” drogę różnicowania „trzech kobiet” i - wykorzystując najnowsze badania również rzeczników tej idei - pokazuje, że w zasadzie Maria Magdalena, jaką wyłania się z Biblii, była jedną kobietą. I że taka była ukryta intencja Pisma.

W jednym z kolejnych rozdziałów pojawią się też analizy filmów. Przede wszystkim Krzysztofa Kieślowskiego i Krzysztofa Zanussiego.

Część trzecia rozprawy odnosi się do metod „nowej hermeneutyki biblijnej”. Autor rozprawy najpierw odwołuje się do myśli Mircei Eliadego. Wyraźnie dziwi się pomijaniu tego myśliciela we współczesnej humanistyce, a nawet współczesnym religioznawstwie, jakby wypadł on zupełnie z kręgu zainteresowań badaczy. Tymczasem dla hermeneutyki Klingera Mircea Eliade, który sformułował tezę, że „rzeczywistość czytelna jest w pełni dopiero poprzez święte symbole” (s. 250), staje się istotnym przewodnikiem. Jak pisze dalej, w tej pełni świętych symboli „jest świat i Bóg”, a „Wiara jest właśnie poczuciem tej pełni.” (s. 251). Zdaniem Klingera, który podąża tu za Eliadem, „Dopiero po dostaniu się w wir sakralny, coś staje się symbolem. I nigdy u Eliadego w istocie nie staje się «symbolem czegoś»” (s. 256). Symbol przekracza słowa.

Klinger deklaruje jednoznacznie, że to Eliade jest mu najbliższy metodologicznie. „Ojcowie” hermeneutyki, Gadamer czy Ricoeur, zdaniem Klingera wracają przede wszystkim na pozycję racjonalności. Zauważa: „Już sama urzekająca go [Ricoeura] sentencja «symbol daje do myślenia» - nie urzeka mnie jako teologa wcale. Krzyż, świątynia czy inne wielkie symbole nie dają mi właściwie nic «do myślenia», nic – w porównaniu z tym wszystkim, co mi właśnie dają.” (s. 260). Jako recenzent w tym stwierdzeniu upatruję właśnie fundamenty „nowej hermeneutyki” Klingera, przede wszystkim w powrocie do Eliadego. Pisze on dalej o niebezpieczeństwach redukcji, wskazując, że kolejne pokolenia „hermeneutyków” (na przykład Hans Küng) zmierzają do tego, by „chrześcijaństwo «oczyścić ze starych symboli» na rzecz pełniejszego «sensu» i racjonalności” (s. 267), czy wręcz żądają „demitologizacji Objawienia” (Rudolf Bultmann, s. 267). Dla Klingera taka redukcyjna hermeneutyka, taka teologia, wydaje się pozbawiona podstaw. Jego zdaniem „przerost racjonalizmu w religii podważa i niszczy żywe symbole, sprowadzając je do naiwnych przedstawień [...]” (s. 255).

W tej pozytywnej postawie hermeneutycznej widzę wielki walor pracy Michała Klingera. Tak zwany aparat naukowy działa u niego bez zarzutu, erudycja w odczytywaniu „symboli” jest oczywista. Ale Klinger bez wahania wchodzi w coś, co jest naddatkiem wyłaniającym się z objawienia i liturgii. A więc nie zatrzymuje się na polu redukujących „faktów”, sięga w krąg tekstów Biblii i liturgii, które nie dają się zamknąć w jasnym objaśnieniu. „Ofiara Abrahama i Izaaka nigdy nie stanie się do końca jasna i, jako «ślad» proroczego «odcisku», niepokoić będzie zawsze” (s. 274) pisze Klinger. Nowa hermeneutyka biblijna – napiszę to po raz kolejny – wiąże się z powrotem do tekstów liturgicznych, tekstów Pisma i najstarszych tekstów chrześcijańskich (do tradycji), traktując je jako właśnie narzędzia hermeneutyczne przeciwstawiające się „demitologizacji”.

Część czwarta rozprawy została zatytułowana „Tajemnica cielesności”. Rozpoczynający ją rozdział dotyczy ikony, w której Klinger widzi przede wszystkim tajemnicę ciała. Uważa, że zasada rozdzielania człowieka na ciało i duszę jest w istocie platońska, a nie biblijna. Ma to daleko idące konsekwencje w rozumieniu sztuki ikony. Ikona - w cielesnym aspekcie - nie jest dla niego jedynie odwołaniem do duchowości. Jak wskazuje, najstarsze tradycje chrześcijańskie jako cel życia pozagrobowego

wskazywały ciała zmartwychwstanie, nie zaś bezcielesny żywot wieczny. Konsekwencją jest więc postulowana przez niego „materialność ikony”. By hermeneutycznie zinterpretować te sprawy Klinger odwołuje się do prawosławnej liturgii pogrzebowej, która „oswaja” skandal wiary. „Skandal”, ponieważ „teologowie są w ambarasie, bo nie da się pogodzić koncepcji zmartwychwstania «ciała» (*ton sarkon*) – kompletnie szalonej, do niczego w ogóle nieprzydatnej w racjonalnej teologii – z koncepcją życia pozagrobowego i całej echatologii, którą mamy we wszystkich systemach religijnych. A więc: «nieśmiertelność duszy, czy zmartwychwstanie umarłych?»” (s. 358).

I znów Klinger zderza intuicje poetów, Leśmiana i Rilkego, także Julii Hartwig z liturgią prawosławną, wskazując na uderzające podobieństwa, na niemal paralelne sformułowania. Nie mogą powstrzymać się, by nie przywołać fragmentu prawosławnej liturgii pogrzebowej, cytowanej w pracy Klingera:

„Płaczę i szlocham, gdy wmyślam się w śmierć
i widzę nasze piękno stworzone na obraz Boży,
a teraz leżące w grobie, zdeformowane bez chwały i blasku!
O cudzie! O, cóż za tajemnica, że oddajemy się rozkładowi – [...]” (s. 362)

Klinger – posługując się narzędziami „nowej hermeneutyki” - nie zatrzymuje się przed żadną tajemnicą. Czterodniowy Łazarz już cuchnie (J, 11,39), Chrystus, jak głosi hymn z liturgii Paschalnej, chyba też - „jako martwy trzydniowy zmartwychwstałeś”. *Sarkos anastasis, carnis resurrectio*, jak głosi Wyznanie wiary, to w realistycznej teologii „skandal”. Nowa hermeneutyka nie poddaje się jednak dyktatowi racjonalizmu. Jak wspomniałem, narzędzia znajduje w liturgii, Piśmie, sztuce i zapewne... w wierze.

Kolejny nierozwiązalny temat nie tylko współczesności to „Sztuka a zło” (tytuł rozdziału 19). Zdaniem Klingera „sztuka stoi zawsze wobec zła [...] Sztuka w istocie mówi tylko o tym” (s. 378). Teolog stawia po raz kolejny tezę negującą zasadę paradygmatu platońskiego, bowiem – zdaniem Klingera – sztuka jest zawsze cielesna, a „cielesność jest [...] tym elementem, który powszechna europejska świadomość wiąże ze złem”. (s. 379). Ale hermeneutyka Klingera jest i w tym momencie paradoksalna, bo gdy zło (sztuka, ciało) dostaje się w „wir sakralny”, dochodzi do jego istotnej przemiany. Autor znów wkracza w obszar liturgii. Tym razem przekracza bramę, przy której stanęli Gardzieniczanie (o czym pisałem wcześniej). Podczas mszy prawosławnej, gdy zaczyna się liturgia wiernych i na ołtarz przenoszone są dańry, wówczas wierni w ciele (*sarx*) obrazują cherubiny i ogniste serafiny... Jak pisze Klinger – „cieleśnie stajemy się uczestnikami boskiego dramatu, rozgrywającego się też cieleśnie i w naszej sprawie.” (s. 380)

Nowa hermeneutyka biblijna w założeniu, które wprost wyartykułował autor, zakłada wiarę hermeneuty, także wiarę w obiektywność liturgii. Ale jakie obiektywne znaczenie dla niewierzących ma taka liturgiczna epifania? – należy zadać pytanie. Klinger wskazuje, że każda epifania odbywa się w materii. „Kościół uprawomocnia epifanię przez liturgię i sztukę, bez której nie ma materii” (s. 382). I tu dochodzimy do kolejnego kluczowego, w moim rozumieniu, stwierdzenia teologa: „Upadek w Raju nie polega więc na osunięciu się w zmysłowość i materię [...] lecz na utracie pierwotnej tajemniczej niewinności piękna i miłości, zatrutych nieukojeniem pożądania i powszechnym rozpadem, konfliktem. Upadek w Raju jest emocjonalny, egzystencjalny, a nie ontologiczny” (s. 388). Skoro nie jest ontologiczny, to poszukiwanie śladów Pisma, stawanie na granicy Pisma, „u wrót” wraz z poetami - choćby najbardziej oddalonymi od doktryny - okazuje się ze wszech miar owocne. Hermeneutyczne odczytywanie symboli, tropów, skojarzeń poetów, artystów filmu czy teatru staje się w takim rozumieniu pasją rozwiązywania tajemnic świata (w jego całościowym rozumieniu). Klinger wskazuje bowiem niejednokrotnie nie tylko na świadome używanie pisma i liturgii, ale na „zbieżności, które nie

dają się wywieść historycznie czy genetycznie” (s. 394). „Pokazana jest na przykład dotąd nie badana zbieżność epifanii Jezusa opisanych przez Rimbauda w *Sezonie [w piekle]* i przez Błoka w *Dwunastu* oraz zbieżność paschalnego hymnu bizantyjskiego i *Padliny* Baudelaire’a.

Metody komparatystyczne, semiotyczne i semiologiczne, kategorie intertekstualności spotykają się nierozdzielnie w metodologii, którą Klinger nazwał nową hermeneutyką. Zakorzenie w teologii stanowi jednak w tej materii fundament. Pozornie rodzić się może w czytającym rozprawę wrażenie eklektyzmu metodologicznego, także gatunkowego, bo są fragmenty osobiste, pełne zachwytu, wyznaniowe („piękno i miłość pochodzą sprzed upadku [...] chcę wskazać, iż są one [...] znakiem i zadatkami przyszłego zbawienia” (s. 388), reportażowe nawet (o drodze do Jabłecznej). Teksty powstały na przestrzeni mniej więcej 40 lat – są więc świadectwem konsekwencji poszukiwań naukowych, religijnych i duchowych przez całe dziesięciolecie. Ten pozorny eklektyzm – odważę się napisać - staje się walorem. Fundamentem jest bowiem szeroka wiedza, erudycja i wyobraźnia. Nowa hermeneutyka staje się działaniem interdyscyplinarnym.

O ile w przypadku analiz dzieł artystycznych – poezji, teatru, filmu, prozy - odczytania Klingera każdorazowo odślaniały ważne elementy twórczości wybranych artystów, o tyle pojawiają się w rozprawie elementy, z którymi chciałbym polemizować lub się z nim wręcz nie zgodzić.

Pierwsze zastrzeżenie dotyczy tekstu o „ojczyźnie”. Przy wielu udokumentowanych fragmentach, w erudycyjnym wywodzie, któremu trudno, a nawet nie sposób cokolwiek zarzucić, pojawia się kilka wątków, których - jak mi się wydaje - Klinger nie chciał podjąć, przemilczał je chyba celowo. A są treści bardzo ważne. Pisząc na przykład o zakazie brania żon obcych (tak zwane „prawo Ezdrasza”), wspomina, że chodziło w tym zakazie „o zagrożenie odstępstwem od czystości wiary, nie rasy.” Potwierdzającym to przykładem ma być Moabitka Rut, babka Dawida. Takich przykładów jednak nie sposób podać w linii męskiej – a o tym Klinger nie wspomina, choć zapewne wie. Ród, na-ród, to przecież zasada bezwzględnie przestrzegana pośród synów Izraela. I dalej Klinger pisze, że „tablice Narodów ludności popopotowej” (Rdz 10), w tym „etnicznym kosmosie Izrael nie ma żadnej uprzywilejowanej pozycji” (s. 60). W epilogu rozdziału Klinger zauważa, że „Naród zrodził się na świętym provisorium Pustyni. To, co go złączyło, to nie związki krwi, a opieka pod jednym Obłokiem chwały Pana”. Zgoda na drugi człon stwierdzenia, ale „nie związki krwi” to już rzecz problematyczna. Co począć z licznymi określeniami z początku księgi Wyjścia, przed próbą pustyni, gdy pojawia się **LUD synów Izraela** (Wj 1,9), co zrobić z następującym zaraz potem objawieniem w krzewie ognistym – by Mojżesz i starsi poszli do króla egipskiego i powiedzieli mu: „**Bóg Hebrajczyków** nam się objawił” (Wj 3,18)? Twierdzenie, że nie związki krwi zbudowały naród Izraelski, nawet w kontekście tak erudycyjnego wywodu Klingera, wydaje mi się ryzykowne. Po osiedleniu się w Ziemi Obiecanej, wskazania, że istnieje naród wybrany, będą w Piśmie jeszcze mocniej, niekiedy ekstremalnie artykułowane. Ziemię dzielą tylko potomkowie dwunastu pokoleń Jakuba – trudno mówić, że to nie związki krwi.

Drugie zastrzeżenie nie jest polemiką lecz, być może, kwestią konstrukcyjną. Klinger niekiedy nazbyt wyraźnie artykułuje swoje poglądy na sprawy społeczne i polityczne i bez względu na to, czy je podzielamy, czy nie, brzmią jak zgrzyt w jego pracy: „Ja na przykład chciałbym, by «prawdziwi» Cyganie lub Górale «byli», ale wolałbym, by nie było już tak zwanych «prawdziwych Polaków»” (s. 219). W moim rozumieniu taka publicystyka obniża jakość pracy.

Trzecia uwaga dotyczy spraw liturgii. Michał Klinger jest teologiem prawosławnym i oczywiste jest, że w kontekście tej ortodoksji odwołuje się do hermeneutycznej analizy dzieł sztuki, także do analizy liturgii jako takiej. Niestety, przeciwstawianie pewnych treści liturgii prawosławnej (i syryjskiej) liturgii

katolickiej nie wydaje się być w pełni słuszne. Oczywiście liturgie różnią się w szczegółach, jednak wskazane przez Klingera różnice niekiedy nie istnieją.

Klinger przeciwstawia „zstępującą” epiklezę z liturgii wschodniej, „wstępującą” epiklezie rzymskiej. Tymczasem w klasycznym rycie rzymskim mszy dokładnie tak samo jak w prawosławiu uczestnicy, cytuję mszał: „Zjednoczeni są w świętych obcowaniu”, a świątynia niebieska staje się ziemską, zaś Bóg, Duch Święty musi zstąpić - znów cytuję - aby dary „zatwierdzić uduchowić i miłymi Sobie uczynić”. Dopiero po Przemienieniu w Kanonie Rzymskim podają cytowane przez Klingera słowa: „rozkaz, niech ręce Twego Anioła Świętego zaniosą tę ofiarę na niebieski Twój ołtarz”. Pozwoliłem sobie na te kilka zdań przypomnienia, bo figura retoryczna, że w prawosławiu Duch Święty przyzywany jest w dół, a więc ku ciałom ludzkim, a w liturgii rzymskiej to dopiero przemieniona Ofiara jest zanoszona przed tron Boży, jest niewłaściwe. Wezwanie Ducha Świętego na mające zostać przemienione dary dokonuje się w liturgii rzymskiej i prawosławnej podobnie, nawet podobnymi słowami. Choć zgadzam się z Klingerem, że Cherubikon, nie występujący w liturgii rzymskiej, to hymn wyjątkowy – tak artystycznie, jak i teologicznie.

Nie rozumiem jednak, czemu ma służyć przeciwstawienie tych liturgii i wykluczenie liturgii rzymskiej ze zdania: „Dramat liturgiczny według tradycji syryjskiej i bizantyjskiej jest głęboko świadomy tej ryzykownej inwersji *sacrum*: w ramach «anafor» eucharystycznej, «podniesienia», dokonuje się w istocie przerażająca «katabaza» - zejście w dół Boga i Sił bezcielesnych w noc fizycznej ofiary Paschy” (s. 381). To samo z całą pewnością dokonuje się też w klasycznym rycie rzymskim mszy świętej.

Te zastrzeżenia nie wpływają jednak na moją ogólną – bardzo wysoką – ocenę pracy. Rozprawa ta łączy różne dyscypliny naukowe – teologię, literaturoznawstwo, nauki o sztuce, religioznawstwo. Jest wysoce oryginalna, pasjonująco napisana, prowokuje do dialogu. A równocześnie oparta jest na bardzo solidnych podstawach naukowych. Jest to praca wyróżniająca się.

Rozprawa Michała Klingera spełnia więc wszystkie wymogi stawiane pracom doktorskim. Wnoszę zatem – z pełnym przekonaniem – o jej przyjęcie i o dopuszczenie doktoranta do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



dr hab. Tadeusz Kornaś, prof. UJ