

Adam Regiewicz

«Noli me tangere» : o potrzebie dotykania sensu : krytyka somatyczna wobec kerygmatycznej interpretacji tekstu

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (156), 326-347

2015

Artykuł został 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.

Przechadzki

Noli me tangere... O potrzebie dotykania sensu. Krytyka somatyczna wobec kerygmaticznej interpretacji tekstu

Adam Regiewicz

Wbrew powszechnemu przekonaniu – człowiek potrzebuje sensu. Ta prosta konkluzja, którą można uzasadniać zarówno w perspektywie antropologicznej, filozoficznej¹, jak i teologicznej², jest fundamentalna dla egzystencji. To właśnie sens osadza człowieka w jego rzeczywistości egzystencjalnej, nadaje kierunek działaniom, wyznacza granice życia – jest pewnego rodzaju kompasem. Pytanie o „sens” w przypadku praktyki literaturoznawczej pojawia się w kontekście swoistego napięcia między specyfiką pracy, jaka wiąże się z czytaniem,

Adam Regiewicz – dr hab., prof. nadzw. w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, kierownik Zakładu Teorii Literatury i Pracowni Komparatystyki Kulturowej, członek Polskiego Stowarzyszenia Komparatystyki Literackiej. Zajmuje się transkulturowym badaniem średniowieczności oraz chrześcijańskim aspektem antropologii i kultury współczesnej. Ostatnio opublikował: *Mediewalizm wobec zjawisk audiowizualnych i nowych mediów* i *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*.

- 1 Przekonującą wykładnię tego stwierdzenia daje Chantal Delsol, która analizując kulturowy przełom w życiu neandertalczyków polegający na wprowadzeniu obyczajów funeralnych, zwraca uwagę na fakt pojawienia się refleksji nad znaczeniem własnej egzystencji. Świadomość śmierci, „znikania” skłania człowieka „do pytań o własne znaczenie. Tym samym nabiera sensu jego początek. Istota ludzka jest istotą, która ma pochodzenie, istotą, dla której początek musi zawierać jakiś sens”. Ch. Delsol *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 2011, s. 21.
- 2 Pod tym twierdzeniem podpisuje się cała antropologia biblijna oraz teologiczna wywiedziona z nauki Kościoła, żeby przywołać chociażby ostatnio opublikowaną pracę Edyty Stein *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.

rozpoznawaniem rzeczywistości przez lekturę tekstów kultury, a egzystencją, którą należy rozumieć nie tyle jako „bycie”, ale „życie”³. Trudno nie zauważyć bowiem rodzącego się na przecięciu tych dwóch doświadczeń poczucia schizofrenii między dyskursem naukowym, wspieranym w praktyce czytelniczej tekstu refleksjami poststrukturalnymi, a sferą prywatną, gdzie fundamentalną kwestią pozostaje możliwość ulokowania sensu życia w niepodważalnej prawdzie. Ta egzystencjalna perspektywa czytania, indywidualne spotkanie z tekstem (także w kontekście doświadczenia religijnego) wydaje się pogłębiać już i tak duży rozróżnienie między obiema praktykami: czytania i od-czytywania⁴. Rodzi się zatem pytanie, w jaki sposób przezwyciężyć zarysowane w teorii literatury a utrwalone tradycją opozycje między pragnieniem sensu a negocjowaniem znaczeń, między osobistym spotkaniem z tekstem a koncepcją „wspólnoty interpretacyjnej”⁵.

Proponowane poniżej rozważania podejmują próbę rozwikłania tego – wydaje się – nierozwiązywalnego problemu, stawiając tezę o konieczności powrotu do technik egzegetycznych, znanych z tradycji czytania *Tory*, pism chrześcijańskich przez tradycję żydowską oraz wczesnochrześcijańską, obecną do dziś w Kościele, które można przenieść do praktyki literackiej. To sięganie do źródeł w poszukiwaniu znaczeń, które nie tylko budują sens, sytuując czytelnika w konkretnym kontekście kulturowym, ale przede wszystkim mają bardzo wyraźny wpływ na jego sytuację egzystencjalną, odpowiadając w ten sposób na fundamentalne pytania, na temat tajemnicy istnienia, podkreśla ów personalny wymiar interpretacji. Czytanie pozostaje bowiem zawsze osobistym spotkaniem, praktyką interpretacyjną opartą na doświadczeniu – czymś namacalnym, przemawiającym zmysłowo, a jednak poza horyzontem

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

4 Rozdział między czytaniem jako swobodną praktyką lektury a od-czytaniem jako sytuacją pewnego przymusu odnalezienia sensu postuluje Jacques Derrida. W niniejszym tekście „od-czytanie” sytuuje nie w kontekście esencjonalizmu, ale właśnie w perspektywie wszystkich szkół metodologicznych, które warunkują odczytanie tekstu ze względu na użycie określonego języka dyskursu, a nie z pozycji indywidualnego spotkania z tekstem.

5 W takim ujęciu teksty „możemy interpretować tylko tak, jak pozwala nam na to zestaw przesądzeń, które władają naszym umysłem, a które są tożsame z fragmentami kultury naszej wspólnoty”. A. Szahaj *Siła i słabość hermeneutyki*, „Teksty Drugie” 2012 nr 1/2, s. 93.

sensualności. Dlatego też przywoływane w kontekście strategii czytania perspektywy metodologiczne (komparatystyka, hermeneutyka, kerygmaticzna interpretacja literatury) mają nie tyle umacniać fortyfikację kolejnego projektu krytycznego⁶, do którego bynajmniej ten szkic nie aspiruje, ile pomagać w lepszym zrozumieniu idei zestawienia technik egzegetycznych z sytuacją lektury tekstu literackiego, rozumianą tu przede wszystkim jako akt indywidualny i osobisty, a to wszystko w perspektywie antropologii doświadczenia i krytyki somatycznej.

Noli me tangere...

Tekstem, który jako podstawę będzie mieć moja dalsza refleksja, jest fragment Ewangelii św. Jana (20,11-18). Wychodząc od technik egzegetycznych⁷, wspieranych rozwiązaniami interpretacyjnymi różnych metodologicznych kierunków literaturoznawczych, warto zanalizować ów fragment, który stanie się punktem wyjścia do opisu sytuacji czytelnika. Konstrukcja niniejszego artykułu zasadza się na zestawieniu w sposób komparatystyczny momentu lektury z praktyką interpretacyjną, przez co konstytuuje *tertium comparationis* między tekstem-Zmartwychwstałym a podmiotem czytającym i rozpoznającą sytuację – Marią Magdaleną.

Maria Magdalena natomiast stała przed grobem płacząc. A kiedy [tak] płakała, nachyliła się do grobu i ujrzała dwóch aniołów w bieli, siedzących tam, gdzie leżało ciało Jezusa – jednego w miejscu głowy, drugiego w miejscu nóg. I rzekli do niej: „Niewiasto, czemu płaczesz?” Odpowiedziała im: „Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono”. Gdy to powiedziała, odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa, ale nie wiedziała, że to Jezus. Rzekł do niej Jezus: „Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?” Ona zaś sądząc, że to jest ogrodnik, powiedziała do Niego: „Panie,

6 Podobnie jak Ryszard Przybylski jestem zdania, że każda opcja metodologiczna, która rości sobie prawo do totalizowania dyskursu, jest z gruntu pozytywistyczna, jako że próbuje sprowadzić lekturę do układu zerowyjedykowego, a tym samym niszczy refleksję humanistyczną, której interpretacja ma służyć. R. Przybylski *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, „Znak” 1980 nr 11, s. 1436 i n.

7 Egzegeza fragmentów ewangelicznych w niniejszym tekście zostaje przeprowadzona zgodnie z nauczaniem Kościoła w odniesieniu zarówno do Ojców Kościoła tradycji zachodniej, jak i do Ojców Pustyni (tradycji wschodniej), obecnej w powszechnym nauczaniu. Trudno bowiem odnosić się do jednego źródła, skoro pewne treści obecne są w tradycji u wielu autorów.

jeśli ty Go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę”. Jezus rzekł do niej: „Mario!” A ona obróciwszy się powiedziała do Niego po hebrajsku: „Rabbuni”, to znaczy: Nauczycielu! Rzekł do niej Jezus: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego»”. Poszła Maria Magdalena oznajmiając uczniom: „Widziałam Pana i to mi powiedział”⁸

Przedstawiona scena została skomponowana przez ewangelistę za pomocą czterech wydarzeń: 1) Maria płacze przy grobie, 2) Maria widzi Jezusa, ale sądzi, że to ogrodnik, 3) Jezus woła Marię po imieniu i Maria rozpoznaje Jezusa, 4) pragnienie dotknięcia zmartwychwstałego i nakaz apostołski. Ułożone w ten sposób wydarzenia zwracają uwagę na proces przejścia ze stanu smutku do radości, od oczekiwania do spełnienia, od błędu w sądzeniu do prawdziwego rozpoznania. Warto zatem przyjrzeć się tym czterem wydarzeniom, zatrzymując się przy kluczowych dla sceny znaczeniach zgodnie z egzegetyczną techniką badania tekstu.

Scena pierwsza (J 20,11-13)

Ewangelista na początku skupia uwagę na postaci Marii Magdaleny. To bohaterka tyleż znacząca, co enigmatyczna, nie wiadomo bowiem wiele o niej samej poza tym, że pojawia się w kluczowych momentach historii zbawienia – przy śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Dziwić może fakt, że to właśnie jej zostaje powierzona misja świadka „pustego grobu”. Ewangelista Łukasz opisuje Marię Magdalenę jako kobietę opętaną, z której Jezus wypędził siedem złych duchów, w tradycji Kościoła (jak czyni to święty Augustyn) zaś utożsamiało się ją z jawnogrzesznicą uratowaną przed kamienowaniem przez Chrystusa. Pismo nie mówi wiele o niej samej, raczej sugeruje jej obecność przy boku Pana i dopiero wydarzenia pasyjne wydobywają jej postać z cienia⁹. Ewangelie ukazują Marię Magdalenę pod krzyżem wraz z innymi kobietami (Mk 15,40-41), a następnie wraz z Marią, matką Józefa przy grobie, gdy przypatruje się chowaniu ciała (Mk 15,47). Bycie świadkiem tego wydarzenia jest kluczowe dla analizowanej w tym fragmencie sceny, Maria

8 Tłumaczenie za Biblią Tysiąclecia.

9 Ciekawie relacje te opisuje Adrienne von Speyr w książce *Trzy kobiety i Pan. Lumina*, przeł. J. Koźbiał, W Drodze, Poznań 1989.

idzie bowiem odwiedzić grób (według jednej tradycji po to, by namaścić ciało wonnościami – Mk 16,1; według innej zaś, by odwiedzić Tego, w którym pokładała nadzieję – Mt 28,1). Widząc odsunięty kamień, zagląda do środka i nie odnajduje ciała. Biegnie zawiadomić apostołów o tym wydarzeniu, a następnie wraca, licząc po cichu, że uda jej się odnaleźć ciało lub tego, który je zabrał. To jest moment, w którym czytelnik zastaje Marię Magdalenę: stoi ona nad pustym grobem i płacze.

Trzeba zwrócić uwagę na dwie kwestie – na płacz i grób. Płacz jest wyrazem smutku, ale także zawodu z powodu – wydaje się – niewypełnionej Obietnicy, jest także znakiem pustki pozostającej w sercu Marii Magdaleny po Chrystusie, który wcześniej wypełnił jej serce, gdy wypędził z niej złe duchy. To jest płacz porównywalny z nieutulonym żalem Marii z Betanii po śmierci brata – Łazarza (J 11,33-35), po odejściu kogoś ukochanego. Kolejne wersy potwierdzają, że płacz ten jest długotrwały, nie jest konsekwencją jakiegoś afektu, chwilowego smutku, ale wyrazem głębokiego doświadczenia żalu. Prawdziwy smutek nie pozwala jej wyjść poza wyobrażenia i oczekiwania¹⁰, jakie Maria Magdalena miała, przychodząc do grobu, o czym świadczą pytania stawiane najpierw przez aniołów siedzących na ławie, a następnie przez samego Chrystusa: „Niewiasto, czemu płaczesz”. Postawienie pytania wydaje się kluczowe w tej scenie, bowiem zmusza ono bohaterkę fragmentu perykopy ewangelicznej do rozpoznania własnych intencji, do wyznania, przypominającego Piotrowe „Tyś jest Mesjasz”. Pytanie jest wyznaczeniem granic ludzkiego rozpoznania wobec objawienia, poniekąd zawstydzająco przez swoje zamknięcie epistemologiczne, Marię Magdalenę, jednocześnie pozwala zdemaskować jej projekcje na temat samego Jezusa. Ponadto zarysowana tu silna emocjonalność sceny sugeruje także relację miłości, jaką Maria Magdalena żywiła do Chrystusa, miłości opisanej za pomocą metafor Oblubieńca i Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami (PnP 5,6). Wątek ten jeszcze powróci, już teraz jednak warto zauważyć, że Maria jest figurą Kościoła, który Chrystus umiłował – jak powie św. Paweł – oddając za niego życie (Ef 5,25). Dlatego to ewangelisci podkreślają, że zarówno Maria Magdalena, jak inne kobiety były pierwszymi, które zauważyły „pusty grób”, a co za tym idzie ich świadectwo stało się kamieniem węgielnym wiary paschalnej.

Innym elementem znaczącym jest grób, który w tradycji żydowskiej (zgodnie z przekazem ewangelicznym) miał kształt pomieszczenia – grotty,

¹⁰ J. Augustyn *Widzieliśmy Pana. Rozważania rekolekcyjne oparte na czwartym tygodniu Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli*, M, Kraków 2013, s. 76 i n.

jaskini, którą zamykało się kamieniem¹¹. Przestrzeń grobu konotuje kres, koniec pewnej drogi, ale także wyraz rezygnacji tych, którzy wiązali z Chrystusem nadzieję. Maria Magdalena przychodzi do grobu, by odszukać ciało – martwe członki, wcześniej złożone, czego sama była świadkiem. Jej zaślepienie smutkiem, zawierzenie oczom, które widziały pochówek, powodują, że nie rozpoznaje Jezusa „żywego”. Grób jako znak przestrzeni zamkniętej jest właśnie symbolem pewnej martwoty: to, co wkłada się do grobu, tam pozostaje. Gdy zatem Maria nie znajduje ciała – tego, które wcześniej tam złożono – jest przekonana o przeniesieniu go w inne miejsce. Hipotezę o „wykradzeniu” zwłok, którą później rozpowszechniają Żydzi, Maria Magdalena od razu uznaje za nieprawdopodobną, a to z dwóch powodów: po pierwsze, w owym czasie okradanie grobów było zjawiskiem marginalnym, co więcej w tradycji żydowskiej wiązało się z przeniesieniem śmierci na ręce tego, który dokonywał tego haniebnego czynu, po drugie, gdyby złodzieje wykradli ciało, zabraliby także płótna i chustę, którymi był owinięty zmarły, te zaś leżały na ławie¹². „Pusty grób” jest zatem wydarzeniem, które zmusza do weryfikacji oczekiwań, pragnień i błędnego odczytania sytuacji śmierci i złożenia w grobie Chrystusa.

Scena druga (J 20,14-15)

Te dwa wersety mają niezwykłą dynamikę, bowiem zawiera się w nich spotkanie Marii Magdaleny z Chrystusem zmartwychwstałym, którego ona nie rozpoznaje, a właściwie poznaje jako Ogrodnika. Scena rozpoczyna się po znaczącym wyznaniu: „Zabrano Pana mego i nie wiem gdzie Go położono”. Zdanie to wyraża zarazem bezradność wobec ukrytych w sercu pragnień, jak i zdradza postawę człowieka, który poszukuje odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne. Ciekawe jest, że Maria Magdalena wypowiada te słowa, patrząc na pusty grób, nie zaś w twarz Temu, który to pytanie zadaje. Ten kierunek zapatrzenia się jest wielce znaczący dla postawy, jaką przyjmuje, i odpowiedzi, jaką daje kobieta – wzrok utkwiony w grób jest wyrazem

11 Grób Jezusa, dotąd nieużywany, wykupiony przez Józefa z Arymatei dla siebie i swojej rodziny, był położony w ogrodzie. Był to najprawdopodobniej grób ławowy (ława znajdowała się po prawej stronie, co wyraża artykuł Credo „siedzi po prawicy Boga Ojca), z niskim wejściem, zamknięty kamieniem. F. Rienecker, G. Maier *Leksykon biblijny*, przeł. D. Armińska, Vocatio, Warszawa 2001, s. 263.

12 Por. C.S. Keener *Komentarz historyczny-kulturowy do Nowego Testamentu*, przeł. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2000, s. 230 i n.

przeżywania żałoby, śmierci, a tym samym pustki wewnętrznej, bezsensu. W takiej sytuacji trudno wznieść się ponad swoje oczekiwania, pragnienia, uczucia. Po tej odpowiedzi jednak Maria Magdalena odwraca się i widzi stojącego Jezusa – warto zatrzymać się przy dwóch użytych w tym fragmencie ewangelicznym słowach: „odwróciła się” i „stojącego”.

Gest odwrócenia ma w tradycji biblijnej bardzo konkretne znaczenie związane z nawróceniem. Należy podkreślić w tym miejscu, że kobieta wykonuje ten gest dwukrotnie, za pierwszym razem jest mowa o odwróceniu wzroku od grobu i spojrzeniu na postać, która do niej przemawiała, a następnie o odwróceniu ciała. Pierwsze zachowanie – oderwanie wzroku od grobu – jest początkiem tego procesu, sam gest odwrócenia głowy jednak bez zmiany pozycji ciała, które nadal pozostaje przed grobem, nie pozwala na pełne rozpoznanie Chrystusa w „Ogrodniku”. „Potrzeba całkowitego pozostawienia w tyle, za plecami grobu, grzechu i śmierci, aby w pełni rozpoznać zmartwychwstałego Jezusa. Początek nowego życia możliwy jest dopiero po całkowitym zerwaniu z dawnym”¹³. Stąd odwrócenie całego ciała. Zmiana postawy jest niezwykle istotna dla rozwoju wypadków, także ze względu na budowanie relacji między Marią Magdaleną i Jezusem „na nowo” ze względu na somatyczność zmartwychwstania. Ale gest „odwrócenia się” ma jeszcze inne znaczenie, stanowi ważną paralełę dla fragmentu o świadectwie, jakie daje Jan Chrzciciel Jezusowi. Mówi on: „Ten który idzie za Mną” (J 1,15). Usytuowanie Chrystusa niejako „za plecami” proroka jest niezwykle istotną informacją – Jezus w odniesieniu do osób, którym zamierza się objawić, jest właśnie „z tyłu”, „za nimi”; aby Go spotkać, należy się odwrócić, zrobić gest rezygnacji z przyjętego wcześniej kierunku, akt wycofania się.

Postawa Chrystusa, który jest „stojący”, jest – jak się wydaje – w opozycji do ruchu wykonywanego przez Marię Magdalenę. Użyte określenie (imiesłów czasu przeszłego dokonanego od czasownika *histemi* – stać) konotuje stabilność i wskazuje na sens absolutny, niepodważalny¹⁴. Za pomocą tego pojęcia Jan ewangelista opisuje trwałość, utwierdzenie podmiotu w określonej sytuacji, pozycji. Trudno nie dostrzec tu nawiązania zarówno do przypowieści o skale (Mt 7,21-29), jak i do krzyża (do ukrzyżowania odnosi się w Ewangelii

13 M. Rosik *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Tum, Wrocław 2004, s. 127.

14 Egzegezę podają za: H. Witczyk *Paschalna kontemplacja Zmartwychwstałego Pana*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-rytmiczne*, Współczesna Ambona, Kielce 2002.

św. Jana scena z Samarytanką, której Chrystus obiecuje „wodę żywą” – J 7,37). Krzyż, który zostaje wywyższony – jak niegdyś Mojżesz wywyższył węża na pustyni – staje się znakiem umacniającym wiarę, czymś stabilnym, trwałym i niezmiennym. Jezus „stojący”, ukazujący się Marii Magdalenie, jest jednocześnie znakiem śmierci (cierpienia i bólu) i zmartwychwstania – wyrazem radości paschalnej. Gest „odwrócenia się” jest zatem momentem przyścia do „wody żywej”, do Tego, który JEST (ów czasownik zawsze odnosi do JHWH) i nadaje sens ludzkiej egzystencji.

Kończąc analizę tego fragmentu, trzeba zatrzymać się także nad figurą Ogrodnika, którego Maria Magdalena pierwotnie rozpoznaje. Ogrodnicy zajmowali ostatnie miejsce w układzie społecznym Izraela, stąd Maria nawet nie odwraca wzroku w jego stronę, gdy odpowiada na pytanie. Warto jednak pamiętać, że tradycja żydowska widziała w zajmowaniu się ogrodem zajęcie o dużym znaczeniu, wspominając sytuację z Księgi Rodzaju i prace, które wykonywał Adam. Przywołany kontekst ma dla Jana wielkie znaczenie, pozwala bowiem odczytać Jezusa jako „Drugiego Adama”, co Kościół głosi w Orędziu Paschalnym od samego początku. Chrystus – Ogrodnik jest znakiem otwarcia Raju, możliwości powrotu do domu Ojca, z którego niegdyś wygnał człowieka grzech. Jednocześnie ogród jako przestrzeń jest także naznaczona pewnymi odniesieniami do Pieśni nad Pieśniami. Chrystus – Ogrodnik w tym kontekście, jawi się jako Oblubieniec, który „wchodzi do swego ogrodu” (PnP 5), gdzie przebywa Oblubienica, aby napełnić ją miłością¹⁵. Ten weselny akcent podkreśla późniejsze rozpoznanie Marii, która po brzmieniu głosu, po bezpośrednim zwrocie do niej, po czułości, z jaką się do niej zwraca, identyfikuje Ogrodnika jako Chrystusa.

Scena trzecia (J 20,15-16)

Wołanie po imieniu Marii Magdaleny jest sceną kluczową dla całego fragmentu. W tradycji Starego Testamentu wołać kogoś po imieniu oznacza wyrażać ideę przynależności, dlatego we wszystkich znaczących momentach w historii zbawienia Bóg zwraca się do wybranych właśnie ich imieniem, jak do Abrahama, Jakuba czy Samuela. Odezwanie się Chrystusa do Marii przywraca jej równowagę, pozwala wrócić do postrzegania zmysłowego, dlatego też Jego głos staje się pewnego rodzaju egzorcyzmem. W jednym momencie

15 S. Fausti *Rozważaj i głos Ewangelii. Wspólnota czyta Ewangelie według św. Jana*, przeł. B.A. Gancarz, Bratni Zew, Kraków 2009, s. 613 i n.

smutek ustępuje, płacz kończy się, a w sercu kobiety rodzi się „sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14,17b). Maria Magdalena rozpoznaje Tego, przez którego sama wcześniej zostaje rozpoznana – wezwana. Zwrócenie się po imieniu ma oczywiście swoje głębokie znaczenie biblijne, które można wywieść już od sceny w Raju, gdy Bóg wzywa Adama: „Adamie, gdzie jesteś?”. Wołanie imieniem jest znakiem zażyłości, bliskiej obecności z osobą, w której pozostaje się w takiej relacji, dlatego wezwanie Jezusa jest tak znaczące i prowadzi do właściwego rozpoznania. Grzegorz Wielki komentuje to wydarzenie następująco: „Maria [...] wołana po imieniu – rozpoznaje Twórcę; i natychmiast woła do Niego: *Rabbuni*, to jest *Mistrzu* – bo jest to Ten Sam, którego ona szukała zewnątrz, a Który ją, by szukała wewnątrz, uczył”¹⁶. Ujawnioną tu tajemnicę Objawienia Tomasz z Akwinu za św. Augustynem komentuje jeszcze dosadniej, pisząc, że wezwanie jej imienia poruszyło serce, które dotąd było pogrążone w żalu. Patrząc oczami pełnymi troski, swoich własnych sądów, nie rozpoznawała Tego, który stał przed nią, „gdy odwróciła się ciałem sądziła, że Chrystus był tym, kim nie był, mianowicie ogrodnikiem. Teraz zaś odwróciła się sercem, gdy poznała kim był”¹⁷. Właściwa identyfikacja dokonuje się tu zatem na poziomie serca, a jednak ten wewnętrzny poryw wywołany jest doświadczeniem zmysłowym, jakim jest głos: jego tembr, głośność, intonacja, która pozostaje tak indywidualna – nie do pomylenia z kimś innym.

Scena czwarta (J 20,17-18)

Rozpoznanie dokonało się w momencie wezwania Marii po imieniu, a jej odpowiedzią jest aramejskie *Rabbuni*, tzn. Nauczycielu oraz gest, jaki zamierza wykonać – przyłgnięcia do nóg. W tej pozycji zresztą Ewangelie pokazują ją kilkakrotnie, gdy wdzięczna za uwolnienie od złych duchów obmywa łzami stopy Chrystusa i wyciera je własnymi włosami lub gdy stoi pod krzyżem „u jego stóp”. Chęć rzucenia się do kolan Jezusa ma także głęboko aluzyjną wymowę, odnoszącą się ponownie do Pieśni nad Pieśniami, która znajduje swoje uzasadnienie we fragmencie śpiewu Oblubienicy: „Znalazłam miłość mojego życia, pochwycałam Go i nigdy już nie puszczę” (PnP 3,4). To znak poddaństwa, ale także wyraz miłości i oddania Panu – mężowi. Kontekst małżeński nie jest tu przypadkowy, bowiem wcześniej użyte określenie

¹⁶ Grzegorz Wielki, EwKom 25 (J 20,11-18).

¹⁷ Tomasz z Akwinu (JKom) (J 20,14-18).

Rabbuni w literaturze żydowskiej mogło być używane zarówno w odniesieniu do nauczyciela, jak i w relacji żony do męża. Scena zatem może przypominać zaręczyny, gdzie nie ma jeszcze mowy o pełnym, tzn. cielesnym, zjednoczeniu małżonków. W interpretacji teologicznej można mówić tu dopiero o pewnym posiewie Kościoła, który wyrasta z apostołskiego wezwania, skierowanego przez Chrystusa do Marii Magdaleny: „Idź ogłosić moim braciom”. Pełne zjednoczenie Chrystusa jako Głowy i Kościoła jako Ciała dokona się po zesłaniu Ducha Świętego. Figura Marii Magdaleny odczytywana w tym kontekście wydaje się wielce znacząca, wyraża bowiem ducha prorockiego (rozpoznania czasu i Mesjasza), wyznaczając jej rolę apostołki apostołów, to wszakże ona przynosi wieść o pustym grobie, Wreszcie, jest znakiem odkupienia – obwieszczając mężczyznom słowa życia Zmartwychwstałego, przekreśla obrazoburczą rolę Ewy, która „zwiastowała” Adamowi słowa śmierci¹⁸.

Trzeba także zwrócić uwagę na bardzo charakterystyczny zwrot Jezusa skierowany do Marii Magdaleny, wyrażony dość kategorycznie słowami „Nie dotykaj mnie” (łac. *noli me tangere*). Wyraz *haptesthai* (grec.), oznaczający „dotykać”, pojawia się na kartach Ewangelii kilkanaście razy i zawsze odnosi się do opisanego spotkania Jezusa z osobami cierpiącymi lub chorymi. Chrystus, dotykając, oczyszcza trędowatego, uzdrowia teściową Piotra z gorączki, przywraca wzrok niewidomym, słuch głuchym, wskrzesza młodzieńca z Nain. Ewangelie mówią o wielu, którzy cisnęli się, aby Go dotknąć (Mk 3,10, Łk 6,19), a wszyscy, którzy Go dotknęli, zostali uzdrowieni (Mt 14,36). Dotyk pojawia się w kontekście Chrystusa także w opisie błogosławieństwa dzieci (kładzenia rąk – Mk 10,13) i dodawania odwagi, gdy podnosi Piotra, Jakuba i Jana po Przemienieniu na górze Tabor (Mt 17,7). W kontekście analizowanej perykopy znaczące wydają się dwie sceny: dotknięcie Chrystusa przez kobietę cierpiącą na krwotok (wymienianą w Ewangeliiach synoptycznych: Mt 9,20, Mk 5,27-30, Łk 8,44-47) oraz zwątpienie Tomasza, który pragnie dotknąć (włożyć płace w miejsce ran) Zmartwychwstałego (J 20,24-29).

Kobieta cierpiąca na krwotok dotyka Chrystusa bez Jego zgody. Właściwie dotyka ona nie tyle samego ciała Chrystusa, ile jego szaty, tym bardziej znaczący wydaje się sam gest dotknięcia, który pokazuje, jak poważnym, znaczącym, mającym swoje konsekwencje w ciele, zmysłach, jest dotyk. Jezus, przechodząc przez zatłoczone miasto, gdzie panuje wielki ścisk, czuje, że ktoś Go dotknął. Chrystus czuje, że wyszła z Niego moc, i zadaje pytanie: „Kto

¹⁸ Na ten aspekt zwraca uwagę św. Tomasz z Akwinu w swoich rozważaniach na temat tej perykopy.

Mnie dotknął". Apostołowie wydają się skonfundowani, wokół tłum napiera, a Jezus pyta o jakies nic nieznaczące dotknięcie, przecież jest taki ścisk, że każdy może Go dotknąć. Ale Chrystus upiera się przy swoim i nieustępliwie pyta. Wtedy „kobieta cała drżąca” przyznaje: „To byłam ja”. Jej historia jest opowieścią o wieloletniej niemocy, bowiem „upływ krwi” jest dla Żydów znakiem przekleństwa. Wypływająca krew oznacza utratę życia, brak kontroli nad egzystencją, co więcej, jest znakiem zgorzenia, ośmieszenia. Dla tej kobiety Chrystus wydaje się ostatnią deską ratunku, stąd wyraża ona nadzieję, że uda się jej chociaż dotknąć Jego szaty. W odpowiedzi zamiast przygany usłyszcy: „Córko, twoja wiara Cię uzdrowiła”. Przywołana scena odwołuje analizowany fragment do kontekstu wiary. Dotyk symbolizuje wiarę, kto wierzy w Chrystusa, ten „dotyka Go wiarą”. Ten sensualny aspekt doświadczenia wiary wydaje się nieco paradoksalny i pozornie sprzeczny z fragmentem ewangelicznym o niewiernym Tomaszu.

Sytuacja tego apostoła jest nie do pozazdroszczenia, nie ma go bowiem z innymi, gdy Chrystus objawia się w wieczniku po raz pierwszy. Dlatego też jego wymagania są nieco większe niż pozostałych, gdy innym wystarczyło ujrzeć, on musiał także dotknąć. Warto zauważyć, że oba doświadczenia sensualne – ujrzenie i dotknięcie – są także wpisane w spotkanie Jezusa z Marią Magdaleną. Ten antropologiczny charakter doświadczenia spotkania wydaje się ważny ze względu na antycypację doświadczenia ostatecznego, które wyraża zmartwychwstanie. Właśnie ten aspekt podkreśla scena z Tomaszem, gdy po słowach pozdrowienia Jezus zwraca się do niego: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włóż ją do mego boku, i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!” (J 20,27). Jezus z pokorą spełnia żądania Tomasza, nie tylko pozwala oglądać swoje rany, ale także włożył palec do ran rąk, a całą rękę do rany boku. Ta niezwykle sensualna scena jednocześnie przekracza wymiar ludzkich zmysłów – to co fizyczne, naturalne, łączy się z tym, co nadprzyrodzone. Wbrew pozorom scena ta nie jest ciosem wymierzonym w empirystów, którzy „żądadają znaku”, ale raczej ukazaniem procesu przejścia od doświadczenia religijnego do doświadczenia wiary. Tomasz, podobnie jak inni apostołowie, widział i dotykał Jezusa w ciele przed Jego śmiercią; a zatem to widzenie i dotykanie materialne, zarezerwowane dla współczesnych Jezusowi, ma znaczenie o tyle, o ile przyłgnęło do Niego. Jednak sytuacja śmierci i zmartwychwstania weryfikuje dotychczasowe doświadczenie religijne, oparte w dużej mierze na pobożności czy religijności naturalnej. W nowej sytuacji potrzebne jest widzenie i dotykanie wewnętrzne, charakterystyczne dla doświadczenia wiary, która przekształca

życie i przemienia ciało, uwolnione z niewoli grzechu, na podobieństwo ciała zmartwychwstałego Chrystusa¹⁹. Jednak to widzenie wewnętrzne musi być poprzedzone „dotknięciem” – znakiem autentycznej, namacalnej obecności. W ten sposób zresztą Jan ewangelista dość często komentuje osobiste relacje z Jezusem jako znaki, „świadcstwa” spotkania. W ten sposób podkreśla osobiste doświadczenie wiary uczniów: Tomasza, ale i Marii Magdaleny, którzy „własnymi oczami” patrzą, oglądają, dotykają, aż wreszcie stają się zdolni przeniknąć zewnętrzną warstwę rzeczy i dotrzeć do istoty prawdy²⁰.

Doświadczyć sensu

Przeanalizowany fragment Ewangelii św. Jana niech posłuży teraz refleksji nad sytuacją interpretacji oraz opisowi relacji, jaka powstaje między czytelnikiem (krytykiem, podmiotem dokonującym lektury) i tekstem. Przyjmując za projektem krytyki mesjańskiej²¹ rozpoznanie, że Mesjasz – Chrystus jest sensem, który daje się poznać apostołom – szukającym znaczenia, czyli czytającym, można interpretować powyższą scenę w podobnym kluczu: Marii Magdaleny i Zmartwychwstałego.

Zarysowane w interpretacji postaci Marii Magdaleny właściwości postaci rzucają ciekawe światło na współczesną sytuację czytelnika – interpretatora. Trzeba, po pierwsze, zauważyć, że przywoływana sytuacja opętania siedmioma duchami wydaje się bliska obecnemu chaosowi wielogłosowości dyskursów interpretacyjnych, w których pytanie o „sens” jawi się jako rodzaj okultyzmu²². Dominująca zatem w kierunkach poststrukturalistycznych tendencja uciekania przed próbą wyjaśniania wszystkiego, co literackie, „dewaluacja idei «właściwej interpretacji» oraz odrzucenie idei «prawodawstwa» na rzecz

19 Fragment ten pochodzi z anafory liturgii pokutnej śpiewanej w Kościele katolickim.

20 K. Wons *Trwać w Jezusie. Rekolekcje ze św. Janem*, Salwator, Kraków 2012, s. 51 i n.

21 Koncepcja mesjańskiego rozpoznania, wyrażonego przez Piotra, została przedstawiona przede mną podczas konferencji „Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic)” w Częstochowie 12 grudnia 2014 roku. A. Regiewicz *Mesjańskie rozpoznanie. Przyczynek do teorii interpretacji tekstu*, w: *Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic)*, red. A. Janek, A. Regiewicz, A. Żywiołek, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2015, s. 233-250.

22 Richard Rorty pisze: „Myśl, że komentator odkrył, co tekst robi naprawdę – przykładowo, że naprawdę demistyfikuje jakąś konstrukcję ideologiczną [...] a nie tylko może zostać użyty do tych celów – my pragmatyści, uważamy za przykład okultyzmu”. R. Rorty *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brookes-Rose *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 101.

idei «tłumaczenia» i rezygnacja z poszukiwania ostatecznej prawdy na rzecz «uczestnictwa w komunikacji między tradycjami»²³ staje się bliska opisowi sytuacji duchowej kobiety, która nie zazna spokoju, dopóki nie spotka się z Chrystusem – prawdziwym sensem. W kontekście interpretacji wyrażałyby tę ideę koncepcja krytyki hermeneutycznej, która wiąże lekturę tekstu z sensem uwiarygodnianym własną egzystencją, kiedy „granice rozumienia pokrywają się z granicami bycia razem”²⁴.

Niezwykle interesującym momentem wydaje się doświadczenie pustego grobu, bowiem jest to sytuacja krytyczna (tzn. kryzysowa), ukazująca graniczność pojmowania czy rozumienia w sztuce interpretacji. Czytelnik bowiem – jak dowodzi tego Stanley Fish w swoim projekcie neopragmatyzmu²⁵ – jest w stanie odczytać wyłącznie to, co wcześniej na ten temat przeczytał. Idąc tym tropem, można zatem powiedzieć, że interpretacja byłaby ograniczona nie tylko do systemu znaczeniowego, którym tekst się posługuje, ale i do kodu, którym dysponuje interpretator, wyznaczając tym samym kierunek swojej interpretacji. Mówiąc inaczej, interpretator nie może odnaleźć żadnego innego znaczenia poza tym, które by wcześniej nie przyszło mu do głowy lub o którym by nie czytał. Przyjęcie takiej perspektywy musi prowadzić do kryzysu i podważenia sensu działania samego czytającego, którego rola sprowadzałaby się do dość instrumentalnego, zadaniowego czytania tekstu, mającego na celu rozpoznawanie własnych oczekiwań. Jednak „grób”, w którym oczekiwano znaleźć trupa – pozostawione tam znaczenia, okazuje się pusty. Nie ma już znaczeń, słowa i znaki do niczego już nie odsyłają, czego dowodzi Jacques Derrida, są bowiem efektem nieustannego negocjowania. Taka sytuacja prowadzi do doświadczenia kryzysu, a jednocześnie musi rozdzić pytanie o sens pracy czytelnika.

Nie ulega wątpliwości, że momentowi kryzysu (rozumianemu psychologicznie) towarzyszy także bardzo charakterystyczna wrażliwość moralna, która może w wersji skrajnej wpędzać w chorobliwe wręcz poczucie winy, jednak w przypadku dezintegracji pozytywnej objawia się przyjęciem postawy pokory. Ujrzenie rzeczywistości takiej, jaką ona jest, dalekiej od ideału, do którego się dąży, od zasad, które konstytuują wewnętrzny świat

23 A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Zak, Kraków 2006, s. 454.

24 J.P. Hudzik *Interpretacja – tożsamość – etyka*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007 s. 219.

25 S. Fish *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, w: *tegoż Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, Universitas, Kraków 2002, s. 59-80.

wartości, zmusza do uznania swej niedoskonałości, małości wobec tego, co konstruuje moją osobowość. „Pokora pozwala właściwie ocenić stan, w którym się znajdujemy, pozwala ocenić odległości, które mamy przejść, opory, które mamy pokonać”²⁶. Postawa ta umożliwia odkrycie swojej bezradności, która staje się punktem wyjścia do podjęcia zmagania z rzeczywistością. Przyjęcie takiej perspektywy jest niezwykle bliskie proponowanemu dalej spojrzeniu na lekturę tekstu i temu, co przedstawia także interpretacja hermeneutyczna. Jak zauważa Janusz Sławiński, komentując taką postawę:

Wszystko co dalej uda mu się dociec, ma wyrastać z tej wątej podstawy: jako próba uporania się z pierwotnym dysonansem poznawczym, próba pokonania odległości dzielącej od utworu i próba zawładnięcia jego znaczeniową niedostępnością.²⁷

Zacytowana wypowiedź Sławińskiego doskonale ilustruje ewangeliczne napięcie między rozpoznaniem i doświadczeniem (dotknięciem) Chrystusa – sensu, wobec którego czytelnik niejednokrotnie pozostaje bezradny. Posługując się narzędziami wypracowanymi przez różne szkoły i metodologie, interpretator często poznaje, jednocześnie nie rozpoznając, doświadcza (na zasadzie przyłgnięcia do pewnych prawd), jednak nie dotyka sensu (głęboko, egzystencjalnie). Posługując się zaproponowanym przez Derridę rozróżnieniem, można powiedzieć, że tekst zostaje od-czytany, a nie prze-czytany (prze-żyty), tzn. Zmartwychwstały pozostaje nadal ogrodnikiem, a Maria Magdalena nieutulona w żalu płacze nad grobem, szukając tych, którzy przenieśli ciało. Odpowiedzią na powyższą sytuację wydaje się propozycja czytania egzegetycznego, wywiedziona z tradycji kultury żydowskiej oraz wczesnochrześcijańskiej, a osadzona zarówno w krytyce hermeneutycznej, jak i w doświadczeniu religijnym²⁸. Podobnie jak w lekturze tekstów biblijnych, chodzi o wychodzenie od *sensus auctoris* ku *sensus textus*, czyli ku znaczeniom znaczeń konstytuowanych przez odczytania poszczególnych czytelników

26 K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, PIW, Warszawa 1979, s. 92.

27 J. Sławiński *Miejsce interpretacji*, w: tegoż, *Prace wybrane*, t. 4: *Próby teoretycznoliterackie*, Universitas, Kraków 2000, s. 77.

28 Do tego typu sposobów czytania zaliczałbym czytanie talmudyczne, midraszowe, ikoniczne mesjańskie, kerygmatyczne, prorockie opisane w książce A. Regiewicz *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania. (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*, Universitas, Kraków 2015.

w ciągu całej historii, przy jednoczesnym otwarciu się na osobiste spotkanie z tekstem²⁹. Istotą tej propozycji jest myśl o rekonstruowaniu sensu właśnie na podstawie osobistego doświadczenia. Czytanie jest bowiem powiązane z wyborem drogi życiowej, jest konsekwencją nastawienia egzystencjalnego, sposobu postrzegania świata³⁰. Jednocześnie taka lektura jest procesem rozpoznawania siebie. Towarzysząca temu procesowi *kenoza* (rozumiana tu jako odzieranie z projekcji, wyobrażeń na własny temat, a zatem i z godności, schodzenie do granic swej egzystencji), korespondująca z tak wszechobecnym dziś rozpadem znaków kultury, zerwaniem kontraktu, zaufania między słowami, oderwaniem się pojęć od rzeczy, sensu od świata, paradoksalnie pozwala podmiotowi czytającemu na mocy spotkania ze Zmartwychwstałym (sensem), wyjść z grobu, w którym się znajdował. Można by mówić, że taki rodzaj egzystencjalnej, bardzo osobistej, prze-żywanej lektury przypomina biblijną scenę re-kreacji, ponownego nazywania „rzeczy”. W tym sensie lektura byłaby doświadczeniem religijnym, wręcz chrześcijańskim, w którym uobecnia się misterium paschalne Jezusa Chrystusa: zejście w śmierć i doświadczenie zmartwychwstania. Tym ostatnim jawi się hermeneutyczny gest ocalenia – ponownego uobecnienia sensu ukrytego za ruinami znaczeń już rozwarstwionych, fragmentarycznych, rozpadających się. To podmiot przez osobiste doświadczenie scala je w sobie, uspólnia, nadaje nowy sens przez wpisanie ich w prze-życie.

Warto w tym kontekście wrócić jeszcze do analizowanej sceny ewangelicznej i spotkania Marii Magdaleny z Chrystusem wraz z całym dramatem tego wydarzenia. Idąc za poczynionym założeniem, utożsamiającym kobietę przy grobie z interpretatorem tekstu, można skonstatować, że właściwe rozpoznanie dokonuje się nie przez wpatrywanie się w „pusty grób”, ale właśnie dzięki „odwróceniu” wzroku, a następnie ciała od tego miejsca. Czytelnik, aby pojąć sens – rozpoznać Tego, który daje życie (Chrystusa) – nie może pozostać przy czytaniu literalnym czy nawet alegorycznym lub moralnym, ale powinien otworzyć się na doświadczenie czegoś głębszego. Nie chodzi tu o efekt jakiejś „metody odkrywkowej” czy „głębinowego nawiercania”,

29 W ten sposób pisze Innocenzo Gargano, określając znaczenie czytania ponadliteralnego w duchu „lectio divina”. Postuluje on wychodzenie od znaczenia dosłownego, możliwego do odkrycia, i sprawdzenia za pomocą narzędzi historyczno-krytycznych ku rozpoznaniu objawionemu, natchnionemu, które jest efektem „lektury serca”. (I. Gargano *Lectio divina do Ewangelii Św. Jana 1*, przeł. K. Stopa, SCJ, Kraków 2001).

30 Por. P. Hadot *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Aethēia, Warszawa 2000, s. 25.

ale o objawienie – dar sensu, który przychodzi poprzez iluminację³¹. Interpretujący ma w pewien sposób zadane rozpoznanie sensu, jeśli tekst bowiem mówiłby wprost, nie pozostawiłby w czytelniku śladu, nie dotknąłby go. Tekst jest doświadczeniem żywym, tzn. mającym realny wpływ na egzystencję, ale nie danym bezpośrednio, jak powie Abraham Heschel:

Dla osób skłonnych do refleksji to co niewysłowione stanowi szyfr, ciąg znaków bez znaczenia: kropki, kreski, tajemnicze figury, rozsiane wszędzie wskazówki, które należy zebrać, odcyfrować i ułożyć w wyraźny dowód. Są jednak chwile, kiedy to, co niewysłowione staje się metaforą w zapomnianym przez nas ojczystym języku.³²

Jednocześnie słowa nie są tylko bezsensownym przypadkowym zbiorem znaków, ale są działaniem (o czym przypomina hebrajski źródłosłów znaczenia *dabar*), tzn., że prowadzą do przeobrażenia samego czytającego.

Równie ważny wydaje się sam dialog Marii Magdaleny z Chrystusem, a właściwie słowo, które wzywa kobietę „po imieniu”. Zasygnalizowanej tu relacyjności tekstu i czytelnika towarzyszy przekonanie, że to nie czytelnik wybiera tekst, ale słowo przyciąga czytającego. Maria odpowiada na wezwanie Chrystusa – słowa, bowiem rozpoznaje głos, który identyfikuje z Chrystusem, swoim Panem, a zatem wypowiedziane słowo odnosi do siebie, do swego życia. Na sakralny charakter związku między słowem (ogłoszonym, wypowiedzianym, napisanym) i egzystencją (czytelnikiem, słuchaczem) zwraca uwagę Franz Rosenzweig, pisząc, że „to, co w naszym Ja słyszymy jako żywe słowo i co nam żywo brzmi ze strony naszego Ty, musi także «stać zapisane» w wielkim historycznym świadectwie Objawienia, którego konieczność poznaliśmy właśnie dzięki teraźniejszości naszego przeżycia. Ponownie poszukujemy słowa człowieka w słowie Boga”³³. W konsekwencji, w interpretacji nie chodzi o to, by rozpoznać tekst w określonych granicach wyznaczanych przez kulturowy kontekst czy „wspólnotę interpretacyjną”, czemu służyłyby zadawane przez czytelnika pytania stawiane tekstowi. Dopóki pyta czytelnik

31 Przekonanie o tym, że prawo interpretacji bierze się z poznania duchowego, które jest konsekwencją wejścia w *twierdzę duchową*, można odnaleźć w koncepcjach lektury Emanuela Lévinasa (E. Lévinas *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994).

32 A.J. Heschel *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, W Drodze, Poznań 2001, s. 21.

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

(powtarzane przez Marię Magdalenę słowa: „Panie, jeśli Go przенiosłeś Ty, powiedz gdzie Go złożyłeś?”), nigdy nie zdobędzie odpowiedzi ukazującej wymiar osobisty odczytania, gdyż będzie odpowiadał zgodnie z tym, co wcześniej zostało powiedziane, co zostało zawarte w samym pytaniu. Dlatego tak ważny jest dialog zainicjowany wezwaniem Chrystusa: „Mario”. Czytający musi zamilknąć, przestać zadawać pytania tekstowi, a zacząć słuchać samej lektury. To pewnego rodzaju akt wycofania się względem tekstu, wobec którego należy dokonać radykalnego zwrotu w rozumieniu języka i mowy, a zarazem trzeba uświadomić sobie, że „pierwszym stosunkiem nawiązanym przez nas z mową jest słuchanie, a nie mówienie”³⁴. W sytuacji lektury interpretator pozwala się ogarnąć tekstowi, słuchając jego głosu, zawierając temu, co chce powiedzieć. Jest to możliwe o tyle, o ile czytający wprowadza tekst we własne horyzonty rozumienia. Za Paulem Ricœurem tę praktykę czytania można by nazwać hermeneutyką zawierzenia, rekolekcji, skupiania sensu³⁵.

Podkreślane w interpretacji osobiste doświadczenie tekstu, wspierane analizowanym fragmentem o „dotykaniu” Chrystusa, zmusza do zatrzymania się przy kwestii antropologii doświadczenia oraz krytyki somatycznej. W obu przypadkach silnie podkreśla się powiązanie ciała i tekstu, które są ze sobą nierozzerwalnie splecione, bowiem trudno znaleźć teksty literackie, w których ciało byłoby nieobecne. I nie chodzi tu tylko o stematyzowanie wypowiedzi literackiej, w której ciało staje się przedmiotem opisu lub sposobem wyrażenia obecności w świecie przez przeżywane doznania³⁶, ale o wprowadzenie refleksji nad ciałem jako narzędziem kształtowania wypowiedzi czy sensu. Posiadanie ciała umożliwia patrzenie i słuchanie, jest źródłem percepcji, narzędziem rozpoznawania rzeczywistości, w której to ciało jest osadzone, a także konstytuowania sensu przez włączanie tego ciała w otaczający go świat. W projekcie krytyki somatycznej Adam Dziadek zauważa:

34 A. Żywiołek *Objawienie i poznanie. O „epifanicznych prześwitach” w literaturze*, w: *Dziedzictwo religijne w literackiej kulturze Europy XIX i XX wieku*, red. L. Rożek, Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa 2005, s. 387-398.

35 M. Januszkiewicz *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie” 2012 nr 1/2, s. 77.

36 Tym zakresem zajmuje się somatopoetyka, konstruuja ca zasady i sposoby uobecnienia się kategorii cielesności w dyskursach kulturowych, zwłaszcza w literaturze, jako relacje między językiem i ciałem, między ciałem a literaturą. A. Łebkowska *Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011 nr 4, s. 13 i n.

To właśnie poprzez świat możliwe jest coś, co można by określić jako „wyjście poza siebie”, wyjście na zewnątrz. To właśnie poprzez wspólny wszystkim ludziom świat mamy możliwość odkrywania Innego, który – podobnie jak my sami – jest „właścicielem” ciała. Jest więc rodzaj rozprzestrzenienia, rozgałęzienia na świat. Jest to „ja”, które pozwala jednocześnie widzieć i być widzianym.³⁷

Przywołana wypowiedź na temat roli ciała w procesie twórczym doskonale wpisuje się w zarysowany powyżej kontekst interpretacyjny, dla którego kluczowym doświadczeniem ma być dotyk. Jeśli w refleksji somatycznej dla rozumienia aktu twórczego ważna jest możliwość wychodzenia poza tekst ku swemu ciału, ku temu, co autotematyczne, odautorskie, choć nie zawsze ujawnione w komentarzu, ale ukryte pod warstwą znaczeń, to dla momentu lektury istotne wydaje się odnoszenie tego tekstu do własnego doświadczenia cielesnego. Interpretacja bowiem zawsze dokonuje się w ciele i przez ciało, w określonym kontekście predyspozycji zdrowotnej, a zatem rozpoznanie przychodziłoby przez „doświadczenie somatyczne”, choć na nim z pewnością się nie zatrzymuje.

Zastanawiające mogą być w tym kontekście mocno wypowiedziane przez Chrystusa w analizowanym fragmencie słowa: „Nie dotykaj mnie”. Dlaczego nie można dotknąć sensu – Zmartwychwstałego, skoro jak pokażała wcześniejsza egzegeza, z doświadczeniem taktylnym wiąże się moment uzdrowienia. Dotknąć sensu to zostać uleczonym: z wątpliwości, beznadziei, bylejakości, przypuszczeń, pomieszania języków, które stały się znakami współczesnych kierunków interpretacyjnych. Praktyka „dotkania” sensu jest niewątpliwie zbieżna z koncepcją poetyki antropologicznej czy poetyki doświadczenia, które przez eksponowanie podmiotowego charakteru lektury odsłaniają czytelnika – obnażają go, a tym samym pomagają mu zbliżyć się do ukrytej w tekście Prawdy. W doświadczeniu antropologicznym, sensualnym, dotknięcie wiąże się z potwierdzeniem obecności, z pewnością, że „coś jest”. To sensualne doświadczenie jednocześnie ustawia czytającego w jego rzeczywistości (wszakże od dawna wiadomo, że ciało podlega konstrukcjom kulturowym i dyskursom instytucjonalnym), waloryzując świat, w którym się porusza, wyznaczając granice znaczenia – pewien

37 A Dziadek *Soma i Sema* – zarys krytyki somatycznej, w: *Literackie reprezentacje doświadczenia*, red. W. Bolecki, E. Nawrocka, Fundacja Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych – Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2007, s. 70.

horyzont³⁸. Doświadczenie taktylne, rozpatrywane w kluczu krytyki somatycznej czy somatopoetyki, byłoby zatem propozycją lektury zintegrowanej z potrzebami ciała, a także sensu przez te potrzeby kreowanego. Tym samym interpretacja – podobnie jak ciało – zamykałaby się w granicach wypowiedalności, a ponadto wystawiałaby się na zarzut instrumentalnego (podporządkowanego potrzebom) traktowania praktyki czytelnicznej.

Kluczem do wyjścia z owego impasu wydaje się konieczność odwołania do teologii i koncepcji zmartwychwstałego ciała, którego nie można dotknąć inaczej niż wiarą. Zmartwychwstały Chrystus reprezentuje nowy rodzaj cielesności, niezależnej od granic miejsca i czasu, od zmiany, starzenia się czy wreszcie od zepsucia. Ciało to reprezentuje jednocześnie ciągłość, zerwanie i nowość – słowa nie mogą nic więcej jak tylko uszeregować analogie rzekomo przeciwne³⁹. Z punktu widzenia antropologii jest to „ciało duchowe”, przemienione, bowiem jawnie przekracza ono granice czasowego wszechświata. Nie pozwala się tak łatwo rozpoznać, nie jest w ten sam sposób widzialne, co ciało „z krwi”, co potwierdzają fragmenty ewangeliczne, mówiące o tym, że to nie uczniowie rozpoznają Zmartwychwstałego, ale to Chrystus daje im się poznać, czyniąc „znak”. Od naturalistycznego i czysto fizycznego rozumienia ciała teologia prowadzi nie do spirytualizmu – jak można by sądzić – lecz do realizmu pneumatycznego, o czym pisze św. Paweł (1 Kor 15,20-28). Ten nowy rodzaj cielesności jest wyrazem stworzenia w Duchu Świętym, który przenika ludzkie ciało i formuje je na nowo, już nie w sposób materialny, ale jako rodzaj emanacji energii⁴⁰. Po śmierci biologicznej ciało materialne człowieka miałoby przekształcać się, tzn. otrzymywać „inną strukturę”, zachowując jednak ślady swojego niepowtarzalnego „ja”. Tożsamość bowiem jest

38 Ciekawe, że doświadczenie taktylne rzadko pojawia się w refleksji literaturoznawczej, o czym świadczą artykuły analizujące teksty literackie, zebrane w tomie *Sensualność a religia w literaturze* (red. A. Bielak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013), podejmujące rozważania na temat sensualności przede wszystkim w odniesieniu do wzroku i słuchu.

39 M. Hubaut *L'aldilà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, s. 94-97.

40 Najnowsza wiedza z zakresu fizyki kwestionuje samo pojęcie materii, która wydaje się przede wszystkim uczyniona z „pustki”, przenikniętej cząsteczkami, polami sił, strumieniami energii. Jest ona w stanie nieustannej przemiany, co wyraża się w słynnym twierdzeniu Einsteina: $E = mc^2$. Oznaczałoby to, że masa materialna może przekształcić się w czystą energię. Zatem coraz bardziej problematyczne wydaje się „materialistyczne” wyobrażenie materii, która posiada według niektórych fizyków dziwne powiązania z duchem. W tym kontekście ciekawe wydają się wykłady nowoczesnej fizyki J.-M. Maldamé *Cristo e il Cosmo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; I. Timmosi *Oltre il Big Bang e il DNA*, Elledici, Torino 2007; P. Haffner *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999.

zdeteterminowana nie przez materię – wszakże nie poszczególne atomy i molekuly jako takie stanowią człowieka, nie od nich zależy więc identyczność ludzkiej cielesności – ale przez ducha, który uspojnia, wiąże elementy cielesne w jedną niepowtarzalną istotę. Przyjmując, że ciało, z którym człowiek zmartwychwstanie, będzie takie samo jak obecne ciało, lecz przemienione w Chwale Bożej w ludzkiej duszy i jej całkowicie podporządkowane, tradycja Kościoła uznaje niektóre właściwości chwalebego ciała opisane przez św. Pawła (1 Kor 15), a należą do nich uduchowanie, nieśmiertelność, niezniszczalność. Nie chodzi tu jednak o to, by postrzegać ciało zmartwychwstałe jako zdematerializowane, *stricte* duchowe, ale jako stworzone w nowego typu formie, która odznacza się najistotniejszymi i niezaprzeczalnymi cechami osoby ludzkiej. Z drugiej strony ten nowy rodzaj ciała nie może się więcej rozrastać fizycznie ani odnawiać się organicznie⁴¹, zachowując jednocześnie swoje specyficzne cechy zgodne z naturą, w której zostało ono stworzone. W kontekście tej wykładni teologicznej można trochę lepiej rozumieć scenę spotkania Chrystusa z Marią Magdaleną – najpierw moment nierozpoznania, a po uczynieniu przez Niego odpowiedniego gestu (w tym przypadku wezwania po imieniu) ujrzenia Osoby Jezusa. Ciało zmartwychwstałe nie poddaje się doświadczeniu sensualnemu, bowiem jako nowa forma stworzenia, będąca emanacją energii z Ducha, nie pozwala dotykać się w sposób fizyczny. Dlatego też Ci, którzy dotykają Chrystusa po zmartwychwstaniu, czynią to przez wiarę. Można by powiedzieć, że jest to rodzaj taktylności duchowej – namacalnej, czyli doświadczalnej, chociaż nie sensualnej *sensu stricto*.

W tym sensie należałoby odczytywać słowo 'do-tykać', które dzięki budowie morfologicznej odsłania ukryte pod powierzchnią znaczenia⁴². Przedrostek 'do' określa kierunek, w jakim zmierza czynność, wyrażona po użytym prefiksie. Jednocześnie wyznacza on też cel, a zatem i sens działania podejmowanego w ramach pojęcia. Czasownik 'tknąć' zaś ma swoje źródło w greckim *tykos*, które oznacza 'dłuto', 'młot' lub w *tykidzō*, czyli 'ciosać' – można zatem rozumieć, że znaczenie źródłowe odnosiło pojęcie do prac rzeźbiarskich, które za pomocą odpowiedniego działania czy narzędzi nadawały odpowiedni kształt odpornej materii. Użyte w tym kontekście „dotknięcie” byłoby

41 Tomasz z Akwinu mówi, że nie należy do stanu zmartwychwstania ani jedzenie, ani picie, ani spanie, ani rozmnażanie, ponieważ wszystko to dotyczy życia zwierzęcego. G. Cavalcoli *La resurrezione della sessualità secondo S. Tommaso*, w: *L'uomo e il mondo nella luce dell'Aquinate*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1982, s. 207-221.

42 Podaję za A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993, s. 570.

określeniem silnie związanym z fizycznością, w ramach którego ‘dotykający’ zmierza do nadania ‘dotykanemu’ kształtu zgodnego ze swoim zamysłem. Można zatem rozumieć, dlaczego Chrystus odpowiada Marii Magdalenie: „Nie dotykaj mnie”, co można odczytywać jako wyraz odrzucenia postawy człowieka chcącego dostosować Boga do swojego wyobrażenia, wpisania Jego wielkości w granice swojego umysłu i postrzegania. Podobnie rzecz ma się z interpretatorem i sensem, każda próba wepchnięcia całkowitego sensu w granice rozpoznania, którym dysponuje czytelnik, skazana jest na niepowodzenie, o czym przekonują nas poststrukturalne tendencje interpretacyjne, w których nie szuka się: o czym dany tekst jest „naprawdę” i nie zakłada się z góry rozwiązań zagwarantowanych sukcesem. Z drugiej strony nie chodzi tu jednak o antyesencjalistyczną lekturę, której z założenia sprzeciwia się założenie krytyki hermeneutycznej, przyjęte na początku. W zrozumieniu powyższej sytuacji pomagają kolejne znaczenie słowa ‘tknąć’, które w tradycji językowej pojawia się wraz z rodziną wyrazów: ‘przy-tykać’, ‘wytykać’, ‘tkliwy’, ‘dotkliwy’, ‘przytyk’ czy ‘potyczka’ (w znaczeniu spotkania). Przywołane słowa mają wspólny mianownik – relacyjność, za którą skrywają się silne emocje. Źródłowe ‘tknąć’ odwołuje się zatem do silnego afektu, wewnętrznego poruszenia wywołanego konkretnym działaniem. W kontekście relacji Chrystusa i Marii Magdaleny to On jest „stojącym” – nieporuszonym, skałą, którego nie można dotknąć, kobieta zaś „odwracającą się”, czyli pozostającą w ruchu, wyrażającą ową tkliwość przez płacz. Przenosząc ponownie rozważania na grunt literaturoznawczy, można by powiedzieć, że za ewangeliczną sceną ukryty jest postulat lektury jako aktu pełnego pasji, namiętności, natchnienia. Wobec takiego wyzwania niezwykle czytelna staje się wypowiedź Anny Burzyńskiej, która pisze:

kiedy słyży się apel o to, by tekst literacki przestał być próbką pod mikroskopem histologa, lecz by budził miłość lub nienawiść, by wytrącał z normalnych kolein życia [...] chciałoby się powiedzieć: tak! Właśnie tak należy obchodzić się z literaturą.⁴³

Bo czy nie o to chodzi w czytaniu, by dotykać tekstu „z wiarą”?

43 A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, s. 461.

Abstract

Adam Regiewicz

JAN DLUGOSZ UNIVERSITY IN CZESTOCHOWA

Noli Me Tangere...: The Need to Touch Meaning: Somatic Criticism and Kerygmatic Textual Interpretation

Reading always represents an individual's going out toward meaning, though that meaning is not always recognizable. Regiewicz starts from the New Testament scene of Mary Magdalene's encounter with the resurrected Christ in the garden to describe the interpretational situation through a kerygmatic lens. Adopting a comparative perspective, he makes the traditional Biblical exegesis overlap with elements of somatic criticism, revealing significant points of 'contact' as key moments of existential experience, also in relation to the text's reading. Touching meaning, like Christ's body after the resurrection, belongs to the order of faith, that is to say a certain openness to 'grace'; it also challenges us to be keenly engaged in our reading.

Keywords

textual interpretation, somatic criticism, comparative literature, Biblical exegesis, kerygmatic literature, anthropology of experience