

JÓZEF JAPOLA
Lublin

BADANIA NAD RELACJĄ RELIGIA–LITERATURA W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Relacja literatura–religia to formuła często stosowana na określenie rzeczywistości bardzo już rozbudowanej i bogatej, jakkolwiek zwykle pomijanej w standardowych prezentacjach badań literackich w Ameryce. W Polsce ten typ dociekań bywa też nazywany – acz nie bez wątpliwości i zastrzeżeń – badaniami *sacrum*. Podejmując wstępny rekonesans tego zjawiska nie mogę nie wykorzystać dokonanego już oglądu, dostępnego dzięki wysiłkowi badaczy ze Stanów Zjednoczonych. Oczekuję, że ta – jak miemam – roztropna decyzja przyniesie podwójną korzyść: 1) zapewni przegląd w miarę kompletny, 2) pozwoli zaobserwować, jak tego rodzaju zadanie jest wykonywane na gruncie nauki amerykańskiej. Kwestią otwartą pozostaje trafność wyboru przewodnika w sytuacji, gdy jest ich wielu. Spośród prac, które mogą stanowić tego rodzaju źródło informacji, szczególnie „udana”, choć nie najnowsza, wydaje mi się książka *Horizons of Criticism* Vernona Rulanda, z której tekst ten będzie sprawozdaniem¹. Przybliży ona problematykę *sacrum* z uwzględnieniem dwu głównych grup – badaczy literatury oraz teologów penetrujących ten obszar, a zarazem podtrzymuje nadzieję na zbliżenie ich stanowisk. Praca ta próbuje uchwycić paralelizm ich celów, metod i osiągnięć, jej autor jest bowiem świadom licznych nieporozumień, wzajemnych uprzedzeń i niechęci, widocznych u przedstawicieli obu zbiorowości. Rozgląda się za nową formułą dla ich dążeń, szuka najważniejszych zagadnień oraz kryteriów dokonań, by – niejako przy okazji – odstąpić istotę problematyki rodzącej się na styku religii i literatury. Zachodzące tu związki i zależności stara się zobrazować za pomocą diagramu.

¹ Zapowiedź omówienia w przyszłości badań nowszych.

(Doświadczenie)	(Symbolizacja)	(Drugi stopień symbolizacji)
religijne doświadczenie krytyka	religia	teologia
literackie doświadczenia poety-krytyka	literatura	badania literackie

Jego pierwszy segment – „doświadczenie” – uwydatnia w opinii Rulanda zbieżność, a nie – jak można oczekiwać – identyczność aktów religijno-poetyckiego doświadczenia autora i – odbiorcy. Zrodzony z tych doświadczeń kulturowy artefakt częściowo wciela, częściowo przekracza doświadczenie poety, a następnie zostaje w jakiejś mierze reaktywowany w doświadczeniu krytyka.

Segment drugi – „symbolizacja” – wyczuła na to, że czyjaś religia, podobnie jak czyjeś dzieło literackie, są symboliczną aktualizacją aspektów doświadczenia religijnego lub poetyckiego. Owe symbole religijne i poetyckie oddziałują nie mniej wielostronnie niż całkowity akt religijno-poetycki. (Ruland odwołuje się do Gordona Allporta ujęcia religii, które ją objaśnia jako nadrzędne odczucie [*sentiment*] danej osoby, jej „filozofię życia”, wartości dla niej najdonioślejsze, wieńczące jej doświadczenia). W doświadczeniu poety – i odbiorcy – pulsuje życiem, zamknięty w formie dzieła, zmysł religijny, poddany określonej specyfikacji poetyckiej.

Segment trzeci diagramu Rulanda ujawnia „derywacyjny” charakter – albo pasożytniczą naturę – działań teologa i badacza literatury. Teologia – oderwana od religii – jest refleksją nad doświadczeniem religijnym, podobnie jak badania literackie – nad dziełem literackim. Ma to być refleksja „uczestnicząca” – taki postulat formułuje Ruland w sprawie postawy badacza. Podjęcie próby zrozumienia czy określenia doświadczenia podstawowego, jego pozytywne przywołanie, które zapewnią autentyzm zainteresowania – musi poprzedzać wewnętrzne zaangażowanie badacza literatury czy teologa. Spełnienie tego dezyderatu pozwoli – w opinii Rulanda – usunąć rozziw między religią a literaturą, zainicjować między nimi poważny dialog, przede wszystkim dlatego, że poeta lub krytyk, analizując własne doświadczenie religijno-literackie, wchodzi w obszary głębsze, wspólne wszystkim ludziom, porzuca natomiast swą wąsko rozumianą rolę.

Do niebezpieczeństw, jakie zagrażają tego rodzaju badaniom, zalicza Ruland niewrażliwość i przesadę; pierwsza sprawia, że owo przekraczanie doświadczenia dostrzegamy u poety czy krytyka zbyt rzadko, jedynie w przypadkach szczególnie wyrazistych religijnie, druga na odwrót – powoduje, iż zaczynamy je dostrzegać wszędzie, z „paranoiczną regularnością”. Przykładem postawy pierwszego typu są badacze, którzy nie wahają się „kwestionować autentyczności

chrześcijaństwa Th. S. Eliota, Audena, Mauriaca czy Hawthorne'a", a uwagę zawężają do poszukiwań figury Chrystusa, do obrazowania sakramentalnego, teologicznego słownika pisarza, ortodoksyjności jakichś jego marginalnych spostrzeżeń itp.

Drugi kraniec wyznacza tendencja do tworzenia z literatury papki, której można przypisać dowolny sens, do manipulacji o charakterze apologetycznym (każdy wielki pisarz po „naszej” stronie) lub „odkrywania” cech religijnych w jakimkolwiek tekście literackim, jeśli pojawi się tam nutka tragizmu albo poważne podejście do czasu. Salie Te Selle kojarzy tego rodzaju niedojrzałą, amorficzną „krytykę teologiczną” z myśleniem w duchu Tillicha, które sprowadza religię do rzeczy „ostatecznych” czy „podstawowych”, do tego, co w literaturze pięknej „mądre”, szlachetne, budzące nadzieję (nawet jeśli ostensywnie negatywne). Z tych właśnie powodów domaga się określenia celów i metod badawczych, terminologii, a szczególnie sensu kategorii „religijny”; większym zaufaniem obdarza nie liberalnych humanistów protestanckich z immanentnym, relacyjnym pojęciem Boga, ale badaczy, którzy widzą w Nim byt ponadosobowy.

Sam Ruland odrzuca jako zbędną – dla omawianych badań – bardziej dogmatyczną formułę Boga, jednocześnie uznaje za błąd „rozcieńczanie” wymiaru religijnego: jeśli jest obecny wszędzie, to nie ma go nigdzie. Broni stanowiska, że badacz relacji religia – literatura, trafiwszy na moment szczególnej głębi w dziele, o ile jest dostatecznie subtelny, rozmyślnie zatrze zwodniczo klarowne rozgraniczenia, jakich domagała się Te Selle. Będzie świadom zagrożenia „aroganckim imperializmem”, które skłania niektórych krytyków do poszukiwania wartości religijnych „poza sanktuarium Kościoła”.

Można brać pod uwagę sytuacje, kiedy w funkcji religii występuje ideologia polityczna czy specyficzna moralność, ale najlepiej jest, uważa Ruland, gdy rozumienie religii wyznaczają kryteria sformułowane przez Rudolfa Otto. Nie próbuje wszakże nie dostrzegać, że liczni autorzy – Dewey, Allport, Fromm, Georg Simmel i wielu teologów współczesnych – odwracają to nastawienie, rozumieją religię jako wszelkie wyrażone wprost lub częściowo świadome dążenia, *credo*, systemy wartości, zauważalne w postawach czy zachowaniach religijnych. Tak szerokie i funkcjonalne ujmowanie religii przysparza obowiązków badaczowi relacji religia–literatura. Musi sięgać do rozlicznych dziedzin humanistyki i wchodząc w ich wieloaspektowe perspektywy, a jednocześnie je przekraczając, odkryć istniejącą w tekście dynamikę religijną albo system wartości. Nie może stać obok badacza literatury i psychologii, albo literatury i socjologii, bowiem wymiar religijny dzieła to nie obszar leżący tylko nieco poza strefami: psychologiczną czy historyczną, nie wymierzą go też kategorie socjologiczne. Trzeba go rozumieć raczej jako rodzaj „całościowego promienio-

wania odbijającego jakości doświadczenia, atmosferę i tkankę pełnego znaczenia dzieła". Z tych racji łatwo może umknąć uwadze odbiorcy, który nie jest przygotowany na nieokreśloność, „amebowatość” tego wymiaru, na co Ruland uwrażliwia i przed czym ostrzega, przypominając dla zachęty opinię Williama Jamesa, który twierdził, iż prawdziwy empirysta gotów jest polować na prawdę bez względu na ryzyko błędu czy jej nieuchwytność, że nie wstrzyma go obawa zawodu ani ryzyko zejścia na manowce.

Poważne badania na styku religii i literatury winny mieć, zdaniem Rulanda, charakter ujęć całościowych, dlatego należy unikać partykularyzmów. Pierwsza reguła metodologiczna każe powstrzymać się od nieważnych, konkretnych, polaryzujących uwag, które stwarzają bariery między badaczami, postuluje szukanie modelowych przykładów związku religii–literatury, jakie znajdziemy w najlepszych dziełach znakomitych badaczy.

Epokę w dziejach omawianych badań stanowi szacowna tradycja wykładów dla studentów humanistyki, które obfitują w tematy typu: „Wiara i wątplenie w powieści współczesnej”, „Dramat współczesny a mit chrześcijański”, „Literatura utopijna a teologia przyszłości”, „Tematy egzystencjalne od Szekspira do Faulknera” czy „Powieść katolicka: Greene, Waugh, Mauriac” albo „Amerykańska powieść żydowska”. Profesorowie wykorzystują popularność problematyki religijnej, która interesuje studentów w związku z dojrzwaniem emocjonalnym, problematyką wartości moralnych czy zagadnieniami czysto religijnymi. Pociąga ich nie moment doktrynalny, ale literatura bez utrudnień, wolna od kłopotliwego balastu lingwistycznego czy historycznoliterackiego, i religia bez „wymagającego, nudnego obciążenia eklezjologicznego i biblijnego”. Zdarza się niekiedy, że wykłady zostają pogłębione spojrzeniem badacza o kompetencjach językoznawczych, obytego z estetyką, historią literatury, a nawet podstawami teologii².

Prezentując dziedzinę badań powinno się m.in. wskazać bibliografię reprezentatywnych dla niej tekstów. W tym wypadku pierwsza trudność wynika, zauważa Ruland, ze stosowania dwu sposobów rozumienia pojęcia religii: wąskiego i szerokiego. Zdarza się, że ten sam badacz jest ważny w jednym ujęciu, a praktycznie nieobecny³ – w drugim. Nie ułatwia sprawy – mimo

² Problematyka dziedziny religia–literatura jest od roku 1968 przedmiotem studiów w University of Chicago, a doktoraty z tego zakresu można pisać w kilku szkołach wyższych – przede wszystkim w Syracuse i Emory – zwykle na anglistyce lub kierunku Religious Studies. Liczne sesje naukowe dotyczące tej tematyki organizują Modern Language Association i American Academy of Religion.

³ Ruland daje przykład Leavisa; jawi się on jako krytyk religijny w duchu Arnolda, gdy pisze o wartościach moralnych w literaturze, jednocześnie potępia „doktrynalne dewiacje” badaczy anglikańskich: George’a Every, późnego Th. S. Eliota i innych członków, jak mówi z pogardą, „ruchu

licznych antologii – rozproszenie cennych, ale pojedynczych artykułów. Kilka istniejących bibliografii ocenia Ruland raczej negatywnie⁴; pochwała serię wydawniczą *Contemporary Writers in Christian Perspective* (red. W. W. B. Erdmanns) i liczne recenzje w kwartalniku „Soundings: An Interdisciplinary Journal” (od 1968 nowy tytuł: „The Christian Scholar”). Z antologii poleca *Spiritual Problems in Contemporary Literature* (Stanley Hopper) oraz *Literature and Religion* (Giles Gunn), natomiast tylko wymienia trzy inne (dwie Scotta oraz jedną Panichasa).

Następna, po bibliografii, faza prezentacji danej dziedziny to przybliżenie jej głównych reprezentantów. Dla Rulanda godnymi uwagi są: Nathan Scott, Amos Wilder, R. W. B. Lewis, J. Hillis Miller⁵, C. S. Lewis oraz W. H. Auden; dwu pierwszych uznaje przede wszystkim za teologów, następni dwaj są badaczami literatury poważnie zainteresowanymi religią.

Scotta uważa Ruland za „teologa kultury” o bardzo szerokich horyzontach, dokonującego oglądu wielu epok, wielu stylów. Z wyróżnionych w jego dorobku czterech kategorii tekstów pierwsza odnosi się do koncepcji metody badań; przyjmując, że charakter utworu wyznacza wizja, która go „ustawia”, wiara, ucieleśnione w nim skupienie na rzeczach ostatecznych, powinniśmy uznać, że jego dogłębne badanie musi być teologiczne. Scott zauważa tu paradoks: badacze lekceważący teologię starają się pieczołowicie określić, czym ma być religia. Bliska jest im religia „kryzysowa” – wroga kulturze, natomiast stając wobec religii – żywotnego elementu kultury – skwapliwie ogłaszają jej bankructwo.

Teksty drugiego typu – bazujące na późnej ontologii Heideggera – rozwijają immanentystyczne ujęcia religii (Scott analizuje różne ich przykłady), by w kolejnych pracach budować teologię immanencji: poeta – „pasterz bytu” – ulega „religijnie” tajemnicy przenikającej każdą konkretną rzecz, zgłębiając swe upodlenie, z nadzieją czeka objawienia się tej tajemnicy. W książce o Roethke’em⁶ odkrywa podziw i radość poety wobec postrzeganego instynktow-

gangów teologicznych”. Tak więc tylko szerokie rozumienie religii pozwala pozostawić go w omawianym nurcie badań.

⁴ Uwzględnił zestawienia przygotowane przez N. Scotta (próba kategoryzacji problemowej: „na ogół pozbawiona sensu i kapryśna”), Ernesta Griffina, Te Selle, Maralee Frampton („bardziej selektywna”), Toma Drivera „opisowa i dość użyteczna” – (trójdzielna klasyfikacja: dzieła ogólne dotyczące relacji religia–literatura *explicite*, dzieła ogólne o dialogu i kontekście *implicite*, prace o konkretnych autorach i okresach literackich), oraz Donalda Deffnera (ponad 60 tytułów, rzecz opatrzona krótkimi streszczeniami).

⁵ Wizja J. Hillis Millera jako badacza uległa radykalnej zmianie z chwilą jego włączenia się w dekonstrukcjonizm; zatem ustalenia Rulanda dotyczą tylko wczesnego etapu jego działalności naukowej.

⁶ *The Wild Prayer of Longing* (1971).

nie *sacrum* świata. Ruland kwalifikuje to jako rodzaj panteistycznej teologii bez nadprzyrodzoneości, z Bogiem we wnętrzu każdego bytu, Bogiem odrębnym, lecz nie oddzielanym od tych bytów.

Trzecia grupa prac Scotta – rodzaj *Geistesgeschichte* nowożytności – przynosi analizy sytuacji, kiedy tylko fenomen religii tłumaczy determinację („heroizm rozpaczy”) potwierdzenia własnego człowieczeństwa. Charakteryzuje te teksty styl „antyteologiczny”, jaki ich autor odkrył u teologów wczesnochrześcijańskich, stawiających opór alegoryzującej, platonizującej Aleksandrii. Ujmuje w nich – czasem aż nazbyt – różnorodne zjawiska i formy kulturowe, które ujawniają zadziwienie „prostą realnością faktów”.

Na kategorię czwartą składa się religijny wymiar gatunków literackich. Komedia – pokazując człowieka śmiejącego się z niedoskonałości człowieka (Chaplinowski *Włóczęga*) – osiąga szczyt swoich implikacji religijnych, demaskuje istotę idolatrii, z jej pragnieniem nadzwyczajnych osiągnięć, superpowagą, buntem przeciw ludzkim ograniczeniom. Z kolei tragedia przypomina, że chrześcijańska, fundamentalnie radosna, wizja życia może zawierać wymiar tragiczny, „ale tylko chwilowo”. Jeśli Bóg jest obecny, żadna tragedia nie wyda się ostateczna; ponieważ jednak w Jezusie doświadczamy Boga ukrytego i cierpiącego, więc tragizm jest merytorycznie możliwy.

Amos Wilder to, wedle Rulanda, bardzo rzadka kombinacja egzegety biblisty i badacza literatury. Interesują go związki między przesłaniem ewangelicznym a formami wypowiedzi literackiej, ich wzajemne warunkowanie się. Dziejom Objawienia nadają kształt specyficzna narracja i formy dialogowe, ale forma literacka tekstów biblijnych nie wyczerpuje się w kategoriach historycznych, poetyckich, biograficznych czy oratorskich.

Późniejsze książki Wildera zwracają się ku żyjącym poetom nieortodoksyjnym, w przekonaniu, że teologowie utracili dziś autentyczny zmysł profetyczny, a intelektualno-dyskursywny język ich wypowiedzi nie jest w stanie przekazać budzącej emocje, niezwyklej rzeczywistości, jaką Bóg ciągle objawia. Teologowie, źle znoszący człowieczeństwo Chrystusa, bliscy doketom, potrzebują stałego chrzcielnego zanurzenia w tym, co świeckie, co ludzkie, co artystyczne.

„Wymiar religijny literatury współczesnej” – dotyczący istoty badania *sacrum*, szczególnie ważny tekst Wildera⁷ – wskazuje, jak niezbędni są badacze wrażliwi religijnie, którzy potrafiliby adekwatnie interpretować tradycyjne religijne opowieści o Raju, potopie, Sodomie, Kainie itp., by równoważyć odczytania współczesnych krytyków świeckich. Pokazuje listę pisarzy, których nie można poprawnie interpretować bez rozeznania w teologii, chodzi mu np. o

⁷ *Religious Dimensions in Modern Literature*, [w:] t e n z e, *Theology and Modern Literature*, Cambridge, MA 1958, s. 12-37.

wpływ Swedenborga na Blake'a i braci Jamesów, o promieniowanie francuskiego katolicyzmu i jansenizmu na Bernanosa i Mauriaca itd. Do obowiązków współczesnego teologa zalicza Wilder lekturę dzisiejszej literatury – to bowiem pozwala mu obcować ze świeckim *credo*, poznawać nowe style transcendencji.

R. W. B. Lewis wypiera się, wedle Rulanda, związków z dziedziną religia–literatura, a kiedy już mówi o wymiarze religijnym dzieła, stara się, by nie zdradzał on charakteru wyrażenie chrześcijańskiego. Pragnie być lojalny wobec przedmiotu swych badań, a zarazem fascynuje go nacisk transcendencji, zmagania między tą ostatnią a tym, co konkretne; pociąga go literatura, w której religijne przebłyскуje niewyraźnie lub jest utajone. Dzięki specyficznej wrażliwości potrafi ujawnić momenty pozornie mało religijne, a faktycznie głęboko religijne. Do zjawisk religijnych chciałby dotrzeć „funkcjonalnie”, nie korzystając z określenia „religijny”, ponieważ inni sięgają po nie zbyt pochopnie. Najwyższej próby sprawdzianem tych ideałów teoretycznych pozostaje *The Poetry of Hart Crane* (1967); kontrowersyjnie uznany przez Lewisa za „par excellence religijnego poetę swego pokolenia” ma Crane swą twórczością wzywać do odbudowania świadomości religijnej u ludzi współczesnych.

Równie istotne są w opinii Rulanda dwie inne książki Lewisa: *The American Adam* (1955) oraz *The Picaresque Saint* (1959). Pierwsza opisuje jeden z mitów literatury amerykańskiej (1820-1860), konflikt nurtu „ironii” z nurtem „pamięci” i „nadziei”, albo inaczej – niewinności, uwolnienia od fatalnej przeszłości europejskiej i zmagania się z poczuciem winy tragicznej; rodzi to niekiedy uproszczenia w imię z góry przyjętej idei. W drugiej pracy, poświęconej postaciom outsiderów z szeregu powieści, *sacrum* wyrażają kategorie polityczne lub społeczne. Świętość to uczestnictwo w cierpieniach ludzkości poprzez „poddanie się temu, co najbardziej realne w dzisiejszym świecie”. Ponownie pojawia się tu – tak wyraźna w książce o Crane koncepcja religijnej funkcji walorów człowieka.

Podobieństwa między Lewisem i Millerem, którzy uważają się przede wszystkim za badaczy literatury, swoisty paralelizm ich prac naukowych, sygnalizują – twierdzi Ruland – że religijny charakter ich postawy badawczej trzeba rozumieć w szerokim sensie, że sięgają po ten jej wymiar, o ile interpretowane dzieło każe im wystąpić w roli teologa *manqué*. Te zbieżności nie czynią ich równymi; bardziej znakomity, dla Rulanda, jest dorobek krytyczny Millera. Nader istotne dopowiedzenia teoretyczne przynosi jego ważny esej *Literature and Religion* (1967), który nie tylko ujawnia napięcie między beznamiętnym obiektywizmem a zaangażowaniem, lecz bez ogródek stwierdza, że udając obiektywizm lub siląc się na neutralność wobec religijnej tematyki dzieła, ba-

dacz je trywializuje⁸. Błędy wynikłe z przesadnego obiektywizmu i naginania tekstu do przekonań badacza pokazuje Miller na materiale literackim.

Drugi Lewis (C. S.), wcześniej nawrócony (z ateizmu na chrześcijaństwo), stał się – wedle Rulanda – nadmiernie podejrzliwy wobec prób osvajania chrześcijaństwa podejmowanych z pozycji liberalizmu protestanckiego (Tillich, J. A. T. Robinson) czy też (widocznych u Millera, R. W. B. Lewisa i N. Scotta) nurtów panteistycznych. C. S. Lewis to przede wszystkim apologeta religii, choć nader subtelny; odrzuca np. podejścia teologiczne przekraczające granice interpretacji wyznaczone teorią literatury. Jego propozycja⁹ sugeruje, krótko mówiąc, by badacz oddał najpierw sprawiedliwość literackiemu wymiarowi dzieła, a dopiero potem zastanawiał się nad jego wymiarem teologicznym. Jest za utrzymaniem znaczenia analizy tekstowej i historycznej dzieła, a jednocześnie – pozostawieniem czytelnika z jego upodobaniami, czyli z przywilejem, którego żąda dla siebie każdy badacz literatury. Z drugiej strony stoi na stanowisku, że wachlarz wartości odnajdywanych przez analizę osądów krytyka należy poddać ocenie¹⁰ – odpowiednio – teologów moralnych, filozofów i psychologów. Interpretujący nie musi podzielać czy aprobować przekonań funkcjonujących w utworze; tym niemniej wchodząc w obcy światopoglądowo tekst, oglądając rzeczywistość oczyma innej wyobraźni, powiększa zakres swojego „być”, swoje człowieczeństwo. Rzetelną robotę¹¹ Lewisa dostrzega Ruland w *The Allegory of Love* (1936) oraz, w już wspomianej, *A Preface to Paradise Lost* – jego dwu najwybitniejszych książkach.

Po tych pięciu znakomitościach znacznie słabszą pozycję zajmuje W. H. Auden, którego pisma krytyczne (kwestionujące systematyczne badania) – fragmentaryczne i rozproszone – mają, zauważa Ruland, charakter przypadkowych wykładów, uproszczonych intuicji, aforyzmów dogodnych do cytowania i prowokujących do dalszych przemyśleń. Braknie w nich precyzyjnych definicji i

⁸ Zamieszczony w: *Relations of Literary Study: Essays on Interdisciplinary Contributions*, ed. J. Thorpe, New York 1967, s. 111-126.

⁹ Jej zwięzły zarys zawierają cztery eseje składające się na *An Experiment in Criticism* (1961).

¹⁰ Świątną ilustrację tego postulatu znajduje Ruland w *A Preface to Paradise Lost* (1942, s. 130 nn. – cyt. za R u l a n d, s. 22), gdzie Lewis jest zgodny z Leavisem co do walorów epickiego wiersza Milтона, lecz jednocześnie – jak się okazuje – jeden z nich uwielbia, drugi deprecjonuje przedmiot badań. Różni ich nie poezja Milтона, lecz sprawy wykraczające poza badania czysto literackie – stosunek do natury człowieka, do ludzkiej radości etc.

¹¹ Ruland przyznaje, że nie znosi Lewisa, gdy bywa on „beztroski, mizdrzący się, chestertowski, udaje wygadane go amatora, który czuje się dobrze w zbyt wielu specjalnościach...”, co po części może wynikać z – właściwej angielskiemu esejowi – nieformalnej stylistyki, jednak również czynniki osobowościowe i/lub kulturowe mogą sprawić, iż teologowie i badacze literatury nie zawsze traktują Lewisa tak poważnie, jak na to zasługuje.

gruntownego badania tekstu. Dowcip, otwarta wyobraźnia służyć mogą jako katalizator dyskusji religijno-literackich. Auden zamyka zestaw czołowych – w opinii Rulanda – anglojęzycznych reprezentantów religijno-literackiego nurtu badań.

Kolejne zestawienie gromadzi najważniejsze teksty, ich autorzy nie są bowiem, wedle Rulanda, dostatecznie reprezentatywni, jeśli chodzi o badania *sacrum*. Wybrane tytuły hierarchizuje jako prace ważne (dziesięć) oraz – mniej znaczące (dwadzieścia pięć); a kolejność prezentacji wyznacza alfabetyczny porządek nazwisk autorów.

Listę pierwszą otwiera *Mimesis* Auerbacha, która nie wymaga rekomendacji również w przypadku polskiego czytelnika.

Poetry and the Sacred Vincenta Buckleya to zestaw, w opinii Rulanda, pomysłowych analiz poezji, opartych na dorobku Eliadego i innych badaczy religii z lat sześćdziesiątych; rygorystyczny i biegły dokumentacyjny przy omawianiu zjawisk religijnych pozwala Buckleyowi prezentować hierofanie poprzez wymiar psychiczny czy społeczny ludzkiego życia, tzn. przyjąć, że *sacrum* nie musi być zapisanym w utworze odrębnym rodzajem doświadczenia, że charakter sakralny może mieć np. przedstawienie miłości, a może go zabraknąć w tekście poświęconym kultowi. Poszukiwania nowych sposobów komunikowania rzeczywistości Boga mogą prowadzić do mitologizowania Go w kategoriach jaźni i kosmosu (Blake, Wordsworth, Whitman i inni), do redefinicji tradycyjnej doktryny na kategorie czci i grzeszności (Hopkins). Ruland przypomina inną jeszcze pracę Buckleya¹², która traktuje o problemach współistnienia wartości moralnych i artystycznych oraz o wyrazistości i sensach słowa „moralny” u licznych autorów.

Książka *Literature and Religion: A Study in Conflict* Charlesa Gliksberga z rzadka odwołuje się do analizy tekstu, skupiona na twórcy, od którego oczekuje wrażliwości doprawionej wątpliwością, otwartości na wieloznaczność i absurdy życia. Ta publikacja dowodzi, że pisarz zachowuje szansę bycia twórcą religijnym – nawet w swym ateizmie i negacji – dopóki stara się pozostać wierny swemu człowieczeństwu, nie bacząc, jak bolesny i bezsensowny to ciężar. Nieco heretycki, niezależny od dogmatu oraz instytucji powinien być także twórca chrześcijański; Hopkins – „upośledzony” sztywnym pojmowaniem katolicyzmu i obowiązków jezuitów – pozostaje wielkim poetą, wyraża bowiem załamujące napięcia osobistego doświadczenia religijnego, czego zaniechał np. Eliot, przyczyniając się do artystycznych niepowodzeń swych późnych utworów.

¹² *Poetry and Morality: Studies on the Criticism of Matthew Arnold, Th. S. Eliot and F. R. Leavis* (1959).

Gliksberga późniejsze dzieło, *Tragic Vision in Twentieth-Century Literature* (1963), ostrzega przed absolutyzacją absurdu w ludzkim doświadczeniu (np. Beckett).

Studies in Literature and Belief Martina Jarrett-Kerra są polemiczne wobec podważanych przez Leavisa¹³ kryteriów badawczych, jakie stosują literaturoznawcy i teologowie anglikańscy. Dopełnieniem adekwatnych analiz jest dyskusja teoretyczna; Kerr odrzuca np. możliwość zaistnienia „tragizmu sytuacji wyboru”, kiedy wiara jest spontaniczna, dojrzała, gdy nie ma ubolewania i wątplenia (Calderon). Stara się przekonać do artystycznej wartości – pozwalającego czuć mękę wiary lub niewiary – sceptycyzmu, którego brak w „agresywnym katolicyzmie Greena i Mauriaca”. Artystę pojmuje jako antenę i sejsmograf, mające rejestrować ukryte drgnienia opisywanej społeczności. Opowiada się za dowartościowaniem krytyki socjologizującej (Lukacs) i badań *explicite* religijnych.

Książce *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art* Gerardusa van der Leeuwa zarzuca Ruland wprawdzie pewną rozwlekłość, mechaniczne powielanie pomysłu (sztuki piękne pierwotnie stanowiły syntezę sztuki i religii, niszczoną następnie przez postępującą sekularyzację artystów i znowu odbudowywaną, co rodzi rytm synteza–analiza–synteza), jego niedostateczne niekiedy udokumentowanie i brak precyzji w „heglowskiej” metodzie Leeuwa, mimo to zauważa jej pobudzającą do spekulacji niezwykłą obfitość szczegółów, bogactwo paralelizmów doświadczenia estetycznego i religijnego, a przede wszystkim Leeuwowską koncepcję „sztuki eschatologicznej”, w której „słowo i muzyka zatracają się w ciszy, obraz przechodzi w tło, budowla rozciąga się w krajobraz, ludzki symbol przekracza sam siebie”. To nie treść, lecz styl i forma prowadzą ku sakralnemu wymiarowi sztuki. Leeuw usiłuje unaocznnić łączenie się ścieżek piękna i świętości, które w końcu, przy odpowiednim dystansie, nakładają się.

Prace Waltera J. Onga (*The Barbarian Within, The Presence of the Word* oraz *In the Human Grain*) – które źle znoszą próby zwięzłego ujęcia – z kilku względów nie budzą entuzjazmu Rulanda, dlatego dzieło *Love in the Western World* Denisa de Rougemont będzie – z owej dziesiątki – ostatnie, jakiemu poświęcamy uwagę. (Pominiemy bowiem: Louisa Martza *The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century* – studia porównawcze poezji metafizycznej i autorów ascetycznych epoki, oraz *Literature and the Christian Life* Salie Te Selle – przegląd podejść badawczych w omawianej dziedzinie, jednoznacznie negatywny wobec „obozu Tillicha” i za tę „dewiacyjną jednoznaczność” krytykowany przez Rulanda).

¹³ Jak się okazuje, Leavis sam odwołuje się do takich kategorii, jak artystyczna dojrzałość, zdrowie, powaga i odpowiedzialność, w których „pobrzmiwają tony teologiczne”.

Książka Denisa de Rougemont rozgranicza koncepcje miłości chrześcijańskiej, agape, i manichejskie tradycje światowej, namiętnej miłości erotycznej. Erotyczne archetypy – obecne w mitach Tristana–Izoldy i Don Juana – śledzi w różnych obszarach literatury współczesnej, mistycyzmu, moralności małżeńskiej oraz we współczesnym kulcie kobiety jako bogini seksu. Analizy – na ogół pomysłowe i subtelne – stają się w niektórych esejach zaprzeczeniem tematu głównego. Krytycznie ocenia Ruland przyjętą przez autora jednokierunkową zależność: teologowie mogą się obejść bez poetów, ale poeci potrzebują „duchowego ukierunkowania [...] literackich tendencji epoki” właśnie przez teologów, którzy służą odbiorcy i autorowi, obnażając teologiczne implikacje utworu bez względu na stanowisko tego ostatniego. Jest to raczej, zauważa Ruland, teologia formy i stylu niż treści.

W pewnym sensie uzupełnienie tej problematyki przynosi praca *The Figure of Beatrice: A Study in Dante* Charlesa Williama, który w „świeckiej miłości wyodrębnia elementy idealne, platoniczne, zamiast dualistycznych i seksualnych de Rougemonta”. Fakt wcielenia Boga uzdolnił człowieka do odkrycia rzeczywistości boskiej i do uczestnictwa w niej, Williams ujmuje symbol Beatrice jako paradygmat ludzkiego dążenia do Boga „drogą afirmacji”, poprzez zjednoczenie i bliskość. Jej dialektyczne przeciwieństwo znajduje w „drodze odrzucenia”, *via negativa* mistyków, która „ma doprowadzić do ogołocenia z doznań i miłości”. Ruland zdaje się podzielać przeświadczenie, że tajemnicę ludzkiej miłości lepiej prezentują korelaty afirmacja–odrzucenie, immanentny–transcendentny aniżeli dialektyka eros–agape.

Realistyczne podejście do rozmiaru niniejszego tekstu każe pominąć prace *minorum gentium* i przejść do kolejnej sprawy – zestawienia głównych ujęć problemowych i najważniejszych... niepowodzeń tych badań.

Pierwszy typ prac – z trzech ujęć, jakie wracają w różnej postaci u wielu badaczy – sięga po utwór oraz doświadczenie poety jako wyraz wrażliwości właściwej człowiekowi w ogóle lub specyficznej dla konkretnej epoki. Dla Wildera poeta to heterodoksyjny prorok, którego wyobraźnia objawia ducha współczesności. Jarret-Kerr chętnie widzi poetę w kategoriach sejsmografu wrażliwego na ukryte drgnienia religijne swego czasu. Wybór utworów, filmów itp. reprezentatywnych dla epoki, dla jej ogólnych założeń filozoficznych, stylu i zainteresowań opiera się zwykle na indywidualnych upodobaniach badaczy. Natomiast przystąpienie do interpretacji łączy się z dylematami trapiącymi badacza literatury. Może odwoływać się np. do problemów stylistyki (Julian Hartt, J. Hillis Miller) albo do kontrowersyjnej, wedle Rulanda, dziedziny historii idei (Arthur Lovejoy i jego zwolennicy) kompromitowanej faktem, że trzeciorzędna literatura, podręczniki, sukces kasowy, badania opinii publicznej stanowią ważniejsze kryterium wrażliwości zbiorowej aniżeli literackie utwory

„nieuspołecznionych, wyobcowanych dziwaków”. Podobne kłopoty towarzyszą badaczom socjologizującym oraz stosującym metodę archetypową – zmuszonym miotać się między świadomością jednostki a konstrukcją świadomości narodu, epoki czy rodzaju ludzkiego.

Wszystkie te rozterki są, zdaniem Rulanda, obce przeciętnemu przedstawicielowi badań religijno-literackich. Bezpieczny za formułami w rodzaju: „obraz człowieka”, „człowiek XIX-wieczny”, „artysta chrześcijański”, „doświadczenie amerykańskie”, „wrażliwość katolicka”, „powieść żydowska” – odgradza się od nieuporządkowanego pluralizmu, czyniąc czytelnika mimowolną ofiarą swej niespożytej intuicji. Ruland postuluje w tej sytuacji odpowiedzialne badanie tekstu, poprawność epistemologiczną, „czystość” używanego języka filozoficznego, skromność; najkrócej – wychodzenie od konkretów.

Ujęcia drugiego typu dopuszczają względną autonomię utworu i częściową specyficzność objawiającego się Słowa Bożego, ogranicza je bowiem pozytywizm Nowej Krytyki i chrześcijańska neoortodoksja.

Formalizm Nowej Krytyki wynika, przypomina Ruland, ze zmęczenia dyletantstwem badań wcześniejszych. Podobnie trzeba rozumieć – jako „prorockie” burzenie wypaczeń religii narodowo-kulturowych epoki romantycznej – działania drugiego czynnika: chrześcijaństwa neoortodoksyjnego (Barth, bracia Niebuhrowie i inni). Odrzucenie kompromisów kulturowych i metafizyki, stosowanie naukowej egzegezy tekstu, tak biblijnego, jak literackiego¹⁴, wreszcie pozostawienie krytyki społecznej specjalistom – stały się, co zrozumiałe, obiegowymi postulatami New Criticism i neoortodoksji.

Teoretycy badań *sacrum* starają się ukoić ten „tekstowy fundamentalizm” jedynając orientację biblijno-religijną z własną wrażliwością literacką, albo – podejmując uznane tematy religijne, np. poszukiwanie dosłownych odniesień biblijnych u Szekspira (Battenhouse) czy dopasowanie do współczesnych tekstów literackich konkretnych tematów biblijnych – dla Muellera autentycznie chrześcijańskie traktowanie literatury. Znajdą się chętni do „kolonizacji” egzystencjalistycznego humanizmu, ale też potępiający jakąkolwiek próbę rozszerzenia kategorii „religijno-literacki”, uznają bowiem jedynie związek konkretnej religii z profesjonalnym badaniem literackim.

Badacze bardziej odporni – wpływy Eliadego i fenomenologii religii – na naciski „fundamentalizmu” nie protestują, gdy biblijny Jezus staje się uniwersalnym archetypem „kozła ofiarnego” (Moseley) lub „umierającego króla” (Frazer), a swe badania nazwą „chrześcijańską krytyką mitograficzną”. Ograniczoną, neokalwińską antropologię skryją za bezpretensjonalną etykietką historii religii

¹⁴ Ruland powołuje się tu na Normana Cary’ego (*Christian Criticism in the Twentieth-Century*, 1968, s. 43-59).

(Van der Leeuw), określenie „religia naturalna” umożliwi im dostęp do Emersona i Whitmana. Tak giętkie, rozdęte podejście, z funkcjonalnym ujęciem religijności (J. Hillis Miller), sprowadzi na *via media* humanizmu chrześcijańskiego nawet anglikanów i katolików (Lynch, Ong, Scott), pozwoli zlekceważyć Biblię jako wyłączone źródło objawienia (Lynch wykląda mity greckie niby przypowieści ewangeliczne; dla Williamsa i Auerbacha tekst Dantego jest „świętą wyrocznią”; Wilder umieści Eliota i Stevensa w towarzystwie biblijnego Amosa i Jeremiasza).

Większość badaczy *sacrum*, pisze Ruland, wystąpiła odważnie przeciw ograniczeniom „formalizmu”, zwłaszcza że jego wybitni reprezentanci (Tate, Cl. Brooks, Eliot, Leavis) bez wahania odrzucali reguły własnej teorii, gdy tego żądała praktyka; a w tekstach późniejszych łagodzą też stanowiska teoretyczne, np. w kwestii poezji czystej, absolutnej autonomii tekstu. Dociekania religijne w tym nurcie znajduje Ruland już u „agrystów”, nieco później (Richards, Eliot, Brooks) ulubionym tematem stają się „poezja i wiara”. Z drugiej strony humanistyczne przekonania badacza nierzadko zderzają się z pragnieniem obiektywnego wyjaśnienia tekstu, przenikniętego np. duchem katolicyzmu (Dante). Silne echo wzbudziło Eliotowskie sformułowanie tego dylematu: konieczność zawieszenia „niewiary” interpretatora, by umożliwić otwarcie na inne przekonania, by zaistniała gotowość do analizy „od wewnątrz” odmiennego światopoglądu. Do przekonań poety każe się podchodzić jak do nowego doświadczenia, nie odrzucać ich z pobudek czysto intelektualnych, chociaż wielu badaczy uważa, pisze Ruland, że przekonania autora nie będące jego doświadczeniem, jego stylem życia, nie mogą mieć artystycznej wartości. W tej sytuacji konieczne jest subtelne rozgraniczanie ról badacza i nieświadomego teologa (tę drugą rolę Waggoner wytropił w pozornie neutralnym dorobku Irvinga Howe’a.) Będąc chrześcijaninem, agnastykiem czy ateistą, badacz literatury jest już zdeklarowany, opowiada się za czymś i przeciw czemuś. Nawet ogłoszenie neutralności jest zajęciem stanowiska, którego jeden biegun wyznacza to, za czym się ostrożnie wypowiadamy, drugi – to, przed czym się wzbraniamy. Prowadzona w tym gronie dyskusja o badaniach literackich akcentuje fakt przenikania do każdego osądu literackiego wyznawanych przez badacza wartości oraz nieświadomych przesłanek teologicznych.

Trzeci typ ujęć obraca się wokół literatury romantycznej. Pragnie się ustalić, czy jest ona fenomenem religijnym o charakterze parachrześcijańskim, anonimowo chrześcijańskim czy antychrześcijańskim. Walka Nowej Krytyki z romantyzmem (Hulme wystąpił przeciw hybrydzie romantyzmu, cudacznej „upadłej religii”; grupa Eliota prowadziła „bitwę” o autentyczny kanon, usuwając z niego – z racji niedojrzałości lub braków filozoficznych – Lawrence’a, Whitmana, Shelleya i najbardziej popularnych romantyków) to fragment jej zapoznanego

dziedzictwa teologicznego. To nastawienie, niby atawizm, wraca u badaczy *sacrum*, od Audena do Lewisa i Scotta, którzy odrzucenie romantyków – wsparte teologią kryzysu modną w latach 1930-1960 – tłumaczą idolatrią ich optymistycznego humanizmu, wzdargą dla doktryny biblijnej i chrześcijańskiej tych płytkich „chrześcijan kultury”, unitarian lub panteistów itp. Faktycznym ich grzechem, twierdzi Ruland, było to, że nie są neoklasykami jak Hulme czy Eliot.

Sygnaly zmian tej opinii pojawiały się przez dłuższy czas, natomiast zwrot w nastawieniu do romantyzmu, np. u Scotta czy R. W. B. Lewisa, nastąpił błyskawicznie. Nie zostało dotąd wyjaśnione, czy odwrócenie nastawień teologicznych wynikało z metamorfozy upodobań czytelniczych owych badaczy, z rozszerzenia ich wrażliwości, czy może zjawiska te oddziaływały na siebie wzajemnie. Rzecz jasna, przypomina Ruland, w teologii panował duży ruch; odrzucony przez neoortodoksję idealizm niemiecki z jego immanentnym duchem Bożym powrócił dzięki Heideggerowi, dzięki współczesnym transcendentalistom amerykańskim oraz mistykom Wschodu i Zachodu. Od lat sześćdziesiątych widoczne są wpływy nowej teologii chrześcijańskiej. Mimo tych zjawisk ciągle nieliczni autorzy uznają błędność swych wcześniejszych dogmatycznych przeświadczeń o naturze religii, o zakresie chrześcijańskich badań literackich, o skutkach własnych pozytywistycznych upodobań.

Typowe potknięcia, na jakie narażeni są badacze związków między religią i literaturą, to np. przeświadczenie o jednej prawdzie i niezliczonych błędach, które utrudnia prostowanie tych ostatnich. Z danych bibliograficznych wynika, że często występują u badaczy: „polowania na czarownice”, prozelityzm, stronniczość, nieświadome lub rozmyślne zniekształcanie utworu, niewrażliwość na jego prymarne wartości estetyczne, skłonność do pochopnych wielkich uogólnień. Bardziej subtelnym źródłem nieprawidłowości są uproszczenia i bezrefleksyjne podejście badaczy do trzech wyżej opisanych ujęć tematycznych. Ruland konstatuje z pewnym pesymizmem, że ów „labirynt nabożnych bredni i jałowych oszustw”, jakimi obszar badań religijno-literackich jest ciągle zagrożony, stał się niemożliwy do zgłębienia.

Uchybieniem szczególnie zaraźliwym w tych badaniach jest zwykła, zadufana w sobie, obsesyjna jednostronność przekonań, „duchowa monomania”, tym niebezpieczniejsza, im bardziej jest pobożna i spokojna. Ona to prowadzi, wskazuje Ruland, fundamentalistkę, Beatrice Batson, do prymitywnych błędów w ocenie arcyzmu, kiedy np. zrównuje utwory Faulknera i Hemingwaya oraz George’a Mac Donalda i Philipa Doddridge’a. Ta niedomoga nie tylko czyni badacza ślepym na literackie wartości dzieła, o ile ma ono „widoczne opakowanie religijne”, zachęca również do przepuszczenia wyjściowego doświadczenia literackiego przez filtr „zaangażowanej” percepcji i słownika. W efekcie otrzymujemy

nieprzeliczone figury Chrystusa, biblijne symbole ogrodu-pustyni-góry, żółbka-krzyża-Piety, sakramentalnej wody i chleba. Odjazd staje się ciemną nocą, powrót – odkupieniem. Egzystencjalistycznym „żargonem” (Friedman) porbrzmiewają parafrazy Dostojewskiego czy Kafki, zapełniają je klisze biblijne (Mueller), sentymentalny żargon literatury dewocyjnej (Moeller) lub słownik pojęciowy Tillicha, Bubera czy R. Niebuhra (Detweiler). Groźny jest moralizm, niszczy bowiem wrażliwość badacza na wartości estetyczne, przykładem Battenhouse, który niesłychanie zubożył *Romeo i Julię* Szekspira, wyakcentowując problematykę samobójstwa; podobny mechanizm powodował Fullerem, kiedy w twórczości Kerouaca i Jamesa Jonesa dostrzegł głównie dominantę seksualną. „Kapryśnej mentalności cenzorskiej” towarzyszy często, niepewna swych racji i tożsamości, „nerwowa religijność” rodząca odchylenie moralizatorskie, jakie Tom Driver zauważa u Fitcha, odchylenie, które czyni ślepym na solidne rzemiosło, wrażliwość i wyobraźnię autora. Mniej destrukcyjna postać tego typu impulsów religijnych prowokuje badacza do odkrycia czegoś, co wyróżnia chrześcijaństwo albo autentyczne doświadczenie religijne od – fałszywego; może to być kluczowa jakość stylistyczna judeochrześcijańskiej prozy historycznej (Auerbach, Wilder, Driver) lub założone z góry niepowodzenie artystyczne poety niechrześcijańskiego, któremu brak „całościowej wizji” albo spójnej wrażliwości (Ross, Fuller).

Ujęte syntetycznie i zinterpretowane przez Rulanda główne postaci, dzieła i tematy w dziedzinie amerykańskich badań *sacrum* to naturalnie tylko jeden z możliwych sposobów jej prezentacji. Wybór bibliografii wskaże teksty rozszerzające tę propozycję.

BIBLIOGRAFIA WYBRANYCH TEKSTÓW

ANTOLOGIE

- G u n n Giles (red.): *Literature and Religion*. New York 1971.
- H o p p e r Stanley (red.): *Spiritual Problems in Contemporary Literature: A Series of Addresses and Discussions*. New York 1952.
- P a n i c h a s George (red.): *Mansions of the Spirit: Essays in Literature and Religion*. New York 1967.
- S c o t t Nathan jr. (red.): *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetics*. New York 1964 (opatrzone niewielką i daleką od doskonałości bibliografią).
- S c o t t Nathan jr. (red.): *Adversity and Grace: Studies in Recent American Literature*. Chicago 1968.

PORADNIKI BIBLIOGRAFICZNE

- D e f f n e r Donald: *Theology and Modern Literature*, „Concordia Theological Monthly”, 36 (November), 1965.
- D r i v e r Tom: *Religion and Literature*, „Union Seminary Quarterly Review”, 15 (January) 1960.
- F r a m p t o n Maralee: *Religion and the Modern Novel*, w: *The Shapeless God: Essays on Modern Fiction*, ed. by Harry Mooney, jr. and Thomas Staley. Pittsburgh 1968.
- G r i f f i n Ernest: *Bibliography of Literature and Religion*. Nie publikowana monografia. Univ. of Alberta 1968.
- T e S e l l e Salie: *Literature and the Christian Life*. New Haven, Conn. 1966.
Seria wydawnicza: Contemporary Writers in Christian Perspective, red. W. W. B. Erdmanns.

OPRACOWANIA

- A l l p o r t Gordon: *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York 1950.
- B a r t h Karl: *Evangelical Theology: An Introduction*. Translated by Grover Foley. New York 1963.
- B a t s o n Beatrice: *A Reader's Guide to Religious Literature*. Chicago 1968.
- B a t t e n h o u s e Roy: *Shakespearean Tragedy Its Art and Its Christian Premises*. Bloomington, Ind. 1969.
- B u c k l e y Vincent: *Poetry and the Sacred*. London 1968.
- D e t w e i l e r Robert: *Four Spiritual Crises in Mid-Century American Fiction*. Gainesville, Fla. 1964.
- D e w e y John: *A Common Faith*. New Haven, Conn. 1934.
- F r i e d m a n Maurice: *Problematic Rebel: An Image of Modern Man*. New York 1963.
- F r o m m Erich: *Psychoanalysis and Religion*. New York 1967.
- F u l l e r Edmund: *Man in Modern Fiction: Some Minority Opinions on Contemporary American Writing*. New York 1958.
- G l i k s b e r g Charles: *Literature and Religion: A Study in Conflict*. Dallas 1960.
- G l i k s b e r g Charles: *Tragic Vision in Twentieth-Century Literature*. Carbondale, Ill. 1963.
- H a r t t Julian: *The Lost Image of Man*. Baton Rouge, La. 1963.
- H a r t t Julian: *A Christian Critique of American Culture: An Essay in Practical Theology*. New York 1967.
- J a r r e t t - K e r r Martin C. R.: *Studies in Literature and Belief*. New York 1954.
- L e w i s C. S.: *A Preface to Paradise Lost*. New York 1942.
- L e w i s C. S.: *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. New York 1936.
- L e w i s R. W. B.: *The American Adam: Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*. Chicago 1955.

- Lewis R. W. B.: *The Picaresque Saint: Representative Figures in Contemporary Fiction*. Philadelphia 1959.
- Martz Louis: *The Poetry of Meditation: A Study in, English Religious Literature of the Seventeenth Century*. New Haven. Conn. 1954.
- Miller J. Hillis: *Literature and Religion, [w:] Relations of Literary Study: Essays on Interdisciplinary Contributions*, ed. by James Thorpe. New York 1967.
- Miller J. Hillis: *Poets of Reality: Six Twentieth Century Writers*. New York 1965.
- Miller J. Hillis: *The Disappearance of God: Five Nineteenth-Century Writers*. Cambridge, Mass 1963.
- Miller J. Hillis: *Thomas Hardy: Distance and Desire*. Cambridge, Mass 1970.
- Moeller Charles: *Man and Salvation in Literature*. Transl. by Charles Quinn. Notre Dame, Ind. 1970.
- Moseley Edwin: *Pseudonyms of Christ in the Modern Fiction*. New York 1962.
- Mueller William: *The Prophetic Voice in the Modern Fiction*. New York 1959.
- Niebuhr H. Richard: *Christ and Culture*. New York 1956.
- Niebuhr Reinhold: *The Children of Light and Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. New York 1944.
- Ross Malcolm: *Poetry and Dogma: The Transfiguration of Eucharistic Symbols in Seventeenth Century English Poetry*. New York 1954.
- Rougemon Denis de: *Love in the Western World*. Transl. by Montgomery Belgion. 2nd ed. New York 1956.
- Ruland Vernon S. J.: *Horizons of Criticism. An Assessment of Religious-Literary Options*. Chicago 1975.
- Scott Nathan jr.: *Negative Capability: Studies in the New Literature and the Religious Situation*. New Haven, Conn. 1969.
- Scott Nathan jr.: *The Broken Center: Studies in the Theological Horizon of Modern Literature*. New Haven, Conn. 1966.
- Van Der Leeuw Gerardus: *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*. Transl. by David Green. New York 1963.
- Wilder Amos: *Modern Poetry and the Christian Tradition: A Study in the Relation of Christianity to Culture*. New York 1952.
- Wilder Amos: *The New Voice: Religion Literature, Hermeneutics*. New York 1969.
- Wilder Amos: *Theology and Modern Literature*. New York 1958.
- Williams Charles: *The Figure of Beatrice: A Study in Dante*. London 1943.

AN OVERVIEW OF RELIGIOUS-LITERARY CRITICISM IN THE U.S.

S u m m a r y

Vernon Ruland, a historian of religious-literary criticism, intends to redefine goals, major issues, and the criteria of the criticism. Instead of "proud separate autonomies" of the involved literary critics and theologians he expects: religious-literary critics. Such an interdisciplinary

exchange tempts some exaggerations (moments of self-transference are recognized only in the most specific obvious religious examples or – on the contrary – begin to appear everywhere; immature theological criticism treats "religious" any literary text of some depth), opens a question of conceiving – restrictive or comprehensive – the notions of religious values and religion (important obstacle in drawing up a bibliography of the criticism). Ruland searches for a comprehensive religious literary ideal and shows as it is achieved implicitly by the most divergent critics (Nathan Scott, Amos Wilder, R. W. B. Lewis, J. Hillis Miller, C. S. Lewis, W. H. Auden) and in the best works ("a canon of standard works" opens *Mimesis* by Auerbach).