

Józef Japola

"Faith and Contexts", vol. 1-2, Walter J. Ong, ed. Thomas J. Farrell and Paul A. Soukup, Atlanta, GA 1992 :
[recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 86/3, 180-191

1995

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dwutorowość zainteresowań eksperymentującego nowatora i erudyty filologa wyraźnie zaznacza się również w obrębie jego związków z kulturą polską. Wśród jego przyjaciół wymienia Pomorska zarówno naukowców: Nitscha, Doroszewskiego, Lehra-Splawińskiego, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego, Kuryłowicza, jak poetów: Wierzyńskiego i Tuwima. Studium o zapomnianym XIX-wiecznym językoznawcy – generale Józefie Mrozińskim, odkrycie i edycja pism Mikołaja Kruszewskiego, ucznia Jana Baudouina de Courtenay, udział w konferencjach semiotycznych – wszystko to przypomina autorka jako dowód, iż Jakobson dysponował lepszą orientacją w dokonaniach polskiej nauki niż niejeden rodzimy polonista. A jednocześnie jego analizy twórczości Norwida i Wierzyńskiego dowodzą wrażliwości na niezwykle subtelne niuanse poetyki tych twórców oraz na specyfikę językowego tworzywa, tak przecież trudną do uchwycenia dla cudzoziemca.

Pomorska podkreśla inspirującą siłę dorobku uczonego, który wprowadził nie stworzył własnej szkoły, takiej jak np. Łotman w Tartu, to jednak oddziaływał bardzo szeroko i swoimi pracami właściwie zakreślił horyzont całej powojennej teorii literatury. I nawet jeśli dziś humanistyka odchodzi od ideału bezosobowej narracji (z czego niekoniecznie należy się cieszyć), krytyczniej podchodząc do wiary w uniwersalność swoich ustaleń, to poziom, precyzja i swoista elegancja myślenia wypracowane przez Jakobsona są wciąż obligujące dla humanisty o scjentyistycznych skłonnościach.

Grzegorz Grochowski

Walter J. Ong, FAITH AND CONTEXTS. Ed. Thomas J. Farrell and Paul A. Soukup. Vol. 1: SELECTED ESSAYS AND STUDIES 1952–1991, ss. LV, 238; vol. 2: SUPPLEMENTARY STUDIES 1946–1989, ss. 255. Atlanta, GA, 1992. Scholars Press.

80-lecie urodzin Waltera J. Onga (ur. 1912) uczczono m.in. pięknie wydanym, 2-tomowym wyborem artykułów z lat 1946–1991 pod nader trafnym i znamienym tytułem *Faith and Contexts* (Wiara i konteksty) – stanowiącym kwintesencję życiowego i naukowego *credo* amerykańskiego jezuitę.

Tom 1, oprócz obszernego wprowadzenia (Thomasa J. Farrella) w dzieło Onga, zawiera następujące teksty: *Realizing Catholicism: Faith, Learning, and the Future* (1989), *McLuhan as a Teacher: The Future Is a Thing of the Past* (1981), *The American Catholic Complex* (1952–1953), *An Apostolate in the Business World* (1952), *Contrasts in Catholicism* (1955), *Religion, Scholarship, and the Resituation of Man* (1962), *American Culture and Morality* (1963), *Knowledge in Time* (1968), *Communication Media and the State of Theology* (1969), *Worship at the End of the Age of Literacy* (1969), *Technology Outside Us and Inside Us* (1978), *Orality-Literacy Studies and the Unity of the Human Race* (1987), *God's Known Universe and Christian Faith* (1991).

W tomie 2 znajdziemy takie szkice, jak: *Newman's Essay on Development in Its Intellectual Milieu* (1991), *Peter Ramus and the Naming of Methodism* (1953), *St. Ignatius' Prison-Cage and the Existentialist Situation* (1954), *Voice as Summons for Belief* (1958), *Evolution and Cyclicism in Our Time* (1959–1960), *Evolution, Myth, and Poetic Vision* (1966), „Maranatha”: *Death and Life in the Text of the Book* (1977), *Voice and the Opening of Closed Systems* (1977), *Text as Interpretation: Mark and After* (1986), *T. S. Eliot, and Today's Ecumenism* (1989).

Tom 1 zdaje się bardziej jednorodny tematycznie, związany z problematyką wiary, nawet bowiem „konteksty” mają tu charakter religijno-kultowo-kulturowy. Tom 2 wypunktowuje Ongowskie – jak mawiają w Ameryce – *hot issues*, kwestie, które niezmiennie są aktualne w zainteresowaniach uczonego.

W ramach wspólnego dla obu tomów zagadnienia kontekstów wiary, zauważa

Farrell, czytelnik odnajdzie pięć nurtów charakterystycznych dla twórczości naukowej Onga. Jest, to pierwsze, grupa tekstów reprezentujących dążność do integracji myśli religijnej z dorobkiem nauki, albo ogólnie (*Realizing Catholicism; God's Known Universe and Christian Faith; Religion, Scholarship, and the Resituation of Man*), albo konkretnie, np. ewolucjonizm czy cykliczność. Są, po drugie, artykuły ujmujące zwykle w szerokim kontekście związku Kościoła katolickiego i społeczeństwa amerykańskiego (*The American Catholic Complex; An Apostolate in the Business World; Contrasts in Catholicism; American Culture and Morality*). Jest, po trzecie, problematyka szczególnie typowa dla „Onglish”, dotycząca oddziaływania zmian w mediach i stylu komunikacji na świadomość oraz promieniowania świadomości na podległe jej obszary (*Communication Media and the State of Theology; Worship at the End of the Age of Literacy; Technology Outside Us and Inside Us*). Nurt czwarty to studia literackie, gdzie znajdziemy teksty o wierze i literaturze, o zależnościach między interpretacją Biblii a oralnością/tekstowością, o związkach żywego głosu z bezgłośnym tekstem (*Voice as Summons for Belief: Literature, Faith, and the Divided Self; „Maranatha”: Death and Life in the Text of the Book; Voice and the Opening of Closed Systems; Text as Interpretation: Mark and After*). Ostatni nurt to studia historyczne, które rozpoczęły (analiza myśli renesansowej) wchodzenie Onga na teren badań kultury (*Newman's Essay on Development in Its Intellectual Milieu; Peter Ramus and the Naming of Methodism; St. Ignatius' Prison-Cage and the Existentialist Situation; T. S. Eliot, and Today's Ecumenism*).

Każdy esej stanowi, pisze Paul A. Soukup, fragment mozaiki ukazującej obraz wiary, ładu społecznego, bycia człowiekiem w naszym stuleciu, uczy interpretować i reagować na sprawy przynagające do refleksji religijnej, pomaga dostrzec rolę interpretacji, języka teologicznego czy środków audiowizualnych – w wyrażaniu wiary. Jednocześnie każdy esej sam jest mozaiką wspomnianych nurtów. Ong, wierny artykułowi (większość jego książek to zbiory artykułów), nie jest nigdy konsekwentnie monotematyczny. Stąd zaskakujące nierzadko „materii pomieszanie” w większości tekstów, stąd pole do popisu dla interpretatora jego myśli. Przybliżając epokę swego dorastania intelektualnego, czas (przeżywanego również w Kościele) otwierania granic między nauką a wiarą, granic, które wiąże z dziedzictwem i wpływem romantyzmu, czuje Ong potrzebę opisaną jego istoty i konsekwencji. Romantyzm, nieufny wobec szans racjonalnego (odreagowanie postaw oświeceniowych) ujęcia rzeczywistości, zainwestował w niejasną, zaciemnioną stronę ludzkiej egzystencji; dopełnił intelektualnie elementami naturalnymi (romantycznymi) zaskakująco „miejski” – „poganin [*paganus*]” to „mieszkaniec wsi”, „wieśniak” – charakter Kościoła.

Do przykładów uwypuklenia roli ciemnych cech bytu – form nie w pełni ukształtowanych, procesu, rozwoju, natury – jakie przyniósł wiek XX, zalicza Ong dzieło Freuda, wydobywające elementy podświadome i nieświadome w sztuce, literaturze, historii, polityce, nauce nawet. Podobnie ocenia widoczny wzrost zainteresowania ewolucją, nie tylko organiczną, ale objawiającą się w całej egzystencji, w kosmologii rozwojowej opartej na fizyce Einsteina, w historyzmie, który zdominował humanistykę. Jej rozwojowo-historyczny model (czyli zainteresowanie romantyczne ciemnym, nieukończonym i rozwojowym), który Ong aprobuje, wielu badaczom jawi się jako groźba. Wierzą bowiem, że wiedza nie oderwana od historii i czasu to panowanie chaosu, to niemożność poznania, zagrożenie relatywizmem, który uchyla kwestie prawdy i fałszu. Ongowi pozostaje zapewnić, że historyzm bynajmniej nie powoduje „wyparowania” wiedzy, ale właśnie przywraca jej równowagę, wiążąc z wieloma czynnikami. Nie chodzi przecież o zgubny relatywizm, lecz o konstruktywną relacyjność. Prawdy są powiązane.

Wielu ludzi przerażają też efekty wiedzy, w tym technologia, jako zakłócenie świata stworzonego przez Boga, jako zagrożenie dla samego człowieka. Ong konsekwentnie pokazuje, że technologia, chociaż sztuczna i mogąca dehumanizować, jest nieodzowna dla wielu ludzkich osiągnięć, jak pismo (przekształciło świadomość) czy muzyka (wyraźnie humanizująca).

Na związkach nauki i wiary ciążyą konsekwencje nieprzystawalności świata naszego i świata ludzi biblijnych. Nauka zajmuje się światem o niewyobrażalnej kilka wieków temu złożoności fizycznej i psychologicznej. Mimo wszystko to świat nowych odkryć (nie dawnych wyobrażeń) jest, powiada Ong, światem, w którym żył i umarł Chrystus; eschatologia ma związek – choć jego charakter jest niejasny – z realnym światem stworzonym, związek niezaprzeczalny, będący teologicznym wyzwaniem dla współczesnej wiedzy i humanistyki.

Biblijne i chrześcijańskie przeświadczenie, że świat, niezależnie od rozmiarów, został stworzony przez Boga, oraz fakt, że wcielenie Jezusa dokonało się na ziemi, pomagają Ongowi jednoczyć wiarę, naukę i poznanie i – nadając niezwykłość¹ jego dziełu – pokazują, że nie tylko poznanie Boga, ale także świata pomaga wierze. Definicja wiary – *fides quaerens intellectum* w formule św. Anzelma sprzed 900 lat – wyznacza zadania nauki katolickiej: pragnienie rozumienia całej rzeczywistości, ludzkiego cierpienia i zła. Dokładnie z tych samych powodów wielu odrzuci Onga, a przynajmniej „nadanaturalne” przesłanki i cele jego dorobku.

W charakterystyce nieco egzotycznego katolicyzmu amerykańskiego odbiorca staje wobec słynnych „pętli”²; Ong odchodząc od tematu zgłębia np. sens optymizmu, kategorii Riesmana. W kulturze, która jest antykatolicka³ faktycznie – choć nigdy oficjalnie – katolicy amerykańscy (jako mniejszość) przyjmują postawę obronną, stąd zapewne kompleksy tego środowiska: niezdolność do samooceny, poczucie niższości wobec Europy jako centrum i kontynentu eksperymentów (księża-robotnicy, reforma liturgii), mała świadomość własnych osiągnięć (system edukacyjny, jakim poza Ameryką Kościół nie dysponuje, witalność katolicyzmu, umiejętność docierania z przekazem wiary). Szczególnym osiągnięciem jest adaptacja: Kościół przyjął wyzwanie kultury masowej, wykorzystuje dziennikarstwo, kino, radio, telewizję, reklamę⁴ i propagandę. Z tej racji zarzuty stawiane katolicyzmowi w USA dotyczą kultury masowej i w opinii Onga są sztuczne, nie sięgają bowiem złożoności frustracji i spełnienia, jakie niesie ta kultura.

Amerykanie idą przez życie w „pianie” organizacji; nieobecność w nich oznacza praktycznie, mówi Ong, nieobecność w ogóle. Kościół umie organizować życie społeczne i rozrywki w parafii; sięga z apostołatem do *lunch club*’ów – Kiwanis, the Lions Clubs, Rotary itd. – typowo amerykańskiej instytucji ludzi biznesu, tworzy też sieć własnych klubów⁵, np. Serra Club czy First Friday. Ma sukcesy w edukacji (specjalne programy

¹ Łaskawy Czytelnik zauważy, iż korzystając z przywilejów recenzenta przybliżam te elementy prac Onga, które polskiemu odbiorcy mogą wydać się obce, a jednocześnie – w metodzie czy temacie – „kontrowersyjne”.

² Ta ulubiona przez Onga technika prowadzenia narracji polega na odejściu (dłuższym raczej niż krótszym) od tematu, by rzecz wyjaśnić, uzupełnić, ale nade wszystko: dać upust rozsadzającej tego człowieka – erudycji; „pętla [loops]” to element „*OnGLISH*”.

³ Ong notuje przejawy wracającego okresowo „wściekłego” antykatolicyzmu protestanckiego; P. Blanchard (*American Freedom and Catholic Power* <1949>, *Communism, Democracy, and Catholic Power* <1951>) zrównuje katolicyzm z komunizmem i twierdzi, że Kościół zmierza do ostatecznego zdlawienia wolności w Ameryce.

⁴ Ong pisze, że USA są zapewne jedynym krajem na świecie, gdzie radio, telewizja, afisze (paulistów z Bostonu) w metro informują o spotkaniach dla konwertytów (zasadniczo katechumenów, ale praktycznie dla każdego) lub o kursach korespondencyjnych (the Catholic Information Society) katolicyzmu; płatne ogłoszenia the Knights of Columbus oferują *gratis* katolicką literaturę wszystkim chętnym; różaniec w programach ogólnokrajowych prowadzą znani praktykujący katolicy, np. gwiazdy filmu. Naturalnie podaje się statystykę efektywności tych nowoczesnych zastosowań zasady *fides ex auditu*.

⁵ Błędna jest opinia, że w Ameryce nie ma elity, dominuje wszakże duch koleżeński społeczności bezklasowej czy „społeczeństwa permanentnej rewolucji” (formuła „Fortune”), dlatego promując powołania kapłańskie czy ruch rekolekcyjny kluby towarzyskie bazują na systemie kontaktów (świecki–świecki, nie: ksiądz–świecki) osobistych.

uniwersyteckie – analiza rynku oraz etyka, metafizyka, języki *etc.*) świata biznesu. Przyjemna konieczność (częste zadłużenie instytucji katolickich) każe odwoływać się także do praktyk biznesu. Nie brak katolików – np. z tradycji Ruskina – Morisa – Gilla (i poniekąd Chestertona) – niechętnych tym inicjatywom, zwykle jednak Amerykanin postrzega to wszystko jako działania zgodne z jego przyzwyczajeniami kulturowymi, a nie jako krucjaty czy naruszenie prywatności.

Z ekonomią wiąże się „ optymizm ”; popularne motto kręgów biznesu „ Służ z optymizmem ” przekształciło się w postawę życiową, odmienną od optymizmu filozoficznego Europy. To przyczyna i skutek, pisze Ong, tego szczególnego stanu umysłu, jaki badacze literatury nazywają „ *the American dream* ”. Przejawia się poczuciem euforii, uwydatnieniem jaśniejszej strony rzeczy, „ *keep smiling* ”, zwalczaniem uczucia depresji. Historia tego „ naiwnego ” optymizmu to *élan*, to związane z „ Dobrą Nowiną ” poczucie egzaltacji religijnej „ zbawionego ” ewangelika. Wyzute z dogmatycznej treści, wprowadza silną tonację moralną⁶ w każdy wielki pozytywny wysiłek, daje poczucie misji⁷. Ten „ raczej sztuczny ” optymizm widać też w katolicyzmie⁸. Jest paradoksem, zauważa Ong, że optymizm prezentuje Kościół, który głosi Chrystusa ukrzyżowanego. Optymizm jest nieusuwalny z wzorca typowej dla Ameryki przemysłowej kultury masowej, jest napędem jej osiągnięć. W literaturze jego złożoność psychologiczna służy i budowaniu *morale*, i – skrywaniu rzeczywistych uczuć, jako kostiumu dla tragizmu (np. w *Śmierci komiwojażera*⁹).

Teologia amerykańskiego losu, która interesuje intelektualistów amerykańskich, obejmuje także teorię katolicyzmu. Stworzona przez konwertytę z protestantyzmu, założyciela paulistów, Isaaca Heckera, głosi, że katolicyzm niesie świętość, a nie zagładę stylowi życia Ameryki.

Związek Ameryki z Europą to główny problem twórców powieści amerykańskiej¹⁰. Ong rozszerza tę tezę poza literaturę, a czytelnik otrzymuje kolejną „ pętlę ”. Osiągnięcie dojrzałości wymaga konfrontacji z przeszłością, dlatego Ameryka musi zmierzyć się z Europą, naturalnym symbolem przeszłości nawet dla Amerykanów pochodzenia nieuropejskiego. Dotyczy to również obu Kościołów. Przeprowadza Ong pasjonujące porównanie katolicyzmu amerykańskiego i francuskiego, wykorzystując – nieco zmienioną – Riesmana koncepcję zachowań: kontrolowane tradycją („ *tradition-directed* ”), kontrolowane od wewnątrz („ *inner-directed* ”) i kontrolowane przez innych („ *other-directed* ”)¹¹.

⁶ Protestantcki rewialista, notuje Ong, upośledza ów *élan* programem zaniechania picia alkoholu, gry w karty, palenia, może nawet oglądania filmów, dlatego protestant trzyma swój „ biznesoptymizm ” z dala od religii. Katolik, z mniej ponurą teologią, nie lęka się negatywizmu moralnego, w naturze człowieka widzi więcej dobra niż zdeprawowania. Wynalazkowi protestantów bardziej sprzyja katolicyzm.

⁷ Quasi-religijnymi entuzjastami są, według Onga, i przedstawiciel Coca-Coli, i państwo De Witt Wallace – nie przypadkiem dzieci protestantów – twórcy i właściciele „ *The Reader's Digest* ”, optymistycznego towarzysza podróży współczesnych ruchliwych handlowców.

⁸ Optymizm „ *Catholic Digest* ” – repliki świeckiego „ *Reader's Digest* ” – kontrastuje z krytycznym tonem np. francuskiej prasy katolickiej. Optymistyczną nutę stosują o. Daniel Lord (broszury o katolicyzmie), o. James Keller i „ *Christophers* ” (promocja dzieła chrztu autochtonów, twórczości „ konstruktywnej ” itp.). Negatywnie odnosi się katolicyzm do „ etyki protestanckiej ” w potocznym rozumieniu, utożsamiającej cnotę i aprobatę nieba z sukcesem ekonomicznym, przypomina Ong za *The Self-Made Man in America* (1954) I. G. Wylie'ego.

⁹ *Śmierć komiwojażera* – optymizmem banalizująca osobisty dramat – jest dla Onga „ tragedią amerykańską ” o wiele głębiej niż rozwlekła powieść Dreisera. Postać komiwojażera – „ typ ” w kulturze przemysłowej – przypomina zasadniczą rolę optymizmu w sztuce stwarzania potrzeb, oddziaływaniu na masy.

¹⁰ Zob. M. Bewley, *The Complex Fate: Hawthorne, Henry James, and Some Other American Writers*. London 1952.

¹¹ Pierwsze – widoczne w społecznościach przedkapitalistycznych, rolniczych, wędrujących; w postawie dominuje adaptacja, nie zaś chęć zmieniania, ludzie kierują się wyraźnie sformuło-

Pierwszy typ zachowań znamionuje średniowiecze; jednostka nie liczy się, zresztą postrzega siebie nie całkiem świadomie, nie wierzy, iż mogłaby kształtować przeznaczenie swoje lub – dzieci. Nie czuje się szczęśliwa czy stabilna psychicznie, ale myśl o zmianie jest hamowana przez rytuał, rutynę, „relacje władzy” w grupie – klany, kasty, zawody *etc.*¹²

Zachowanie kontrolowane od wewnątrz to pragnienie, by „stać się kimś”. Wyboru dokonuje nie społeczność, lecz jednostka o dużej samoświadomości, znamienne dla renesansu, epoki badania sumień, poszukiwań wewnętrznych (katolickich i protestanckich).

Typ trzeci – np. dzisiejszy młodszy *manager* – ciągle nie całkiem ukształtowany, motywowany kalkulacją, obserwujący działania innych, przystosowany, wrośnięty w zespół, świadomy osiągnięć własnych i opinii innych o jego aktywności.

Katolik amerykański, jak jego środowisko¹³, ma cechy typu trzeciego, co gwarantuje stabilność, uzdalnia do akceptacji zmian, ponieważ integrację pojmuje w kategoriach zmian, więc żądanie rewolucji, gwałtownej reorientacji wydaje mu się pretensjonalne i niepotrzebne. Amerykanin stwarza atmosferę osiągnięć, by generować i napędzać optymizm¹⁴. Francuz, wewnętrznie motywowany, „uznany rewolucjonista”, dostosowując się „wymusza” świadomą reorientację wewnętrzną, osiąga zmianę z pomocą agresji. Pragnie żyć w stałym kryzysie, „powadze”, wyrażanej przez „*Je-m'en-foutisme*”, umiając wytworzyć klimat *productivité* artystycznej: znakomite sztuki, powieści, obrazy, rzeźby, od średniowiecznych katedr począwszy. Obaj chcą zerwać z tradycją, znaczą to jednak co innego w obu wypadkach. Katolicyzm europejski, choć bardziej „tradycyjny”, paradoksalnie „musi” podejmować reformy Kościoła.

Postawa drugiego typu czyni niemożliwym powstanie społeczności bezklasowej („inny” konieczny, by moja jaźń mogła go atakować), czyni czymś niepojętym sytuację Ameryki, gdzie system klasowy przełamano odrzucając pojęcie klasy, niwelując granice klas. W Europie to przełamanie oznacza przejście z jednej klasy do innej (sedno eksperymentu księży-robotników). Ong nie zmierza do prostych ocen moralnych obu katolicyzmów, pokazuje, jak wiele może nauczyć taka analiza.

Badanie uwarunkowań kultury i moralności w dzisiejszej Ameryce to temat, który po raz kolejny uzmysławia, że Ong nie przyjmuje obiegowych aksjomatów. Przysnaje, że obszar decyzji moralnych uległ zróżnicowaniu (mogą nieść śmierć milionom niewinnych), nie ma wszak dowodów, że dzisiaj wybory moralne są – subiektywnie lub obiektywnie – złe w wyższym procencie niż ileś lat temu. „Korupcja” moralna dotyczy merytorycznych decyzji kulturowych, np. zachowań moralnych, nie całych kultur, skoro kultura „skorumpowane” (Cesarstwo Rzymskie) dają zaskakującą liczbę świętych. Zmianę sytuacji ujawni porównanie postaw i standardów moralnych przeszłości i teraz-

wanym kodem postępowania. Drugie – epoka wczesnego kapitalizmu, liczy się produktywność, zaradność, ruchliwość. Człowiek posiada żyroskop wewnętrzny, który w sytuacji wyboru pozwala na samodzielne decyzje. Trzecie – skutek przejścia od produkcji do konsumpcji, od pracy do wypoczynku. Jednostką steruje nie (wdrożony) kod zachowań, lecz „ekran radaru”: „wyjątkowa wrażliwość na działania i pragnienia innych”; ona to nowego człowieka – konformistę – „wprawia w ruch”.

¹² Takie społeczności – „wiejskie” w przeciwstawieniu do „cywilizowanych” albo „statutowe” w opozycji do „kontraktowych”, *Gemeinschaft* przeciw *Gesellschaft* – spotyka się u Hindusów, Indian Hopi, Zulusów, Chińczyków, północnoafrykańskich Arabów.

¹³ Parafia amerykańska jest pod każdym względem bardziej „otwarta” od europejskiej. Parafianie więcej wiedzą o sobie, co wiąże się z większą otwartością rodziny amerykańskiej.

¹⁴ Taki intymny związek między produkcją a optymizmem amerykańskim chce pokazać językoznawca, Dorothy Lee, analizując wyrażenia czasownikowe z „up” – jak *wash up*, *fix up*, *bundle up*, *write up*; uznaje je za korelat widzenia świata jako serii zawężonych sytuacji (niby elementów na taśmie montażowej). „Określają i urealnijają granicę”, co ustawia życie Amerykanina jako ciąg sukcesów, które należy odnieść.

zniejszości. Przykład pogorszenia standardu stanowi małżeństwo¹⁵, a „sprawiedliwość społeczna”¹⁶ – przykład wzrostu.

Różnice w poglądach moralnych komplikuje istnienie trzech głównych religijnych (posłuszeństwo Bogu) tradycji moralnych – protestanckiej, katolickiej i żydowskiej – oraz sekularyzmu, którego moralność oscyluje między wartościami (religie, humanitaryzm, darwinizm) a kodem „prywatnym”. Sekularyzm, pisze Ong, jest zawsze marksistowski, jako świecki humanizm nawiązuje m.in. do judaizmu i chrześcijaństwa, zachował liczne (przykładem Sartre) dogmaty; jego nurt „walczący” przyjmuje tylko świecki element rzeczywistości, Boski – wyłącza. Wzrost sekularyzmu to, zdaniem Karla Rahnera, nie zjawisko moralne, lecz noetyczne; wynika z zachwiania proporcji między przyrodniczą wiedzą człowieka a sumą jego wiedzy. Jednak istotnym ograniczeniem nauki, powiada Ong, jest to, że ignoruje podstawowe (religijne) pytania człowieka: sens zbliżającej się śmierci, sens wszechświata, świadomości; nauka może (choć nie musi) od nich odciągać, ale nikt nie da się przekonać, że są one bez znaczenia.

Większe zaabsorbowanie religią w przeszłości było, domniemywa Ong, substytutem niepełnej wiedzy naturalnej i z jej wzrostem zanikło, podobnie jak zmaląła groźba iluzji dawnych religii naturalnych z aberracjami w rodzaju ofiar z ludzi. Z kolei większa wiedza i błędne rozumienie Boga wynika z niewiedzy (ignorancja nie służy sprawie Boga) o świecie rodzą odczucie, że w naszej epoce Bóg jest „oddalony”, że „milczy” (Martin Buber) i trudniej o Nim mówić. Ong uważa, że to milczy człowiek (Bóg – są dowody – zawsze mówi do człowieka), że nie wykorzystał do poznania Go wiedzy zdobytej w ostatnich latach.

Nurt badań kultury to m.in. analiza renesansu, który silnie oddziałal na *psyche*¹⁷ Ameryki. Przyniósł wielki religijny (katolicy i protestanci) podział jej ludów, granic narodowych, grup rasowych, narzucił postawę wobec świata (nostalgiczny medievalizm katolicyzmu anglojęzycznego, złoty wiek religii, lokowany przez protestantyzm w początkach „czystego” hipotetycznie chrześcijaństwa). Kontrowersyjna koncepcja „renesansów” zakłada cykliczny obraz historii, sprzeczny z rozwojową i ewolucyjną wizją chrześcijańską opartą na realnej świętej historii, wizją, którą posiadała ludzkość przekonana do linearności czasu, zwróconego ku przyszłości, kiedy, jak wierzą chrześcijanie, Chrystus przyjdzie ponownie.

Pojęcie renesansu cechuje pewna sztuczność, sam dyktował bowiem własną formułę. (Starożytność czy średniowiecze nie wiedziały, czym są.) Ong rozprawia się z relacją humanizmu do scholastyki (opozycja wobec niej określała humanistę), ważnym mitem renesansu. Filozofię łączono – w średniowieczu i dużej części renesansu – z naukami przyrodniczymi, przeciwstawiano literaturze, dlatego scholastykę (filozofię) należy, zdaniem Onga, uznać za poprzedniczkę nowożytnej nauki, nie – metafizyki.

¹⁵ Dawni Amerykanie usprawiedliwiali rozbicie rodziny, separację – bez prawa do nowego związku – tylko nader żałosnymi okolicznościami. Dziś akceptuje się społecznie, a w opinii wielu – moralnie, kolejnych partnerów, zmianę postawy wobec zachowań seksualnych i czystości w ogóle. Sytuacja w Stanach jest alarmująca, nawet dla niekatolika (rozwozem kończy się co czwarte małżeństwo, w wielu miastach – co drugie, jedno na trzy rozwodem lub separacją).

¹⁶ Nie akceptuje się eksploatacji robotników; skończyło się niewolnictwo, choć nie jego konsekwencje; dalekie od ideału relacje rasowe poprawiają się. Zmaląła otwarta wrogość w społeczeństwie, w rodzinie (zmianę jej struktury odnotowuje *Kto się boi Wirginii Woolf?* Albee’ego – portret nienawiści między jednostkami, nie dynastiami), pomiędzy grupami wyznaniowymi. Część nienawiści została tylko stłumiona i objawia się dewiacyjnie; współczesne powieści (*Lie Down in Darkness* Styrona) pokazują aktywność seksualną, normalnie związaną z miłością, jako instrument nienawiści między partnerami.

¹⁷ Amerykę odkryli i skolonizowali ludzie renesansu, jej podział polityczny ustaliła ich biegłość kartograficzna, nie polityka. Nie ma posiadłości Hiszpanii i Portugalii oddzielonych fikcyjną linią prostą Aleksandra VI, ale mapa nadal rejestruje abstrakcje zwane Colorado i Wyoming, ignorujące nieskazitelną czworobocznością realia topograficzne.

Potępiając scholastykę, humaniści renesansu atakują model edukacji typu scjentystycznego, niby dzisiejsi obrońcy modelu humanistycznego, zwalczają wykształcenie specjalistyczne (nie przygotowywało do życia). Renesans w istocie był antynaukowy; opowiadał się za erudycją typu lingwistycznego, nie filozoficznego czy naukowego, ale nie rozwinął narzędzi, lingwistyka pozostała retoryczna i historyczna¹⁸.

Poniekąd mitem jest renesansowy rodowód naszego pojmowania literatury. Średniowieczu służyła ona do uzyskania biegłości w łacinie, pojęcie tradycji literackiej pozostało nieznanne. W renesansie zaczęła być interesująca dla wykształconych początkowo tylko literatura klasyczna (jednakże średniowieczny typ programu nauczania¹⁹ przetrwał aż do XIX w.), którą pojmowano jako *fait accompli*, pudełko z wiedzą starożytnych. Z XX-wiecznego punktu widzenia brakło rozumienia jej jako poszukiwania²⁰, zderzenia się z nieznanym, a roli pisarza jako obiektywnej prezentacji, rodzaju „szczerości” odsłaniającej wcześniej nie dostrzegane. Ong uważa, iż jesteśmy wezwani, by dojrzałych studentów uczyć traktowania literatury nie jako ucieczki, schronienia czy pociechy, lecz jako elementu świata, w którym stajemy wobec nieznanego i rozstrzygamy, świata, gdzie realizuje się Odkupienie człowieka.

Musimy zająć stanowisko co do roli nauki, szczególnie humanistyki, w społeczeństwie technologicznym. Podpowiadając rozwiązanie drąży Ong pojęcie „humanistyki”²¹, które w dzisiejszej angielszczyźnie oznacza badanie literatury lub przedmioty – trzon amerykańskiej tradycji edukacyjnej – składające się na wykształcenie humanistyczne, wymagane od światłych członków społeczeństwa²². Propozycja Ongowska obejmuje dyscypliny skupione wokół języka i literatury, ale też filozofię, historię, religię (teoretycznie i historycznie), socjologię, antropologię, matematykę, sztuki piękne i przedmioty pokrewne. Przeciwwstawienie humanistyki naukom przyrodniczym i technicznym w naszym stuleciu wynika ze zmiany relacji człowieka do rzeczy, co oddziałuje nie tylko na rolę humanistyki, lecz również na postawę wobec religii.

Komunikacja i literatura pokazują, że podstawą odegrania jakiegokolwiek roli – jej narastającą złożoność widzimy porównując np. Odysa Homera i współczesnego Ulissesa, Leopolda Blooma – jest kategoria głosu, która od dawna zajmuje Onga. Głos opowiadający, który słyszy czytelnik, musi dotrzeć do wnętrza osoby i – jak wszelka aktywność intelektualna – implikuje wiarę w możliwość porozumienia, ufność do kogoś, z kim możemy się komunikować.

¹⁸ Jak podejście św. Hieronima do *Biblii* czy – kontynuuje Ong – uczonych XIX w. do klasyki. Język służy do używania, nie rozbioru, trzeba go uczyć się, np. Erazm oczekiwał od studentów znajomości łaciny, greki, hebrajskiego, najważniejszych języków ludzkości, kosztem fizyki. Ramus usiłował wyrzucić z akademii naukę; jego komentarze do *Georgik* i *Bukolik* miały być dla chłopca nową, humanistyczną fizyką.

¹⁹ Sztuki wyzwolone jako kanapka z retoryką i elementarną gramatyką z jednej strony, a logiką i fizyką – z drugiej, na okrasę nieco etyki, matematyki i metafizyki. Dopiero od kilku pokoleń uczy się literatury chłopców powyżej 14 lat, wcześniej zdarzało się to rzadko, prawie nigdy w przypadku dziewczynek. Literackie wykształcenie dorosłych było kwestią wolnego wyboru.

²⁰ Gertrude Stein czy James Joyce, majstrujący przy strukturze języka, chcący dociec jego nowego i nieoczekiwanego piękna, są nie do pomyślenia w epoce Colet czy Morusa, a nawet Donne’a i Herberta.

²¹ W jego dziejach Cycero i inni odnoszą *humanitas* – prawie synonimicznie z *doctrina*, *litterae*, *eruditio* – do wykształcenia w sztukach wyzwolonych, wyrobienia umysłowego, dobrego wychowania, elegancji obyczajów, wyrafinowania przeciwstawionego brutalnej zwierzęcości, służalczości. „*Humanity*”, angielska pochodna (XV w.), to „świeckie”. Renesans wiąże *humanitas* z czytaniem i pisaniem, odrywa je od filozofii, wyodrębniając *litterae humaniores* jako studium gramatyki i retoryki, które kończyło naukę literatury, ścieśniając humanistykę do ram szkoły podstawowej i średniej.

²² Uniwersytet amerykański posiada najmniej specjalistyczny program, który pozwala studentowi (pierwsze lata) na nie skrępowany przepisami kontakt z kilkoma dziedzinami; inaczej niż większość krajów wysoko uprzemysłowionych, gdzie króluje „specjalizacja”.

Opracowując problem wiary sięgnął Ong do rozróżnień Gabriela Marcela: wiary jako opinii i wiary jako ufności. Pierwsza, inaczej *wiara*, że, traktuje to, o czym mowa, jako przedmiot (uznanie za prawdę), np. „wierzę, że jutro będzie lało” – jest więc pozapersonalna, racją jej bytu jest „obiektywizm”. Nawet gdy dotyczy osoby, traktuje ją „obiektywnie”, jak przedmiot do oszacowania („wierzę, że Mateusz jest kompetentnym dziennikarzem”). Druga, inaczej *wiara w*, kieruje się do osoby („wierzę w Mateusza” czy „wierzę w Boga”). Istnieje między tymi rodzajami wiary wymiennosc, możemy „wierzyć w” rzecz, personifikując ją, np. „wierzę w tę książkę”, co podnosi jej rangę, nadaje cechy osobowe, choćby prawdomówność. Wiara w osobę²³ jako swoista deklaracja jest zachętą do odzewu, reakcji, ze strony tego, do kogo się zwracam²⁴; „w” sugeruje, że wiara przenika tego, w kogo wierzę.

Na wierze opieramy niemal całą naszą wiedzę; uczony wierząc (racjonalnie) w doniesienia kolegów niejako stwierdza, że słowo osoby jest bardziej przekonujące niż obserwacja faktów w niezmiernie „obiektywnych” dziedzinach. Wypowiedź, także naukowa, jest przejawem obecności, którą możemy jedynie ewokować. „Ewokatywne” jakości stanowią fundament realnego dzieła literackiego, literatura istnieje bowiem w kontekście jednej obecności „wołającej” o drugą, co może rodzić problem „wolitywnego zawieszenia niewiary” (Coleridge), wyrażany też pytaniem Richardsa, jak akceptować emocjonalnie wiare, której się nie podziela intelektualnie (*Practical Criticism*). Siła ewokatywnego oddziaływania dzieła zależy od jego jakości „obiektywnych” – oderwania od autora, który dał mu byt jako „dobrze wykonanej urnie”, rośnie dialektycznie z ich wzrostem. Widoczny stopień oderwania bywa różny (narasta, pisze Ong, w kolejnych dziełach Joyce’a, a jest nieosiągalny dla Poego, który ujawnia problemy osobiste), gdyż twórca traci związek z dziełem przez swą literacką maskę.

Drugiej osoby nie można zrozumieć całkowicie, jak siebie. Do jej wnętrza docieramy za pośrednictwem głosu emanującego z jej psychicznych głębi, który przenika do naszego wnętrza, ulega odtworzeniu w wyobraźni i trwa. Słuchanie to przedzieranie się do „ty” przez coś, co nie jest ani „ja”, ani „ty”, przez *medium*, zewnętrzność, która towarzyszy komunikacji, a objawia się jako maska w przedstawieniu dramatycznym i literaturze. Jest przestrzenna, nie wokalna, choć ujawnia obecność wyrażaną głosem. Realizuje się w sytuacji osoby-wobec-osoby, będąc symbolem napięcia między wokalnym a wizualnym (kostium i charakteryzacja to złagodzone postaci maski) rodzi świadomość ufundowania postaci dramatycznej w realnej ludzkiej egzystencji. Każdy jest bowiem w pewnej mierze maską dla innych jako niepowtarzalna jednostka zanurzona w głębinach swej wewnętrznej świadomości, doświadczająca własnej jaźni, konstytuującej istotę jej intymności, intymności nieprzekazywalnej.

„Upredmiotowienie” w dziele osobowego obciążenia głosu maskuje realną osobę, która wypowiedziała się pierwsza (i wszystkie następne), a utwór sygnalizuje w ten sposób dystans i oddalenie, paradoksalnie – elementy każdej próby komunikowania, i czyni to na tyle, na ile jest „obiektywnym korelatem”, przypomina przedmiot, tzn. jest bezgłośny. Najbardziej ewokatywny i osobisty jest dramat; choć na scenie realnie zwracają się do siebie realne osoby, to dystans powiększył się, wzrosła bowiem liczba masek²⁵. Są one barierami, a próba komunikacji, próba, by przeniknąć od „ja” do „ty”, jest zarazem próbą ich zniszczenia, toteż dokładanie dodatkowych barier ma

²³ Obejmuje ona różne odmiany wiary, że, od zwykłych koniektur („wierzę, że przyjaciel będzie działał roztropnie”), do przyjęcia prawdy o czymś, o czym nie mam bezpośredniej wiedzy (wiara w Boga mieści w sobie uznanie istnienia Boga jako prawdy, przekonanie o tym, że – właśnie: wiare, że – On istnieje).

²⁴ Wierzyć w Boga, osobę, to oczekiwać reakcji z Jego strony.

²⁵ W *Otellu* oprócz masek, jakie nosi Szekspir jako autor, są maski postaci, które „nakłada” aktor i które czynią go *dramatis persona*, osobą lub maską w dramacie.

skutek prowokacji, pobudza do większego wysiłku we współczuciu czy sympatii. W literaturze maskę nakłada jedna ze stron procesu komunikacji, pisarz. Odbiorca jest obecny we własnej osobie. Nałożywszy maskę stałby się stroną, *dramatis persona*. Jego „gra”, odpowiednik maskowania ze strony komunikującego, jest po prostu aktem wiary w osobę za maską, zaproszeniem, by reagowała jak osoba, by dawała siebie w prawdzie. Zagadkowa jest jednokierunkowość komunikacji artystycznej, brak tu realnego dialogu, audytorium nie ma okazji przemówić.

Prawda zawarta w słowach sztuki lub, *mutatis mutandis*, wiersza albo innego utworu jest przekazywana jakby z wahaniem, bez pełnej artykulacji (zgrabnie wyrażona nie byłaby brana na własny rachunek, lecz na rachunek osoby wypowiadającej). Poezja, często zawikłana i tajemnicza, z racji samego istnienia jest przeznaczona do komunikacji, jest komunikowaniem *par excellence*, komunikowaniem najbardziej intymnym. Związek między odbiorcą a poetą jest tak osobisty, jak gdyby odbiorca nie był odrębną istotą. Opinie, że poezja czy ogólnie sztuka nie jest komunikowalna, wiążą się z dialektyką sytuacji, w której zaskakująco splatają się udziwienie (maska poety) oraz intymność (osiągana wówczas, gdy przedrzemy się przez maskę). „Prawda poetycka”, która wydaje się tak trudna do sprowadzenia na ziemię, do wyodrębnienia, do wyrażenia wprost, a jednocześnie jest tak dziwnie intymna, ma swoje korzenie w poczuciu komunii z innymi osobami, odbieranymi poprzez maski, ale tam na pewno obecnymi, osobami, które wierzą nam na tyle, że dzielą z nami swe reakcje tak nieoczekiwane intymne i wzywają nas, byśmy w nie uwierzyli.

Biblia — szczególnie przypadek w dziejach tekstowości, z nawiązaniem do oralnych antedecencji i do siebie samej — obrazuje niezwykle spiętrzenie problemów badawczych. Nie ma innego dzieła, które wyrastałoby z pamięci zbiorowej, jak *Biblia* (Szczepan głoszący Chrystusa ukrzyżowanego pokazuje, że zbawcze dzieło zaczęło się z historią Abrahama), a z drugiej strony — nigdy nie zaistniało jako całość we wspólnej tradycji oralnej, jak np. *Odyseja*. Z rozlicznych spraw (tekstowość—oralność, kwestie literackie) zainteresował Onga jej szczególnie — na tle literatury — stosunek do czasu. Przyjąwszy opinię Jamesa Nohrberga, że literaturę cechuje „głęboka posterioryczność” („*deep posteriority*”), przeżywana w milczącej i pełnej uwielbienia retrospektywie po lekturze utworu, zauważa, że nie ma takiego doświadczenia czytelnik *Biblii*, więc ryzykiem jest uznać ją po prostu za literaturę. Utwór „posiedliśmy” wówczas, gdy został przeczytany, przetrwony w myśli; w tym sensie cała przyjemność literacka ma charakter retrospeksji, a nie antycypacji albo uczestnictwa. Oczywiście przeżywamy też w trakcie lektury, ale pełnia przeżycia ma miejsce po niej. Dzieje się tak dlatego, że dzieło ma fabułę (*plot*); ona czyni je jednością, całością. Do „posterioryczności wewnętrznej”, do której dzieło literackie w swym sfabularyzowanym bycie skłania się od początku, akademicka nauka o literaturze dodała retrospekcyjność zewnętrzną, uznając przez stulecia jedynie starożytną literaturę.

Kojarzenie literatury z odległą przeszłością stanowi dziedzictwo kultury oralnej, opowieść utrwałała przeszłość w świadomości. Koncentracja na literaturze współczesnej, typowa dla Nowej Krytyki i epoki, w imieniu której występowała, wyznacza zwrot w świadomości, oddala od oralnych struktur zachowanych w psychice. Ten zwrot to nie tylko porzucenie retrospekcyjności zewnętrznej, lecz także (poniekąd) retrospekcyjności wewnętrznej, związanej z fabułą, porzucenie jej misternej konstrukcji (*Zaluzja* oraz *Marienbad* Robbe-Grilleta, *Gra w klasy* Cortazara). Zastąpiła ją nie opowieść bezfabułowa, lecz odfabularyzowana, czyli taka, która udaje, że nie ma fabuły. Posiada wszak antyfabułę, określaną przez odniesienia do fabuły.

Retrospektywne wymogi fabuły tłumaczą zbaczenie ku wzorcom cyklicznym, typowym dla ujęcia czasu w wielu utworach narracyjnych. Ich klasyczny przykład w literaturze i sztuce to mit pór roku, widoczny od literatury antycznej, przez poezję Yeatsa (zawrotna teoria w *A Vision*), aż do współczesnych twórców Anthony’ego Powella. Najśłynniejszym współczesnym przykładem wzorca cyklicznego jest *Finnegans*

Wake. Rzec można, jak uroboros, legendarny wąż zjadający własny ogon, wraca do początku; niekompletne ostatnie zdanie ma bowiem sprzężenie zwrotne z pierwszym. Kształt tekstu, uroboryczna struktura dzieła Joyce'a, dramatyzuje „głębką posteryorniczność” literatury. Wpływa na nieświadomość, która jest retrospektywna, ontogenetycznie i filogenetycznie związana z tym, co było. Archetypowe wzorce nieświadomości przenoszą nas do początków egzystencji. Właśnie ostatnie stronicie *Finnegans Wake* – przy stosownej erudycji i wyczuciu języka – zbliżają nas do zagadkowych brzegów nieświadomości bardziej niż jakikolwiek inny fragment literatury.

Biblia istniejąca jako tekst, powiązana ze światem oralnym, jest wychylona ku przyszłości, status jej specyficznej tekstowości wynika z chrześcijańskiej doktryny o Wcieleniu Słowa Bożego. *Biblię* kończy *Maranatha* („Przyjdź, Panie Jezu...”) – przeciwieństwo literackiego „*ever after*” („i odtąd żyli”). Ong jednak nie porzeka na tym, chce na *Biblii* pokazać kolejny problem, sprawę interpretacji.

Interpretować, w rozumieniu (późnego) Onga, znaczy „wydobyć to, co mieści się w danym przekazie, uczynić oczywistym to, co choć uchwytnie w owym przekazie, nie jest zauważalne dla środowiska, w którym żyją odbiorcy interpretatora. Można dokonywać interpretacji wszystkiego, co zawiera informację, np. gestu ludzkiego, zaćmienia, mapy” (t. 2, s. 191). Wyjaśnianie wypowiedzi słownej to wydostanie z niej tego, co samo nie objawia się odbiorcom, to omawianie czegoś, co tu i teraz nie jest czytelne lub nie w pełni czytelne. Dyskurs werbalny zazwyczaj wymaga interpretacji, ponieważ wypowiedź i objawia, i zakrywa.

Ong pokazuje różnice w interpretacji wykonania oralnego i tekstu. Świat wypowiedzi oralnej, będący zwykle światem dyskursu, w którym jedna wypowiedź rodzi drugą, a ta następną, dając początek znaczeniu w procesie dyskursywnym, poprzez „negocjacje”, już z chwilą rozpoczęcia wypowiedzi. To, co mówię – pisze Ong – zależy od moich koniektur dotyczących stanu umysłu odbiorcy przed rozpoczęciem mówienia oraz możliwego zakresu jego reakcji. Koniekturowe sprzężenie zwrotne jest niezbędne przy formułowaniu wypowiedzi: inaczej zwrócę się do dziecka, inaczej – na ten sam temat – do dorosłego. Rzeczywista reakcja odbiorcy może być zgodna z moją koniekturą lub nie, w każdym razie pozwala wyklarować mą myśl, pełniej uzmysłowić sobie zamierzony przeze mnie sens. Dyskurs oralny zazwyczaj interpretujemy w miarę jego przebiegu, negocjując znaczenie ze znaczenia.

W tekstach nie ma tego rodzaju bieżących negocjacji interpretacyjnych. To jest, zdaniem Onga, źródło błędnego przeświadczenia – nie zawsze formułowanego wprost – wielu badaczy literatury minionych generacji, że zapisanie wypowiedzi oznacza usunięcie jej ze stanu dyskursu oralnego, „zafiksowanie” jej. Nie ma wszak sposobu zafiksowania dyskursu; także z pomocą pisma czy druku. Tekst oddziela wypowiedź od autora, raz bowiem zapisana nie wymaga już nawet, by autor był osobą żyjącą. W tym sensie pismo stwarza dyskurs autonomiczny. Jednak oddzielenie od autora to nie to samo co oddzielenie od dyskursu, poza którym żadna wypowiedź nie może istnieć. Wypowiedź nie może istnieć poza środowiskiem wymiany informacji. Umieszczenie wypowiedzi w zapisie to jedynie zakłócenie dyskursu, to wyrwanie z określoności w czasie i przestrzeni, ale nie „zafiksowanie” jej. Tekst statyczny, „zafiksowany”, „tam na stronicy” nie jest wypowiedzią, lecz wzorcem wizualnym. Tylko osoba znająca odpowiedni kod potrafi przekształcić widzialną strukturę w czasowe następstwo dźwięków – wypowiedź, sprawić, że zacznie funkcjonować zawieszony dyskurs, a z nim zwerbalizowane znaczenia. Tekst, mówi Ong, posiada tylko tyle znaczenia, ile uległo przekształceniu w element pozatekstowy.

Cechą tekstu pisanego – w przeciwieństwie do oralnego – jest to, że autor absolutnie nie może przewidzieć, kto będzie dalej prowadził „jego” dyskurs. Rozpocząwszy lekturę tekstu czytelnik uruchamia dyskurs, choćby i po bardzo wielu latach, niekiedy z wielkim wysiłkiem świadomej pracy interpretacyjnej, bez której zapis mówi bardzo mało.

Konieczność wypowiedziania tekstów sprawia, że każdy z nich stanowi element dyskursu, jest intertekstowy ze swej istoty, tzn. pisarz potrafi stworzyć powieść dlatego, że czytał jakieś powieści; badacz dlatego może pisać dzieło naukowe, że jest ono zanurzone w naukowe dzieła innych autorów. Nawet matematyczny tekst jest elementem dyskursu, stanowi bowiem wypowiedź matematyka skierowaną w określonym czasie i przestrzeni do innych matematyków. Wszelka wiedza jest zatrzymanym dialogiem.

Chociaż dzięki temu teksty są elementami dyskursu, to wypowiedź podtrzymująca dyskurs mieści się nie w tekście fizycznym, lecz w czytelniku (oryginalnie – autorze). Nie ma wypowiedzi nie uwarunkowanej czasem i przestrzenią, nie ma i – czytelnika. Każdy stający wobec tekstu czytelnik wywodzi się z konkretnego środowiska, wie określone rzeczy, nie wie innych, itd. – przypomina pod tym względem słuchacza żywego dyskursu. Nie istnieje słuchacz uniwersalny. Są tylko słuchające jednostki, do których z mniejszym lub większym powodzeniem usiłuję dostosować swój dyskurs. Ludzką myśl cechuje nie relatywizm, lecz relacyjność, związek ze wszystkim. Pełna interpretacja wymagałaby pełnej wiedzy.

Problem, który Onga pasjonuje w eseju *Text as Interpretation: Mark and After*, przybiera postać pytania: Jakie znaczenie ma tradycyjny, oralny charakter dzieła dla kompetentnej interpretacji? Autor stawia je w związku z książką *The Oral and the Written Gospel* Wernera H. Kelbera (1983), który usiłuje zrekonstruować, jak wyglądał kerygmat głoszony przez Jezusa w środowisku oralnym oraz jak był prezentowany w gminach chrześcijańskich przechowujących i przekazujących go po Jego śmierci, zanim zostały spisane ewangelie. Co z tym materiałem zrobił św. Marek układając swoją ewangelię i jak jego postawa wobec tekstowości różniła się od postawy św. Pawła?

Wcześniejsi badacze, bez znajomości procesów noetyki oralnej, mogli odwołać się jedynie do intuicji. Ong sprowadza istotę działań św. Marka do interpretacji albo do takiej reorganizacji oralnego kerygmatu, by mógł uzyskać wymaganą stosowność. Zadanie interpretacyjne Ewangelisty miało fundamentalne znaczenie dla wszystkich, którzy oralny kerygmat Jezusa z Nazaretu uznali za prawdziwy, za obietnicę pełni życia w jedności z Bogiem na wieki. Każdy przekaz nie idący dostatecznie głęboko oznaczał stratę wszystkiego dla wszystkich chrześcijan, jacy kiedykolwiek mieli się pojawić. Wierni są świadomymi Bożej inspiracji tekstów biblijnych, ale ciągle na nowo próbują dociec, co ona oznacza, szczególnie w sytuacji, gdy wiemy, iż to, co było kerygmatem dla chrześcijan przed ewangelią św. Marka, nie mogło być w sposób dosłowny późniejszym inspirowanym kerygmatem tekstowym.

Ogólne założenia interpretacyjne wcześniejszych badaczy, zauważa Ong, opierały się na modelach znanych z piśmienności, także gdy uwzględniały oralność. Szuka się np. powiedzeń „oryginalnych”, gdy tymczasem wypowiedź oralna nie ma oryginału w sensie, w jakim posiada go tekst. Wypowiedź tekstowa, wyrastając z konsytuacji czy nawiązując do niej, jako tekst nie niesie z sobą owej konsytuacji, która zawsze spowija wypowiedź oralną. O ile słowa pisane mogą być derywatem innych pisanych słów, o tyle nie ma derywatów wypowiedzi oralnej w jakichkolwiek słowach oralnych. Wypowiedź oralna wyrasta z sytuacji będącej czymś więcej niż kontekstem werbalnym, będącej relacją z żywymi osobami. Powtórzenie wypowiedzi oralnej nie jest uwolnione od kontekstu, nawet dosłowne powtórzenie wypowiedzi w podobnej sytuacji jest jej dostosowaniem do realiów chwili. Przy takich obwarowaniach żądanie wypowiedzi „oryginalnej” jest donkiszoterią, skoro każda wypowiedź wyrasta nie z wypowiedzi wcześniejszej, lecz z całkowicie nowej sytuacji egzystencjalnej, gdyż w kulturze oralnej nawet wyrażenie formułowe bardziej nawiązuje do życia niż do innych wyrażen formułowych.

Własne słowa Jezusa podlegają regułom wymiany oralnej, nie były nigdy uwolnione od kontekstu. Znaczenie każdej wypowiedzi oralnej należy zbierać z kompo-

mentów werbalnych i pozawerbalnych. Odrzucić trzeba hermeneutyczne pojęcie „pieczołowicie dobranej społeczności wczesnochrześcijańskiej, oddanej przechowaniu i przekazywaniu pojedynczej ewangelii”²⁶, tzn. pojedynczego zbioru zafiksowanych powiedzeń Jezusa i o Jezusie. Zarówno oralne wypowiedzi Jezusa, jak oralna pamięć o nich były zawsze kontekstowe, niezależnie od uniwersalnego znaczenia tych wypowiedzi.

Mozaikowa konfiguracja takiego oralnego kerygmatu poddana linearności oznacza dekontekstyzację wypowiedzi oralnych za pomocą pisma, chociaż tekst ewangelii często podaje konsytuację danej wypowiedzi. Czym innym jest zwerbalizowanie konsytuacji, czym innym naoczna rzeczywistość, tak zgęszczona, że z racji nieuchwytnych, ale realnych imponderabiliów niemożliwa do pełnego zwerbalizowania...

Podjmując się omówienia nie wątpię, że wykonam solidnie swą rolę sprawozdawcy, kończąc jej realizację, widzę, że pokazałem bogactwo tej książki, a jednocześnie — co podkreślam szczególnie mocno — pozostałem bardzo daleki od pobieżnego choćby wyczerpania jej walorów poznawczych. Mam jednak nadzieję, że przynajmniej zainteresowałem i książką, i Ongiem.

Józef Japola

THE EVERYMAN COMPANION TO EAST EUROPEAN LITERATURE. Ed. by Robert B. Pynsent. With the Assistance of S. I. Kanikova. London 1993. J. M. Dent, ss. XV, 606.

Słownik literatury Europy Wschodniej będący dziełem ponad 20 współpracowników mógłby być wzorem metodycznego potraktowania materiału i przejrzystej kompozycji. Jest jednak dziełem pionierskim. Zawiera: wstęp i wskazówki dla użytkowników i całościowy zarys historyczny, następnie trzon główny, tj. niemal 1000 haseł autorskich, z których przynajmniej połowa stanowi *novum* w obiegu życia kulturalnego Europy; jako uzupełnienie haseł autorskich mamy omówienie, przy zastosowaniu podziału narodowościowego czy też językowego, tekstów anonimowych, kolektywnych i przekazywanych w tradycji ustnej, oraz w analogicznym układzie krótkie zarysy, w liczbie 22, historii literatury. Na końcu znajdują się 3 indeksy: Indeks „A” grupuje autorów wedle nacji czy języka; indeks „B” (1-stronicowy) stanowi rzeczowe ujęcie haseł; indeks „C” podaje w układzie krzyżowym wszystkie nazwiska autorów i wszelkie nazwy występujące w słowniku; ten ostatni indeks jest najistotniejszym informatorem dotyczącym całości dzieła. Podana na stronie XV mapa ma również najogólniej powiadomić odbiorców o geograficznym rozmieszczeniu poszczególnych narodów czy też grup językowych Europy Wschodniej.

Z założeń wstępu warto wyodrębnić przynajmniej najważniejsze: 1) dowiadujemy się, że literatury Europy Wschodniej nie są odbiciem ani tworem stosunków polityczno-gospodarczych; przeciwnie: mają one w sobie taką żywotność i siłę, iż właśnie dzięki ich istnieniu doszło do zmian, jakich obecnie jesteśmy świadkami od lat 15; 2) jeszcze bardziej intryguje założenie następujące: otóż termin „Europa Wschodnia” ma nie być terminem geograficznym, ale określeniem o charakterze politycznym. W grę wchodzi te regiony językowe czy też narodowościowo-państwowe, które były okupowane przez 4 wielkie mocarstwa europejskie i azjatyckie (Austrię, Prusy, państwo Otomańskie i Rosję) w okresach od 50 do 1000 lat. Dlatego też pisarz posługujący się językiem jakiegoś „imperium”, jak np. Brod, Canetti, Kafka, Werfel, by już nie wspominać o Dostojewskim, Puszkynie i Tolstoju — nie zostali włączeni. Podobnie Conrad, Moréas, Apollinaire. W zasadzie dominują kultury chrześcijańskie; Albania i Bośnia są

²⁶ W. H. Kelber, *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia 1983, s. 31.