Ewa Thompson: Wielka amputacja. Język w dobie postmodernizmu

Słowa tracą swoją moc przekonywania, pocieszania, wzbudzania radości. Powstaje wiele dobrych powieści, są one omawiane i recenzowane, miłośnicy science fiction i kryminałów w szczególności mają w czym wybierać. Ale nie ma już Faulknerów, Dostojewskich czy nawet Albertów Camus. Co właściwie było w dziełach tych autorów, czego brakuje we współczesnej prozie? Dlaczego nas ona nie podnieca? – pyta Ewa Thompson w 11. numerze rocznika „Teologia Polityczna".

W latach 60., gdy nasze pokolenie rozpoczynało studia humanistyczne, a nazwiska Alberta Camus czy T.S. Eliota słyszało się codziennie, zawzięcie kartkowałam magazyny literackie w poszukiwaniu nowych dzieł tych i innych autorów oraz komentarzy na ich temat. Teraz – w drugiej dekadzie XXI wieku – nie potrafiłabym odpowiedzieć na pytanie, kto jest moim ulubionym autorem beletrystyki ubiegłej dekady. W pewnym stopniu wynika to ze zmierzchu powieści (zastąpionej przez filmy i seriale), ale i z tego, że literatura piękna straciła na uroku. Przestała ekscytować.

Słowa tracą swoją moc przekonywania, pocieszania, wzbudzania radości. Powstaje wiele dobrych powieści, są one omawiane i recenzowane, miłośnicy science fiction i kryminałów w szczególności mają w czym wybierać. Ale nie ma już Faulknerów, Dostojewskich czy nawet Albertów Camus. Co właściwie było w dziełach tych autorów, czego brakuje we współczesnej prozie? Dlaczego nas ona nie podnieca? Te pytania sprowokowały mnie do spisania poniższych refleksji na temat języka.

W 2013 roku w rozmowie dla „New York Timesa" David Brooks i Gail Collins wymienili uwagi na temat starości i emerytury. Brooks spytał: „Gail, czy zaczęłaś już myśleć o tym, *jaki chcesz prezentować wizerunek* [podkreślenie moje – E.T.], gdy zaczniesz szykować się do odejścia z tego świata?"[1].

> *Liczy się nie to, czym się jest, lecz to, jaki wizerunek przyjmuje się na zewnątrz*

Jak to się stało, że w dzisiejszych czasach politycy i osoby publiczne mają raczej *grać* samych siebie, niż być sobą na forum publicznym? Liczy się nie to, czym się *jest*, lecz to, jaki wizerunek przyjmuje się na zewnątrz. Czy jest jakaś prywatna sfera życia, w której nie trzeba mieć na uwadze „bym przygotował twarz/ Na spotkanie tych twarzy, które ty widujesz”[2]? Najwidoczniej nie – z tonu rozmowy wynika, że czas wolny przeznaczamy na przymiarki kostiumu. I tak właśnie powinno być – sugerują rozmówcy. Najbardziej wpływowy dziennik w Stanach Zjednoczonych zachęca swoich czytelników do życia w świecie złudzeń.

Owszem, być może dziennikarstwo nie jest najwłaściwszym obszarem do poszukiwania głębi. W porządku, przenieśmy się zatem na poziom filozofii, socjologii, historii (o literaturze była już mowa). Tam czeka nas pojęcie „konstrukcji tożsamości” – zgodne z tym, jak nauczyli nas mówić współcześni filozofowie i socjolodzy. Zwróćmy uwagę na założenie braku rdzenia. Ten potoczny akademicki zwrot to właściwie klasyczny przykład nominalizmu. Mówi nam, że tożsamość jako esencja osobowości to pusty frazes, ponieważ esencje nie istnieją. Nie ma zatem tożsamości. Dla nominalisty słowo „tożsamość” to niestosowny skrót myślowy. Można mówić tylko o konstrukcji tożsamości, byciu dostrzeżonym przez innych poprzez noszony kostium i przybraną pozę. Jeśli współcześni akademicy mówią prawdę, nigdy nie będziemy w stanie do końca się zdefiniować, ponieważ nigdy nie osiągniemy produktu końcowego – ten bowiem nigdy się nie materializuje. Fakt, że możemy mówić wyłącznie o procesie, lecz nie o końcowym produkcie, oznacza, że słowa takie jak „dobro” i „zło”, „dusza”, „Bóg” – a zatem określające byty esencjalne – są również pozbawione znaczenia.

Próba wyrzucenia tożsamości z naszego słownika pojęć wiąże się z tym, co George Orwell pisał o destrukcji języka, choć podkreślał on raczej ograniczanie owego słownika niż zawężanie znaczenia słów. W *Roku 1984* Syme, kolega Winstona Smitha pracujący nad stworzeniem

słownika nowomowy, mówi: „Nadajemy językowi ostateczny kształt: taki, jaki będzie miał, gdy wszyscy zaczną posługiwać się wyłącznie nowomową (…). My niszczymy słowa. Setkami, i to dzień w dzień! Redukujemy język, plewimy ze wszystkiego, co zbędne”[3]. Warto zauważyć, że do wykreślenia przeznaczone są przede wszystkim rzeczowniki[4].

Chcę się tu przypatrzeć nie tyle tożsamości czy znikaniu słów, ile amputacji pewnych przestrzeni znaczenia słowa i temu, w jaki sposób zubaża to przekaz, który ze sobą niosą. „Na początku było Słowo”. To zdanie jest pozbawione znaczenia nie tylko w świecie Orwella, ale i postmodernistycznych myślicieli, artystów języka, autorów współczesnych powieści i prac naukowych, którzy używają słów nader zręcznie.

W dyskursie publicznym słowa przestały być, jak to ujął Seamus Heaney, „nośnikami historii i tajemnicy”

Coś niedobrego stało się z angielszczyzną za mojego życia. Jej najsubtelniejszy, najbardziej nieuchwytny poziom został amputowany. Najbardziej poważanymi tekstami w humanistyce stały się te, które są antyesencjalne w sposób uniemożliwiający nadanie językowi „metafizycznej wibracji”. W dyskursie publicznym słowa przestały być, jak to ujął Seamus Heaney, „nośnikami historii i tajemnicy”, przestały sugerować możliwość doświadczenia, które wyrazić można wyłącznie w niebezpośredni i mglisty sposób, przy czym to ograniczenie niekoniecznie czyni owo doświadczenie nierzeczywistym. Słowa stały się przekaźnikami wizerunku publicznego i symbolami aspiracji do niego. Ich funkcja ludyczna zyskała na znaczeniu: zwróćmy uwagę na powszechność humoru opartego na różnych formach gry słów. Za Ferdinandem de Saussure’em uczeni zaczęli traktować słowa jako „punkty przecięcia”, nie zaś jako byty, które mogą nieść ze sobą wiele znaczeń, również duchowych. Teorie języka coraz częściej wywodzi się raczej z nauk fizycznych i biologicznych niż z tego, czego dotykali w swoich najgłębszych przeżyciach poeci (nie mówiąc już o autorach Biblii)[5].

Niewątpliwie pojawienie się nowego Szekspira mogłoby odwrócić ten trend i pozwolić językowi oddziaływać na nowo w sposób, który niemal zapomnieliśmy. Ale to być może nigdy nie nastąpi. Tymczasem nasi wyśmienici dziennikarze (którzy doskonale opanowali technikę gładkiego manewrowania w ograniczonej sferze kognitywnych możliwości) i całkiem spora liczba dobrych pisarzy zapewniają nas, że w tym zawiera się wszystko, na co stać język; że powinniśmy być zadowoleni z tego, co nam proponują demiurgowie naszych językowych oczekiwań.

Wśród tych, którzy otwarcie domagali się takiej amputacji, wyróżnia się francuski filozof Jacques Derrida. W *Strukturze, znaku i grze w dyskursie nauk humanistycznych* Derrida pisze o pragnieniu zlikwidowania anagogii[6]. Opisuje swoją frustrację wywołaną tradycyjnymi poglądami na język i zachęca do oderwania języka od świata metafizyki. Zamierza zdemistyfikować język w taki sposób, że nie pozostanie w nim ślad ducha. W tekście tym postuluje wyrzucenie ze słownika takich pojęć jak „dusza" czy „duch", ponieważ sprowadzają nas na manowce, w stronę wyobrażonego i fałszywego źródła wszelkiego pseudoznaczenia, czyli Boga. Gdyby Derrida dożył naszych czasów, z pewnością byłby zadowolony. To, czego usiłował się pozbyć – sam rdzeń kultury Zachodu – zniknęło doszczętnie z akademickiego i publicznego dyskursu. Nie tylko w codziennych rozmowach, ale i w publikacjach naukowych oraz literackich unikamy sięgania do tej werbalnej potencji, która łączy nas z duchowością.

Postrzegam język jako instrument, na którym można zagrać szeroką gamę dźwięków. Współczesna praktyka dostroiła go jednak do pewnej wąskiej tonacji, precyzyjnej i wyrafinowanej. Przywołana rozmowa w „New York Timesie" jest skonstruowana tak, że żadna sugestia transcendencji nie może zmącić jej przebiegu. Rozmówcy sięgają wyłącznie po dźwięki z określonej gamy. Wyrafinowanie i elegancja, z jaką traktują swoje przyszłe odejście z tego świata, wykluczają możliwość natrafienia na jakiś zagadkowy element słowa. Ten sposób mówienia o ludzkiej śmiertelności jest typowy dla mediów. Chcemy odejść do niebytu z doskonałą godnością, z nienaruszonym

manicure'em i pedicure'em. Opisujemy swoją śmierć raczej w kategoriach schludności niż „stania i patrzenia", jak to ujął niegdyś William Henry Davies[7].

> *Postrzegam język jako instrument, na którym można zagrać szeroką gamę dźwięków. Współczesna praktyka dostroiła go jednak do pewnej wąskiej tonacji, precyzyjnej i wyrafinowanej*

W średniowieczu podejście do języka (nie mówiąc o ludzkiej śmiertelności) było zgoła odmienne. Myśliciele średniowieczni byli przekonani, że istnieją cztery warstwy znaczenia w języku: dosłowna, analogiczna, symboliczna i anagogiczna[8]. Te cztery poziomy mogą być – i rzeczywiście są – różnie nazywane przez różnych myślicieli, ale zasadniczy podział pozostaje niezmienny. Zacznijmy od warstwy dosłownej. Odzwierciedla ona nasze codzienne relacje ze światem fizycznym. W XXI wieku jest to poziom gazet i telewizji, domowych i biurowych rozmów, zakupów i gotowania. Kiedy patrzymy na obiekt lub zjawisko, możemy je nazwać i opisać. Na tym poziomie łatwo się odwołać do klasycznej definicji prawdy sformułowanej przez św. Tomasza z Akwinu: prawda zakłada zgodność intelektu i rzeczywistości. Obiekt, na który patrzymy, jest lub nie jest stołem.

Poziom analogiczny języka jest nieco bardziej abstrakcyjny. Poruszamy się po nim wówczas, gdy języka używamy do przywołania klasycznej Arystotelesowskiej *mimesis*. W skrócie: odpowiada on naszej zdolności do wykazania, że coś jest podobne do czegoś innego. Zakładane znaczenie analogii zależy od naszej umiejętności powiązania dwóch fizycznych obiektów lub zjawisk, nawet jeśli jedno z nich nie jest bezpośrednio dane naszym zmysłom. Możemy, na przykład, porównać czyjeś oczy do gwiazd, których w rzeczywistości nie widzimy. Posługując się analogią, korzystamy z naszej pamięci i wyobraźni. Rozpoznajemy pojawianie się w dwóch przedmiotach pewnej wspólnej jakości, nawet jeśli trudno jest nam tę jakość opisać, i dzielimy się tym rozpoznaniem z innymi.

Gdy jednak słowo zużywa się z powodu częstego powtarzania, możemy mieć trudności z uzyskaniem odpowiednio rezonującego porównania. Wielcy pisarze potrafili przezwyciężyć tę trudność, choć większość z nas nie jest do tego zdolna. Podobnie jak poziom dosłowny, poziom analogiczny jest dostępny co do zasady wszystkim, wykształconym i niewykształconym, religijnym i niereligijnym. Znany wiersz Roberta Frosta, w którym las jest opisywany jako „powabny”[9], to dobry przykład takiej analogii.

Podczas gdy analogia angażuje świat zmysłowy, na poziomie symbolicznym wyrażane jest podobieństwo o charakterze niematerialnym. Arthur Rimbaud zdefiniował symbol w języku jako coś, co nie może być wyrażone w inny sposób, coś, czego kształt zasugerować może tylko ta unikalna kombinacja słów. Dwa pierwsze poziomy języka związane są z ludzką umiejętnością dostrzegania analogii i alegorii w świecie zmysłowym i procesie komunikacji, natomiast na poziomie symbolicznym dawne analogie i alegorie są przekształcane w nowe. Aby docenić w pełni tę zdolność języka, konieczny jest rozwój kultury. Należy rozsmakować się w tym, jak mistrzowie języka posługiwali się słowem. Do tego powinna zmierzać edukacja liberalna: poprzez lekturę właściwych tekstów jednostki rozwijają zdolność odkrywania aspektów języka niedostrzeganych przez barbarzyńców.

> *„Na początku było Słowo”. Chrześcijanie otrzymali poręczenie, że język jest zdolny do czegoś o wiele większego niż najświetniejsza nawet poezja*

Jest wreszcie poziom anagogiczny, na którym ludzki język sięga w stronę świata metafizycznego. Również na tym poziomie stosowane są symbole, ale wskazują one na rzeczywistość transcendentną raczej niż intelektualną lub materialną. Wszystkie ludzkie cywilizacje usiłowały przekazać za pomocą słów to, co wykracza poza intelekt, emocje, świat zmysłowy. Chrześcijaństwo przyniosło nam zapewnienie, że język jest rzeczywiście zdolny do penetracji tego niedotykalnego świata. To, co *jest*, może być nam

przybliżone przez słowa. „Na początku było Słowo”. Chrześcijanie otrzymali poręczenie, że język jest zdolny do czegoś o wiele większego niż najświetniejsza nawet poezja.

Nie istnieją sztywne granice między poziomami języka, podobnie jak nie da się wyraźnie rozgraniczyć dźwięków wydawanych przez różne instrumenty w orkiestrze. Tak jak orkiestra symfoniczna język zawiera w sobie wszelkie możliwości ekspresji, od prostych melodyjek do najbardziej złożonych symfonii. Filozofowie średniowieczni nie mieli za złe ludziom mniej wykształconym, że mogli przeoczyć całkiem sporo podczas interpretacji głębokich tekstów. Utrzymywali jednak stanowczo, że teksty są polisemiczne i mogą być interpretowane na kilku poziomach.

W XX wieku niektórzy uczeni próbowali wrócić do refleksji średniowiecznych interpretatorów. Wymienię trzech: Northrop Frye, Paul Ricoeur i Henri de Lubac. W niesłusznie zapomnianej książce *Anatomia krytyki* Frye zauważa, że „poezja może być złożona jedynie z innych wierszy. Powieść z innych powieści”, archetypy z innych archetypów, obyczaje z obyczajów[10]. To oznacza, między innymi, że język jest skarbcem, który przechowuje nie tylko zdarzenia historyczne, ale całą ludzką kulturę. Rolę nośnika kultury zapewnia mu czwarty poziom znaczenia: powiązanie słów ze światem tajemnicy. Powiązanie to nie musi być dosłowne, a tekst nie musi być religijny. Słowa niosą za sobą ślad poprzednich zastosowań, suma tych śladów staje się zaś mglistą sugestią transcendencji. Frye usiłował pobudzić gasnącą wrażliwość swoich studentów na te cechy języka, które są „nośnikami tajemnicy”[11]. Zachęcał swoich czytelników, aby zwracali baczniejszą uwagę na średniowieczne refleksje na temat języka, które ukazywały na pierwszym planie metafizykę, a także ogłosił zasadę polisemiczności, rozumianą nie jako możliwość nieskończonych interpretacji (jak chcą tego postmoderniści), lecz raczej w ten sposób, że same słowa mogą nieść lekki lub ciężki bagaż semantyczny w zależności od kontekstu i zdolności czytelnika do odniesienia ich do tegoż kontekstu.

Książka Frye’a jest próbą przypomnienia średniowiecznych rozróżnień w sposób mający zatrzeć ich oryginalny cel jako drogowskazów w interpretacji religijnych tekstów, tak aby stały się łatwiejsze do przełknięcia dla współczesnego, świeckiego czytelnika. Frye starał się

unikać wyraźnie chrześcijańskich odniesień w swojej argumentacji, ale twierdził, że anagogiczny aspekt języka czyni literaturę zrozumiałą przez wieki. Zauważał, że pewne znaczenia pozostają zrozumiałe dla osób żyjących w różnych wspólnotach interpretacji, i sugerował, że wszyscy dzielimy zdolność przekraczania utylitarnej strony języka.

Otwartość Frye'a pod tym względem przyczyniła się do porażki restytucji anagogicznej funkcji języka jako godnego przedmiotu badań wydziałów humanistycznych w Ameryce

Jego próby sekularyzacji funkcji anagogicznej nie były jednak skuteczne. Odwołania do tradycji i historii nie wystarczyły, by uwrażliwić studentów na pełną moc słów. *Anatomy of Criticism* wciąż zdobi półki bibliotek wielu uniwersytetów, ale jest rzadko cytowana i przywoływana na zajęciach[12]. Co więcej, Frye należał do pokolenia wykładowców, którzy, choć pewnie utwierdzeni w swoich metafizycznych przekonaniach, pozwalali jednocześnie, by ludzie odmawiający metafizyce prawa głosu byli zatrudniani, awansowani, podnoszeni do godności dziekanów i rektorów uniwersytetów o wydziałach humanistycznych aspirujących do tego, by ich absolwenci zasługiwali na publikację w „New York Timesie". Jego otwartość pod tym względem przyczyniła się do porażki restytucji anagogicznej funkcji języka jako godnego przedmiotu badań wydziałów humanistycznych w Ameryce.

Wyraźniejszej afirmacji anagogii w języku należy szukać u takich filozofów jak Paul Ricoeur. W odróżnieniu od Frye'a Ricoeur nie przyjmuje ostentacyjnie świeckiego stanowiska. Przeciwnie, gani swoich kolegów za brak zainteresowania średniowiecznym namysłem nad językiem lub ignorancję w tym zakresie[13]. Ubolewa nad historyczną amnezją dwudziestowiecznych filozofów języka i stwierdza wyraźnie, że istnieje taki poziom znaczenia, który pozostaje niewidoczny dla współczesnego czytelnika – właśnie dlatego, że intelektualiści zdyskredytowali go jako wymyślony, a piszący o nim myśliciele średniowieczni zostali skazani na zapomnienie. To istotnie

mocne stanowisko; niemniej uwaga Ricoeura skupia się bardziej na dwudziestowiecznej filozofii niż na apologii wieków średnich i jego apele o powrót do studiów nad tym okresem przeszły niezauważone.

W *Exégèse médiévale*[14] Henri de Lubac, wybitny mediewista, staje się wnikliwym przewodnikiem po zaniedbanych aspektach języka. Choć jego celem jest przede wszystkim zwrócenie uwagi dwudziestowiecznych badaczy na luminarzy myśli średniowiecznej, autor poświęca cały pierwszy tom swojego trzytomowego dzieła „czterem znaczeniom Pisma". Jak zauważa, przez wiele stuleci chrześcijańscy badacze zakładali, iż poszczególne ustępy Pisma zawierają wiele znaczeń i ich głębia semantyczna nigdy nie może być w pełni zbadana, jako że każda nowa interpretacja rzuca nowe światło na inne ustępy; w ten sposób wykazuje, że język jest studnią bez dna, w której Bóg przechowuje swoją mądrość dla tych, którzy są w stanie z niej czerpać[15]. De Lubac ogranicza się do Pisma Świętego, ja jednak uważam, że ten poczwórny podział może znaleźć zastosowanie również w odniesieniu do świeckiego piśmiennictwa i do wyrażeń potocznych. Czasem znaczenia te są jasne i wyraźne, kiedy indziej pewne ich poziomy pozostają tylko słabym echem tego, jak niegdyś używano określonych słów w odmiennym kontekście. Niemniej niemal wszystkie słowa mogą potencjalnie uczestniczyć w tym „przenoszeniu" znaczenia.

De Lubac zwraca uwagę, że język może się kurczyć i rozszerzać w zależności od środowiska społecznego, które się nim posługuje. Postrzegane znaczenia słów lub zdań zależą od zdolności odbiorcy do ich interpretowania na tych czterech poziomach. Czytanie tekstu na poziomie dosłownym nie stoi w sprzeczności z jego głębszym znaczeniem, poprzedza tylko jego odczytanie. Jeśli ograniczamy się do dosłownego lub nawet symbolicznego poziomu w stosunku do Pisma, tracimy z oczu jego metafizykę, lecz nie popełniamy błędu. „Niższe" znaczenia są wciąż prawdziwe i śmiało można na nie wskazywać.

De Lubac należy do wąskiego grona tych dwudziestowiecznych myślicieli, którzy uwzględniali w swojej pracy dorobek filozofii średniowiecznej. Jego badania nad średniowiecznymi interpretacjami Pisma wykazały istnienie od X wieku tradycji, która traktowała Biblię jako niewyczerpane źródło nowych znaczeń: każde nowe objaśnienie

Idąc w ślady średniowiecznych filozofów, de Lubac stwierdza, że „duchowy sens Starego Testamentu jest Nowym Testamentem”, co jest kategorycznym uznaniem czwartej warstwy znaczenia

danego ustępu na dowolnym poziomie rzuca bowiem nowe światło na sąsiednie, a w konsekwencji na cały tekst, wreszcie zaś – na sam język. Idąc w ślady średniowiecznych filozofów, de Lubac stwierdza, że „duchowy sens Starego Testamentu jest Nowym Testamentem”[16], co jest kategorycznym uznaniem czwartej warstwy znaczenia, a jednocześnie pozostaje zupełnie niezrozumiałe dla tych, którzy odrzucają możliwość istnienia metafizycznych korzeni języka. De Lubac zauważa, że wszyscy średniowieczni interpretatorzy zgadzali się co do tego mimo różnic w poziomie wiedzy historycznej i rozmaitych uwarunkowań osobistych. Zarysowuje zmagania Kościoła katolickiego rozpiętego między scholastycyzmem i mistycyzmem i dostrzega, że niezależnie od tego, który z nich przeważał, zarysowana interpretacja języka była szeroko przyjmowana. Uderzający w książce de Lubaca jest również zakres jego uznania nawet dla mniej głębokich komentatorów. Teolog chętnie dzieli się „mlekiem ludzkiej dobroci”, jak również uwagą uczonego, co znacząco odróżnia ton tej książki od dzieł współczesnych historyków.

* * *

Moja teza brzmi następująco: sens słów w języku jest płynny. Z każdym wypowiedzianym zdaniem dokonujemy zmiany w języku, jakkolwiek w nieskończenie małym stopniu. Te zmiany stają się wyraźne, gdy znaczenie słów jest modyfikowane przez wielu użytkowników i pisarzy, z których większość mówi i pisze w sposób obliczony na sekularyzację debaty publicznej. W dawnych epokach publiczne posługiwanie się słowami w kontekście duchowym było na tyle powszechne, że wszystkie teksty pobrzmiewały echami i skojarzeniami powiązanymi z ludzką duchowością. Transcendencja jest obszarem, który przywołuje najgłębsze i najtrwalsze zainteresowanie wśród ludzi. Gdy ukierunkowane na transcendencję posługiwanie się językiem stało się

rzadkie, słowa zaczęły tracić swój szczególny blask. Ich „wartość dodana” załamała się. Przestały promieniować duchową energią. Nie tylko ich znaczenie uległo zawężeniu, ale również straciły tę siłę przyciągania, jaką miały w poprzednich stuleciach. Zmiana postępuje lawinowo w naszych czasach, gdy dyskurs publiczny został oczyszczony z balastu duchowości. Twierdzę, że zdolność niesienia ze sobą śladów nienamacalnego powodowała, iż wiele dawnych tekstów budziło podniecenie, którego nie potrafią wzbudzić współczesne teksty.

W dawnych stuleciach anagogia była stale obecna w piśmiennictwie, i to nie tylko tym ściśle religijnym – dało się ją zauważyć również w tekstach użytkowych: poprzez skojarzenie, echo, kontekst. Była utrwalona w wielu sytuacjach społecznych: w pozdrowieniu „*Grüss Gott*”, wciąż używanym w niektórych niemieckojęzycznych *landach*, czy w polskim „Niech będzie pochwalony!”. Te krótkie pozdrowienia nie tylko niosą pokaźny bagaż historyczny, ale też postulują metafizyczny wymiar człowieczeństwa. Pokazują związek codziennych zajęć z sensem życia. Przywoływanie sensu anagogicznego w literaturze pełni podobną funkcję i ośmielę się stwierdzić, że popularność dziewiętnastowiecznej literatury rosyjskiej na Zachodzie jest w dużej mierze wywołana faktem, że nie uciekała ona od metafizyki w okresie, w którym zachodnioeuropejska filozofia i literatura ją porzuciła. Tę zdolność czerpania z dawnych dzieł literackich (nawet gdy się ich nie czytało) miał na myśli T.S. Eliot, pisząc, że „sztuka w toku stuleci nie doskonali się bynajmniej (…). Szekspir dowiedział się więcej prawdziwej historii od Plutarcha niż wielu ludzi wyczyta ze wszystkich ksiąg British Museum. (…) poeta musi rozwijać w sobie albo zdobyć świadomość przeszłości”[17].

Zastanawiam się, jak wielu ludzi żyjących dziś, słysząc słowo „Madonna”, zdaje sobie sprawę z tej sfery, którą niegdyś przywoływało

Gdy słowo „Madonna” nie było jeszcze wypaczone przez skojarzenie z dokarmionym i zadbanym ciałem popularnej piosenkarki, jego duchowe skojarzenia sięgały bardzo głęboko. Zastanawiam się, jak wielu ludzi żyjących dziś, słysząc słowo „Madonna”, zdaje sobie sprawę z tej sfery, którą niegdyś przywoływało. Zresztą to nie tylko przypadek

Madonny; przez wieki imiona niosły ze sobą anagogiczne echo imion świętych chrześcijańskich. Dziś świadomość tego jest znikoma, a w pewnych kręgach modne stało się wymyślanie imion albo poszukiwanie ich w obcych kulturach, tak aby dziecko nazywało się jak najbardziej wyjątkowo. Podobnie jest z innymi słowami, wyrażeniami, zdaniami, rozmowami. Spójrzmy na przykład na wpływ, jaki Modlitwa Pańska wywarła na sens słowa „ojciec" w zachodnim świecie. Część blasku i tajemnicy, do których odsyła ta modlitwa, przeniosła się na codzienne zastosowanie tego terminu. Dziś słowa „ojciec" i „matka" zostały pozbawione metafizycznego wydźwięku, podobnie jak cały szereg słów odnoszących się do ojcostwa i macierzyństwa. Niegdyś „Matka Boska" obdarzała wyraz „matka" głębią, z której dziś nie zostało niemal nic. Setki, tysiące słów w naszym słowniku były dawniej w ten sposób wyróżnione – poprzez echa i skojarzenia. Zaryzykowałabym również stwierdzenie, że wiara w przeistoczenie odegrała fundamentalną rolę w zachodnim rozumieniu kultury i historii. Ale to, co de Lubac nazywa „transpozycyjnym sposobem myślenia", zostało wyrzucone poza mury uczelni i w ogóle wykluczone w wykształconym społeczeństwie[18].

Nicejskie wyznanie wiary jest pełne paradoksów, toteż ten, kto je przyjmuje, jest na dobrej drodze do odziedziczenia bogactw, które może zaoferować język. Trudno nie dostrzec ironii w tym, że wyznanie to, przyjęte w 325 roku, przez setki lat było zrozumiałe dla milionów ludzi z najróżniejszych środowisk, tymczasem dziś, gdy ludzkość jest niemal w pełni piśmienna i wprawiona w najrozmaitszych formach wypowiedzi, wydaje się absurdalne. Najwidoczniej dokonała się jakaś redukcja, odmowa przyjęcia wszystkich możliwości języka. „Groza symetrii" – powiedział William Blake o tygrysie. „Groza symetrii" – rzekł Northrop Frye o Blake'u. Nie tylko nicejskie *Credo*, ale i to zestawienie brzmi dziś niewygodnie dla wielu wykształconych czytelników. Straciliśmy z oczu podszewkę, którą czwarty wymiar języka dawał słowom. Zmarniała wrażliwość religijna niesie za sobą spłaszczenie języka. W rezultacie teksty wszelkiego rodzaju stały się bezpłciowe i nieciekawe, ich okres przydatności uległ skróceniu.

Sto lat temu Wilhelm Dilthey zaproponował następujące rozróżnienie między naukami przyrodniczymi a historią: nauki przyrodnicze usiłują wyjaśnić zjawiska ze względu na ich bezpośrednie przyczyny, historia zaś usiłuje dotrzeć do znaczenia wydarzeń[19]. To jego esencjalistyczne rozróżnienie nie opiera się więc na znajomości najnowszych teorii.

Istotnie, dopuszcza wręcz taką możliwość, że osoba ledwie piśmienna może rozumieć historię lepiej niż profesor Harvardu. Stawką jest tu nieuchwytna zdolność syntezy, która czyni wielu ludzi głębokimi, podczas gdy inni niekoniecznie są tacy, nawet jeśli przeczytali wiele książek. Jak stwierdził T.S. Eliot[20], niektórzy ludzie dowiadują się więcej z Szekspira niż inni z całej British Library. Rozróżnienie Diltheya straciłoby jednak głębię, gdyby słowa nie miały swojego duchowego zabarwienia, które niektórzy ludzie słyszą, niektórzy zaś nie. W ateistycznym świecie rozumienie znaczenia wydarzeń ogranicza się do zainspirowanego oświeceniowym racjonalizmem ciągu zdań twierdzących, dotyczących ostatecznie nauk przyrodniczych. Być może dlatego właśnie Dilthey, podobnie jak Frye, jest tak rzadko wspominany na naszych zawzięcie nominalistycznych uczelniach.

Dzisiejsze słowa uznania dla profesora, historyka, uczonego mogą wyglądać następująco (przykład zaczerpnięty z autentycznej broszury uniwersyteckiej):

> X należy do najważniejszych uczonych współczesnej humanistyki. Jego osiągnięcia są kluczowe dla rozwoju nauki o literaturze, historii sztuki, teorii mediów i sztuk wizualnych. Wiele z jego książek należy do kanonu w swoich dziedzinach. Ostatnie publikacje obejmują między innymi prace z zakresu biocybernetyki, współczesnej sztuki, teorii mediów i polityki. Wyczerpująca lista jego publikacji znajduje się na Wikipedii. X jest również redaktorem kilku periodyków[21].

Dilthey mógłby spytać: ale czy on rozumie historię? Czy potrafi objaśnić teksty, korzystając z czterech warstw języka? Czy naprawdę objaśnił coś dogłębnie? Powyższy fragment nie daje nam żadnej znaczącej charakterystyki wykładowcy. Litania tytułów i wyróżnień zastępuje informację, do czego ten uczony tak naprawdę się przyznaje. Jako profesor powinien coś głosić, a to powinno być uwzględnione w jego biogramie.

Z drugiej strony, jego potencjalni słuchacze przestali już zadawać podobne pytania, zresztą nie tylko wobec niego i innych prominentnych uczonych. Oczywiście, to tylko ogłoszenie na uniwersyteckiej tablicy. Jednak zanik zainteresowania czwartym

Artykuły, wywiady, nawet wiersze są konstruowane tak, aby sugerowały, że znaczenia, do których ten „tajemniczy wymiar” odsyła, nie istnieją lub przynajmniej się nie liczą

wymiarem języka jest dostrzegalny i poza nią. Artykuły, wywiady, nawet wiersze są konstruowane tak, aby sugerowały, że znaczenia, do których ten „tajemniczy wymiar” odsyła, nie istnieją lub przynajmniej się nie liczą. Nie oczekuję oczywiście, że gazety i reklamy zaczną uwzględniać duchowe aspiracje czytelników, ale pomiędzy tekstami zorientowanymi na metafizykę a wyrafinowaną pustynią „New York Timesa” rozciąga się szeroka przestrzeń. Mogłoby się w niej znaleźć miejsce na przyznanie, że język pomaga nam dosięgnąć nienamacalnego, czego nie potrafią nawet najzdolniejsi felietoniści ze swoim dowcipkowaniem.

W podręcznikach próżno szukać dziś wzmianek o tym, że język może być wykorzystywany do czegoś innego niż badania naukowe, codzienna komunikacja czy przyjemność estetyczna. Liczą się rzeczy praktyczne; elektroniczne testy, które przechodzą studenci, sprawdzają umiejętność radzenia sobie właśnie z nimi. Gdy pomyślę o podręcznikach szkolnych i o tym, co się ceni w edukacji wyższej (postęp technologiczny wykorzystujący język do objaśniania i opanowywania świata materialnego), uświadamiam sobie, że wszystko to mieści się w pierwszym i drugim wymiarze języka, rzadko trzecim, nigdy czwartym.

Myśliciele średniowieczni badali, opisywali i nazywali różne aspekty języka. Szerokie spektrum poglądów, które reprezentowali, badając możliwości ekspresji, kontrastuje ze współczesną amerykańską kulturą uniwersytecką, opartą na epistemologicznej jednolitości. W *Exégèse médiévale* de Lubac wymienia dziesiątki filozofów języka żyjących w średniowieczu. Czytelnik pokornieje, uświadomiwszy sobie, że czytał tylko kilku z nich i że istnieją głębokie teksty, o których wykształcony człowiek może nic nie wiedzieć. Zamiast budować na tych fundamentach, zaczęliśmy wszystko od nowa w okresie oświecenia i ogłosiliśmy, że wymiar anagogiczny nie istnieje i wszelkie próby dotarcia do niego powinny być wymazane z publicznego dyskursu.

Nauczyliśmy się czytać i pisać teksty tak, jakby język nie miał wymiaru metafizycznego, a zakres potencjalnych znaczeń nie przekraczał tego, co jako strawę intelektualną proponuje nam „New York Times”.

* * *

Do tego dochodzi problem nadużywania słów. Gdy skonfrontujemy się z tym, co Konfucjusz nazywa „prawdą słowa”, czujemy się niezręcznie, sięgając po słowa, które były często używane w pospolitym kontekście, na „niższym” poziomie. Wobec tego staramy się unikać tej „prawdy słowa”: jest ciężka do wyrażenia i zakłada pewne zaangażowanie, na które nie mamy ochoty. Język jest tak skonstruowany, że słowa grają podwójną (potrójną, poczwórną) rolę nośnika znaczeń: od fizycznego po mistyczne. Do wyrażenia codziennych zdarzeń, badania moralnych zwątpień, duchowych poszukiwań mamy do dyspozycji tylko zużytą kolekcję słów. To tak, jakbyśmy mieli iść do opery w tym samym stroju, w którym wcześniej myliśmy podłogę. Jeśli nie możemy zmienić naszych sfatygowanych ubrań, wolimy do niej nie iść. Niektórzy ludzie czują się tak niezręcznie z tą niemożnością „przebrania się”, że zwyczajnie odmawiają mierzenia się z tym, czego opis przekraczałby możliwości nauki. Skoro nie ma specjalnego języka do opisu tajemnicy, powinniśmy całkiem zignorować te obszary i pozostać na zawsze w przyziemnym świecie. Jak powiedział kiedyś Wittgenstein: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”[22].

Tak, mamy tylko ten jeden strój, jeden słownik, który musi wystarczyć nam na wszystkich poziomach życia

Jednak to właśnie nasze „milczenie” prowadzi do atrofii tego aspektu języka, w którym mistycy zachowywali swoje tajemnice – a w konsekwencji do naszego własnego uwiądu. Tak, mamy tylko ten jeden strój, jeden słownik, który musi wystarczyć nam na wszystkich poziomach życia. Ciężar codziennego użytku wydaje się czasami tak przeważający, że niweczy możliwość innego zastosowania. Ostatecznie jednak odrzucenie tego postrzępionego kostiumu niesie za sobą niezdolność rozumienia ważnych tekstów. Ci, którzy odrzucają średniowieczną tezę o polisemiczności języka, twierdzą również, że

strój do mycia podłóg jest nieodpowiedni do Carnegie Hall – to zaś prowadzi do zanegowania istnienia Carnegie Hall i duchowości jako takiej.

Nie ma już słów, które nie zostałyby skalane stosowaniem wyzutym z odniesień do duchowości. Gdy mówimy o sprawach duchowych, posługujemy się słownictwem, które jeszcze nie tak dawno należałoby do rynsztoka. W ubiegłym stuleciu przeciętny człowiek wypowiedział, przeczytał, słyszał o wiele więcej niż jego przodkowie, nie tylko ze względu na niegdysiejszy analfabetyzm, ale również dlatego, że ciężka praca fizyczna, niewielka mobilność i krótkie życie ograniczały możliwości czytania, pisania i słuchania. Lawina demograficzna ostatnich dwustu lat stworzyła bezprecedensowe możliwości używania i nadużywania słów[23]. Słowa we wszystkich językach coraz mocniej zakorzeniały się w świeckim kontekście, a pojęcia niegdyś zarezerwowane dla świętości otrzymywały coraz bardziej świeckie znaczenia. Wszystko to zmierzało do znieczulenia nas na czwarty wymiar języka.

Niektórzy teoretycy języka pragnęli, abyśmy w codziennym użyciu ograniczyli się do dwóch pierwszych warstw, a symbolizm trzeciej zostawili poetom; interpretację wykorzystującą czwarty uznawali za czystą fantazję. Upierali się przy tym, że „właściwym przedmiotem badań ludzkości jest człowiek" – człowiek bez wymyślonej duszy. Tak, mówili, człowiek skonstruował sobie symboliczne struktury warte podziwiania i badania, ich objaśnianie nie powinno jednak prowadzić nas ku nieistniejącej transcendencji. Nie tylko Derrida, ale i inni intelektualiści uczestniczący w „długim marszu przez instytucje" w ubiegłym stuleciu uczynili eliminację odniesień do czwartego wymiaru języka swoim priorytetem. Są w stanie zgodzić się, że można prowadzić badania nad tymi, którzy upierają się przy transcendentnym wymiarze ludzkiego działania, ale zakładają przy tym, że nie powinniśmy brać na serio tego, co mówią.

* * *

W średniowieczu teksty i wyrażenia, które nie miały religijnej treści, nie były uważane za wystarczająco skomplikowane, by domagały się interpretacji. Wraz z rozwojem świeckiej literatury potrzeba interpretacji powołała do życia nowy zawód – krytyka literackiego. Początkowo tacy badacze próbowali wyjaśnić symbolikę tekstów literackich i ich zawoalowane odniesienia do życia duchowego człowieka. W miarę jak duchowość była stopniowo wymazywana z dyskursu publicznego, nauka o literaturze zwróciła się w poszukiwaniu inspiracji w stronę lingwistyki, socjologii i innych podobnych dyscyplin. Zaczęła się koncentrować na kwestiach technicznych. Straciła przez to swoją atrakcyjność dla zwykłych, choć wykształconych czytelników.

Gdy kanał, którym dostarczany był pokarm duchowy, został zapchany, a odniesienia do niego usunięte zarówno z tekstów, jak i ich interpretacji, krytyka stała się przywilejem wybranych, a czytelnicy stracili zainteresowanie

Krytyka wydawała się atrakcyjna, gdy nie odrzucała programowo odniesień do tajemnic ludzkiej duszy. Gdy kanał, którym dostarczany był pokarm duchowy, został zapchany, a odniesienia do niego usunięte zarówno z tekstów, jak i ich interpretacji, krytyka stała się przywilejem wybranych, a czytelnicy stracili zainteresowanie. Dlatego właśnie kolekcja esejów literackich Eliota może być prezentem dla nieakademickiego miłośnika poezji i prozy, natomiast nie sposób pomyśleć w ten sposób o esejach współczesnego krytyka neomarksisty.

W rewolucyjnej Rosji opracowano skrajny program pozbycia się metafizycznego elementu krytyki raz na zawsze. Grupa krytyków literackich zwanych rosyjskimi formalistami przedstawiła projekt takiej czystki. Ich stanowisko głosiło, że teksty powinny być analizowane pod kątem stosowanych w nich słownych wybiegów, a nie treści. (Wiem coś o tym, poświęciłam temu swoją rozprawę doktorską). Literaturę należy

czytać jako demonstrację umiejętności autora w zakresie posługiwania się technikami pisarskimi. Czytelnicy powinni zwracać uwagę nie na zawartość, ale właśnie – i wyłącznie – na te literackie chwyty.

Władze komunistyczne początkowo wspierały ten program, ponieważ dawał nadzieję na oderwanie rosyjskiego czytelnika od spraw duchowych przywoływanych tak często przez takich pisarzy jak Tołstoj czy Dostojewski. Również zachodni uczeni pilnie śledzili rozwój tej marksistowskiej teorii. Stała się ważną częścią „długiego marszu przez instytucje" i była nauczana na wielu uniwersytetach, choć oczywiście nie mówiono otwarcie o jej przydatności w dążeniu do wykształcenia społeczeństwa pozbawionego odniesień do transcendencji. Według formalistów krytycy nie powinni więcej stawiać sobie za cel odkrywania znaczenia; ich praca winna raczej sprowadzać się do wymyślania znaczenia i wiwisekcji dzieła literackiego. Krytykom nie wolno pokazywać, że postaci powieści mają duchowe dążenia; jeśli pisarze nadali takie swoim bohaterom, krytycy powinni je zignorować lub przenieść na dalszy plan, daleko za technikę literacką czy walkę klas. Ekstremizm formalizmu został w końcu odrzucony nawet w samym ZSSR, ale odegrał ważną rolę w eliminowaniu tradycyjnych metod czytania literatury.

Strukturalizm w badaniach nad językiem był w dużej mierze inspirowany właśnie rosyjskim formalizmem. Od czasów de Saussure'a język był postrzegany jako system znaków, który da się opisać równie dokładnie jak każdy inny zamknięty układ fizyczny. Myśl o transcendentnym pochodzeniu znaku w świecie przyrody jest dziś dla studenta zupełnie niezrozumiała. A jednak była ona dostępna filozofom antyku i średniowiecza. Pogląd Augustyna nie głosi, że Bóg daje nam pewne informacje, ale że umożliwia nam wgląd w prawdę na podstawie informacji, które odkrywamy sami. Ten sposób myślenia jest dzisiaj usunięty z uniwersytetu. Mimo całego wyrafinowania i szerokiej gamy odcieni, które wniósł postmodernizm, dowiedzieliśmy się bardzo niewielu rzeczy o naszych kognitywnych i komunikacyjnych możliwościach. Pole się poszerzyło, ale nie pogłębiło. Psychoanaliza nie pomogła. Jak to ujął Stuart Hall, psychoanaliza jest „kolejną siecią nadzorującej relacji siły"[24]. Krytyka literacka i powiązane z nią nauki odegrały w ten sposób ważną rolę w amputacji duchowego wymiaru słów.

Ci, którzy nie zetknęli się z odniesieniami do transcendencji w domu, szkole, poezji mogą kpić z języka Biblii. Stępili swoją zdolność rozpoznania w słowach nośnika czegoś wykraczającego poza ich słownikowe objaśnienia

W XXI wieku mamy do dyspozycji wielkie książki, które sięgają po warstwę anagogiczną. Większość z nich została jednak napisana w przeszłości. Jedynym obszarem, w którym język zachowuje swoją polisemiczność, pozostaje religia. Ale czy na pewno? Z pewnością megakościoły, w których głosi się kazania o sukcesie i pozytywnym nastawieniu, są jak najdalsze od chęci angażowania wrażliwości metafizycznej swoich owieczek. W takim środowisku Niebo staje się ogrodem rozkoszy, w którym można pogawędzić ze starymi druhami i powspominać dobre czasy na ziemi. Nieukształtowany umysł tak rzadko spotyka się z językiem metafizyki, że wobec tajemnic chrześcijaństwa często reaguje śmiechem. „Co? Jeden Bóg w trzech osobach? Dajcie spokój!" Tego rodzaju interpretacyjne nieporozumienie wskazuje na niezdolność przyjęcia do wiadomości, że owszem, na poziomie literalnym jedno nie może równać się trzem, ale w świecie, do którego możemy tylko aspirować, jedność i troistość współistnieją, choćby i nie mieściło się to w naszych słownikowych definicjach. Ci, którzy nie zetknęli się z odniesieniami do transcendencji w domu, szkole, poezji mogą kpić z języka Biblii. Stępili swoją zdolność rozpoznania w słowach nośnika czegoś wykraczającego poza ich słownikowe objaśnienia.

Mamy za to rozrywkę, która usiłuje uchodzić za kulturę, ale prawie żadnej kultury, ponieważ kultura bez transcendentnego rdzenia staje się rozrywką. Staliśmy się wrogami metonimii[25]. Podporządkowanie ludzkiej działalności boskiej mądrości – praktykowane w epokach, które dziś nazywamy „religijnymi" – zaradziłoby jednak tej „jałowości języka", z którą mamy dziś do czynienia[26]. Nasza skłonność do językowych wygibasów, emotikonów, alternatywnych metod

komunikacji częściowo wywodzi się z tej jałowości. Skoro słowa straciły swoje znaczenie, można równie dobrze używać skrótowych zamienników.

I tak, książka po książce, artykuł po artykule, nurt za nurtem, słowa były zamykane w jałowym rezerwacie, miejscu stosownym dla eleganckich konwersacji jak ta między Brooksem i Collins cytowana na początku tego artykułu. Dlatego właśnie brakuje nam pisarzy, którzy mogliby inspirować miliony. Światowa populacja wzrosła od XVIII wieku tak gwałtownie, że moglibyśmy oczekiwać proporcjonalnego wzrostu liczby takich pisarzy. Zamiast tego mamy dziesiątki laureatów Nagrody Pulitzera. Fakt, że tak niewielu ludzi daje się dziś porwać pisarzom, świadczy o degradacji dyskursu.

Fakt, że tak niewielu ludzi daje się dziś porwać pisarzom, świadczy o degradacji dyskursu

Oddziaływanie języka i jego głębia wynikają z jego kontaktu ze światem duchowym, a świat ten nie może być zastąpiony przez słowne akrobacje, w których celują współczesna literatura i postmodernistyczna filozofia. Czytając uczone książki i artykuły poświęcone literaturze, historii i społeczeństwu, a napisane w drugiej dekadzie XXI wieku, podziwiam precyzję wypowiedzi i umiejętność konstruowania metametaargumentów, ale dostrzegam zaćmienie wyobraźni duchowej. Bez niej nie jesteśmy nawet w stanie wyjaśnić, dlaczego właściwie warto zajmować się takimi badaniami, dlaczego nauka i świat idei są w takim stopniu częścią naszej ludzkiej tożsamości. C.S. Lewis w jednej ze swoich książek zaprezentował wizję piekła, w której ludzkie transgresje skutkowały przeniesieniem winowajcy w coraz dalsze miejsca. W rezultacie dystans między ludźmi rósł do astronomicznych odległości i ludzie skazywali się na wieczną samotność, w której wszelkie próby zgłębienia Tajemnicy były skazane na porażkę.

To, czego ludzkość zdołała dowiedzieć się o rzeczywistości, zostało zakodowane w językach świata. Tajemnica mówi do nas przez słowa, które są od dawna nadużywane lub stosowane w przyziemnym

kontekście. Moglibyśmy się spodziewać, że w takiej sytuacji ludzie wykształceni będą się obchodzić z językiem delikatniej i pielęgnować jego tajemnice. I tak rzeczywiście było, dopóki na arenę nie wkroczyło społeczeństwo postoświeceniowe: masy mają swoją rozrywkę, zaś wykształceni porzucili metafizykę na rzecz kultu sztuki. Obie te grupy łączy przekonanie, że postoświeceniowe społeczeństwo jest mądrzejsze i lepsze niż przedoświeceniowe. Gdy w XVIII wieku światli ludzie zachodniej Europy zdecydowali, że życie publiczne należy całkowicie zeświecczyć, język wciąż był naładowany znaczeniami, które przywarły do niego dzięki obyczajom i tradycji. Z tych znaczeń był on stopniowo odzierany, język stał się lżejszy. Dyskurs osiągnął niesłychany stopień elegancji. Język „New York Timesa" może posłużyć za przykład: słowa bez zarzutu opisują to, co autor chce przekazać; nie ma niezborności, każde słowo osiąga swój cel. Ale jednocześnie te słowa uparcie pozostają nieprzepuszczalne dla jakiejkolwiek duchowej intuicji. Odwrócenie tego procesu wymaga uświadomienia sobie, co stało się z językiem w ciągu ostatnich kilku pokoleń.

Ewa Thompson

Z języka angielskiego przełożył Mikołaj Rajkowski

Tekst ukazał się w 11 numerze rocznika Teologii Politycznej „Liberalizm – pęknięty fundament"

[1] *Conversation*, „New York Times", 17 lipca 2013, http://opinionator.blogs.nytimes.com/category/the-conversation (data dostępu: 28.09.2013).

[2] T.S. Eliot, *Pieśń miłosna J. Alfreda Prufocka*, tłum. W. Dulęba, cyt. za: tegoż, *Poezje wybrane*, Warszawa 1960, s. 45 [przyp. red.].

[3] G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 2017, s. 50.

[4] Na poziomie filozoficznym podobny problem rozważa R.V. Young w książce *At War with the Word: Literary Theory and Liberal Education*, Wilmington 1999.

[5] Użycie przez Heaneya słowa „tajemnica" jest echem słów średniowiecznego komentatora Remigiusza z Auxerre, który pisał o „historii, moralności i tajemnicy" jako aspektach języka. Cyt. za: H. de Lubac, *Medieval exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 1., Grand Rapids 1998, s. 95.

[6] J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki" 1986, LXXVII, tłum. M. Adamczyk, http://
bazhum.muzhp.pl/media//files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswieco
polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_lit
r1986-t77-n2/
Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_
r1986-t77-n2-s251-267/
Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_
r1986-t77-n2-s251-267. pdf (data dostępu: 20.11.2018).

[7] W oryg. „standing and staring", aluzja do wiersza W.H. Daviesa *Leisure*: „What is this life if, full of care, / We have no time to stand and stare, / No time to stand beneath the boughs / And stare as long as sheep or cows" [przyp. tłum.].

[8] H. de Lubac, dz. cyt., s. 167.

[9] W najbardziej znanym polskim przekładzie Barańczaka słowo „lovely" nie jest tłumaczone [przyp. tłum.].

[10] N. Frye, Anatomia krytyki, Gdańsk 2012, s. 111.

[11] Tamże, s. 71–130.

[12] http://www.vic.utoronto.ca/academics/Research_Centres/fryecentre.htm.

[13] P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2009, s. 32–33.

[14] H. de Lubac, dz. cyt.

[15] R.V. Young, dz. cyt.

[16] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, dz. cyt., t. 1., s. XIV.

[17] T.S. Eliot, *Tradycja i talent indywidualny* [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. II: *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*, część 2: *Od fenomenologii do egzystencjalizmu. Estetyzm i new criticism*, oprac. S. Skwarczyńska, Kraków 1981, s. 402-403.

[18] H. de Lubac, dz. cyt., t. 1., s. 51.

[19] Za: R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, przeł. M. Żurawski, Warszawa 1970, s. 14-15.

[20] Tak w oryginale. Raczej: „Parafrazując T.S. Eliota” [przyp. tłum.].

[21] Kopia zaproszenia na wykład na Rice University 13 września 2013 roku (z pominięciem nazwiska).

[22] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

[23] C. McEvedy i R. Jones, *Atlas of World Population History*, New York 1978.

[24] S. Hall, *Introduction: Who Needs Identity?, w: Questions of Cultural Identity*, red. S. Hall, P. du Gay, Thousand Oaks, CA 1996, s. 14.

[25] Gdy przywołujemy nazwę jakiejś grupy ludzi za pomocą metonimii (*pars pro toto*) i wyrażamy opinię na temat członków tej grupy, słyszymy okrzyki oburzenia, nawet gdy nasza opinia nie jest dla niej obraźliwa lub szkodliwa. Metonimia jest traktowana jako oznaka nietolerancji.

[26] H. de Lubac, dz. cyt, t. 1., s. 35.