

LIDIA WIŚNIEWSKA (BYDGOSZCZ)

## MITY I WARTOŚCI

Przedstawiana tu książka zamyka kolejny cykl wydawniczy (*Mity, mitologie, mityzacje – nie tylko w literaturze*), powracający poprzez podejmowane zagadnienia do poprzedniego (*Świat jeden, ale nie jednolity*), a zarazem nadający wcześniej naszkicowanym tematowi wyraźne ukierunkowanie mityczne. W zamierzeniu przy tym aktywizować chcieliśmy przede wszystkim dwa mity, które dzięki typologii Eliadego<sup>1</sup> zyskać mogą określenia: archaiczny i nowoczesny, a tu chętnie nazywamy je mitami Boga i Natury.

Typy mitów, wyróżnione przez Eliadego, można uznać za proste w tym sensie, że każdy z nich sytuuje się po odmiennej stronie – stałości, ucieleśnianej przez prawo (mit nowoczesny) lub dynamiki wprowadzanej przez metamorfozy (mit archaiczny). Zarazem zaś można je uznać za podstawowe (czy pierwotne) w tym sensie, że pociągają one za sobą obecność fundamentalnych dla wszelkich tekstów kultury obrazów czasu i przestrzeni, dochodzących do głosu także w odpowiadających wspomnianym mitom zdesakralizowanych wzorcach czy modelach w postaci paradygmatów. W przypadku mitu nowoczesnego i paradygmatu linearnego hierarchiczna przestrzeń zakłada wewnętrzne granice i podzielność świata (zabezpieczoną poniekąd przez *principium individuationis* bądź – *divisionis*), co decyduje o pojawiającej się w nim jednostkowości, gdy jednocześnie linearny czas zamknięty zostaje między początkiem a końcem i zakłada całościowość, zawarowaną aktem stworzenia *ex nihilo* z jednej strony a Sądem Ostatecznym z drugiej. Tymczasem mit archaiczny i paradygmat kołowy (zdesakralizowany mit archaiczny) konstytuują przestrzeń opartą na całościującej zasadzie *coincidentia oppositorum*, która zakłada istnienie totalnej jedności przestrzennej ponad różnicami (czy granicami jednostkowymi), podczas gdy wymiar temporalny z kolei odpowiada za wydzielanie kolejnych jednostek w kołowym nawrocie.

W pierwszym przypadku, przypomnijmy, obraz świata wyznaczony zostaje przez stałość, której gwarantem staje się jeden (i jedyny) Bóg, jako święty, zgodnie

---

<sup>1</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. A. Przybylski, Warszawa 1999; *idem, Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, post. S. Tokarski, Łódź 1993.

z hebrajską etymologią tego słowa, odcięty czy też oddzielony<sup>2</sup> od stworzenia w hierarchicznym układzie przestrzennym. W ramach stworzenia oddzielanie, wyznaczanie granic, a co za tym idzie – indywidualizowanie staje się również obowiązującą zasadą. Boskie, nadrzędne prawo, z założenia powszechne<sup>3</sup>, przenika przestrzeń, stabilizując ją w ramach granic: poziomów jako jednostek stratyfikacji samej przestrzeni, równie dobrze jak prawej i lewej strony w ramach poziomów, a dalej – poszczególnych istnień w „łańcuchu bytów”<sup>4</sup>. Jednocześnie umieszczenie tego, co stworzone, w nieprzekraczalnych granicach początku i końca (przyczyny i skutku, zamiaru i celu) wprowadza możliwość osądu tak powstającej całości, dokonywanego przede wszystkim ze względu na udział w niej duchowości, wyznaczanej przez realizowanie Boskiego Prawa. Im bowiem bliższa mu jego realizacja – tym większy udział dobra, tym wyższe zarazem miejsce w hierarchii. To, co nie mieści się w granicach tego prawa, wykraczając poza prostoliniowość czasu oraz wertykalność przestrzeni, jako materialne spychane jest w dół i wiązane z negatywną oceną moralną. Pierwiastek wartościowania, opartego na ocenie zgodności z prawem, z ustalonym wzorcem, zadekretowanym przez Boga (na przykład w tablicach Mojżeszowych) staje się czymś zupełnie podstawowym dla tego paradygmatu, zakładającego perspektywę etyczną, w której dobru podlegają inne wartości. Nic dziwnego, skoro to Bóg (jak akcentuje np. Tomasz z Akwinu w swych pięciu dowodach na istnienie Boga<sup>5</sup>) stanowi samą pozytywność (zatem dobro – podobnie jak dzieje się to w przypadku absolutnie pierwotnej jako Byt platońskiej Idei Dobra), a reprezentując wszystkie (pozytywne) wartości w stopniu najwyższym – uosabia doskonałość.

Tymczasem w drugim przypadku obraz świata zdeterminowany zostaje przez Naturę, „wielką Odnowicielkę”<sup>6</sup> symbolizującą świat, wewnątrz którego wszystko się zmienia, choć w całości pozostaje on taki sam. Natura odpowiada zarówno za dynamikę metamorfoz, wyznaczaną przez kolejne kołowe obiegi w czasie, w których uczestniczą nawet zmieniający swe kształty i przyjmujący różne postacie bogowie (bogowie występujący jako siły czy moce), jak i za wielką, ale dynamiczną całościowość świata umożliwiającą przez zasadę *coincidentia oppositorum*, organizującą przestrzeń i, podobnie zresztą jak w czasie kołowy nawrót, zyskującą swój pierwotny wzór w boskim modelu: „Wszystkie te mity dają podwójne objawienie: 1. z jednej strony objawiają w różnych wersjach biegunowość dwóch postaci boskich, powstałych z jednego i tego samego źródła i mających to samo przeznaczenie: połączyć się

<sup>2</sup> A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, wyd. III, Warszawa 1996, s. 15.

<sup>3</sup> Eliade wśród bogów niebiańskich, którzy nie zrezygnowali ze swej transcendencji i gwarantowali uniwersalny porządek, wymienia Zeusa i Jupitera. Szczególnie zaś moc Jahwe – Pana, a także jego wolność, jest absolutna. M. Eliade, *Traktat...*, *op. cit.*, s. 92 i nast.

<sup>4</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybyłowski, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> Zob. św. Tomasz, *Wybór pism*, [w:] J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 124.

<sup>6</sup> Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamieńska (ks. I-IX, w. 175) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176-ks. XV), oprac. S. Stabryła, wyd. II, zmienione, Wrocław 1995.

ze sobą w eschatologicznym *illus tempus*; 2. z drugiej strony objawiają ową *coincidentia oppositorum* występującą u podstaw struktury bóstwa, które okazuje na przemian lub jednocześnie oblicze dobroczynne i straszliwe, twórcze i niszczycielskie, słoneczne i węzowe (= jawne i potencjalne) itp.<sup>7</sup> W tym przypadku, kiedy byty przenikają się i łączą, pozbawione ostrych granic, a w czasie koniec zrównuje się z początkiem (a więc koniec jednej postaci świata staje się zarodkiem następnej, bardziej operatywnej czyniąc w tej sytuacji kategorię środka: wprowadzanego lub eliminowanego, pełniącego jednak rolę „źródła”, z którego wszystko powstaje) – perspektywa etyczna jako pochodna zewnętrznego (boskiego) wzorca stabilizującego przestrzeń zostaje zastąpiona wyznacznikiem wewnętrznej kreatywności, w zasadzie zawsze oznaczającym odstępstwo od stanu istniejącego, a tym samym – od stabilizującego prawa. Pociąga to za sobą – zamiast poszukiwania doskonałej (moralnie) jednorodności – zaakceptowanie współistnienia konstrukcji i destrukcji, ząbienia się czy przeplatania rozkładu i tworzenia, wzajemnie z siebie powstających. Natura, reprezentująca zmienne, dynamiczne życie, nie zaś stałość gwarantowaną przez wieczną doskonałość Boga – sama, jak to ujął np. Goethe<sup>8</sup>, mówiąc o „świętym życiu Natury”, niejednorodna – nie absolutyzuje żadnego z biegunów przeciwieństw, czyniąc dopiero obie łączące się opozycje podstawą ulegającego przemianom świata. Usuwa to bezwzględne wartościowanie, zastępowane relatywnością dobra i zła, jako sił życia (nie dziwnego, że – jeśli powołać się na późniejszą egzemplifikację tego stanu w ujęciu Goethego – reprezentujący piekło Mefistofeles deklaruje się jako przedstawiciel zła, które sprawia dobro, Faust zaś jako człowiek postrzega, że jednocześnie ciąży w dół i zmierza ku górze; także relacje między Bogiem a diabłem, wizerunek którego w ikonografii rodził się z obrazów natury, a dokładniej – bożka płodności, Pana, nie są proste). O ile w przypadku pierwszego z mitów w konsekwencji pojawia się dziesięć przykazań, regulujących zarówno relacje człowieka z Bogiem, jak i relacje społeczne, nie mówiąc o tym, że prawo to przyjmuje postać superego w psychice indywidualnej, o tyle w przypadku drugiego z nich – rodzi się raczej pochwała (samorodnego) indywidualnego wysiłku twórczego, który staje się zarazem wysiłkiem (sytuującym się zresztą, jak u Nietzschego, „poza dobrem i złem” uniwersalnym) tworzenia zindywidualizowanych wartości, zakreślających całe spektrum perspektyw relatywizujących relacje dobra i zła.

W świetle takiego postawienia sprawy wydaje się więc, że dwa wspomniane mity (i odpowiadające im paradygmaty) odpowiedzialne stają się za dwie różne wizje wartości. Pierwszy – za obraz absolutnych wartości jako wartości pozytywnych, których istnienie gwarantowane jest istnieniem doskonałej duchowości Boga, zakładającej niepodważalność jednego Prawa. W tej sytuacji zresztą istnienie wartości negatywnych czy antywartości stanowi prawdziwy kłopot, z którego wyjście możliwe,

<sup>7</sup> M. Eliade, *Traktat...*, *op. cit.*, s. 402.

<sup>8</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, przekł., oprac. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 91.

ale stosunkowo mało zadowalające z powodu nie tylko biernej siły zła, stanowi np. koncepcja św. Augustyna, mianowicie przyjęcie, że zło jest jedynie brakiem dobra. Drugi z mitów wprowadza współistnienie zła i dobra, co stanowi przesłankę tak charakterystycznej dla mitu archaicznego dynamiki, a również szczególnego prawa, mianowicie prawa dynamiki (jak u Heraklita – zmiana możliwa jest do potraktowania jako wręcz zesubstancjalizowana<sup>9</sup>; można też potraktować *logos* jako prawo zmienności<sup>10</sup>). Problem tutaj powstający związany jest z płynnością relacji dobra i zła, co jednak nie znaczy, że z dowolnością: relacja ta jednak zakotwiczona jest w konkretności, nie w uniwersalności.

Wydaje się przy tym, że aczkolwiek teoretycznie to rozróżnienie mitów i paradygmatów jest możliwe, to w praktyce – by przywołać tu Cassirera<sup>11</sup> podkreślającego, że nawet w kulturze naznaczonej przez mit nowoczesny (czy też odpowiadający mu religię) nigdy nie została wyeliminowana magia, znamionująca mit archaiczny, gdy z drugiej strony dodać można, że podobnie w antyku pozycja Zeusa w systemie henoteistycznym (np. u Hezjoda) zakłada istnienie stabilnego prawa, w tym moralnego – odmienne mity i paradygmaty mogą stanowić nierozdzielny konglomerat, podobnie jak może przenikać się sakralność (mity) i zesakralizowanie (paradygmaty). Tak więc relacje między tymi dwiema wizjami wartości mogą być proste (zanegowanie, odrzucenie), ale mogą też być niezmiernie złożone. Te możliwości znajdują też swoje odbicie w kształcie niniejszej książki.

W pierwszej jej części zamieszczono artykuły, które zasadniczo pokazują odbicie w literaturze przede wszystkim jednego lub drugiego z wymienionych tu mitów. Znamienne jednak, że niezależnie od tego, czy mowa jest o koncepcji ziemi, czy o mitycznej Matce-Ziemi, i jakkolwiek zarówno w rosyjskim latopisie, jak i w poezji współczesnej pojawia się Magna Mater – to jednak mit archaiczny i jego wartości nie bywają zaledwie muśnięte przez wartości przeciwnego mitu, wręcz przeciwnie: analiza latopisu pokazuje, jak ziemia podporządkowywana jest nowej koncepcji Boga, a analiza poezji współczesnej – jak obraz Matki Bożej wtapia się w obraz Wielkiej Matki. Z kolei artykuł mówiący o Bogu w poezji współczesnej wydobywa zarazem przeniknięcie świata przez „tajemniczą dwoistość”, która w istocie przynależy do odmiennego mitycznego porządku. Wartości dwu różnych mitów czasami zresztą dziwią się sobie, jeśli w ogóle się sobie nie przeciwstawiają – i to z tego powodu „przekraczanie siebie” w duchu wartości dionizyjskiej boskości w tytule jednego z artykułów we wspomnianej części pobrzmiewa zarazem „szaleństwem”, które wprowadza ocenę płynącą z zupełnie innego systemu wartości (i typu mitów).

<sup>9</sup> Zob. A. Przybyłowski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004; rozdz. III: *Desubstancjalizacja zmiany*.

<sup>10</sup> R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 18.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, Warszawa 1971, s. 181.

W drugiej części książki zaakcentowany został inny problem. Interesujące tutaj staje się, w jaki sposób świat społeczny postrzegany jest z punktu widzenia odmiennych mitów lub paradygmatów. W ten sposób zderza się, widziany jako zdesakralizowany i pozbawiony Boskiej sankcji, świat rewolucji francuskiej z oceną dokonywaną z perspektywy pisarza sytuującego się w chrześcijaństwie (zaznaczmy wszelako, że chrześcijaństwo to w przypadku Teodora Jeske-Choińskiego oznaczało też zakorzenie nie w jego nie tyle ortodoksyjnym, ile wstecznym systemie wartości reprezentowanym przez antysemityzm i antyfeminizm) i w związku z tym rysującego swój przedmiot zainteresowania jednoznacznie jako źródło zła – bo (specyficznym w duchu Augustyńskim) braku tego dobra, po stronie którego stoi też sam autor. Jednocześnie bardzo interesujący staje się w tym kontekście zespół tekstów pokazujących właśnie destruowanie tego, co wywodzi się z mitu stojącego za uniwersalnymi wartościami – dochodzi to do głosu w podważaniu narodowego czy kulturowego systemu wartości, opisywanym w artykule o Marianie Pankowskim (mówić tu trzeba o swoistej nowej moralistyce „na opak”), w artykule o dekonstrukcji mitu polskości w nowej prozie, a także – w literaturze przywołującej wampiryzm jako szczególny rodzaj buntu przeciwko kulturze opartej na dogmatycznym wypieraniu ciała z obszaru ludzkiego zainteresowania.

Trzecia część książki pokazuje jeszcze inną możliwość tkwiącą w mitach, a polegającą na „przechwytywaniu” przez jeden lub drugi z nich tego samego motywu, tak że zaczyna on opalizować odmiennymi barwami – i odmiennymi wartościami – w miarę, jak przechodzi przez wspomniane perspektywy (mityczne lub paradygmatyczne). Bardzo wyraźnie widać to w dwu artykułach poświęconych wątkowi Odyseusza lub w artykułach odwołujących się do wątków Hipolita, Innany z sumeryjskich mitów bądź Don Juana czy w ogóle miłości, ale równie znamienne jest to, że początków takich przemian tematów poddawanych ciśnieniu różnych perspektyw szukać można już u samych źródeł kultury i literatury, jak pokazuje to artykuł przywołujący Lukiana z Samosat, który jednoznaczności przeciwstawił wieloznaczność czy też dialogiczność (a ta Bachtinowska kategoria mocno zakorzeniona jest w micie archaicznym).

Wreszcie ostatnia część stanowi tu otwarcie furtki na inne dziedziny oprócz literatury – takie jak sztuki plastyczne, film, reklama – w których, jak się okazuje, odwoływanie się do mitów jako (ulegających dynamicznym przeobrażeniom) podstaw różnych tekstów kultury staje się czymś nader powszechnym. To odwoływanie się zmierza zresztą w różnych kierunkach – i jeśli chodzi o przedmiot (może być nim równie dobrze *Biblia* jak *Odyseja*), i jeśli chodzi o stosunek do niego – i to zarówno wtedy, gdy jeden twórca podejmuje wielokrotnie jeden temat (apokalipsy – jak w przypadku *Lebenssteina*), jak i wtedy, gdy różni twórcy nieustannie wracają do tematu zła i obcości.

Zwiążanie zaś (z mniejszym lub większym nasileniem) we wszystkich wspomnianych częściach tej książki mitów i paradygmatów z problematyką wartości jest z pewnością jednym z największych wyzwań – i jedną z najbardziej pobudzających „odsłon” problematyki mitycznej (i paradygmatycznej) – nie tylko w literaturze.