

LIDIA WIŚNIEWSKA (BYDGOSZCZ)

## METODA MITYCZNO-PARADYGMATYCZNA W KOMPARYTYSTYCE MITOGRAFICZNEJ

### Punkt wyjścia komparatystyki mitograficznej

W 2004 roku powstała książka zbiorowa *Komparatistik als Arbeit am Mythos*<sup>1</sup>. Nie będę w tym miejscu przypatrywała się jej owocom, jednak zanim przejdę do własnej propozycji – rozumiejąc przez to badania, które opierają się na micie jako *tertium comparationis*, czyli podstawie porównania – w ramach tego, co w tytule przedstawianej książki nazwałam komparatystyką mitograficzną, sięgnąć bym chciała do stojącego u podstaw wspomnianej „komparatystyki jako pracy nad mitem” obrazu samego mitu zawartego w książce *Arbeit am Mythos* Hansa Blumenberga<sup>2</sup>, tym samym koncentrując się na jednej z możliwych dróg wiodących do wyartykułowania wspomnianego zamierzenia.

Chciałabym jednak przyjrzeć się z grubsza obrazowi mitu obecnemu u Blumenberga przez pryzmat pewnej względności przez niego samego świadomie artykułowanej, jak można to ująć, genetycznie romantycznej,

---

<sup>1</sup> *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, red. M. Schmitz-Emans i U. Lindemann, Synchronwissenschaftsverlag der Autoren, Heidelberg 2004.

<sup>2</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1990 (pierwsze wydanie 1979); cytaty przytaczam za polskim przekładem: *Praca nad mitem*, przeł. Z. Zwoliński, K. Najdek, M. Herer, całość przejrzał Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

odmienności w stosunku do „oświeceniowego” podejścia wpisanego przez niego w linię wiodącą od Platońskich idei przez odnowienie platonizmu w renesansowej „idei hipotezy”, a dalej poprzez Kanta do neokantyzmu, gdzie

Powstaje filozofia mitu, która jest nie tylko filozofią mitu, lecz także tych fenomenów ekspresji, które nie stanowią jeszcze artykulacji teoretycznej, nie są jeszcze naukowe. Pojmuje ona mityczność jako ogół niezbędnych i możliwych aktów, które pozwalają wytrzymać i żyć w świecie, aktów, będących surogatami [teorii – przyp. LW] w świecie, którego nie odsłoniła dotąd żadna teoria<sup>3</sup>.

Interpretując neokantowskie podejście, wskazuje on na rolę mitów jako pewnych (prototeoretycznych) wzorców czy drogowskazów mających znaczenie dla oswojenia praktyki życia. Akcentując w pewnym sensie utilitarną funkcję (radzenia sobie dzięki mitom z rzeczywistością poprzez umożliwienie konstruktywnego w niej działania), deprecjonuje on zarazem wpisanie we wspomnianą koncepcję jedynie protonaukowego i prototeoretycznego statusu mitu.

Wskazuje jednak w tym kontekście na szczególną rolę Ernsta Cassirera – który przechodząc od idei do symbolu sprawia, że „teoria form symbolicznych pozwala skorelować mityczne środki wyrazu z [terminami] naukowymi, aliści w stosunku historycznie nieodwracalnym, w którym nauka stanowi rzekomo nieredukowalny *terminus ad quem*”<sup>4</sup>. W tej perspektywie *Mit państwa* Cassirera uznany przez niego zostanie, rzecz znamienna, za „jednostkową regresję romantyczną”, której nie wolno pomijać w imię upartego trzymania się wizji ciągłości „nieprzerwanie dochodzącego swych praw rozumu”<sup>5</sup>.

Używając określenia „rzekomy”, buntuje się Blumenberg przeciw uznaniu mitu za – z punktu widzenia historycznego i rozumowego – jakąś (w porównaniu z doskonałym płodem rozumu, nauką) zaledwie zalążkową przedwiedzę, jednocześnie przyznając Cassirerowi umiejętność i zdolność

<sup>3</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 49.

wyjścia poza „oświeceniowe” (a jeśli uznać oświecenie za sygnał rodzącego się modernizmu – to i modernistyczne) ograniczenia (co zarazem jego samego poniekąd wiąże, podobnie zresztą jak i romantyzm<sup>6</sup>, z tendencjami postmodernistycznymi). Osłabia to w każdym razie jego własną opozycję z neokantyzmem, co najmniej w wymienionej konkretnej, niedogmatycznej, a nawet w jakimś sensie heretyckiej, wersji Cassirerowskiej – pomimo zarzutu, że Cassirer nierównowartościowo traktuje podsystemy form symbolicznych (takie jak mit, język, religia, sztuka) poprzez intencjonalne ukierunkowanie całości systemu na poznanie typu naukowego. Niemniej Blumenberg podkreśla, że wskazana przez niego u Cassirera próba wyjścia z neokantyzmu<sup>7</sup> otwiera perspektywę odebrania terazniejszości uprzywilejowanej pozycji w spojrzeniu na przeszłość „aż po pograżony w cieniu mit”<sup>8</sup>, ponieważ

Historia okazuje się tylko jedną z relacji, zmierzającą do tego, aby to, co obce, w miarę możliwości zrozumieć jako własne. Czas i przestrzeń stają się równorzędnymi wymiarami tego zasadniczego doświadczenia, przybierającego postać zadania: tego, co obce nie oglądać i nie oceniać przez pryzmat tego, co własne, przeszłości nie oceniać przez pryzmat terazniejszości<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Romantyzm to jedna z możliwych inspiracji postmodernizmu wymienianych przez P.M. Rosenau, I. *Post-Modern Lineage: Some Intellectual Precursors*, [w:] eadem, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991. Według niej z romantyzmu postmodernizm przyjmuje krytyczne stanowisko wobec obiektywności i jednoznaczności czasu i przestrzeni, wszystkiego, co jest stałe, zaś zainspirowany zostaje uczuciowością, zmysłowością, metafizycznością, sakralnością, dewiacyjnością i prymitywizmem oraz egzotyką, fantazją i niezwykłością.

<sup>7</sup> Warto, co prawda, przywołać tu zdanie bardziej radykalne: „Był neokantystą i pozostał nim do końca, nawet pomimo stopniowego odchodzenia od niektórych założeń tego nurtu”. B. Andrzejewski, *Wstęp*, [w:] E. Cassirer, *Symbol i język*, wyboru dokonał, przeł. i wstępem poprzedził B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, Poznań 1995, s. 5.

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Pamięci Ernsta Cassirera. Przemówienie laureata nagrody im. Kuno Fischera podczas uroczystości na Uniwersytecie w Heidelbergu w 1974 roku*, [w:] *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 159.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 157.

Rzecz znamienna, że w tym przypadku komentator zastanawia się, czy w autorze koncepcji form symbolicznych w ten sposób nie doszedł do głosu kantysta wyznający imperatyw traktowania człowieczeństwa nie jako środka, lecz jako celu?

Ale do tej (osłabionej już) opozycji można też podejść i od drugiej strony – osłabiając ją jeszcze bardziej poprzez spojrzenie na poglądy Blumenberga. Stwierdza on mianowicie:

Mimo wszelkich zapewnień o autonomii tego systemu form symbolicznych [w postaci mitu archaicznego, tj. przedjudeochrześcijańskiego – przyp. LW] pozostaje on dla Cassirera czymś przewyciężonym (...). Istnieje ostateczny system form symbolicznych [nowoczesny – przyp. LW]; przy tym założeniu wszelki powrót „kategorii” mitycznych jest wykluczony bądź też należy go traktować jako estetyczny anachronizm. Ja natomiast uważam, że aby dostrzec immanentną mitowi jakościową skuteczność, należy go opisać od strony *terminus a quo*. Oddalenie od, a nie przybliżenie do, będzie w dalszym ciągu kryterium w analizie jego funkcji. W tym ujęciu nie jest on wyłącznie, a może wcale, „formą symboliczną”, lecz przede wszystkim „ogólną formą” określenia Nieokreślonego<sup>10</sup>.

Czy jednak odmiennosc postawienia przez niego kwestii nie jest budowana na tej samej linii, acz Blumenberg zmienia jej zwrot? Czy ta odmiennosc – można pytać dalej – nie jest też budowana na tych samych, wywodzących się z Kantowskiego zamysłu, kategoriach czasu i przestrzeni, o których mówi on jako o dwu równorzędnych wymiarach doświadczenia? Czy wreszcie może on uniknąć, mówiąc o micie jako „ogólnej formie określenia Nieokreślonego” i w największym zakresie odwołując się do nazwy/imienia, a w szerokim – do opowieści/narracji (które są wszakże nieuchronnie nośnikami znaczenia lub sensu), usytuowania w obszarze działań (form) symbolicznych? Trzeba jednak przyznać, że autor sam pozostawia otwartą furtkę: może wcale, ale może tylko nie wyłącznie, jego rozumienie mieści się w tym, wobec którego deklaruje dystans.

To prawda, że Blumenberg neokantowskiej perspektywie epistemologicznej przeciwstawia „ogólną formę” rozumianą antropologicznie. Jednak

<sup>10</sup> H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, s. 160.



forma ta zarazem pojmowana jest przez niego podobnie utylitarnie, jak miało to miejsce poprzednio: jako instrument umożliwiający uzyskanie podstawowej pewności pozwalającej na przetrwanie i umocnienie się czy to poprzez nazwę, czy to przez opowieść-mit, w świecie i, osobliwie, w określonym czasie. Ten określony moment i miejsce są przy tym przez niego przedstawiane jako wynik wielorakich, powodujących traumę „przeskoków sytuacyjnych”: równie przejścia życia z morza na ląd, jak przejścia z lasu na sawannę, a wreszcie z wnętrza organizmu matki w świat zewnętrzny. Wskazując na takie właśnie przejścia, zakłada oparcie się na, mającej charakter „epistemologiczny”, wartości, która wobec zaniku ścisłych znaczeń znajdujących swe uzasadnienie w „absolutyzmie rzeczywistości” (np. lasu) ustanawia to, co można nazwać istotnością, doniosłością (w polskim przekładzie: „doniosłym znaczeniem”) konkretnych faktów dla człowieka. To dzięki tej umiejętności wydobycia z nieokreślonej rzeczywistości określonych jej aspektów epistemologicznych „ogólna forma określenia Nieokreślonego” może zostać zaliczona do takich samych podstawowych zdobyczy człowieka jak – wyprostowana postawa. To zdobycz o wyraźnie poznawczym (duchowym) charakterze, pozwalająca wszakże poradzić sobie z wyzwaniem „horyzontu”, który otwiera się w momencie przyjęcia (fizycznej) pionowej postawy. Lecz czyż nie zakłada to, że w jednej i drugiej sytuacji – „sprzed” i „po” przejściu – potrzebny jest jednak określony sposób wartościowania rzeczywistości, tak czy inaczej umożliwiający reagowanie na nią? Można mieć jednak podejrzenia co do uwalniającego od rozpoznawania rzeczywistości jej „absolutyzmu”.

Warto wszakże pamiętać, że i („późny”<sup>11</sup>) Cassirer mówi o formie symbolicznej jako o sposobie nadawania jasno określonego kierunku

---

<sup>11</sup> B. Andrzejewski (op. cit., s. 6-7) określa zmianę zaszłą w poglądach tego filozofa kultury na wspomnianym etapie jako przyjęcie, że sfera intelektualna domaga się dopełnienia sferą mniej racjonalizowaną, a „metodologia ilości” – „metodologią jakości”, **analogiczną** zaś do naukowej aprioryczną siłą cechują się takie sfery kultury, jak język, mit, religia, historia, sztuka. Przytoczony przez niego w przekładzie fragment (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil – Die Sprache*, Berlin 1923, s. 10-11) brzmi: „Byt materialno-przyrodniczy nie wyczerpuje w swym ujęciu i wyjaśnianiu idealistycznym całej rzeczywistości, ponieważ w nim nie jest bynajmniej zawarta cała działalność ducha wraz z jego spontanicznością... Krytyka rozumu staje się tym samym krytyką kultury”

duchowemu ujmowaniu i kształtowaniu (obrazu) rzeczy, przy wyraźnym założeniu, że istnieje też kierunek dokładnie przeciwny, przy czym każda sfera kultury jako całość zawiera pewien ogólny charakter symbolicznego kształtowania<sup>12</sup>. W kontekście owego dopełniania się przeciwnych typów poznania, jakie Bolesław Andrzejewski konstatuje u „późnego” Cassirera, należałoby zatem, ściśle rzecz biorąc, mówić również o nadawaniu owemu duchowemu ujmowaniu i kształtowaniu rzeczy co najmniej dwu określonych kierunków – i można by właściwie przyjąć, że odpowiadają im wymienione przez Blumenberga sytuacje lasu i sawanny, morza i lądu, wewnętrznej przestrzeni organizmu matki i zewnętrznego świata. W związku zaś z tym, iż Cassirer szuka ogólnego sposobu czy charakteru owego kształtowania, podstawową w nim rolę dalej (za Kantem) przypisując (apriorycznym) czasowi i przestrzeni, można by przyjąć, że (w dalszym ciągu pozostając w zgodzie z Kantem) właściwie trzeba mówić o formach symbolicznych zdeterminowanych przez odmienne aprioryczne rozumienia czasu (linearne i kołowe) oraz przestrzeni (opartej na zasadzie hierarchicznej lub *coincidentia oppositorum*). To w istocie właśnie umożliwia zakładaną przez niego „swoistą antynomię, immanentną sprzeczność samej świadomości”<sup>13</sup>. W te dwie formy w zasadzie bez przeszkód wpisują się wymienione przez Blumenberga: postawa pozioma (wyznaczająca równość wszystkich elementów) lub pionowa (zróznicowanie hierarchiczne) człowieka, ukrycie lub jawność poznawcza, wewnętrzność lub zewnętrżność egzystencji. Jeśli w jednym przypadku miałoby to wprowadzać taką ogólną „formę” jak idea metamorfozy (a więc tego, co „między formami”), ważna dla przywoływanego przez Cassirera Goethego, to w drugim przypadku musiałoby to oznaczać (jako „kierunek przeciwny”) ideę Formy właśnie.

Blumenberg istotę wspomnianej wyżej zdolności wartościowania w zasadzie musi wiązać z – nastawioną na redukcję (zrazu, wedle niego, abso-

---

(podkr. B.A.). Wypada przy tym zauważyć, że jeśli wszystkie dziedziny kultury mielibyśmy traktować jako analogiczne, każda z nich (i to tłumaczyłoby także rolę nauki) mogłaby służyć za podstawę porównania; za mitem przemawiają zatem przede wszystkim argumenty historyczne.

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*, [w:] idem, *Symbol i język*, s. 14.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 17.

lutnej) przewagi świata nad człowiekiem – umiejętnością dokonywania selekcji danych płynących z nieokreślonej rzeczywistości. Nie wspominając już o Heideggerowskiej proweniencji używanego przez niego pojęcia „doniosłości”, wskazuje on w tej kwestii na inspirację poglądami Ericha Rothackera, przeciwstawiającego ludzką kulturę, w której rzeczy uzyskują określoną wartość „dla naszej uwagi i przebiegu życia”<sup>14</sup>, obiektywistycznym ambicjom naukowym, właściwie zaś teoretycznym (choć należałby chyba raczej ostrożniej powiedzieć: przeciwstawiającego pewne obszary tej kultury, bo nauka, i to niejednorodna, do niej należy). Takie postawienie kwestii wydaje się zazębiać z obszarem myślenia o rzeczywistości zaanektowanym przez myślenie konstruktywistyczne bądź co bądź uznawane za pochodną (neo)kantyizmu<sup>15</sup>. Jak na przykład proponował Hugo Dyserinck<sup>16</sup> – a kontynuują to jego następcy<sup>17</sup> – to idee czy obrazy przyjmujące formę mitów, typów, postaci, motywów w *Stoffgeschichte* czy też *images* (wyobrażeń, przedstawień, obrazów) w imagologii, a pełniące funkcję wykładników człowieczeństwa i ludzkiej kondycji, w konsekwencji dysponują mocą sterowania ludzkim poznaniem dzięki zdolności do naświetlania lub usuwania w cień określonych aspektów rzeczywistości, czyli, jak to określają kognitywiści, dzięki „uwadze selektywnej”<sup>18</sup>. Do pojęcia takiej uwagi będą się jeszcze dalej odwoływała.

<sup>14</sup> H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, s. 65.

<sup>15</sup> Od Ernsta Cassirera można wywieść analityczny rozbiór typów i funkcji symboli oraz systemów symbolicznych Nelsona Goodmana (*Jak tworzymy światy*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997), ustanawiającego konstruktywistyczne spojrzenie na „przetwarzanie”, które staje się podstawą tworzenia światów symbolicznych przez człowieka, jak i – nawiązujący do jego przekonania, że metafora to istotny wyraz naszego doświadczenia – kognitywizm, który analogicznie pokaże, w jaki sposób, uwytklając lub ukrywając pewne aspekty świata, np. metafora pozwala ująć doświadczenie człowieka (a nie prawdę absolutną) – zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. i wstępem opatrzył T.P. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988.

<sup>16</sup> H. Dyserinck, *Komparatistik. Eine Einführung*, Boubier Verlag Herbert Grundman, Bonn 1977.

<sup>17</sup> Zob. L. Wiśniewska, *Konstruktywistyczny wymiar komparatystryki*, [w:] *Komparatystryka i konteksty. Komparatystryka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym II*, red. L. Wiśniewska, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012.

<sup>18</sup> M. Beller, *Perception, Image, Imagology*, [w:] *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, red. M. Beller and J. Leerssen, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York 2007, s. 7.

Koncepcja Blumenberga zatem, wiążąc wartości z pewnego rodzaju „uwagą” (i *vice versa*), prowadzi w istocie do podobnych rezultatów jak inne zamysły, zakotwiczone w filozoficznym podłożu, takim jak poglądy Platona i Arystotelesa, a następnie neoplatonizm i fenomenologia Husserla, ale przede wszystkim, jak rzecz ujmuje Manfred Beller – w Kantowskiej koncepcji „schematyzmu naszych przedstawień”<sup>19</sup>. Idea i obraz, stanowiąc fikcję – tzn. wytwór wyobraźni czy umysłu – skutecznie jednak interpretują realną rzeczywistość, jakkolwiek zarazem wydobywają lub przesłaniają pewne jej elementy. Stanowiąc przy tym zrazu fikcję niezobiektywizowaną, pozwalają na tworzenie i zaistnienie swoich odpowiedników zobiektywizowanych, tj. istniejących poza świadomością indywidualną – i budują literaturę, sztuki, naukę czy inne dziedziny kultury, w tym praktykę ludzkiego działania. Blumenberg zresztą wartościowanie (postrzegając tu pewien brak w koncepcji Cassirera) traktowałby jako podstawę doniosłości ujawniającej się wtedy szczególnie, a może i „dopiero”, gdy zostanie ono zaakceptowane w recepcji, a potwierdzone w wymiarze zbiorowym w powtórzeniu, które ostatecznie wykształca stosunkowo szczupły zasób tego, co przetrwa. Ale szczególnie ten stosunkowo szczupły zasób mitów zadziwia go żywotnością w różnych czasach i obszarach kulturowych. W każdym razie i w takim kontekście należałoby wskazać opozycję z tradycją (neo)kantowską – tym razem patrząc od strony poglądów samego zainteresowanego – złagodzić i spojrzeć na jego poglądy jako na dopełnienie owej perspektywy, którą traktuje on jako dogodną trampolinę dla odbicia się od niej w imię własnego samookreślenia.

<sup>19</sup> Mit zostaje tu potraktowany jako zasób podstawowych obrazów, których rolę precyzuje stwierdzenie: „This echoes Kant’s «Schematismus unseres Verstandes» which states «das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 181, 1787)”. Zob. M. Beller, *Perception, Image, Imagology*, s. 3. W tłumaczeniu na język polski (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 292) przytoczone fragmenty wpisują się w szersze stwierdzenie: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich sobie [niezakrytych] przed oczy. Tyle tylko możemy powiedzieć: obraz jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej (...)”.



Warto przy tym podkreślić, że jego definicja mitu (jako ośrodka krystalizacji owego stosunkowo szczupłego zasobu treści) wydobywa dwie właściwości związane z samym jego funkcjonowaniem, bowiem dla niego

Mity są historiami, których narracyjny rdzeń [mitologem – przyp. LW] cechuje wysoki stopień trwałości i zarazem równie wyraźna zdolność tworzenia wariantów ich kwestii marginalnych. Obydwie te właściwości sprawiają, że mity są obiegowym tworzywem tradycji: trwałość wywołuje pokusę ich odtwarzania w przedstawieniach plastycznych lub rytuałach; podatność na przekształcenia – pokusę wypróbowywania nowych i swobodnych środków prezentacji. Jest to relacja znana w muzyce pod mianem „wariacji na temat”, doceniana w swej atrakcyjności zarówno przez kompozytorów, jak i słuchaczy. Mity nie są przeto czymś w rodzaju „świętych tekstów”, w których każdy znak jest nietykalny<sup>20</sup>.

Krótko mówiąc, jego koncepcja nie tylko musi zakładać w perspektywie zewnętrznej (tzn. relacji z rzeczywistością) pozytywny gest wyboru (tego, co istotne dla opowieści) lub negatywny – odrzucenia (tego, co nieistotne), ale także w ramach mitu, wewnątrz tego, co wybrane – dalej idący podział na to, co stałe (rdzeń) i zmienne (znaczeniowe peryferia „doniosłości”). Jego własna praktyka interpretacyjna w zasadzie – pomijając bowiem ostry sprzeciw wobec jakiegokolwiek poszukiwania wpływów – w pewnym zakresie bliska pozostaje temu, co w niemieckiej tradycji nazwane zostało *Stoffgeschichte*, a pokazując przemiany motywów mitycznych bogów lub (Jedynego) Boga zachodzące w różnych czasach i przestrzeniach, śledzi jednak przede wszystkim przenikającą kulturę „pracę nad mitem” powodującą, że sensory mitów zmieniają się, przy czym czasami zmieniają się tak diametralnie, że ostatecznym tego rezultatem może stać się wręcz „inwersja, spójna negacja”<sup>21</sup>.

Ale o ile sama praca nad mitem skupia się na tych dwu typach aktywności (zewnętrznej – poznawczej – uwagi lub zapoznania lub wewnętrznej – ontologicznej – stałości i zmiany), to zarazem też sam przedmiot tej aktywności, mit, daje się u Blumenberga wyłonić w dwu diametralnie odmiennych realizacjach (odpowiadających w zasadzie politeizmowi i monoteizmowi).

<sup>20</sup> H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, s. 32.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 142.

Najczęściej, co prawda, używa on pojęcia „mit” w znaczeniu, który tutaj uczynię odpowiednikiem wcześniej wspomnianej Cassirerowskiej symbolicznej formy metamorficznej. Odnosząc je do opowieści o charakterze przede wszystkim artystycznym, za którymi stoją poeci, wyznacznikiem tego mitu czyni podział władzy bogów, a zarazem „zdolność jednoczenia heterogenicznych elementów pod nagłówkiem «panteon»”<sup>22</sup>. Przywołując w tym miejscu *Metamorfozy* Owidiusza<sup>23</sup>, można by zresztą dodać, że u tego rzymskiego poety nagłówek ten uzyskuje postać: „Natura”. W każdym razie można by powiedzieć, że sami bogowie reprezentują tu zasadę jedności przeciwieństw, ale wskazując przy tym na specyficzną płodność „mitycznych potencji”, Blumenberg zauważa, iż pozwala ona w konsekwencji w ogóle „wszystko (...) wywieść ze wszystkiego”<sup>24</sup>, Talesowi zaś stwierdzić, że „wszystko jest pełne bogów”, co stwarza w przestrzeni wielką sieć połączeń, dla której można wprowadzić (choć sam autor używa go incydentalnie) określenie *coincidentia oppositorum*. Tak więc jedność przeciwieństw oznaczająca sprzeczność i dopełnianie się dotyczy nie tylko bogów, ale i bogów oraz świata. Ten mit wprowadza także cykliczność czasu (zamiast chronologii znaleźć tu można wszakże tylko sekwencje, znamionujące powtarzanie, a nie wyjaśnienia przyczynowe), ale i zatarcie różnicy między czasem a przestrzenią. Tutaj początek jest niejasny i wieloznaczny (w przeciwieństwie do początku, jak to określił przywoływany przez Blumenberga Augustyn, „twórczego uderzenia” Boga). Nie ma też eschatologii, bo w sensie ścisłym nie ma końca (pozostaje więc wprowadzenie w jego miejsce – i początku – środka).

Ponadto odpowiadające stanowi jedności przeciwieństw wieloznaczność i nieokreśloność to także właściwy temu mitowi sposób myślenia (przeciwstawiający się dyscyplinującemu wymaganiu niesprzeczności w, jak to ujmuje autor, prowadzącym do dogmatyzmu micie Boga). Nie znajdując w micie bogów zachęty do nieustannego pytania, odpowiedź, że Eros wyszedł z jaja (przy uznaniu zapewne, że pytanie, czy Eros był wcześniejszy, czy jajo, jest bezprzedmiotowe) autor gotów jest potraktować jako załączek krytyki rozumu.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 228.

<sup>23</sup> Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamińska (ks. I-IX, w. 175) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176-ks. XV), oprac. S. Stabryła, wyd. II zm., Ossolineum, Wrocław 1995.

<sup>24</sup> H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, s. 122.

W micie bogów, jak zauważa, człowiek nie ma jakiegoś prawowitego pochodzenia, zawdzięczając swe istnienie przypadkowi lub przebrzmiałej dynastii, a choć dąży się tu do antropomorfizacji, to jednocześnie łączy się ją z formami zwierzęcymi (co zresztą można uznać za pozostałość dawnych kultów zwierzęcych). Co ponadto istotne, to fakt, że

Przyroda uczy człowieka, jak osiągnąć reprodukcyjne uprzedmiotowienie (*Konkretion*), które tak trudno osiągnąć we własnych wytworach, w aktach zaś myślenia pojęciowego uprzedmiotowienie to przebiega poniekąd w odwrotnym kierunku. (...) Wierność typowi powoduje, że postać zwierzęca jest typowym adresatem. Mityczni bogowie są bogami typowymi<sup>25</sup>.

To ostatnie właśnie wskazuje na określony zasób właściwości i oddziaływań każdego z bogów wydzielonych z całego spektrum możliwości pełnego panteonu. Natomiast trudno mówić o tożsamości czy ciągłości działań boskich w czasie, tym bardziej – w historii, podobnie jak jednorodność może być ograniczona zaledwie do jakiegoś incydentu. Stąd zapewne poczucie niespolegliwości, jako że ci bogowie mogą oszukiwać, nie mówiąc o tym, że śmiać się z siebie lub człowieka (gdy tymczasem stojący u podstaw innej tradycji Platon w *Państwie* uzna przyjemność śmiechu za wręcz nieprzyzwoitą).

Jednocześnie Blumenberg uznaje, że i chrześcijańskiemu Bogu nie sposób odmówić właściwości mitycznych<sup>26</sup>, w tym przypadku odwołując się przede wszystkim do mitu religijnego, za którym tym razem stoją nie artyści, a kapłani. Wyjściową cechą Jedyne Boga staje się eliminowanie wszystkich innych bogów, jego władza jest bowiem niepodzielna. Właściwa temu mitowi dogmatyczna forma myślenia (oparta na wspomnianej zasadzie niesprzeczności oraz, jak dodaje autor, roszcząca sobie prawo do opisu wiecznych faktów i ich instytucjonalizacji) domaga się też ścisłej chronologii (linearność) i genealogii (przyczyna – skutek zasygnalizowane w relacji ojciec – syn) oraz datowania, wyznaczenia ścisłego początku istnienia

<sup>25</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>26</sup> „Któż bowiem chciałby zaprzeczyć, że biblijny Bóg ma cechy mityczne, nawet jeśli jego jedyność ogranicza możliwości wielu opowieści do jego wystąpienia w historii *tout court*?” Ibidem, s. 208.

i arbitralnie stanowionego końca (co zresztą oznacza, podkreślmy, dążenie do zamkniętej formy, wykluczającej metamorfozy). Zdolność rządzenia przez Boga historią, nie tylko ludźmi, jest tu nieograniczona, a Sąd Ostateczny może zostać zadekretowany przez niego w każdej chwili. Świat zostaje stworzony przez Boga wraz z podstawowymi jego wyznacznikami – czasem i przestrzenią, a człowiek – na obraz i podobieństwo Stwórcy (co, dodajmy, wyznaczać musi hierarchiczność, skoro stworzenie nie może być doskonalsze od Stworzyciela). O ile cechą charakterystyczną mitu bogów była metamorfoza, to w tym przypadku zastępuje ją wcielenie duchowości (w przypadku Chrystusa). Gdy mit bogów opiera się na naoczności, ten mit, niewidzialnego Boga (duchowego), z kolei na abstrakcji, czego wyrazem staje się zabranianie przedstawiania wizerunków czy nazywania Jedyne. Niemniej abstrakcja ta zostaje zrównoważona w (jednej) Księdze i (jednym) Prawie (w obu przypadkach zatem – w słowie, tak znaczącym również w samym akcie stworzenia), natomiast oczekiwanie *visio beatifica* oznacza oparcie się na ideale „teoretycznej obecności prawdy”<sup>27</sup>, oczywiście jednej. Działanie Boga oznacza też oparcie się na tożsamości. Bóg monoteizmu musi przy tym pozostać poważny, co podbudowuje zaufanie do niego; zresztą deklaruje on wierność tak daleko idącą, że dotrzymuje on słowa danego ludziom (można tu przywołać obietnicę daną Noemu, potwierdzoną tęczę, że nigdy więcej nie sięgnie po potop jako karę).

Jednak Blumenberg zwraca uwagę, że poza wspomnianymi dwiema można wyróżnić jeszcze trzecią możliwość, zawartą w przenikaniu się czy łączeniu mitów – przy czym najlepszą tego ilustrację znajdzie w Joyce’owskim *Ulissee*, wpisującym się we wzór spirali, zaczerpnięty z koncepcji Giambattisty Vica. Ale bardziej bodaj istotne staje się wydobyte przez niego w samym micie Jedyne Boga roli Szatana jako „konia trojańskiego” mitu archaicznego, wprowadzającego antytezę wcielenia. Bowiem

Naturą diabła jest brak natury [czy stałej istoty – przyp. LW], wszechwładna dyspozycja do własnych metamorfoz i ukazywania atrybutów zwierzęcych. (...) W postaci Szatana mit [pogański – przyp. LW] podważa

<sup>27</sup> Ibidem, s. 217.



uporządkowany dogmatycznie świat wiary. Zwierzęce kończyny i atrybuty diabła – jedynie one mogły jeszcze posłużyć imaginacji do wprawiania się w wolnej grze – są symptomami niepewnej sytuacji [tego – przyp. LW] mitu i jego skłonności cofania się do wszystkich etapów, które już przezwyciężył<sup>28</sup>.

Wynikałoby z tego, że jeśli mit Boga można potraktować jako wyższy etap rozwoju mityczności, to ma on skłonność do recydywy. Zarazem jednak, dodajmy, mit wiecznego powrotu „jako idea znajdująca się na antypodach chrześcijaństwa”<sup>29</sup> (gdy eschatologia w Nowym Testamencie zastąpiła cykliczne niszczenie i odnawianie świata ostatecznym zakończeniem historii przez Boga) może zostać zinterpretowany (jak dzieje się to u Nietzschego) jako w istocie ujawniający (poprzez „wieczność” powrotu) stałość (i tym samym prostotę) właściwą zasadniczo racjonalności mitu jednego Boga. Wieczny powrót tak również interpretowany jest u Mircei Eliadego<sup>30</sup>. Można by zatem powiedzieć, że w ten sposób w obu przypadkach mity ujawniają nie tylko swoją specyfikę (np. czasowej linearności czy kołowości), ale i niejako załączki przeciwnego mitu zawarte w nich samych (co sygnalizuje spiralność). Ostatecznie wszelako w przypadku monoteizmu prowadzi to do wewnętrznego różnicowania Jedyne Boga, a w przypadku politeizmu do wyłaniania się w henoteizmie hierarchii faworyzującej jednego boga spośród wielu.

W kontekście powyższej już nie dwu-, ale i trój-, jeśli nie czwórdzielności – obejmującej mit politeistyczny (archaiczny) gwarantujący cyrkularność w czasie i zasadę *coincidentia oppositorum* w przestrzeni oraz mit monoteistyczny (nowoczesny) gwarantujący hierarchię w przestrzeni oraz linearność czasu, a wreszcie mit „mieszany” domagający się odwołania do spiralności, będącej wyrazem syntezy dwu wymienionych wcześniej (przy czym ta kwestia z pewnością wymaga szerszej uwagi) – warto jednak raz jeszcze wrócić do Cassirera. Oto dostrzegając dokonujące się na początku XX wieku zmiany w nauce (np. obok geometrii Euklidesa

<sup>28</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 234.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. A. Przybysławski, Wyd. KR, Warszawa 1998.

pojawiającą się wielość równie uzasadnionych systemów geometrycznych, a w fizyce obok mechaniki klasycznej z jej opartym na związkach przyczynowo-skutkowych obrazem świata – elektrodynamikę<sup>31</sup>), przyjmuje on, że relatywizacja ta nie stoi w sprzeczności z ideą stałości i jedności przyrody, ale raczej tę jedność umożliwia. Umożliwiająca ją bowiem właśnie „Jedność pojęcia «przyrody» (...) pozostawia miejsce dla d u a l i z m u założeń, który jako taki wydaje się konieczny i nieunikniony”<sup>32</sup>. A ponieważ na zastrzeżenia dotyczące wprowadzanych przez niego analogii między teorią czy nauką a innymi dziedzinami kultury odpowiada: „w królestwie ducha istnieją na ogół jasno zaznaczone zarysy i wyraźnie od siebie odgraniczone kształty; lecz w mniejszym, niż gdzie indziej, stopniu wolno nam te zarysy, których musimy się trzymać, uznawać za niewzruszone ściany dzielące – czynić z różnic cezury”<sup>33</sup>, zatem można uznać, iż nie jest przypadkiem w tej sytuacji również wskazywanie przez niego na „dwoistość założeń” tkwiących w mitach. Uznając za ich nośniki religie monoteistyczne (mimo np. wewnętrznego różnicowania postaci Jedyne Boga będącego „wyrazem wielkiej, osobowej woli moralnej”<sup>34</sup> – na Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego) i politeistyczne (mimo henoteizmu, wyróżniającego pośród wielości jednego boga), stwierdza mianowicie, że dla filozofa czy metafizyka (jako teoretyków) wymienione dwie czyste formy religii są zawsze przeciwstawne, ale w p r a k t y c e „nie wytrzymałybyśmy związanego z tym napięcia, zachowujemy więc religię mieszaną”<sup>35</sup>. Krótko mówiąc, i on, podobnie jak Blumenberg, który odwołuje się raczej do teologii, filozofii czy literatury niż do nauki (np. do modeli geometrycznych czy pojawiających się w fizyce) jako analogii, w istocie mówi co najmniej o trzech, jeśli nie o czterech, modelach funkcjonowania mitów.

<sup>31</sup> E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, przekład przejrzał i wstępem opatrzył M. Tempczyk, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 21.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>33</sup> E. Cassirer, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] idem, *Symbol i język*, s. 112.

<sup>34</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedmową poprzedził B. Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 177.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 181.

Z kolei Eliade dla mitu politeistycznego używa określenia „mit wiecznego powrotu”, ale można nazwać go też mitem archaicznym (ściśle rzecz biorąc, on sam mówi o micie człowieka archaicznego). Co więcej – choć nie stosował wobec mitu archaicznego określenia „mit Natury”, jednak wprowadzę je<sup>36</sup>, gdyż mówiąc o związku rolnictwa z doświadczeniem religijnym, które kazało opisać człowiekowi własne istnienie w kategoriach cyklu kosmicznego i zintegrowanej symboliki śmierci-odrodzenia, w istocie od Matki Ziemi, Rośliny, Kobiety jako reprezentacji Natury wywodził wszystkie dalsze koncepcje archaiczne<sup>37</sup>. Zwraca przy tym uwagę, że archaiczne boginie bywały przedstawiane jako androgyniczne (np. posiadały brodę<sup>38</sup>), co zresztą przypomina o zasadzie *coincidentia oppositorum* realizowanej i przez innych bogów – wewnętrznie zróżnicowanych (jeden i ten sam bóg mógł np. przynosić chorobę i lekarstwo na nią), jak i wchodzących w opozycje, a zarazem dopełniających się w sobowótowych parach. Natomiast sytuowany obok tych bogiń Dionizos, jako bóstwo wegetatywne (z towarzyszącym mu jajem i wężem), uznany być może (dzięki zdolności do odradzania się) za symbol nawrotu kołowego. Zarówno cykliczność, jak i jedność przeciwieństw wprowadzają generalną zasadę i wartość Życia, przejawiającego się w metamorfozie, a więc tym, co „między formami”. Dynamika i ruch (między tym, co stałe) pozwala na tworzenie (lub rozpad) zbioru.

Za przeciwieństwo (dynamicznego, będącego ruchem) Życia można by natomiast uznać Wieczność, która zostaje zabezpieczona przez jedno Prawo, Prawdę, a przede wszystkim etyczne Dobro, co składa się na stałość jako zasadniczą cechę, jak się wydaje, odpowiedzialną za selekcję (tzn. wybór lub eliminację). Taki obraz przynosi w istocie mit judeo-chrześcijański czy biblijny<sup>39</sup>, stanowiący przykład mitu monoteistycznego

<sup>36</sup> Kwestie terminologiczne: L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2009.

<sup>37</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Wyd. Sen, Warszawa 1992, s. 167-168.

<sup>38</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowiem opatrzył S. Tokarski, Wyd. OPUS, Łódź 1993, s. 404.

<sup>39</sup> O micie biblijnym w różnych aspektach mówią m.in.: E. Leach, D. Alan Aycocock, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, przeł. M. Buchowski, H. Burszta,

(mit Boga), który możemy nazwać też mitem nowoczesnym (ściśle rzecz biorąc, Eliade mówi o micie człowieka nowożytnego i historycznego). Traktuje on o Jednym Bogu, który stworzywszy świat *ex nihilo*, dał mu początek, a także dysponuje możliwością zakończenia jego istnienia w czasie wyraźnie prostoliniowym, z celem (eschatologia) wyznaczonym przez Stwórcę. Objawieniem tego ostatniego (teofanią) w świecie zdesakralizowanym staje się historia. Jednocześnie przestrzeń wyznacza tu hierarchia stworzeń, nie wspominając o hierarchii między Bogiem a stworzeniem.

Warto jednak znowu zastrzec, że i ten autor w pełni zdaje sobie sprawę z niejednoznaczności ostrych rozgraniczeń i, podobnie jak wyżej przywołani, wskazuje na możliwości mieszania się cech charakterystycznych wymienionych mitów. Wskazuje na przykład na możliwość odczytania umożliwiającego uporządkowanie świata tryumfu Jahwe nad Rahabem jako śladu archaicznej walki z potworem; na Chrystusa jako odpowiednika „młodych” bogów mitu archaicznego występujących przeciw surowości boskich Ojców, a także na obecność cykliczności w poglądach takich Ojców Kościoła, jak Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Arnobiusz czy Teodoret oraz na średniowieczne wpisanie teorii cyklicznego falowania w koncepcję eschatologiczną. W micie archaicznym natomiast, jak to zostało zasygnalizowane, Eliade wskazuje na wieczny powrót jako na reprezentację ontologii „nie skażonej przez czas i stawanie się”<sup>40</sup>, mającej zaspokoić pragnienie statyki, a nawet tkwienia w miejscu. Naśladowanie archetypu staje się jednocześnie manifestacją rzeczywistości pojmowanej jako byt przeciwstawiany świeckiej nierzeczywistości, tzn. świeckości.

W obydwu poprzednio przywoływanych przypadkach pojawiała się ponadto kwestia przejścia między mitem jako opowieścią o sytuacji sakralnej a narracją czy tekstem o charakterze *profanum* (paradygmatycznym) – niezależnie od tego, czy chodziło o narrację dotyczącą geometrii i fizyki

---

W.J. Burszta, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998; N. Frye, *Mit, fikcja, przemieszczenie*, przeł. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2, s. 296; A. LaCoque, *Szczeliny w murze*, [w:] A. LaCoque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 28-29.

<sup>40</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, s. 102.



(Cassirer), czy literatury lub teologii (Blumenberg), czy też, dodajmy, innych dziedzin: biografii<sup>41</sup>, historii, polityki<sup>42</sup> itd. Podobnie u Eliadego spotkamy się wprawdzie z kwestią marginalną – i marginalnie zaznaczoną<sup>43</sup> – ale cenną dla interesującego nas tu przejścia między mitami a innymi obszarami kultury, mianowicie z sugerowaną przez niego możliwością wskazania zdesakralizowanych, paradygmaticznych odpowiedników mitów (jako opowieści sakralnych, w przyjmowanym tu podejściu, skupiających się na figurach, takich jak Bóg czy bogowie i Natura).

Swoisty kantyzm Eliadego ujawnia się w jego oparciu się na czasie i przestrzeni w sposób nasuwający na myśl aprioryczne formy zmysłowej naoczności (które jako apodyktyczne i konieczne „matematyka kładzie u podstaw wszystkich swoich poznań i sądów”<sup>44</sup>), a także ujawnia się w przywoływaniu różnych typów czasu i przestrzeni, mających swój odpowiednik w ujawnionych przez Kanta dialektycznych tezach i antytezach czystego rozumu w ramach idei kosmologicznej<sup>45</sup>. Można by więc myśleć o powiązaniu owych form zmysłowej naoczności z poszczególnymi wzorcami mitycznymi, a jeszcze bardziej – antynomicznych postaci czasu i przestrzeni z ujęciami paradygmaticznymi. W każdym razie dalej do takiego punktu wyjścia będą nawiązywała, zarazem sygnalizując dość luźny związek z całym instrumentarium pojęciowym, a także filozoficznymi celami Kanta i mówiąc tu po prostu o „kategoriach” czasu i przestrzeni zastosowanych w mitach i paradygmatach oraz starając się przeanalizować sposób, w jaki owe kategorie używane są w jednych i drugich.

<sup>41</sup> Jak zauważa Northrop Frye: „(...) ktoś, kto pisałby biografię Napoleona, mógłby mówić o «wschodzącym» bohaterze, «zenicie» jego sławy i «zierzchnięciu» jego kariery. Jest to język mitologii solarnej, ale nie oznacza to, że dzieje Napoleona wywodzą się z mitu solarnego. Oznacza to natomiast, że struktury mityczne nadają wciąż kształt metaforom i retoryce późniejszych typów struktur”. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1998, s. 65.

<sup>42</sup> O królu jako wcieleniu bóstwa opiekuńczego, a ideologiach politycznych jako nawiązaniu do mitycznych wzorców itd. zob. M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 167-168.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 13. Dokładnie rzecz biorąc, mówi on o „czynach paradygmaticznych” jako powtarzających pierwotną ontologię.

<sup>44</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. i oprac. A. Banaszkiewicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 37.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 94.

Zatem chciałabym tu zarysować najpierw obraz paradygmatów: kołowego, jako odpowiedniku mitu archaicznego, i linearnego (dokładniej: prostoliniowego), jako odpowiednika mitu nowoczesnego. Przyjmuję, że funkcjonowanie samych mitów decyduje o konsekwencjach w postaci przetrwania mitycznych zasad konstrukcji dynamicznego świata Natury w micie archaicznym na świat w ogóle (co gwarantuje cyrkularność oraz jedność przeciwieństw w ramach czasoprzestrzeni), podobnie jak wprowadzenie Boskiego prawa, czyli zasady stałości w świecie stworzonym, przekłada się na hierarchię w przestrzeni i linearność czasu w ujęciu paradygmatycznym.

W trzech przedstawionych tu ujęciach problematyki mitu (Blumenberga, Cassirera, Eliadego) pojawiają się pewne istotne dla nas cechy: poczucie analogii między obrazami świata w mitach i w innych narracjach czy tekstach kultury (np. artystycznych, naukowych, generalnie zaś – w „paradygmatycznych”), co stanowi punkt oparcia dla podejścia komparatystycznego; wskazanie, że istnieją dwa biegunowo różne wzorce opisywania świata w mitach (najogólniej rzecz ujmując, związanych z religiami politeistycznymi i monoteistycznymi) oraz możliwość ich przenikania się w „spiralnym” połączeniu (np. w henoteizmie równie jak w koncepcji Trójcy Świętej), co stanowi przesłankę potraktowania ich jako złożonego punktu wyjścia podejścia komparatystycznego; a wreszcie obecność w tych ujęciach, jako podstawy zarówno różnicy między dwoma typami mitów, jak i podobieństwa między mitami a innymi narracjami kulturowymi – co umożliwi porównania – określonych obrazów czasu i przestrzeni, które w duchu Kantowskim pojmować można jako schematy poznawcze i, dodam tu, determinujące poznawczą uwagę, określoną przez wartość, jaką pewne aspekty rzeczywistości posiadają dla ludzkiej egzystencji.

Podejmując te wspólne wątki w ramach dopracowywanej w tym miejscu metody mityczno-paradygmatycznej, z dwu zasadniczych pytań, które się przy okazji nasuwają – po pierwsze, na czym właściwie polega ta specyficzność wykorzystania czasu i przestrzeni, którą oferują mity i paradygmaty, pozwalająca na potraktowanie ich jako podstawy porównania, a po drugie, jak dalece, tj. na jak zróżnicowanych płaszczyznach bądź w jak odmiennych wymiarach, mity i paradygmaty w proponowanej przeze mnie metodzie mogą stać się taką podstawą – ze względu na skrótowość ujęcia – uwzględnić mogą tylko to pierwsze.

## **Metoda mityczno-paradygmaticzna: symetrie i asymetrie kategorii czasu i przestrzeni**

Mówimy tu o mitach i paradygmatach jako wzorcach ujęć rzeczywistości, tj. narracjach, historiach czy tekstach werbalnych bądź niewerbalnych będących rezultatami określonych zabiegów poznawczych, dokonywanych przy użyciu takich apriorycznych instrumentów mentalnych, jak (poznawczo rozumiane) czas i przestrzeń. Dokonując interpretacji zawartych w nich możliwości, przyjmuję, że stwarzają one przesłanki bądź to dokonania (czas) wyboru z rzeczywistości jej określonych aspektów, bądź to (prze-strzeń) przedstawienia ich zbioru. Tę dwoistość można – w zarysie – przedstawić następująco.

Wybór to (określone na dwa sposoby) jednoznacznie wytyczone następstwo i jeden kierunek uwagi, które wyznaczają granicę poznania, co oznacza tyleż akceptację i wyodrębnienie jednych, ile negację i pominięcie innych aspektów rzeczywistości. Za wybór można uczynić odpowiedzialnym (liniowy) czas, niezależnie od tego, czy będzie to akceptacja i pominięcie pojedyncze (nastawione na budowanie całości niejako „odjętej” od całej reszty, niespełniającej kryterium owego wyboru), czy wielokrotne (uzmysławiające jednostkowość poznawczych ujęć, „mnożonych” przeto, potencjalnie, w nieskończoność). Tę pierwszą możliwość podsuwa liniowość realizowana przez czas prostoliniowy (w uproszczeniu będą go tu też nazywała linearnym, choć sama liniowość nie jest jego wyłącznie cechą; czas w ogóle jest linearny). Tę drugą umożliwia czas cyrkularny. Uwaga poznawcza może się skupić (jeśli chodzi o prostoliniowość) na skończonym następstwie regulowanym łańcuchem przyczynowo-skutkowym – w ramach podejścia mechanicystycznego, a zamkniętym między „odcinającym” początkiem i końcem (niezależnie od tego, czy chodzi o makro-, czy mikroskalę, tj. początek i koniec świata, czy też życia człowieka) bądź (jeśli chodzi o cyrkularność) na następstwie w ten sposób nieuregulowanym, przypadkowym lub opartym na prawdopodobieństwie, i tylko doraźnie, przemijająco, aktualnie zamykającym się w punkcie tyleż dojścia, co wyjścia, a zatem w środku. To też unieważnia relacje przyczynowo-skutkowe (skoro ostatecznie skutek staje się przyczyną), zastępując je raczej analogią i symetrią. Można przyjąć, że jeśli w poprzednim przypadku poznanie

byłoby raczej pogłębiane, to w tym – kolejne obiegi na drodze wychodzącego z jednego punktu poznawania, kierowane niekoniecznie tym samym kryterium, stopniowo je poszerzają, mnożąc zakres obejmowanych, a zmniejszając zakres pomijanych aspektów. Wybór zatem, zreasumujemy, może prowadzić do wyodrębnienia (odjęcia) z „wszystkiego” jednorazowej i skończonej całości poznawczej lub, odwrotnie, do mnożenia bez końca związanych z pewnym centrum ujęć jednostkowych. Tym samym czas linearny przynosi poznanie uregulowane, lecz zamknięte, a czas cyrkularny – nieregularne, lecz otwarte.

Tymczasem zbiór aspektów poznania związane były z działaniem uwagi na zasadzie wielokierunkowości i równoległości postrzegania aspektów rzeczywistości, przynoszącego kompleksowość ujęcia. Oznacza to jednak tyleż hierarchiczne rozmieszczenie jednostek w różnym stopniu realizujących określony cel, ile sieciowe powiązanie różnych aspektów w niezróżnicowaną całość (jedność przeciwieństw). Za tworzenie takiego zbioru można uczynić odpowiedzialną wielowymiarową przestrzeń, niezależnie od tego, czy przestrzeń ta będzie oznaczać „dzielenie” aspektów świata wedle kryterium doskonałości nadrzędnego celu wszystkich działań (któremu zresztą towarzyszy ujemny punkt graniczny<sup>46</sup>), czy oznaczać to będzie równorzędne „dodawanie”<sup>47</sup>, które centrum konstytuuje w każdym punkcie będącym zarazem wszystkim (wszystko jest w jednym, a jedno we wszystkim).

<sup>46</sup> W największym skrócie oddaje to słownikowe hasło: „Prawy (prawa strona) symbolizuje bóstwo, zbawienie, duchowość, **wyższe** cnoty; miłosierdzie, łaskawość, mądrość, świadomość, rozum; przyszłość; dzień; ewolucję; (...) męskość; legalność, prawo, autorytet, hierarchię, porządek, praworządność, trwałość. (...) Lewy (lewa strona) symbolizuje stronę żeńską, materialną, doczesną, nieszczęśliwą, księżycową, magiczną, śmiertelną, nienormalną, **niższą**, nieprawą; przeszłość, rozwój wsteczny, podświadomość (...) noc (...)” – W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 336 (podkr. moje, LW).

<sup>47</sup> Jeśli w opisie powyższym wprowadziłam pewne sugestie analogii do pojęć algebraicznych (przy czym zaletą ich użycia jest uświadomienie komplementarności wskazanych możliwości), to dlatego, że przynajmniej od kilkunastu tysięcy lat znane są wysoce abstrakcyjne obrazy geometryczne o charakterze mitycznym, co skłania do zasugerowania także obecności matematyki w obszarze proponowanych powiązań komparatystycznych. Zob. E.L. Smith, *Figuring Poesis. A Mythical Geometry of Postmodernism*, Peter Lang Publishing, New York 1997.



Tę pierwszą możliwość stwarza przestrzeń (euklidesowa) zdominowana przez prostopadłość, tę drugą – nieregularna, zakrzywiona przestrzeń o charakterze sieciowym. Uwaga zatem może się skupić albo na normie, mierzalności, stopniowalności czy hierarchicznej nierówności (różnicowaniu) i heterogeniczności świata, albo na jego aspektach homogenicznych, wprowadzanych poprzez brak miary (obojętność wobec bycia „ponad” lub „poniżej” bezwzględnej normy), równość (odróżnicowanie), unifikację i labiryntowość. Ta pierwsza wnosi porządek, a tym samym plan, zamysł, projekt, kalkulację, myśl, ta druga natomiast – żywiołowość, a tym samym bezplanowość, improwizację, spontaniczność, a także emocje. W ten sposób, zreasumujmy, przestrzeń hierarchiczna stanowiąca przesłankę dzielenia dzięki wymiarom na przykład wertykalnym i horyzontalnym przedstawia obraz świata ciągle oparty na linii prostej, porządkując go jednoznacznie (w tym wedle opozycji dobry – zły) dla osiągnięcia określonego stabilnego celu, tymczasem przestrzeń oparta na zasadzie *coincidentia oppositorum* ten obraz komplikuje, wprowadzając godzenie przeciwnych „żywiołów” w równoległym, dynamicznym działaniu.

Gdy zatem linearny czas przynosi zewnętrzną (zamknięta całość) perspektywę poznawczą o charakterze jednokierunkowym, przestrzeń hierarchiczna – wewnętrzną (między jednostkami) wielokierunkowość poznawczą, ale w obu przypadkach kierunkowość ta zdominowana zostaje przez „prostą” liniowość o wyraźnym wektorze wskazującym kierunek „od” – „do”. W jej utrzymaniu współdziałają zewnętrzne „ograniczniki”, jak „początek” i „koniec” w czasie czy wewnętrzne osie orientacyjne wskazujące wertykalność („góra” i „dół”) bądź horyzontalność („prawe” i „lewe”) w stratyfikowanej (a więc wprowadzającej następstwo podobnie jak czas) przestrzeni. Gdy natomiast czas cyrkularny wyznacza wewnętrzną, dośrodkową perspektywę mającego charakter wielokrotnego powrotu do centrum odśrodkowego ruchu po okręgu, zaś oparta na zasadzie *coincidentia oppositorum* przestrzeń wprowadza odśrodkową perspektywę wielości centrów, będących jednak zarazem ogniskami kondensacji, a więc centralizacji „wszystkich” aspektów świata, to w obu przypadkach wymiary te cechuje i punktowość (centrum), i kolistość (decentralizacji) zarazem, a zatem dwukierunkowość.

Nie sposób przy tym nie zauważyć, że gdy w przypadku czasu linearnego i przestrzeni hierarchicznej uwaga koncentruje się na punktach skrajnych

(„początek” i „koniec”, „góra” i „dół”, „prawe” i „lewe”), pomijając środek, to w przypadku czasu cyrkularnego i przestrzeni opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum* uwaga koncentruje się na środku i jego kołowym echu, a pozostaje niezdolna do wskazania punktów skrajnych. Zarazem jednak zastosowana tu analogia poszczególnych efektów poznawczej uwagi do działań matematycznych wskazuje na dopełnianie się „odjęcia” w czasie prostoliniowym i „dodania” w przestrzeni jedności przeciwieństw, a „pomnożenia” w czasie kołowym i „podzielenia” w przestrzeni hierarchicznej, co uświadamia powstającą niejako „na krzyż” łączność między (odmiennymi) sposobami postrzegania rzeczywistości w stosunku do podstawowego podziału na „proste” i „zakrzywione” (czyt.: „uładzone” i „skomplikowane”).

Pozostańmy jednak jeszcze przy owym podziale, który każe nam najpierw połączyć ze sobą na zasadzie podobieństwa przestrzeń hierarchiczną i czas prostoliniowy oraz przestrzeń opartą na zasadzie *coincidentia oppositorum* i czas cyrkularny na podstawie wspólnego dla tych pierwszych wyznacznika „proste” (dzięki jednoznaczному ukierunkowaniu opozycji nastawienie na osiągnięcie za pomocą następstwa określonego skutku w czasie i równie określonego celu w przestrzeni), a dla tych drugich wspólnego wyznacznika linii krzywej (wyznaczającego wieloraką równoczesność odwrotnych kierunków: dośrodkowości-odśrodkowości w czasie oraz koncentracji-decentracji w przestrzeni). Można by było zaryzykować twierdzenie, że ponieważ „proste” osiągane jest dzięki jednokierunkowości w czasie, a „skomplikowane” – dzięki wielokierunkowości w przestrzeni, to właściwie w paradygmacie linearnym prostoliniowość została niejako przez zwielokrotnienie narzucona przestrzeni, podczas gdy w paradygmacie kołowym wieloaspektowość przestrzeni zaważyła na przedstawieniu czasu jako linii krzywej. Ale istotna jest tu przede wszystkim konstatacja, że występujące w takiej właśnie konfiguracji, jak wyżej przedstawiona, te pierwsze dwie kategorie konstytuują paradygmat linearny, te drugie – kołowy.

Jak jednak kształtuje się relacja czasu i przestrzeni nie w paradygmatkach, a w mitach i w jaki sposób można mówić o odpowiedności między jednymi a drugimi?

O odpowiedności musi przesądzać to, co stanowi podstawę łączności w nich kategorii czasu i przestrzeni. Prosta linia jako podstawa w pierwszym z nich może zatem zyskać uzasadnienie w (dostępnym jedynie umy-

słowo) Jednym (Bogu szczególnie starotestamentowym) jako, po pierwsze, tym, który w zasadniczym swym geście domaga się połączenia wyboru z (jak podkreślił wcześniej przywoływany Blumenberg) odrzuceniem, tj. odwróceniem się od innych bogów. Po drugie, wybór Jednego Boga utwierdza wybór określonego kierunku poznawania rzeczywistości na różnych płaszczyznach. Linearne poznanie „istoty rzeczy” każe pomijać wszystko, co od niego odbiega – w sposób taki, jak pomija się jako nieistotne to, co wychodzi poza wykres równania liniowego w matematyce. „Jeden” wyeksponowane w określeniu tego Boga domaga się konsekwentnego postrzegania świata w optyce zero-jedynkowej, czego wyrazem będzie jedno Prawo (przyrodnicze i moralne), jedna Księga (święta), jedna religia, jeden naród wybrany, jedno Miasto (Jeruzalem), jedno małżeństwo, jedno życie, jedna tożsamość.

Wszystko to składa się na obraz statyczny czy stabilny – określony przez opowiedzenie się po jednej stronie jako (etycznie) dobrej. Co zresztą zakłada istnienie etycznego zła kumulującego się w dynamice przeobrażenia, jakiego wyrazem staje się diabeł, ale warto pamiętać, że ten ostatni symbolizuje tym samym „wszystko”, co pozostaje poza ową całością wyznaczoną przez Jedno.

Można zatem powiedzieć, że w micie Jednego Boga (zwanym tu mitem nowoczesnym) to właśnie postrzeganie świata poprzez kategorię prostoliniowości czasu ulega absolutyzacji. Absolutyzacja ta prowadzi do nadania temu czasowi wymiaru wieczności (a co za tym idzie: trwałości, niezmienności, stałości), tzn. do uwolnienia go od granic temporalnych zakodowanych w czasie paradygmaticznym, oraz – do uwolnienia go od wyznaczników przestrzeni. Usuwając tę ostatnią z pola widzenia, sprowadza ją do zera, czyli niebytu, pustki, próżni, otchłani, a także dna, i wreszcie nicości<sup>48</sup>, z której – bo *ex nihilo* i to za pomocą duchowego słowa – stworzony zostaje świat. Wieczność jako absolutyzacja czasu, stającego się wyrazem (czystej, duchowej) Formy (objętej liczbą „jeden”<sup>49</sup>, której powieleniem są wszystkie inne)

<sup>48</sup> A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, *Słownik synonimów*, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 415 (hasło: *nicość*).

<sup>49</sup> „Jeden” to, przypomnijmy, liczba uznawana przez pitagorejczyków za emblemat rozumu, na Bliskim Wschodzie – za najdoskonalszą, bo reprezentująca byt (w opozycji do niebytu,

staje się tutaj najwyższą wartością, pociągając za sobą abstrahowanie od wielowymiarowości przestrzeni, odsuniętej w niebyt.

Tymczasem w micie Natury (archaicznym) właśnie postrzeganie świata poprzez kategorię wielowymiarowej przestrzeni ulega absolutyzacji: to Natura (np. w *Przemianach* Owidiusza) jest wielką przestrzenią, w której wszystko – prócz niej samej jako takiej – ulega nieustannej dynamicznej przemianie: przeciwieństwa łączą się ze sobą i rozłączają, ale nic tutaj nie powstaje z niczego, lecz jest wynikiem nieustannego kołowego nawrotu do środka. Dokonująca się tu nieskończona *metamorphosis* więc zamiast *morphe* – ustalonego kształtu, formy, jak w poprzednio przywoływanym micie – przynosi dynamiczne przeobrażenie, przekształcenie, przemianę i przechodzenie jednych form w inne. Samo przejście „między” tym, co stałe, realizowane jest przez wieczny ruch, którego kwintesencję stanowi Życie jako podstawowa tu wartość.

Pełnia Natury uosabiana jest przez samorodną Boginię Matkę, Matkę Ziemię itd., rodzącą i pochłaniającą zarazem, uzmysławiającą zatem skomplikowaną, nieprostą naturę rzeczy, a kołowy nawrót realizuje też Dionizos jako bóstwo wegetatywne (z towarzyszącymi mu symbolami jaja i węża), samo przechodzące przez śmierć i odrodzenie. Za jej wyraz można też uznać bogów-siły<sup>50</sup> (siły Natury) – wewnątrznie niejednorodnych i łączących się w kontrastowe pary, uzyskujących konkretne nazwy i przedstawienia. Absolutyzacja więc ujawnia się w nadaniu owej przestrzeni wymiaru Pełni, a zarazem Prajedni. W tym przypadku jednak konkurencyjna kategoria poznawcza nie tyle ulega wyłączeniu z pola widzenia, ile włączeniu do wymiarów przestrzeni – czy w tym przypadku czasoprzestrzeni – jako obejmującej „wszystko”. Dzieje się tak za cenę przekształcenia ukierunkowującego czasu w mityczny Chaos (czas bezładu, zamieszania, zamętu, ale i bezkształtu, bezformia). W ten sposób „Jedno” traci swą uprzywilejowaną pozycję włączone do – obejmującej raczej nieskończoność – jedności

---

tj. zera), wyjściową dla wszystkich innych jako jej wielokrotności, za przedstawiającą Stwórcę, co podejmuje biblijny prorok Zachariasz, powiadając: „W owym dniu Bóg będzie Jeden i imię jego będzie Jeden” (14, 9). W marzeniu sennym reprezentuje raj poprzedzający dualizm dobra i zła. Hasło: *Jeden*, [w:] W. Kopaliński, op. cit., s. 122.

<sup>50</sup> J.P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.



wielości (czy też jedności przeciwieństw), anulującej podział czy separatyzm. Postrzeganie świata za pomocą wielowymiarowej przestrzeni przekłada się na postrzeganie „wszystkiego” jako należącego do natury świata.

Tak więc ostatecznie uzyskujemy dwa logiczne ciągi mityczno-paradygmaticznych wzorców poznawania świata opartych na występujących w odmiennych wersjach kategoriach czasu i przestrzeni. Mity przeciwstawiają się sobie na zasadzie absolutyzacji jednej z kategorii (czas jako „Jeden” i wieczność w micie nowoczesnym, a przestrzeń jako Pełnia i nieskończoność w micie archaicznym) i sprowadzenia konkurencyjnej kategorii do nicości i zera (przeźrenie w micie archaicznym) lub jej wchłonięcia do zespołu własnych wymiarów (czas w micie archaicznym uzyskujący postać „ujemnej nieskończoności”, tj. chaosu, jako tyleż „błędnego koła”, odzwierciedlającego wieczny nawrót, ile ruchu o charakterze rozgardiaszu, gmatwaniny, rozprężenia, amorficzności). Zarazem jednak stałość wpisana w pierwszy (podszyta „diabelskim” echem drugiego) i dynamika wpisana w drugi (podszyta „wiecznością” kołowego nawrotu, jako echem pierwszego) stanowią wartości nie tylko rozłączne, ale i komplementarne.

Podobną komplementarność można było zauważyć i w przypadku paradygmatów, które zarysowują w wersji może mniej radykalnej niż mity, ale rozpoznawalnej, określone relacje między jedno- a wielowymiarowością poznawczej uwagi. W paradygmacie linearnym zatem przestrzeń zostaje zdominowana przez prostoliniowość, stanowiącą właściwość czasu w pewnym sensie pochodnego od wieczności, a jednak zasadniczo od niej różnego z powodu swego ograniczenia – odciętego bowiem od świętości (takie jest znaczenie hebrajskiego słowa „święty”<sup>51</sup>). Forma zatem ustanowiona zostaje nie tylko przez początek i koniec wyznaczające odcinek na nieskończonej linii, lecz i przez strukturę segregującej jednostki w trójwymiarowej przestrzeni. Pozwala to na przykład na potraktowanie człowieka jako oderwanego (od natury, stającej się przedmiotem) podmiotu, a zarazem jako umieszczonej w pewnym porządku, w określonym miejscu hierarchii, tożsamości<sup>52</sup>. Tak

<sup>51</sup> A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 15.

<sup>52</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, naukowo

działa tutaj *principium divisionis* czy też *principium individuationis*. W obu jednak przypadkach zawarowana przez Jednego Boga różnica stanowi podstawę porządku (jako pewnego rodzaju formy).

W paradygmacie kołowym natomiast to przestrzeń podporządkowuje liniowy czas swej wielowymiarowości, odbierając mu jego prerogatywę prostoliniowej dominacji, przy czym warto zauważyć, że między mitem a paradygmatem w tym przypadku ujawnia się raczej zasadnicze podobieństwo niż różnica, albowiem mechanizm metamorfozy i nawrotu kołowego przenika tyleż *sacrum*, co *profanum*. Analogicznie jak w przypadku bogów potrafiących przyjmować (z różnych względów, lecz trudno by je było określić jako związki przyczynowo-skutkowe) wszystkie możliwe postacie, człowiek zdeterminowany przez nawrót kołowy, pozwalający równie na przemiany wewnętrzne, jak na wędrówkę dusz, a zarazem przez zasadę *coincidentia oppositorum* tłumaczącą androginię nie mniej niż metamorfozy może przechodzić we wszystkie postacie, także boskie.

Tak więc należałoby mity i paradygmaty uznać za tworzące coś w rodzaju poznawczego systemu naczyń połączonych, w którym ich role są zintegrowane. Co jest przyczyną tej integracji? Powiedziałabym, że symetria i odwrotna symetria, które zarysowują się, gdy jedno i drugie podsuwają zwierciadlanie się powtarzające i jednocześnie odwracające rozwiązania, jeśli chodzi o warianty kategorii czasu i przestrzeni. W mitach Boga (I) i Natury (1) taką zwierciadlaną parę stanowią (IA) stałe Jedno ujęte w wymiarze czasowym i (1A) dynamiczne Wszystko – w wymiarze przestrzennym. Ale dodać należy, że towarzyszą im ich poznawcze negatywne odbicia, mianowicie przestrzeni jako (-IA) Pustki oraz czasu jako (-1A) Chaosu, poniekąd demaskując zawartą w – będącym kosztem zabsolutyzowania jednej z kategorii – zlekceważeniu zmarginalizowanego aspektu rzeczywistości fragmentaryczność poznania. W paradygmatach z kolei dochodzi do głosu

---

oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001. Autor mówi m.in.: „Twierdzę (...), że życie wewnątrz horyzontu (...) mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytucyjną cechę ludzkiego działania, i że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, czyli nie **zdeformowaną** osobą” (s. 52, podkr. moje, LW), afirmując pojęcia „formy” i „różnicy” jako konstytutywne dla wewnętrznej integralności, a więc dla (natury) przestrzeni ujętej w sztywne karby wyrażającego istotę rzeczy pojęcia „Jeden”.

nie tyle antynomia pozytywne – negatywne (skierowanie – lub nie – uwagi na pewien aspekt), ile raczej antynomia rezultatu (obraz jednostkowy – lub całościowy), jaki można otrzymać, posługując się określonym paradygmatem. W paradygmacie linearnym (II) to czas prostoliniowy (IIA) pozwala mówić o całościach, jednak w przestrzeni (IIB) dostrzega się już tylko jednostki w hierarchicznym uporządkowaniu. Tymczasem w paradygmacie kołowym (2) to czas cyrkularny (2A) wyznacza kolejne jednostki wyłonione w naszym postrzeganiu, ale to (2B) przestrzeń pozwala uzyskać całościowy obraz (oparty na zasadzie *coincidentia oppositorum*). Gdy więc czas w jednym z paradygmatów (linearnym) odpowiedzialny jest za całość, w drugim – za jednostkowość poznawczego ujęcia, natomiast w przestrzeni poznania dzieje się przeciwnie.

A zatem to, co jeden mit ruguje z obszaru swego zainteresowania, drugi honoruje jako zasadnicze, i na odwrót. Tym samym przyjęć można, że każdy z nich jedynie połowicznie zdolny jest odzwierciedlić rzeczywistość, zaś tylko wspólnie mogą one rekonstruować stosunkowo pełny jej obraz – za cenę równie pełnego współdziałania negatywnych ich stron. Jeśli zaś chodzi o paradygmaty, to każdy z nich każe jednej z kategorii w pewnym sensie dostosować się do drugiej, a tym samym przynosi obraz, ujmując to z grubsza, bądź uproszczony (paradygmat linearny), bądź skrzywiony (paradygmat cyrkularny). Jeśli zaś szukać obrazu rzeczywistości na przecięciu tych wzorców, podważymy zarazem w pewnym sensie prawomocność każdego z nich oddzielnie. Można też zastanawiać się, czy ze złożenia dwu typów poznania da się otrzymać obraz nie czasu „linearnego” lub „kołowego”, lecz „czasu”? I nie przestrzeni „hierarchicznej” lub opartej na zasadzie „*coincidentia oppositorum*”, a „przestrzeni”? A nawet, czy można otrzymać nie tylko poznanie „bezprzymiotnikowe”, ale też poza podziałem na kategorie czasu i przestrzeni. Wydaje się, że nie, aczkolwiek kultura „naturalizuje” postrzeganie rzeczywistości wystarczająco, by nie stawiać tych pytań. Niemniej, nawet jeśli postrzeganie rzeczywistości zawiera elementy apodyktyczne, które funkcjonują w osuwającej rzeczywistość kulturze jako aprioryczne, można pytać o mechanizmy tego funkcjonowania, kształtującego ludzką praktykę. Teksty kultury stanowią w tej mierze znakomite pole badawcze.

Natomiast odpowiedź na postawione wcześniej pytanie, dlaczego mianowicie mity i paradygmaty miałyby stanowić podstawę komparatystryki

wyduje się w tej perspektywie jasna: ponieważ stanowią one zasadniczy ze względu na używane kategorie (czas i przestrzeń), a zarazem kompleksowy (warianty obu kategorii) system podstawowych ujęć zasadniczych aspektów rzeczywistości i umożliwiają ich rozpoznawanie we wszystkich innych narracjach, historiach, tekstach kultury, które posługują się tymi kategoriami, a jednocześnie posługują się nimi w różnych możliwych do opisanego konfiguracjach.

Paradoksalnie bowiem to narzędzie porównywania samo opiera się na porównaniu (różnych ujęć poznawczych). Co prawda, w związku z tym zresztą, wprowadzić musi ono pewną modyfikację do klasycznej definicji prawdy rozumianej jako *adecvatio rei et intellectus*. O ile klasyczna definicja opiera się na szukaniu adekwatności między oderwaną rzeczą i oderwanym pojęciem, tutaj pojawia się potrzeba poszukiwania adekwatności systemowej: zarówno rzeczy, jak i kategorii umieszczonych w ich kontekstach.

Być może zatem komparatystyka mitograficzna oparta na metodzie mityczno-paradygmatycznej byłaby polem badawczym – jakie tu zapewne ledwo da się zarysować – którego eksploracja nie tylko ułatwiłaby orientację w „prawdzie i złudzeniu” (by użyć tego sformułowania Goethego) naszego poznania, ale także w udziale owej prawdy i złudzenia w kształtowaniu ludzkiej rzeczywistości.

## A Mythic and Paradigmatic Method in Mythographic Comparative Studies

### Summary

The paper is composed of two parts. The first part, *A Starting Point of Mythographic Comparative Studies*, considers the issue of myth as depicted by Hans Blumenberg, Ernst Cassirer and Mircea Eliade, indicating to some features such as: a sense of analogy between the images of the world in myths and other narrations or cultural texts (e.g. art, scientific, generally in “paradigmatic” narrations); the existence of two extremely different patterns of the world’s description found in myths (generally as regards polytheistic and monotheistic religions) and the possibility of their intermingling in a “spiral” combination (e.g. in henotheism); suggesting a regularity that both the difference between the two types of myths and the similarities between the myths and other cultural narrations, which makes comparison possible,



are based on specific images of time and space, comprehended by Kant as cognitive models that determine cognitive attention defined by a value that some aspects of reality have for human existence. The other part (*A Mythic and Paradigmatic Method or Symmetries and Dissymmetries of Time and Space Categories*) tries to answer the question of why myths and paradigms might be a starting point for mythographic comparative studies. They can be considered (complicated) *tertium comparationis* as they create both an essential (by using time and space categories) and complex (by using symmetric variants of the two categories) system of patterns to describe basic aspects of reality and can be recognised in all other narrations, histories, cultural texts that use these categories, applying various possible configurations.