

TOŻSAMOŚĆ I ROZDWOJENIE W MITACH

Nawiązując do książki *Tożsamość i rozdwojenie. Rekonesans*, powstałej w tym samym wydawnictwie i pod tą samą redakcją przed sześciu laty, powracamy w przedstawianej tu pracy do wówczas zasygnalizowanej problematyki – tym razem w kontekście mitów (i paradygmatów), który to kontekst towarzyszy serii wydawniczej, obejmującej i przedstawianą teraz propozycję. Od poprzedniego „rekonesansu” z pewnością problematyka ta zyskała wiele nowych ujęć, nie zmienia to faktu, że powracamy do niej z poczuciem, iż jej trwałość jest nie mniej znacząca, niż jej zakorzenienie w nieustannie obecnych w kulturze wzorcach, które – pozostając zarazem konkurencyjne i komplementarne – powodują tyleż napięcia, ile wzajemne oświetlanie się tego, co nazywamy tu tożsamością i rozdwojeniem.

Jak sądzimy, problem ów dobrze ujmuje Eliadowskie¹ rozróżnienie mitu nowoczesnego i archaicznego (oraz towarzyszące mu rozróżnienie zdesakralizowanych paradygmatów – linearnego i kołowego) jako nośników wzorców przenikających kulturę², być może nie tylko europejską, a przynoszących zasadnicze odmienności w pojmowaniu czasu i przestrzeni, o których Edward T. Hall pisze: „Czas monochroniczny (czas M) i polichroniczny (czas P) są dwoma różnymi wariantami użytkowania czasu i przestrzeni jako ram organizujących działanie ludzkie. Włączyłem tutaj przestrzeń, ponieważ oba te systemy (czas i przestrzeń) są funkcjonalnie ze sobą powiązane”³. Te zaś z kolei kategorie można uznać za odpowiedzialne za kształtowanie się odmiennych sposobów postrzegania (także) ludzkiej tożsamości. Bliska tu jestem pogładowi Aliny Motyckiej, że jakkolwiek w każdej dziedzinie czy tekście mit naznaczony jest właściwą im specyfiką („przygodnością”), to niezależnie od niej zawiera „nieusuwalny element aprioryczny ponadkulturowy i przed-

¹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1998; idem, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, postłowie opatrzył S. Tokarski, Łódź 1993.

² I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1983.

³ E.T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździk, przedmowa i red. naukowa J. Burszta, Warszawa 1984, s. 55.

kulturowy wszelkich procesów kulturowych”⁴, pozwalając na ich analizę porównawczą, w której dotarcie do konkretności dokonuje się poprzez ogólność. Interesujące w jej poglądach jest zresztą także stwierdzenie, że w całościowym świecie istnienie człowieka naznaczone zostaje antynomicznością. Przyjmuję, że przede wszystkim – antynomicznością wzorców, które mają umożliwić porządkowanie świata, ale stanowią też przy okazji jego, jak to nazywa Hall, przesłony⁵.

Używając tu liczby mnogiej, wychodzę z założenia, że generalnie mity stają się nośnikami dwu podstawowych figur kultury: Boga i Natury jako obrazów określonych aspektów rzeczywistości – stałości⁶ i zmiany⁷, którym w interesującej nas problematyce odpowiadać będą pojęcia tożsamości i rozdwojenia. Znamienne zatem, że poszukujący źródeł podmiotowości i narodzin tożsamości nowoczesnej Charles Taylor przywołuje Hölderlina stwierdzającego, iż „Dysonanse świata są jak sprzeczki zakochanych”⁸. Jednak podstaw dla owych dysonansów szukałabym głębiej w czasie niż on. Właśnie w mitach.

Jakkolwiek badacze dziś zdają się powątpiewać, czy model świata oparty na nawrocie kołowym i zasadzie *coincidentia oppositorum* był do końca podzielany przez Owidiusza⁹, to jednak pozostaje faktem, że – nawet ironicznie wyłożony – Eliadowski mit archaiczny zyskuje tu pełny wyraz. Pojawiający się w *Metamorfozach*¹⁰ ciąg epok schodzący od wewnątrznie niejednorodnego punktu do takiegoż punktu na samym dole – wpisuje się ostatecznie w zdanie, które pomieszczone zostanie (w XV księdze) w wykładzie poglądów Pitagorasa (a może bardziej jeszcze presokratyków czy epikurejczyków): „potem wszystko powtarza się w odwrotnym porządku” (M, 419), które sygnalizuje pojawienie się nawrotu kołowego. Albowiem „Natura, wielka odnowicielka, wciąż zmienia jedne formy w inne” (M, 419).

⁴ A. Motycka, *O potrzebie mitologizacji*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 222.

⁵ E.T. Hall, *op. cit.*, s. 145.

⁶ Wyrazem tej stałości staje się zarówno Rozum, jak i Prawo Boga.

⁷ Jak przypomina Maria Janion („*Kuźnia natury*”, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, seria druga, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 10), Matka-Natura, zresztą tyleż twórcza, co niszcząca, jest przede wszystkim wcieleniem dynamiki – wedle Roberta Lenoble’a (*Esquisse d’une histoire de l’idée de Nature*, 1969) ta dynamika stanowi jedyną bodaj stałą cechę sześćdziesięciu różnych znaczeń „idei Natury”. W podziale Hélène Tuzet (*Le Cosmos et l’imagination*, Paris 1965), przywołanej przez Marię Janion, romantycy zajmują miejsce po stronie dynamiki Heraklita, gdy klasycy – po stronie Parmenidesa z jego niezmiennym bytem.

⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michałak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, naukowo oprac. T. Gładacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 713.

⁹ M. Zagórski, *Bogowie mieszkają na Palatynie. Oktawian August i jego program ideowy w „Metamorfozach” Owidiusza*, Kraków 2006.

¹⁰ Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamińska (ks. I-IX, w. 175) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176-ks. XV), oprac. S. Stabryła, wyd. II zmienione, Wrocław 1995. Cytaty oznaczam literą M i numerem strony.

Zarówno śmierć, jak i narodziny w tym systemie myślenia okazują się tylko względnym początkiem lub końcem czy tworzeniem lub niszczeniem, skoro jedno i drugie to tylko przejaw dynamiki metamorfozy. Ta zaś powoduje, że choć wszystkie pojedyncze rzeczy ulegają przemianom, to całość nie zmienia się wcale: przeciwieństwa łączą się lub rozdzielają, lecz w sensie ścisłym nie są powoływane do istnienia ani nie ulegają unicestwieniu. Jeśli bogu – a raczej bogom – pozostaje w tej koncepcji do odegrania poważna rola, to raczej budowniczego (Demiurga) niż stwórcy *ex nihilo*, które to pojęcie nie ma tu racji bytu. Zresztą – bogowie też zostają tu włączeni w wielki łańcuch przemian. I oni, tak jak każdy inny element świata, mogą ulec przemianom we wszystko: materię martwą (np. Zeus jako deszcz spadający na ziemską wybrankę), rośliny i zwierzęta (Tetyda, uciekając przed ramionami Peleusa, zamienia się w drzewo, ptaka, tygrysa), ludzi (Atena, pomagając synowi Odysa, występuje w postaci Mentora). Co więcej, ukazanie się boga we własnej postaci jest najbardziej niebezpiecznym zjawiskiem, jakie można sobie wyobrazić: Semele spłonęła od widoku boskiego kochanka. Jest także odwrotnie: to, co martwe – może zamieniać się we wszystko inne, a kamienie, te „kości matki ziemi”, rzucane za siebie przez Deukaliona i Pyrrę, pozwalają odrodzić ludzkość; Ziemia bowiem bywa ciężarna. Także człowiek podlega takim przemianom, idącym we wszystkich kierunkach, a przyczyny, dla których tak się dzieje (kara, nagroda, litość, rozpacz, przypadek, uleganie bogom, uciekanie przed bogami), wskazują, że wszystko może być ich przyczyną. Dzięki temu też od epoki upadku (u Owidiusza sygnowanej pożarem świata równie dobrze jak potopem) przejść możemy do epoki rozkwitu, podobnie jak starzec, ojciec Medeji, dzięki czarodziejskim ziołom, symbolizującym odnowicielską moc Natury, może stać się młodzieńcem. Kolejne koło znowu uzmysławia działanie Natury – wielkiej odnowicielki. W jej działaniu destrukcyjna walka ognia z wodą ma także swoją drugą stronę – konstrukcyjnego nabrzmiewania wszystkiego ciepłem i wilgocią. A więc walka przynosi w końcu nowy, konstrukcyjny stan.

W tej sytuacji powstają zamiast jednoznacznej tożsamości podwojenia (Echo) i rozdwojenia (odbicie zwierciadlane, w którym zakochuje się Narcyz, powtarzając: „O, gdybym mógł siebie oddzielić od siebie” – M, 78), postacie hybrydyczne (Minotaur, centaur, Hermafrodyta), dokonują się zamiany płci (Ifis zamieniona w chłopca może pojąć swą Jantę) i rozszarpania na części (Penteus, Dionizos), ale także ponowne narodziny, podziały wywołane tym, co łączy (siostrę i brata, córkę i ojca) i rozdzielenia tego, co podobne (bliźnięta). Tożsamość nie może tu zostać ściśle odgraniczona ani zamknięta; zapewne należałoby raczej użyć w tym przypadku pojęcia „tożsamości metamorficznej”¹¹. Wszystko to składa się na obraz świata w ruchu i w przemianie, łączącego wewnątrz przeciwności i łączącego przeci-

¹¹ Por. A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.

wieństwa kolejnych zewnętrznych przemian. Natura staje się tu kulturową figurą dynamiki kołowego obrotu i zasady *coincidentia oppositorum*. Człowiek zaś staje się tego szczególną realizacją i wyrazem.

Bóg natomiast, zostając kulturową reprezentacją hierarchicznej przestrzeni i linearnego czasu, staje na straży statycznego porządku regulowanego przez prawo. Najpierw będzie to bóg henoteizmu, potem monoteizmu. Taką rolę przyjmie już w dużej mierze Zeus u Hezjoda. Absolutyzacja hierarchii staje się zrozumiała w świetle opisu świata boskiego, jaki pojawia się w *Theogonii*¹². Historia bogów¹³ zaczyna się tu od samorodnych: Gai, Chaosu i Erosa. Dzieci Gai ze związku z Kronosem i Pontosem (Pontydzi oraz Uranidzi, tj. Tytani i Sturęcy) opisane zostają później. Nowa całość zaczyna się w momencie, gdy Gaja wchodzi w związek z Tartarosem: z narodziłym tu Tyfonem Zeus podejmie walkę o władzę. Poeta dokonuje systematyzacji bogów, ale, rzecz charakterystyczna, przy pozornej matriarchalności w istocie decydują już linie patrylinearne: w *Teogonii* zostaje opisane potomstwo Okeanosa, Hyperiosa, Kriosa, Kojosa, Kronosa, Japetosa itd. Znamienne, że będący jeszcze sygnałem obowiązywania mitu archaicznego pierwotny obieg kołowy (napędzany kolejnymi zwycięstwami nad ojcem syna, zazwyczaj popieranego przez boską matkę) zostanie przerwany, gdy najwyższą pozycję zajmie Zeus, a stanie się to nie tylko dzięki zwycięstwu w walce, ale także dzięki *consensusowi* osiągniętemu przez bogów.

Wyrazem tej daleko idącej zmiany będzie los alegorycznych małżonek Zeusa. Metis, jako bogini reprezentująca Mądrość, zostanie przezeń połknięta, w zamian „urodzi” on swoją mądrość, uosobioną przez (hierarchicznie podległą mu) córkę, Atenę, która, jak wiemy, wyskakuje z jego głowy. Związek z Themis – Prawem Boskim, rodzącym Zeusowi trzy Mojry (Klothę, Lachesis i Atropos), odzwierciedla połączenie porządku przyrody (Hory) ze społecznym czy kulturowym porządkiem i podziałem dóbr (*moirai*). W ten sposób Zeus, reprezentując teraz Prawo i Mądrość, staje się gwarantem tyleż porządku kosmicznego, co i ludzkiego. Podważanie zatem już osiągniętego (choćby we wspomniany kanibalistyczny sposób, swoiście powtarzający wcześniejsze podobne gesty ojców, jak widać, nieskuteczne, dopóki nie zostaną „spacyfikowane” boginie) i utrwalonego porządku hierarchicznego oznacza działanie przeciwko bogu (który ma możliwość zastosowania sankcji). Znamienne, że już Zeus Hezjoda stanie się gwarantem porządku nie tylko kosmicznego, ale i ludzkiego, moralnego. Tym bardziej widoczne się to stanie w micie nowoczesnym w pełnej jego realizacji – przede wszystkim hebrajskiej. Prawo Mojżeszowe wyznacza wyraziste przesłanki uzyskania tożsamości zarówno przez naród, jak i poje-

¹² Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tarcza, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, Warszawa 1999.

¹³ H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w teogonii Hezjoda*, Lublin 1978.

dynczego człowieka. Ich tożsamość określona więc zostaje nie przez metamorfozy, ale przez zgodność z prostą linią, wyznaczaną przez niepodważalną stałość, gwarantowaną przez Boga.

Towarzyszące obu mitom – archaicznemu kołowy, a nowoczesnemu linearny – zdesakralizowane wzorce przyjmujące postać paradygmatów (w filozofii np. przeciwstawiających Herakliteską zmienność niezmiennemu bytowi eleatów), a mające podstawowe znaczenie dla zdesakralizowanych dziedzin kultury, w tym dla literatury, pozwalają śledzić dalej losy tożsamości i rozdwojenia jako pochodnych modeli świata, zaprojektowanych w mitach. To dzięki nim także bohaterzy utworów literackich realizują dwie możliwości: tożsamości opartej na zamkniętym między narodzinami a śmiercią życiu (czas linearny) oraz wpisanej w określone miejsce w hierarchii, nadające jej jednostkowość, tzn. wyrazisty charakter czy typowość (od pozytywnie ocenianej maksymalnej duchowości po deprecjonującą czystą materialność) lub – rozdwojenia, pojawiającego się dzięki wydzielającemu jednostki kolejnych metamorfoz działaniu kołowych nawrotów w czasie oraz dzięki zasadzie *coincidentia oppositorum* zakładającej – nie inaczej niż w przypadku bogów – wewnętrzną niejednorodność oraz zewnętrzne łączenie się w pary (i dalej...), konstyтуujące poprzez sobowótowość wielką jedność przestrzenną.

Zaproponowana w przedstawianej książce droga przez epoki pozwala odnajdywać w różnych czasach realizacje wspomnianych wzorców (tożsamości i rozdwojenia) w postaciach bohaterów – w stanie czystym i w stanie wzajemnych przenikań.

Identity and identity split in myths Summary

Identity and identity split can be regarded as functioning on the anthropological plane, as reflections of Eliade's modern myth (God) and archaic myth (Nature), and their corresponding paradigms (the linear one with its linear time and hierarchical space, and the circular one with its circular time and space based on the *coincidentia oppositorum* principle).

One could assume (as Alina Motycka does) that myths constitute an irremovable *a priori* element in culture. At the same time, their duality means that they are models (or patterns) as much as veils (Edward T. Hall). It results in diverse value judgments of identity and identity split, evident also in the articles enclosed in this book.