

LIDIA WIŚNIEWSKA  
(BYDGOSZCZ)

## CZŁOWIEK W DRODZE

Zapraszając do wejścia między artykuły tej książki, do odbycia zatem jeszcze jednej – obok zaprezentowanych tutaj w poszczególnych rozdziałach dróg samego motywu, bohaterów, autorów i badaczy – drogi czytelniczej, proponuję, by przez chwilę jednak zatrzymać się i na tytułowe zagadnienie spojrzeć poniekąd momentalnie i „z lotu ptaka”. Ale zarazem – by ująć je dwoiście, bo i odwołać się do konkretnych przykładów literackich (czy paraliterackich), i w poszukiwaniu uogólnienia sięgnąć do koncepcji pozaliterackich. Wszystko to w nadziei, że zatrzymanie się takie czasami służy drodze.

A skoro tak zamierzamy spojrzeć na tę kwestię – zacząć wypada od najstarszej bodaj z wielkich opowieści o ludzkich ścieżkach, pochodzącej sprzed pięciu tysięcy lat: od opowieści o Gilgameszu<sup>1</sup>, w której znajdziemy od razu trzech bohaterów mających z interesującego nas tu punktu widzenia znaczenie zupełnie zasadnicze. Dwaj z nich tworzą zmienną ze względu na swe zróżnicowanie parę: gdy jeden bowiem w dwóch trzecich jest bogiem (pomijając już to, że nieludzkim władcą-tyranem), to drugi zrazu – mówiąc najogólniej – w dwóch trzecich pozostaje zwierzęciem (jeśli nie bydłem). Ta zwierciadlaność wszakże (która wprowadza tyleż obecność wspólnego pierwiastka, co kontrast), ujawniająca się w statusie bohaterów, wydobywa dzięki stanowi przejściowości między biegunami natury i ducha możliwość spotkania się ich na poziomie człowieczeństwa – wyznaczającym wspólnotę nie mniej istotną niż istotne pozostaje zróżnicowanie. Pozwala też zarysować pod-

---

<sup>1</sup> *Gilgamesz*. Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumeryjskimi przez R. Stillera. Warszawa 1967. Cytaty w tekście oznaczam literą G i numerem strony.

stawowe drogi człowieka, a może nawet raczej – dwa warianty jednej drogi. Bohater pierwszy, Enkidu, musi bowiem przede wszystkim wyjść ze stanu zwierzęcej dzikości i, jak to zostanie określone, zyskać rozum oraz rozszerzyć swoje „słyszenie” dzięki współdziałowi sakralnej niezrądnicy ze świątyni, a także zetrzeć z siebie sierść tudzież namaścić się pachnącym olejkiem. Tak wyglądają antynomiczne gesty (racjonalne i erotyczne, sakralne i estetyczne...) pozwalające od natury przejść w kierunku kultury (łącznie z jej wymiarem boskim). Gilgamesz przeciwnie – musi powściągnąć swoją królewską (a jeszcze bardziej: anarchiczną) wszechwładzę, trafiając na kogoś w pewnej mierze godnego siebie, by stanąć, a potem położyć się (w ten sposób do głosu dochodzi ciało) obok niego. Tak rysuje się droga w pewnej mierze ograniczenia samowolnego ducha, która wiedzie od prawie boskości ku biegunowi natury. Lecz to połowiczna prawda o drogach wspomnianych bohaterów związanych ze sobą hierarchicznie, a zarazem – towarzyszy, braci i oblubieńców.

Albowiem choć obaj oni wyruszają po drzewa z cedrowego lasu i razem zabijają jego strażnika, a potem bykołaka nasłanego na nich przez urażoną odmową miłosną Isztar, to gniew bogów za sprawą choroby dosięgnie tylko Enkidu, który umiera, a jego ciało zostaje „schwytane przez Ziemię” (jak ujmuje to *Tablica XII*, G, 89). W taki właśnie sposób ten, kto wyszedł ze zwierzęcości, wraca na powrót do natury w kołowym obiegu. Ale wraca w pełni, czy – jeśli kto woli – bez najmniejszej reszty. Toteż czyni to opierając się, a i potem, wywołany z zaświatów we śnie Gilgamesza, nie będzie miał nic dobrego do powiedzenia o owym pośmiertnym istnieniu, które naznaczone zostaje gniciem, destrukcją obracającą w proch, pożarciem przez robaki, ciemnością. Sam Gilgamesz wszakże, namiętnie przecząc rozkładowi ciała przyjaciela, każe sporządzić jego posąg z glazu, szlachetnych kamieni i złota. Dzięki sztuce zatem nadaje wieczne życie przemijalnemu.

Niezależnie od tego, przybity grozą śmierci, wyrusza (mimo wielokrotnych zapowiedzi, że nie znajdzie, czego szuka) w drogę do kraju, gdzie przebywa Utnapiszti – człowiek, który osiągnął boską wieczność w nagrodę za to, iż w swej arce ocalił przed potopem i zniszczeniem przez bogów życie – nie tylko ludzkie; za to więc, że choć nie stworzył życia z niczego, to w każdym razie je odnowił i przywrócił. Jednak czynny Gilgamesza okażą się zbyt skromne, by zasłużył on na taką nagrodę jak tamten i nawet już zdobyte cudowne, pozwalające odzyskać młodość zioła zjada mu wąż niczym żarłoczny czas. Toteż Gilgamesz w gruncie rzeczy ostatecznie będzie żył – w pewien sposób wiecznie – przede wszystkim dzięki istnieniu jego miasta Uruk, z którego wyruszył w daleką wędrówkę, zmęczył się ogromnie i – do którego powrócił. Bo-

hater ów, który wyszedł z prawie boskości, doczeka się też bliskiego boskości unieśmiertelnienia kulturowego: unieśmiertelnienia nie ciała jednak, lecz imienia. To zaś wyrasta z jego ról dzielnego wojownika, autora, który kazał w kamieniu wyryć swe dzieje, budowniczego stolicy i wędrowcy po świecie i zaświatach. W ten sposób Gilgamesz, podobnie jak Enkidu – opierając się – wraca jednak w kołowej drodze do punktu wyjścia. Śmierć zatem okazuje się w obu przypadkach rozdzieleniem zmieszanych sprzecznych pierwiastków, jednoznacznym, choć niepożądanym przejściem na stronę (duchowości) kultury bądź natury. Osiągnięta poprzez to przejście nieśmiertelność jest nieśmiertelnością zatrzymania się, nie ruchu. Niemożliwe natomiast dla wspomnianych bohaterów okazuje się życie wiecznie w drodze lub droga wiecznego życia.

Tylko więc Utnapiszti w tym gronie, wychodząc ze ściśle określonego miejsca, które zajmuje jako człowiek – nikt więcej ani nikt mniej – pokona w drodze prostej odległość do boskiej nieśmiertelności. Pokona ją jednak paradoksalnie dzięki podwójności przejawiającej się w odnowieniu tego, co było skazane na zagładę. Po kolejnych kataklizmach zsyłanych przez bogów na nazbyt mnożące się i hałaśliwe plemię ludzkie ostatnim akordem zniszczenia miał być bowiem potop. Ale Utnapiszti, ostrzeżony we śnie, rozebrawszy dom, zbudował korab i na nim przechował przez okres zagrożenia „z wszelkiej duszy nasienie” (G, 78) wraz ze swoją rodziną. A kiedy niebezpieczeństwo minęło, ten protoplasta Noego „rozpuścił wszystko na cztery wiatry” (G, 81), pozwalając życiu – wrócić do życia. Obdarowanie go nieśmiertelnością przez bogów wynika przeto nie z jego zabiegów o życie indywidualne, lecz o życie w ogóle.

W ten oto sposób droga ludzka w *Gilgameszu* zyskuje wymiar komplementarności trzech jej wariantów: dwu w przeciwnych kierunkach (dół czy też głębia ziemi i wysokość królewskiej boskości) zmierzających obiegów kołowych zwierciadlanej pary bohaterów i drogi prostoliniowej, realizowanej przez Utnapisztię. Lecz choć prostoliniowa droga Utnapisztię wiąże się z reprezentowaniem przezeń jednoznacznej tożsamości (ludzkiej), to jednak w punkcie dojścia tożsamość ta zostanie przekroczona. I odwrotnie: kołowe drogi, które wiążą się z rozchwianymi tożsamościami człowieka-boga i człowieka-zwierzęcia, w ostatecznym rachunku jednak zostaną ujednoznacznione. Życie i śmierć, jako wyznaczające odcinki owych dróg, zaprzeczają ich diametralnej odmienności i niemożliwości przejścia między nimi. Toteż choć można je traktować jako figury poszczególnych ludzkich losów, których rachunki są czytelne (kto zachowuje ludzką tożsamość żyjąc, ten przekracza ją w kierunku boskości umierając, a kto przekracza swój stan żyjąc, ten zostanie sprowadzony do jednego wymiaru jako umarły), to

można też wydobyć ich sens poniekąd łączny. Skoro bowiem życie i śmierć dokonują przetasowania między jednorodnością i heterogenicznością – a w drodze prostoliniowej odwrotnego niż w kolistej i *vice versa* – to można uznać, że dopiero łącznie drogi te ujawniają jakąś globalną prawdę o rzeczywistości. I w tym sensie opowieść o Gilgameszu staje się też opowieścią o człowieku uniwersalnym, człowieku „w ogóle”, którego drogi (właśnie w liczbie mnogiej) okazują się nierozdzielne: prostoliniowość w efekcie daje przesłanki rodzenia się kołowości, a kołowość – linearności.

Lecz utwory literackie nie zawsze zmiernają do pokazania takiej współobecności przeciwieństw. Czasami poszczególne drogi się usamodzielniają. Można by więc przyjąć, że – nie wprost i przewrotnym – spadkobiercą wzorca, który pojawił się wraz z Enkidu, będzie Odyseusz zataczający koło: wychodzący od swych ziemskich korzeni i wracający do nich. Charakterystyczne jednak, że gdy Enkidu boi się owego metafizycznego powrotu „do” Ziemi, który wiąże się dłoń ze śmiercią, Odyseusz do swego miejsca „na” Ziemi uparcie zmierza, bo w gruncie rzeczy spotkanie z żoną i synem przywraca mu zużyte w wędrówkach siły, młodość i życie. Boskiego śpiewu syren słucha uwiązany do masztu: uwodzicielskie piękno sztuki potrafi więc zaakceptować tylko o tyle, o ile umie się zabezpieczyć przed jego siłą, doprowadzającą do rozbijania się okrętów – lub odizolować (zatkane woskiem uszy) od jej wpływu tych, którzy mają wykonać swoje nader praktyczne zadanie, będące warunkiem czysto doczesnego przetrwania. Obietnice szczęśliwego bytowania przynieszone przez lotosy (i Lotofagów) odrzuca trzeźwo jak narkotyk, a opętanych ich wizjami każe potraktować jak szaleńców, których należy związać. Nawet obietnicę boskiej nieśmiertelności daną przez Kalipso oddała w imię miłości do zwykłej kobiety, lecz pozostanie znamienne, że dopiero ponaglony przez towarzyszy opuszcza Kirke, którą można potraktować jako symbol nie tyle czaru ducha, ile czaru ciała (wszak łatwo przemieniła wcześniej w świnie tych, którzy później go upominają). Odys więc odrzuca pokusy odrywające od ziemskości i, oczywiście, pokonuje także niebezpieczeństwa (czasem kosztem swych towarzyszy), które są bezpośrednim zagrożeniem dla życia (Polifem, Scylla i Charybda). Wszystko to zaś – by wrócić do Itaki.

Powrót Odysa nie ma zatem nic wspólnego ze „schwytaniem przez Ziemię” Enkidu. Jeśli dla Enkidu istotna była droga, pozwalająca odejść od natury, a nie punkt wyjścia i dojścia zarazem, to dla Odysa przeciwnie – wartością będzie stałe miejsce. I dlatego nie chce się on raczej dać „schwytać przez drogę”. Enkidu bowiem zmierzał w swej wędrówce do oderwania się od biologiczności, Odys natomiast się w niej zakotwiczył: i to zarówno w ziemi, jak i (by tak rzec) w kobiecie. W domu czeka bo-

wiem na niego małżeńskie łoże, zbudowane na pniu drzewa i obudowane ścianami sypialni. Drzewa tego jednak nie możemy potraktować jako obrazu mitycznego *axis mundi*, korzeniami wychodzącego z ziemi a gałęziami sięgającego nieba (czy odwrotnie, jak chcą mistycy), bo zostało ono przez samego bohatera ścięte w połowie. Z dwu jego wymiarów: górnego i dolnego, wysokiego i głębokiego – zachowany został tylko ten drugi. Podobnie też przez całą drogę Odys odcinał się od owego pierwszego wymiaru istniejącego jako pokusa (boskiej nieśmiertelności), a w innej perspektywie jako zagrożenie śmiercią (która otwiera drzwi do wieczności, lecz – jak najlepiej pokazuje to przykład Achillesa – lepiej być pastuchem wśród żywych niż wodzem wśród tak nieśmiertelnych). Zatem kołowa droga służy tu tylko dojściu do punktu, który był też punktem wyjścia, ale który pozostaje wyznacznikiem ziemskiego życia, nie wieczności.

Ale jeśli przejdąwszy kołowy wzorzec, Odysus dokonywałby jego reinterpretacji zmierzającej w kierunku odwrócenia, to z kolei Eneasza dokonuje swego odwrócenia odwrócenia (a może nawet: negacji negacji). Inaczej niż u Odysa wygląda wędrówka Eneasza, poczynając od faktu, że jej początkiem będzie nieodwołalne opuszczenie miejsca własnych narodzin i śmierć żony. Widmo miasta i zarazem widmo Kreuzy, wiążące bohatera z ową przestrzenią, staną się negatywnymi odpowiednikami ziemskich zakorzenień indywidualisty Odysa. Eneasza ma bowiem płynąć do Hesperii u ujścia Tybru, skąd biorą się nie jego indywidualne początki, lecz (Dardanus, Jazjusz) korzenie rodu – i ród też oraz państwo, które ma ów założyć, a więc cele zbiorowości (całości) będą determinowały drogę indywidualną. W ten oto sposób, najwyraźniej jak można, zostaje zaakcentowana konkurencyjność statusu jednostki i zbiorowości (traktowanych jako część i całość): dopiero odejście od zniszczonych korzeni własnych pozwala na wędrówkę ku zakorzenieniu narodu. I to najlepiej oddaje sens odwrócenia kołowej drogi Odysa: gdy ów wracał do źródła – Eneasza zdążył do celu.

Jednak owa kolebka zbiorowości, Italia, nie jest nikomu znana z autopsji – i stąd bierze się swoista ślepotą podróżników, którzy każde nowe miejsce będą zrazu skłonni traktować jak osiągnięty cel. Stąd pochopne domysły i płonne nadzieje (Kreta) i nie raz porzucone nowo założone miasta (Eneady, Acesta) lub nawet odrzucone oferowane im królestwa (Kartagina). Nie są one bowiem „tymi” wskazanymi przez znaczeniem. Dotyczy to także ludzi: w niektórych miejscach pozostanie choćby garstka Trojańczyków, zanim reszta wyruszy dalej. Tuż przed przybyciem do Italii na kolejnym wybrzeżu pozostawione zostaną wszystkie kobiety (a z nimi starcy i słabsi członkowie załogi). Mówi się o tym, że ogarnął je szal i spaliły one własne okręty, którymi miały pły-

nać dalej. Ale pozostawienie kobiet samym sobie przed wypełnieniem zadania ma w wymiarze zbiorowym wymowę podobną jak w wymiarze indywidualnym śmierć Kreuzy, a potem porzucenie przez Eneasa Dydony: w konsekwencji ułatwi to samotnym mężczyznom asymilację w nowym środowisku. Na „ojca” (Eneasa) wszak czeka już w Lacjum wyznaczona mu przepowiednią królowna (spełniająca zresztą rolę swoistej anty-Heleny: gdy ongiś po zabraną przez Trojańczyka kobietę przybyły wojska Achajów, to teraz po przeznaczoną obcemu Lawinię upomni się inny, ale rodzimy pretendent do niej – Turnus, nawiasem zaś mówiąc – to przy nim Lawinia się czerwieni, nie przy „ojcu” nowego narodu). W każdym razie miejsca bądź kobiety są jednakowo porzucane, jeśli nie odpowiadają wyznaczonemu z góry celowi.

Ten cel zaś tak jak nie wiąże się z jednostkowością, tak nie wiąże się też z przeszłością. Nastawiony jest na przyszłość – świetną przyszłość nowego państwa, założonego paradoksalnie przez politycznych bankrutów, uciekinierów i tułaczy. Przez takich jednak, którzy porzucając – właśnie otwierają sobie drogę do zdobywania. Co dokonuje się także dzięki zawieraniu nowych sojuszy: sygnałem tego będzie już zabranie zabłąkanego towarzysza Odyseusza spod grotty Polifema (to widomy znak krytyki pod adresem tamtego wędrowca, jak się okazuje, nazbyt dbałego o własną skórę, nie cudzą). Końcowym akordem tych dążeń będzie sojusz militarny z dawnymi wrogami, Achajami spod Troi, spotkanymi w Italii (ale wszak chlubiącymi się tym samym przodkiem, co Trojańczycy).

W ten sposób, jak widać, powoli kołowość drogi (pulsująca tu jeszcze ukrytym nurtem) przemienia się w kierunkowość i hierarchię celów, w której jednostkowe emocje (miłość) i los indywidualny podporządkowane zostaną rozumowi oraz interesom zbiorowości. Znamienne jest przy tym, że wchodzenie Odyseusza w każdą przygodę zostanie zastąpione analogicznie jej omijaniem lub porzucaniem, a jego ziemskość wyparta zostanie przez siłę przeznaczenia, którego natura z pewnością nie jest ziemska, choć przekładana bywa na ziemskie wartości (szczęście, królewska małżonka, wielkie państwo). Przy tym nawet i świat umarłych nie odpycha teraz (por. *casus Achillesa*), ale wręcz przeciwnie: kusi Polami Elizejskimi, gdzie znajdują się nie tylko szczęśliwi przodkowie, ale i godni następcy. I w ten sposób można nie tylko pokazać, jak jeden model drogi (w tym przypadku kołowy) wyłania z siebie kontrastowe warianty (np. wcielane przez Enkidu i Odyseusza), ale także, jak może on przejść (por. Odyseusz i Eneas) w paradygmat zupełnie przeciwny (tu: kołowość ustępująca miejsca linearności).

Ale jeśli dotąd pokazywaliśmy, jak składowe komplementarnego paradygmatu (*Gilgamesz*) mogą się usamodzielniać (indywidualizując

się przy tym w wariantach, a w przypadku skrajnym – przechodząc w konkurencyjną propozycję), to da się również wskazać, że mogą one znowu wchodzić w skład paradygmatu komplementarnego. Wiele wieków po opowieści o Gilgameszu rodzące się już z innej kultury *Opowieści Okrągłego Stołu* zdają się w zasadniczy sposób odwracać proporcje między linearnością a kołowością. Mniej widoczna w sumeryjskiej opowieści droga linearna (reprezentowana przez Utnapisztiego) zdaje się teraz zyskiwać dominującą pozycję. W *Opowieściach...* zasadnicze zupełnie okazuje się nawiązywanie do wniesionego przez chrześcijaństwo mitu nowoczesnego, którego wyznacznikiem będzie kierunkowość<sup>2</sup>: od motywu przeniesienia do Europy świętego Graala, kielicha z krwią Chrystusa przez Józefa z Arymatei i chronienia naczynia przez jego syna, Alena Grubego, poprzez motyw „drzewa żywota” zarówno jak i „drzewa krzyża”, aż po motyw rycerskiego Okrągłego Stołu nawiązującego do Stołu Ostatniej Wieczery – wszystko tu wskazuje na zasadnicze znaczenie nawiązań do losu syna człowieczego, który przez cierpienie wraca do boskiego Ojca. A jednak nie dajmy się zwieść: znajdziemy tu obrazy co najmniej trzech zasadniczych dróg, jakkolwiek nazywa się tu wyraźnie dwie: na lewo wiodącą drogę rycerskości niebiańskiej i na prawo – rycerskości ziemskiej<sup>3</sup>. O ile bowiem w najbardziej skrajnym ujęciu droga ziemska reprezentowana by była przez Merlina ulegającego nowej Dianie, noszącej teraz imię Viviany (imię stanowi anarchiczne przesłanie-sprzeciw wobec jakiegokolwiek nakazu czy porządku: „Ani-mi-się-śni”), co uwagę kieruje ku mitologiom pogańskim i kołowości wiążącej się poprzez Dianę z kultem Dionizosa, bądź co bądź boga kobiet, a droga rycerskości niebiańskiej wytyczana byłaby przez Galaada, Percevala i Bohora z Ganu i przyjmowałyby postać linearnego dążenia do duchowości, domagającego się eliminacji zmysłów, to pozostaje jeszcze droga Lancelota, który dziwnym trafem wychowany został przez Vivianę, ale na dworze Artura zachwycił się na równi królową Ginewrą oraz ideą poszukiwania świętego Graala. Można by więc uznać, że ta ostatnia droga przyjmuje raczej synkretyczną postać spirali sugerującej ruch jednocześnie kołowy i postępowy, zarazem ziemski i skierowany ku niebu. Niestety jednak, obejmuje ona nie tylko walory dwu dróg wcześniej wymienionych, ale i negatywne cechy obu.

<sup>2</sup> Rozróżnienie mitu (paradygmatu) tradycyjnego czy też archaicznego, opartego na kołowości i współistnieniu przeciwieństw, oraz mitu (paradygmatu) nowoczesnego, opartego na kierunkowości i wyborze – zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1998.

<sup>3</sup> *Opowieści Okrągłego Stołu*. Opracował J. Boulanger. Przeł. K. Dolatowska, T. Komentant. Wstęp i przypisy E. D. Żółkiewska. Warszawa 1987, s. 338.

Droga duchowa zostaje zarysowana, gdy nawa z mieczem spuszczone na wodę przez biblijnego króla Salomona ujrzana zostanie dopiero po wiekach i we śnie przez Nascjana, którego potomkiem będzie Lancelot, a tego zaś synem – Galaad. Ostatni, ale najlepszy z rodu zostanie ostrzeżony, by nie zbliżał się do kobiety, jeśli ma zostać strażnikiem Graala. I tak wytyczony zostanie ten kierunek: droga czystości w sensie dosłownym i metaforycznym, droga ascetycznego i absolutnego oderwania od spraw cielesnych, umożliwiającego osiągnięcie celu duchowego i przemienienia rycerstwa ziemskiego w niebiańskie, drogi zaś Odysuseusza ku Itace w duchową drogę wzwyż, ku Chrystusowi.

Lecz druga droga jest zupełnie odmienna. Znajdujący się na niej Merlin, dwoisty bękart diabła i cnotliwej panienki, obdarowany zostaje tyleż niezwykłą wiedzą (prawie wszechwiedzą, oczywiście – diabelską), co wybujałą i dominującą w nim zmysłowością. Toteż Viviana, zręcznie wykorzystawszy siłę erotyzmu, łatwo pozna jego czarodziejskie sztuki, a o władnawszy nimi, zamknie ostatecznie kochanka w niewidzialnym więzieniu. Lecz on na to pogańskie więzienie miłości do niej godzi się z całą świadomością skutków.

Trzecia droga byłaby pośrednia: Lancelot dzieckiem traci rodziców i zabrany przez Panią Jeziora (Jeziora Diany), Vivianę, u niej wychowuje się do młodości, ujawniając królewskość serca. Potem jako Biały Rycerz ma pozostać bezimienny, póki dzielne czyny nie zapewnią mu sławy. Ale jako Zamyślony Rycerz, nazwany tak z powodu swej „nieobecności” (czy nieprzytomności raczej, przechodzącej czasami w szaleństwo) narazi się na nazwanie podłym tchórzem. Tak ujawnia się jego znamienna dwoistość wzmocniona innymi faktami: zakochany nie widzi czasem stojącej przed nim królowej Ginewry, poszukujący – nigdy nie znajdzie Graala. Rzeczywiście walczą w nim ze sobą przeciwstawne siły.

W taki oto sposób w *Opowieściach Okrągłego Stołu* dochodzą do głosu trzy odmienne możliwości i – nie pierwszy raz, nie ostatni – splatając się w niejednorodną całość, tworzą podstawę do kolejnych rozdziałów.

Zyskując zaś samoistność składowe tamtej historii znów akcentują nie tyle podobieństwo, ile odejście od wzorca. Przeto nieprzytomny Zamyślony Rycerz, Lancelot, pojawia się w nowej wersji jako Rycerz Smutnego Oblicza – ale wędrujący już w parze ze swym korpulentnym giermkim, Sancho Pansą. Same imiona bohaterów uświadamiają, że teraz rycerz ów nie stoi pośrodku i „między biegunami”, lecz sam stanowi składnik zbiegunowanej całości. Imię służy bowiem niedwuznacznie niesie w sobie aluzję do kołowości: krągłości wybrzuszenia, a w mniej abstrakcyjnym ujęciu – po prostu cielesności brzucha. Krótko



mówiąc – nosiciel owego wybrzuszenia ze swym umiłowaniem ziemskości (wyspa!) stanowi poniekąd żywą ilustrację mitu tradycyjnego. Tymczasem Don Kichot w swoim imieniu wnosi aluzję do prostoliniowości: do krzyża (końskiego), wskazującego dość przewrotnie, ale czytelnie na mit nowoczesny – i do rycerstwa, które drogę Odyseusza zastąpiło drogą ku Chrystusowi.

Lecz to nie koniec przygód rycerzy, bo przecież wkrótce w jeszcze inną podróż rycerską, już samotną zupełnie – drogę rycerską romantyzmu – wyrusza bohater Byrona z *Wędrówek Czajld Harolda*. Byron stwarza egzystencjalnego wędrowcę, który „miał tylko pokazać, jak wczesne zepsucie serca i obyczajów sprowadza przesyt co do rozkoszy dawnych, sprawiając co do nowych, że człek się na nich zawodzi”<sup>4</sup>, ale zarazem demitologizuje rycerzy dawnych: „Śluby rycerskie tak samo nie były dotrzymywane jak wszelkie inne, a pieśni trubadurów nie były przyzwoitsze i z pewnością nie wytworniejsze od Owidiuszowych”<sup>5</sup>. Oto nowa możliwość, stanowiąca przesłankę dla powstania kolejnych realizacji motywu, rozpleniających się w nieskończoność: zawsze bowiem zachowują one coś z ich uniwersalnej podstawy (powtórzenie), zapewniającej trwałość i zawsze wnoszą nowość (różnica) zapewniającą dynamikę mnożenia odmienności.

Bo moglibyśmy jeszcze dodać: to ostatnie, wskazane tu, zejście na ziemię wzorca rycerskiego znowu pozwala, być może, przekształcić drogę ku Chrystusowi w drogę ku Itace – tyle że to już nowa Itaka, nowy Telemach i nowy Odys (jak w *Ulissiesie* Jamesa Joyce’a). I chyba ten powrót niczego nie kończy – także dla nas.

Ta zdolność (ucieleśniającego się jako sakralny mit czy zdesakralizowany paradygmat) wzorca czy też modelu drogi – do jednoczesnego bycia w opozycji wobec przeciwnej realizacji (Gilgamesz *contra* Utnapiszti) i przechodzenia w nią (Eneasz jako anty-Odyseusz), do jednoczesnego trwania w swym zasadniczym kształcie (kołowości czy liniowości) i przekształcania się (wersje kołowości: Enkidu, Odyseusz, Merlin) zdaje się możliwa do opisanie, jeśli sięgniemy do dwu elementarnych – zarazem kontrastowych i dopełniających się, jak czas i przestrzeń, jak dynamika i statyka – koncepcji rzeczywistości. Pierwsza opisuje świat, wykorzystując kategorię bycia, akcentującą dynamikę, zmienność i czasowość świata – utożsamimy tutaj tę ewentualność z paradygmatem kołowości. Druga dokonuje opisu, wykorzystując kategorię bytu, akcentującą statyczność, trwałość i wymiar przestrzenny – łą-

<sup>4</sup> Byron, *Wędrówki Czajld Harolda*. Przeł. J. Kasprówicz. W: tegoż, *Wybór dzieł*. T. I. Warszawa 1986, s. 410.

czymy tę możliwość z linearnością nastawioną na wybór i cel. Ale jeśli skłonni jesteśmy mówić o świecie nie tylko jako o czasie bądź przestrzeni, ale też jako o czasoprzestrzeni (kojarzącej ze sobą aspekty dynamiczne i statyczne), to i do przedstawionych paradygmatycznych przypadków dołączyć musimy paradygmat komplementarny, który zakłada obok osobnego istnienia wspomnianych wzorców – ich zdolność współistnienia takiego, że raz jeden, raz drugi biegun zyskiwać może dominację, ale nie jest w stanie funkcjonować „bez” opozycji, w izolacji<sup>6</sup>. Realizacją tej ostatniej możliwości byłby *Gilgamesz* równie jak *Opowieści Okrągłego Stołu*.

Mówiąc o paradygmacie kołowym sięgam do opisu drugiej ze składowych przeciwstawienia byt – bycie, użytego przez Gilles'a Deleuze'a<sup>7</sup>: bycie bowiem, opisywane poprzez pryzmat Nietzscheańskiej kategorii wiecznego nawrotu, rozumiane tu jest nie jako powtarzanie tego samego i wszystkiego, lecz jako zarazem powtórzenie i różnicujące stawanie się (w przeciwieństwie do bytu, który wnosi ze sobą wyraźne ustalenie zewnętrznej odrębności i wewnętrznej spójności). Natomiast przy opisie drugiego paradygmatu odwołuję się do koncepcji „wielkiego łańcucha bytów”<sup>8</sup>, opisywanego przez Arthura O. Lovejoya, którego to łańcucha konstytutywną cechą jest wprawdzie hierarchiczność (i ciągłość) zapewniająca stabilność miejsca elementu w układzie, jednak autor wspomniany pokazuje również możliwości odmienne: destabilizację elementów, które wymykają się ze swoich hierarchicznych miejsc i granic. Nawet zatem posługując się tak generalnym ujęciem nie sposób nie zauważyć, że opozycja stabilności i dynamiczności, charakterystyczna dla zopozycjonowania podstawowych paradygmatów, bynajmniej nie zanika i dalej – pojawia się także w ramach każdego z nich, przyjmując co prawda odmienne postacie (powtórzenie bądź tożsamość jako przejawy statyczności oraz różnica bądź przesunięcie jako przejawy dynamiki). Tak więc opozycja paradygmatów nie eliminuje ich podobieństwa.

Przyczyna tego współistnienia w paradygmacach podobieństwa oraz odmienności tkwi, być może, w naturze samej rzeczywistości – zbyt skomplikowanej, by łatwo dać się opisać wedle jednego porządku. Jeśli założymy, że rzeczywistość owa stanowi zarazem jedno (całość) i wielość (jednostkowość), to każdy z kontrastowych paradygmatów oka-

<sup>6</sup> O paradygmacie komplementarnym zob. I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Przeł. M. Krośniak. Warszawa 1983.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa 1997.

<sup>8</sup> A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*. Przeł. A. Przybylski. Warszawa 1999.

że się nie w ten sam sposób przystosowany do oddania obu wspomnianych aspektów. Zarazem jednak, choć można założyć, że paradygmaty te będą opisywały w zgodzie z własną orientacją jeden z nich (linearność – statyczny, kołowość – dynamiczny), przeciwstawiając się sobie poprzez efekty takiego opisu, to wolno też przyjąć, że oba okażą się podobnie bezradne wobec opisu obu aspektów jednocześnie.

Jakie zatem możliwości opisu tkwią w każdym z paradygmatów?

Paradygmat kołowości z jednej strony musi dawać spojrzenie na rzeczywistość jako na całość. Pierwszym jej przybliżeniem mógłby być obraz paradoksalnej całości budowanej na zasadzie znanej jako *cointidentia oppositorum* (łączność opozycji). Całość okazuje się wtedy układem polimorficznym, heterogenicznym czy też hybrydycznym. Różnice nie stanowią przeszkody w jej powstaniu, ale podstawę. Można by powiedzieć, że zasadą budowy takiej całości staje się w pewnym sensie upodobnienie, jeśli nie utożsamienie różnic. Skoro jednak założymy, że na takiej heterogenicznej podstawie budowanych jest wiele całości, to możemy także przyjąć, iż dają się one z kolei połączyć dzięki zasadzie unifikującej analogii. W takim przypadku makrokosmos znajduje swoje odbicie w mikrokosmosie lub – przeciwnie – w „jednym” znajdzie miejsce załazek „wszystkiego”. Można by powiedzieć, że każda całość, a także zewnętrzne i wewnątrz budowane są wtedy na t y m s a m y m planie wielości, który w ten sposób odgrywa rolę jednoczącą. Tak więc całościowość „podobieństwa odmienności” (jako koincydencji czy analogii) osiągnięta być może albo poprzez stworzenie wewnętrzznego dośrodkowego układu różnic, albo poprzez wydobycie zewnętrznego dośrodkowego podobieństwa systemu różnic w różnych układach.

Jednak z drugiej strony te same sytuacje, opisane w perspektywie jednostkowości, przybierają odmienną postać. To, co w perspektywie całości przedstawiało się jako udana synteza różnic, może jawić się teraz jako odśrodkowe skłócenie wynikające z wewnętrznej gry odbić zwierciadlanych przeciwstawiających prawe lewemu, górne dolnemu, przednie tylnemu itd. A także odwrotnie: to, co w perspektywie całościowości przedstawiało się jako nudna unifikacja, obecnie może zostać wyakcentowane jako funkcjonowanie jednego w postaci nieskończonej ilości (bogactwa) kolejnych wersji zyskujących (mimo wspólnej podstawy) samoistość, umożliwiającą zaistnienie różnicy, a nawet wykrytowanie tożsamości. W ten sposób odśrodkowość wewnętrzna i zewnętrzna – wprowadzające „odmienność w tożsamości” – zyskują w perspektywie jednostkowości odmienne waloryzacje.

Ostatecznie zatem jeśli całościowość uznać za domenę dośrodkowości, a jednostkowość – odśrodkowości, to ocena obu kierunków zależna się okazuje jeszcze od tego, w jakiej sferze się one realizują –

wewnętrznej czy zewnętrznej. Przy tym waloryzacja będzie się tu dokonywała na zasadzie odwrotności: skoro wewnętrzną dośrodkowość uznamy za pozytywną (bo wykształca całość), to zewnętrzną – za negatywną (bo ją unifikuje, pozbawia odmienności), jeśli zaś odśrodkowość wewnętrzną uznamy za negatywną (bo prowadzi do rozkładu), to z kolei zewnętrzną za pozytywną (bo prowadzi do wyodrębnienia).

Paradygmat linearny natomiast, który realizowałby opis bytu, daje się przedstawić przede wszystkim poprzez odwołanie do hierarchiczności (linearność w aspekcie wertykalnym) lub następstwa bądź ciągłości (linearność w wymiarze horyzontalnym). Jednak linearność owa, szczególnie ujmowana poprzez pryzmat hierarchiczności, podlega podobnej czwórdzielności, jak poprzednio kołowość. Musi bowiem ona realizować się w aspekcie tak całościowości, jak i jednostkowości – a w każdym z tych przypadków znowu na dwa sposoby, determinowane tym razem nie przez rozróżnienie wewnętrzności i zewnętrzności czy dośrodkowości i odśrodkowości, ale ruchu postępowego i degeneracji, wstępującego i degradacji.

Jako przedstawienie całości hierarchiczność wyraźnie przejawia się w dwu wersjach poddanych pod rozważę przez Lovejoya: hierarchicznym układzie wypełnionym i hierarchicznym układzie pustym (wolno tu mówić o hierarchiczności statycznej pozytywnej i negatywnej). Układ wypełniony oznacza, że każde w nim miejsce zajęte zostaje przez element, który dzięki temu, że je zajmuje, i przez to, że je wypełnia ściśle (a więc w sposób pozwalający na utrzymanie ciągłości) – realizuje swoją tożsamość (można w tej kwestii, jak czyni to Lovejoy, powołać się na rozumowanie Leibniza). Ale możliwa jest również sytuacja, w której miejsca do wypełnienia „zajęte” zostają właśnie przez nieobecność czy brak, a ostatecznie – przez totalną pustkę (*horror vacui*). W obu jednak przypadkach statyczność granic hierarchii jako gwarantki całościowości nie zostaje naruszona, albowiem nawet w tym drugim przypadku oznacza istnienie „tożsamościowego miejsca do zajęcia”, swoistą potencjalność wypełnienia.

Natomiast zupełnie inna sytuacja powstaje, kiedy elementy hierarchii, jej jednostki „rezygnują” z zajmowania lub niezajmowania w trybie ciągłym swoich ściśle wyznaczonych miejsc. Pojawia się wtedy możliwość przesunięcia hierarchicznego w górę lub w dół. Taki fakt – np. niejako „spływanie” boskości na stworzenie lub też „pięcia się” stworzenia w kierunku boskości – może prowadzić do dynamizacji układu hierarchicznego, w obu zresztą przypadkach równie podważającej tożsamość wypełniających (lub „pustoszących”) go elementów. W konsekwencji trzeba by mówić o zaistnieniu hierarchiczności dynamicznej, a mianowicie pozytywnej (ruch jednostkowy w górę) lub negatywnej

(ruch w dół).

W omówionych przypadkach należałoby się zastanowić, w jakim stopniu ciągłość dochodząca do najwyższego punktu (hierarchia statyczna pozytywna) pozostawia sobie jako jedyny możliwy kierunek już tylko zejście w dół (hierarchiczność dynamiczna negatywna) i w jakim stopniu przerwanie ciągłości, tj. podważenie tożsamości (hierarchiczność statyczna negatywna), pozwala stosowną energię skierować na ruch w górę (hierarchiczność dynamiczna pozytywna).

W ten sposób o ile w przypadku kołowości moglibyśmy stwierdzić, że ten sam mechanizm ujęty w perspektywie całościowości widziany jest jako dośrodkowy, a w perspektywie jednostkowości – jako odśrodkowy, to teraz statyczność hierarchiczna opierająca się na ciągłości (poziom) obrazowałaby „interesy” całości, dynamika hierarchiczna (pionowość) – jednostkowości. Ale, oczywiście, należałoby iść dalej – uzmysławiając sobie także odmiennosć powiązań między składowymi obu paradygmatów (równoległość w kołowym i krzyżowanie się ich w hierarchicznym), a zarazem fakt, że te tak różne ujęcia w istocie oddają tylko odmiennosć aspektów tego samego: rzeczywistości, która nie jest ani całością, ani częścią – wyłącznie.

Takie ujęcie rzeczywistości mówi też coś o drogach: drogach naszego zaistnienia i drogach poznania. Mówi coś mianowicie zarówno o konkurencyjności tych dróg, jak i o nieuchronnym ich dopełnianiu się. O tym, co wcześniej uzmysławiały przytaczane przykłady, ale co da się opisać jako następstwo ujęcia w perspektywie paradygmatów, które wyznaczają drogi – i ich odcinki.

W takim jednak, niezwykle generalnym ujęciu, gdy droga pojmowana jest jako nośnik paradygmatyczności i wszelkich tego konsekwencji, interesujące staje się nie tyle znalezienie drogi, ile poszukiwanie dróg: dróg w sensie dosłownym, ontologicznym oraz w metaforycznym – występujących jako figury ludzkiego losu. Być może pociąga to za sobą czasem błędzenie. Ale czasem także – zachwycenie bogactwem. Przedstawione tu artykuły może nie zawsze wymkną się temu pierwszemu. Ale z pewnością częściej uzmysłwią to drugie.