Lidia Wiśniewska (Bydgoszcz)

Mity i paradygmaty w komparatystyce (między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym)

Zarys przedstawionej tu propozycji komparatystyki, dla rozstrzygnięć której analogie można znaleźć w romantyzmie[1], pozwolę sobie ująć w następującym skrócie.

1. Popularna (wyliczająca) definicja kultury Edwarda B. Tylora, który określa kulturę jako złożoną całość, obejmującą wiedzę i wierzenia, sztukę i religię, moralność i prawo, wreszcie zwyczaje i zdolności oraz nawyki – nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa[2], czyni kulturę wielością przylegających do siebie i graniczących z sobą dziedzin. Tak odmienne ze względu na przedmiot, na którym się koncentrują (natura i Bóg czy bogowie jako – metafizyczna czy ontologiczna – sfera pozaludzka, sfera poznawcza o charakterze zdesakralizowanym lub sakralnym, stworzone przez człowieka – mniej lub bardziej relatywne lub trwałe – zasady oraz wyrażające go sposoby dynamicznej autokreacji czy własnej ekspresji), są one jednak wyrazem określonego, ludzkiego postrzegania świata (w szerokim sensie – nie tylko empirycznego doświadczenia, ale także świadomości, nieświadomości, intuicji, wiary etc.), które przyjmuje postać tekstu kultury. Ten zaś może okazać się równie dobrze werbalnym tekstem literackim, naukowym, filozoficznym, religijnym etc., jak i niewerbalnym tekstem plastycznym czy muzycznym (w sztukach prostych) lub bardziej heteroge-

[1] Publikacja niniejsza stanowi rozszerzoną wersję artykułu: *Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym*, „Wiek XIX, Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza" R. I (XLIII) 2008, s. 81-111.

[2] Ewa Nowicka (*Świat człowieka – świat kultury*, wyd. nowe, Warszawa 2006, s. 47) przytacza definicję Tylora w brzmieniu: „Kultura, czyli cywilizacja w szerokim etnograficznym sensie, jest złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje oraz wszelkie inne zdolności i nawyki zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa".

nicznym (w sztukach złożonych), a wreszcie – tekstem przejawiającym się dzięki ciału lub płciowości, poddawanym wpływom społecznym[3]. W koncepcji Toporowa tekst staje się więc przejawem wszelkiego uznakowienia w kulturze, niezależnie od tego, czy przejawia się ono poprzez porządek ogrodu lub pokoju, czy jako „tekst chaosu"[4]. Tym samym przyjąć można, że kultura, mimo wyodrębniania przedmiotów swego zainteresowania, może zostać zjednoczona za pomocą, właściwej dla semiotyki kultury, kategorii tekstu kultury (inaczej mówiąc zaś: jej złożonego znaku), który stanowi jej wytwór. Zarazem stanowi on też nośnik – przede wszystkim określonych obrazów przestrzeni i czasu kulturowego[5]. Możemy się jednak zastanowić także nad tym, czy proces *semeiosis* nie jest charakterystyczny dla całej przyrody[6] i czy nie należałoby mówić także o niej, podobnie jak o rzeczywistości ludzkiej, w kategoriach tekstowości – nawet jeśli mielibyśmy tu mówić nie tyle o tekście kultury, ile natury.

Takie postawienie sprawy wykazuje pewną zbieżność z wizją świata, jaka pojawia się w okresie romantyzmu, szczególnie wczesnego (a więc zanim zasadniczo stanie on na pozycjach religijno-mistycznych), kiedy to postrzegać można wpływy zarówno koncepcji Leibniza, zakładającej obecność wszystkiego w najmniejszej cząstce, jak i panteizmu Spinozy[7], które to koncepcje najdalej idą w zacieraniu granic. Gdy u Leibniza ujawnia się

[3] A. Buczkowski, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i biologiczna*, Kraków 2005.

[4] Zob. B. Żyłko, *Słowo wstępne*, [w:] W.N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2003, s. 12.

[5] U.M. Żegleń, *Kultura*, [w:] *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń 2000.

[6] W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 41.

[7] Bolesław Andrzejewski (*Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa-Poznań 1989) podkreśla, że te obrazy świata (np. wizja Leibniza: „Każdy kawałek przyrody może być ujmowany jako ogród pełen roślin i jako staw pełen ryb. Lecz każda gałąź rośliny, każdy członek zwierzęcia, każda kropla pełna soków jest ponownie takim ogrodem albo takim stawem"; cyt. za: B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 55) mają swoje zakotwiczenie w przedsokratejskiej filozofii przyrody (Empedokles, Heraklit), co, dodajmy, w konsekwencji kieruje uwagę ku mitom archaicznym. W podziale Hélène Tuzet (*Le Cosmos et l'imagination*, Paris 1965), przywołanej przez Marię Janion (*„Kuźnia natury"*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, seria druga, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 10) romantycy zajęliby również miejsce po stronie Heraklita, gdy klasycy – po stronie Parmenidesa.

nieskończoność w każdym elemencie świata, co podważa każde wyznanie zawierające obraz prostoliniowości przyrody, a u Spinozy Bóg zastępuje bogów, spełniając jednak tę samą, co oni, rolę, tj. czyniąc Naturę boską nie mniej niż on sam staje się – naturalnym[8], to w ten sposób dokonuje się przeciwstawienie obrazu romantycznej – obrazowi zmechanizowanej Natury oświeceniowej. Co może najbardziej wyraziście ujawnia się w fakcie, że Naturze romantycznej – przypisywany jest również język[9]. Ale, rzecz jasna, doświadczany bezpośrednio język Natury znajduje swoje odbicie w innym języku – języku sztuki (najlepiej zaś poezji), nauki czy też filozofii romantycznej. Tak więc romantycy, mówiąc o bezpośrednim chłonięciu bezsłownego języka Natury, po pierwsze – poprzez wprowadzenie pojęcia języka czynią z niej tekst, do pewnego stopnia taki (tak duchowy) jak tekst kultury; po drugie zaś – w istocie dążą do wyeksponowania w kulturze języka (i tekstów), stanowiącego możliwie najbliższy odpowiednik języka

[8] „Skoro Bóg mógł stać się człowiekiem – pisze Novalis – może też stać się kamieniem, rośliną, zwierzęciem lub żywiołem, i być może istnieje też tym sposobem nieustanne zbawianie w przyrodzie" (Novalis, *Schriften*, Darmstadt 1968, s. 665; cyt. za: B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 95). W zdaniu tym odnaleźć można połączone ze sobą: nowoczesny mit Boga, ciągle wyznaczający teleologiczny horyzont zbawienia oraz mit archaiczny, w którym horyzont wieczności wyznaczają metamorfozy (jak u Owidiusza) dokonujące się w ramach Natury.

[9] W ten sposób z jednej strony język niemiecki staje się, wedle Heinricha Steffensa, „boskim" językiem, „ogarniając sobą wszystko i oddając istotę całej przyrody" (B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 63), co prowadzi do czynu, bowiem jedność poznania i charakteru pozwala przyjąć, „iż istota przyrody jest etyką oraz że niezmienny charakter stanowi jedność z pramaterią świata" (H. Steffens, *Schriften*, Breslau 1821, s. 112; cyt. za: B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 63). Z drugiej zaś strony przedmiotem zainteresowania romantyków staje się „język bez słów" – język zmian i zjawisk zachodzących w Naturze (jak powiada Johann Wilhelm Ritter) lub język nicartykułowany, wymagające zresztą bardziej odbierania sercem niż intelektem – niemniej człowiek jest w stanie zrozumieć ten język (jak zaznacza Fryderyk Schlegel). Do „języka uniwersum" zresztą szczególnie język poetycki może się przybliżyć. Późnoromantyczna filozofia natomiast akceptuje wielość języków i dzięki temu zasadnicza rola przypada językoznawstwu porównawczemu (B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 81). Jak przypomina Maria Janion (*op. cit.*), Matka-Natura, zresztą tyleż twórcza, co niszcząca, staje się przede wszystkim wcieleniem dynamiki – i 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". Ale tak pojmowana Natura, jako indywidualność obdarzona duchowością, posiada też (nasycony symbolami) język zarówno „mówiony", jak i „pisany". A w takim razie tożsamość poszczególnych języków (kultury i Natury) oraz ich porównanie staje się czymś oczywistym.

Natury (ruchu, zmiany, życia, które z punktu widzenia hierarchicznego i linearnego porządku mogą sprawiać wrażenie „tekstów chaosu").

2. W drugiej połowie XX wieku Henry Remak przedstawia koncepcję komparatystyki jako porównywania literatury (a więc tworu werbalnego) nie tylko z inną literaturą, ale i z innymi dziedzinami „ekspresji humanistycznej", przy czym jasne jest, że niektóre z nich nie mają charakteru werbalnego, co otwiera furtkę na inne, obdarzone znaczeniem obszary niewerbalne. Według niego:

> Komparatystyka literacka to badanie literatury wykraczające poza granice jednego poszczególnego kraju i badanie związków między literaturą z jednej strony a innymi dziedzinami wiedzy i świadomości, takimi jak sztuka (na przykład malarstwo, rzeźba, architektura, muzyka), filozofia, historia i nauki społeczne (na przykład polityka, ekonomia, socjologia), nauka, religia itp. z drugiej strony. Krótko mówiąc, jest to porównywanie jednej literatury z inną albo innymi i porównywanie literatury z innymi sferami ekspresji humanistycznej[10].

Istotne tu będzie dla nas, że w wyliczającej definicji komparatystyki Remaka pojawia się wielość dziedzin podobna jak w wyliczającej definicji kultury Tylora. Dziedziny te nie tylko w dużej mierze pokrywają się z wymienianymi przez Tylora, ale i, jak się wydaje, nic nie stoi na przeszkodzie, by ich liczbę w tym przypadku powiększyć (już wymienione, np. ekonomia czy nauka – szczególnie, jeśli jej nie zawężać do humanistyki, a nie ma po temu najmniejszego powodu – wychodzą poza wąskie rozumienie „ekspresji humanistycznej" – chodzi raczej o ekspresję ludzką). W konsekwencji zatem komparatystyka literacka może być traktowana jako metoda pozwalająca porównywać różne dziedziny kultury, szczególnie przy założeniu (wcześniej zasygnalizowanej) ich tekstowości. Gładko tedy przechodzi ona w ten sposób w kierunku kulturowości czy interdyscyplinarności.

W obu definicjach zawarte zostaje zresztą milczące założenie o jedności kultury, w skład której wchodzą co prawda odrębne jednostki – lecz ich granice stają się tyleż liniami podziału (rzeczywistych przedmiotów

[10] H.H. Remak, *Literatura porównawcza – jej definicja i funkcja*, przeł. W. Tuka, [w:] *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivaničková, Warszawa 1997.

opisu), co łączności (znaczących tekstów posiadających status poznawczy, w których tego opisu się dokonuje). Komparatystyka zatem – przechodząc ponad tymi granicami – musi ujawniać zarówno różnice, jak i podobieństwa tych dziedzin, poprzez podobieństwa akcentując jedność, poprzez różnice – odrębność, a w konsekwencji wahliwe współistnienie ich obu. Nie przesądza to sposobu ich współistnienia: równorzędności lub hierarchii. Stosunek komparatystyki do relacji różnicy i podobieństwa prowadzić może do wyodrębnienia odmiennych jej aktualizacji – na przykład odwołującego się do kategorii wpływu i zależności hierarchicznego jej modelu, zakładającego dominację jednej literatury, dziedziny lub też kultury nad innymi, bądź też do zarysowania modelu dynamicznego, opartego na poczuciu fluktuacji i różnorakich przepływów – między literaturami, dziedzinami kultury, kulturami.

3. Przedstawiona przez Remaka – literaturocentryczna (ze szczególnym naciskiem na literaturę piękną, a więc naznaczoną przez wartości estetyczne) – koncepcja komparatystyki ma swoje zalety. Oddaje palmę pierwszeństwa dziedzinie, która czasami traktowana bywa jako najbardziej językowa i tekstowa w kulturze, jak tylko można sobie zażyczyć. Można z niej czerpać różne motywy – o różnym stopniu uzasadnienia, rozległości czy głębi – co daje spory zakres wyboru (lub dowolności). Jednak nawet sama werbalność tekstów może być traktowana jako ponadliteracka (wolno więc mówić o filologiczności czy retoryczności w dawnym tego słowa znaczeniu, jako o szeroko pojętym obszarze tekstowości), a nie wyczerpuje to bogactwa używanych w kulturze języków. Ostatecznie więc nie możemy się uchylić nawet przez włączeniem w obszar naszego zainteresowania tak akcentowanego w XX wieku (i dalej[11]), a wyraziście wyeksponowanego przez Edwarda T. Halla, „bezgłośnego języka" ciała, gestów etc., bliskiego w pewnym sensie wywodzącemu się z wczesnoromantycznej filozofii natury „bezsłownemu" językowi Natury – tym bardziej że Hall podkreśla: „przyjęliśmy założenie, że kultura wyrasta z biologii"[12]. Nie zmienia to

[11] Tytułem zaledwie przykładu: *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, Warszawa 2002; Ph. Turchet, *Mowa ciała. Zrozumieć człowieka po jego gestach*, przeł. E.T. Sadowska, Warszawa 2006; *Mowa ciała i jej funkcje w kulturze. Materiały z sesji naukowej*, red. M. Jasińska i J. Kuć, Siedlce 2002.

[12] Cyt. za: M. Płachecki, *Słowo wstępne*, [w:] E.T. Hall, *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand i A. Skarbińska, wstęp M. Płachecki, Warszawa 1987, s. 10.

faktu, że teksty te możemy zarazem uznać za naznaczone bądź to dynamiką, bądź to statyką – wywodzącymi się z odmiennych wzorców, jakie stanowić mogą Natura i Bóg, stojące u podstaw mitów determinujących kształt zarówno ich samych, jak i przedstawionych w nich światów.

Znamienne przy tym, że pośród dziedzin *expressis verbis* wymienionych zarówno przez Tylora, jak i Remaka zabrakło mitu, choć znalazła się wśród nich, blisko z nim spokrewniona, religia. Dokładniej mówiąc – istnieją podstawy, by wszelkie dziedziny i teksty kultury uznać za możliwe do wywiedzenia z mitu, i to tym wyraźniej, im wyraźniej uświadamiamy sobie jego związek jako narracji czy swoistej teorii rzeczywistości z „praktyką" rytuału, a jednocześnie im bardziej zdajemy sobie sprawę z łączności sfery sakralnej, jaką on reprezentuje, ze sferą zdesakralizowaną, którą organizują, jako jego pochodne, paradygmaty. Mit jako tekst o ambicjach realizowania nierozdzielnego związku z pierwotną rzeczywistością może (w swoich różnych wersjach: kosmogenicznej, antropogenicznej i in.) dotykać kwestii podstawowych, których rozwijaniem poniekąd zajęły się szczegółowo wyodrębnione dziedziny kultury[13], przekształcając struktury (czy też antystruktury) mityczne w paradygmatyczne[14]. Tym bardziej nie budzi wątpliwości, że mit może być traktowany jako podstawa porównywania (w ramach literatury i z literaturą), ponieważ staje się on po prostu opowieścią, a więc narracją, czasami zaś poezją poprzez swój symboliczny charakter, a czasami dramatem (z którego zresztą literacki dramat się wywodzi)[15]; potraktować go więc wolno w tym sensie jako swoisty pratekst.

[13] Por. np. I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1983.

[14] Przeciwnie niż proponuje się to w: *Między mitem a logosem, Dialektyka greckiego oświecenia jako europejski paradygmat*, red. nauk. wyd. niem. L. Dreyer, współpr. G. i M. Muck; red. nauk. wyd. pol. B.A. Markiewicz, Warszawa 2000 – tak rozumiane paradygmaty, stojące u podstaw kultury europejskiej, nie tylko nie ograniczałyby poszukiwania jej tożsamości jedynie do źródeł greckich i pojęć takich jak prawda, poznanie, rozum, wola, dobro, moralność, ale także nie traktowałyby np. filozofii jedynie jako alternatywy dla mitycznego ujmowania świata – lecz postrzegałyby ją także jako innego rodzaju (zdesakralizowane) ujęcie w nim tkwiących kategorii.

[15] Por. np. O.M. Fruedenberg, *Pochodzenie liryki greckiej*, przeł. W. Grajewski, [w:] *eadem*, *Semantyka kultury*, red. nauk. D. Ulicka, wstęp W. Grajewski, Kraków 2005, s. 361; *eadem*, *Pochodzenie narracji*, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, [w:] *ibidem*, s. 281-308; *eadem*, *O komedii starożytnej*, przeł. W. Grajewski, [w:] *ibidem*, s. 309-338.

Toteż można go potraktować również jako punkt odniesienia dla różnych dziedzin kultury, jeśli przyjmujemy, że niezależnie od specyficzności, jaka z nim się wiąże w poszczególnych kulturach, reprezentuje on także „nieusuwalny element aprioryczny ponadkulturowy i przedkulturowy wszelkich procesów kulturowych"[16]. Za taki element aprioryczny w szczególności uznamy tutaj (w duchu Kanta, a jeszcze bardziej pokantowskim) – konstytutywne także dla tekstów kultury – przenoszone przezeń obrazy czasu i przestrzeni.

Toteż przedstawiana tu propozycja zmierza do uznania za podstawę porównania „wielkiej nieobecnej" (przynajmniej bezpośrednio nieobecnej[17]) w obu wcześniej przytoczonych definicjach kategorii, mianowicie mitu czy też raczej mitów – tych praopowieści czy nawet praliteratury, a ostatecznie podłoża różnych form wypowiedzi, a przy tym zapowiedzi różnych zakresów sensu, treści i zarazem podstawowych problemów kultury tworzących jej swoistą prafilozofię, z czego wyłania się zarówno nauka, jak i sztuka. To sprawia, że odnosić je można do odmiennych tekstów kultury z ich różnorodnymi językami.

Używając liczby mnogiej, chcę jednak zaznaczyć, że bardziej niż ich empiryczna mnogość interesuje mnie tu raczej ich określona klasyfikacja – wyłonienie dwu ich typów prowadzące do stwierdzenia (o czym niżej), że generalnie mity te stają się nośnikami dwu podstawowych figur kultury: Boga i Natury (lub – w tym drugim przypadku – wielości bogów jako dynamicznych sił, z powodu owej dynamiki wpisujących się w wymienione pojęcie), stanowiących obrazy dwu zasadniczych aspektów rzeczywistości. Jednocześnie przyjmuję, że towarzyszące im ich zdesakralizowane pochodne odpowiedzialne są za reprezentowanie dwu podstawowych wizji czasu i dwu podstawowych wizji przestrzeni, charakterystycznych dla różnego rodzaju (niesakralnych) kulturowych tekstów. O ile zatem wcześniej przywołanie kultury zostaje powiązane z przesunięciem uwagi w kierunku jej teksto-

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

[17] Nie znaczy to, że mit nie stanowi przedmiotu badań Tylora; zob. E.B. Tylor, *History and Mytology*, [w:] *idem*, *Antropology*, abridged and with a *Foreword* by L.A. White, Ann Arbor 1960, s. 225-245; por. *idem*, *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska, wyd. IV z przedm. L. Krzywickiego, Cieszyn 1997, s. 261-278, rozdz. XV: *Historia i mitologia.*

wości (podtrzymywanej szczególnie wyraziście przez literaturę), a przywołana komparatystyka literacka podlega nachyleniu w kierunku kulturowym (porównywanie odwołuje się do tekstowego kształtu różnych obszarów kultury), to zarazem u podstaw tak kultury, jak komparatystyki umieszczony zostaje w ten sposób nie jeden, lecz dwa (podwójne) wzorce. Oznacza to również określoną filozofię kultury, wydobywającą zarówno dynamikę i zmianę, jak i stabilne prawo. Zakłada to w konsekwencji poszukiwanie w tekstach kultury sposobów realizacji i użycia w nich dwu przeciwstawnych (statycznego i dynamicznego) wzorców, śledzenie ich wzajemnych zależności lub wykrystalizowanych układów – oraz problemów związanych z ich współwystępowaniem lub hierarchicznością (np. ujawnianą przez wpływ).

4. Mity i paradygmaty traktowane są tu zatem jako *tertium comparationis* i stają się w tej sytuacji swego rodzaju (podwójną i dwoistą) miarą, wobec której można sytuować zróżnicowane teksty kultury – zarówno przywołując dzięki nim tak podstawowe obrazy jak Bóg i Natura, jak i przekładając je na tak podstawowe kategorie jak czas i przestrzeń (Kantowskie subiektywne, umysłowe ujęcia przedmiotu istniejące, w jego koncepcji, *a priori*). Nie trzeba dodawać, że są to kategorie, których współistnienie pociąga za sobą ogromny ładunek filozoficznych problemów. Natomiast to, w jaki sposób są one wykorzystywane i oddzielnie, razem, w starciu, we współdziałaniu z sobą stają się odpowiedzialne za tworzenie konkretnych już światów, koncepcji, obrazów rzeczywistości – stanowi przedmiot zainteresowania komparatystyki wydobywającej tę filozoficzność i rozumianej jako filozofia kultury. Charakter wspomnianych wyżej podstawowych pojęć pozwala śledzić właściwą wszelkim tekstom kultury, w tym literaturze, grę mitów i paradygmatów, decydującą niekoniecznie o jednoznacznie zajmowanym stanowisku filozoficznym, ale na pewno o aktywności mającej wymiar refleksji o charakterze podstawowym – ontologicznym, epistemologicznym, antropologicznym czy aksjologicznym.

5. W tym artykule chcę jednak zwrócić uwagę na fakt, że wspomniane rozumienie komparatystyki – która jak wszystkie inne dziedziny kultury podlega działaniu dwojakiego rodzaju wzorców – nie tylko posiada zakotwiczenie we współczesnej nam refleksji, ale daje się też odnaleźć w innych epokach, tych mianowicie, w których podkreśla się wewnętrzną niejednorodność świata oraz obecność w nim sprzecznych sił. Wśród nich

widziałabym romantyzm z jego umiłowaniem arabeski i linii krzywej[18], reprezentującej Naturę (jak to podkreślał Novalis) oraz przestrzeń wewnętrzną (Blake) i z jego jednoczesnym przekraczaniem ostrych granic dziedzin kultury w dążeniu do dzieła syntetycznego (którego niedoskonałym wcieleniem stała się opera, a echem – *Samogłoski* Rimbauda). Te zjawiska można uznać za znamienny sygnał wszelkiej dążności do łączenia ze sobą tego, co w poprzedniej epoce uznawano za odrębne (także życia i sztuki, sztuki i filozofii czy nauki etc.). Oczywiście tak rozumiana ekspresja romantyzmu staje się interesująca przede wszystkim jako wyraz jego wizji świata, która zawsze obecnemu w kulturze „jakiemuś" pojęciu całości nadaje swoiste rozumienie, rozwijając w stosunku do uprzedniej „nową ideę całości"[19], zanim uświadomi sobie – właściwe przyjętemu paradygmatowi – równie swoiste rozumienie jej fragmentaryczności[20]. Charakterystyczne, że można uznać, iż co najmniej dla początków romantyzmu „mit był naturalnym wyrazem całości"[21] i zarazem zaczął być traktowany ze znacznie większą powagą niż w oświeceniu – z właściwymi euhemerystycznymi i racjonalizującymi wobec niego postawami (traktowanego jako fikcja, zmyślenie czy baśń). Nie mówiąc o tym, że powiązanie mitów kultury śródziemnomorskiej z azjatyckimi skłania romantyków do porzucenia przekonania o absolutnie wyjściowym znaczeniu kultury Grecji czy tradycji *Biblii*, a wydobywa jedność nie tylko prajęzyka, ale i kulturowej (mitycznej) praświadomości, daleko wychodzącej poza granice Europy.

W tej perspektywie – swoistej dla romantyzmu całościowości – postrzegałabym też kłopoty z prelekcjami paryskimi Mickiewicza, które wy-

[18] Zob. J. Woźniakowski, *Arabeska w literaturze i sztuce wczesnego romantyzmu*, [w:] *Pogranicza i korespondencje sztuk*, red. T. Cieślikowska i J. Sławiński, Wrocław 1980, s. 199-200.

[19] L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001, s. 24.

[20] Nie sposób zapomnieć, że w tej nieskończonej całości, jaką wprowadza romantyzm, to „fragment romantyczny" staje się „pierwszym ogniwem nie skończonego szeregu, początkiem nie kończącej się powieści". Zob. A. Kurska, *Fragment romantyczny*, Wrocław 1989, s. 6 i n.

[21] L. Miodoński, *op. cit.*, s. 301; por. także powiązanie wagi myślenia w kategoriach całościowości z utratą przez mity roli gwarantów spójnej wizji świata: G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości"*, Toruń 1998.

mykały się pożądanej jednoznacznej naukowości „newtonowskiego"[22] typu, by lewitować w kierunku filozofii, religii i mitu – w tym „systematu" mitologicznego „litewsko-słowiańskiego" uznanego przez Hanuscha, na którego powołuje się Mickiewicz, za „najobszerniejszy, najgłębszy i najpełniejszy"[23] – i by dopełnić to wszystko poezją, a tym samym stworzyć syntezę nauki (reprezentowanej szczególnie przez historię) i innych dziedzin kultury. Wszystko to dokonuje się w duchu nauki „nienewtonowskiej", za której reprezentanta zresztą uznać można (i to także na polu nauk przyrodniczych) Goethego. W każdym razie ten ostatni bywa przywoływany przez przedstawicieli dwudziestowiecznej nauki w jej nienewtonowskiej wersji[24].

Ten zarys – z jednej strony uzmysławiający możliwość połączenia różnych dziedzin w całość w przestrzeni kultury, z drugiej strony umożliwiający zbliżenie odległych epok ponad linearnym czasem historii – pozwolę sobie rozwinąć poniżej, wznawiając zasygnalizowane kwestie.

***

Dla przyjętego tu rozumienia kultury – ze szczególnie interesującą nas tu literaturą jako jej składową – za istotne zatem przyjmujemy, że korzysta ona z werbalnego lub niewerbalnego, a czasami wręcz „bezgłośnego"[25] (a więc zdanego jedynie na odbiór wzrokowy) języka jako systemu znaków przeobrażającego się w znak złożony, jakim staje się tekst kultury. W konsekwencji trzeba o niej powiedzieć, że składają się na nią różnego rodzaju teksty o świecie (pozakulturowym, kulturowym i zawierającym

[22] Określenie „klasyczna" czy też „newtonowska nauka", związane z przejściem od oświecenia do romantyzmu, określa ten typ nauki, który dostarcza opisu z zewnątrz, stając się przedmiotem krytycznego stanowiska Kanta. Zob.: I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, przedm. B. Baranowski, Warszawa 1990, s. 101 i n.

[23] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, [w:] *Dzieła*, t. X, Warszawa 1998, s. 144.

[24] U przedstawicieli koncepcji „deterministycznego chaosu" w nauce XX wieku, takich jak Mitchell Feigenbaum czy Albert Liebchaber, znajdziemy odwołania do pomysłów wprowadzanych w sztuce – takich jak holizm Goethego, domagający się spojrzenia na znamiennie dwoiste „święte" życie Natury, jak pojęcie „wrażliwego chaosu" Theodora Schwenka itd. Zob. L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Bydgoszcz 2009, s. 77.

[25] E.T. Hall, *Bezgłośny język*, *op. cit.*

obie składowe), które odwołują się do odmiennych nośników znaczenia – słowa równie dobrze jak barw czy dźwięków w sztukach bądź zachowań, a wreszcie „mowy ciała" jako reprezentacji subkulturowego systemu w porozumieniu społecznym[26], przy czym ta ostatnia sytuacja otwiera też perspektywę na możliwość zakotwiczenia znaczenia w świecie przyrodniczym (i mówienie także o „tekstach Natury"). Założenie, że kultura to język – choć zarazem: właściwe różnym jej dziedzinom języki – oznacza nie tylko jakąś zasadniczą jej jedność, ale i wynikający z faktu, że język nie jest przezroczysty i nie opisuje rzeczywistości bezstronnie[27], problem: „Sedno sprawy leży w tym, że zachodnie systemy filozoficzne i wierzenia są w umysłach [jedynie] wyobrażeniami dotyczącymi natury rzeczywistości"[28], choć bywają brane po prostu za samą rzeczywistość[29].

Jeśli jednak opis rzeczywistości charakterystyczny dla Zachodu ma taką siłę działania (a poniekąd i rażenia – jak można by ująć to z innej perspektywy; przywoływany tu Hall mówi bowiem także o „przesłonach", które stanowią nieuniknioną i niemożliwą do usunięcia cenę strukturowania rzeczywistości[30]), to istotne staje się pytanie, jakie właściwie pojawiają się w kulturze zachodniej wyobrażenia, odpowiedzialne za takie strukturowanie koncepcji dotyczących świata? (Podobnie interesujące byłoby wszakże i pytanie, jak wygląda obraz przeciwstawiający się temu, jaki pojawia się w „zachodnich systemach".) Rozstrzygające dla udzielenia odpowiedzi może być stwierdzenie, że owe teksty kultury są dwojakiego rodzaju, a przenoszone przez nie reguły posiadają zakorzenienie nie tylko w świadomości, ale także „funkcjonują poniżej progu świadomości"[31], a zatem także na poziomie poznawczym dokonuje się znamienne – i być może stanowiące ważną wskazówkę – pęknięcie perspektyw. Temu pęknięciu – a zarazem dopełnianiu się ich na poziomie epistemologicznym – towarzyszy inne, pojawiające się na poziomie ontologicznym. Jak przed-

[26] *Idem*, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, przedm. i red. nauk. J. Burszta, Warszawa 1984, s. 121. Autor przy tym podkreśla, że to pozawerbalne systemy stanowią w istocie kwintesencję etniczności.

[27] B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówko, Warszawa 1982, s. 285 i in.

[28] E.T. Hall, *Poza...*, *op. cit.*, s. 262.

[29] Na takie niebezpieczeństwo wskazuje też Michel Foucault, *To nie jest fajka*, il. R. Magritte, przekł. T. Komendant, Gdańsk 1996, s. 27 i in.

[30] E.T. Hall, *Poza...*, *op. cit.*, s. 145.

[31] *Ibidem*, s. 84.

stawia to Hall w tym drugim przypadku: „Czas monochroniczny (czas M) i polichromiczny (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"[32]. W ten sposób zostają przeciwstawione sobie dwa rodzaje możliwości poznawczych (świadomość i nieświadomość) człowieka, ale też dwie odmienne koncepcje ontologiczne czy metafizyczne pociągające za sobą odmienne obrazy czasu i przestrzeni – wedle Halla zresztą reprezentowane przez całe kultury: Zachodu i Wschodu. Takiej diametralnej opozycji poświęca on wiele uwagi. Uznaje on ją za podstawę tej w gruncie rzeczy całościowej wiedzy, która stoi u podstaw paradygmatów właściwych dla filozofii, nauki, sztuki i innych dziedzin kultury – i w takiej lub innej postaci reprezentuje „różne typy modeli, które przedstawiciele nauk społecznych nazywają systemami poznawczymi"[33]. Te pozwalają uporać się ich użytkownikom ze złożonością rzeczywistości, czego pochodną staje się możliwość dotarcia do sensu lub bezsensu ludzkiego działania. Hall wydaje się zakładać taką ich rolę, nawet jeśli ten sens miałby być zdeterminowany przez „arbitralną decyzję"[34], i nawet jeśli ta arbitralność pogłębiona zostaje relacją między dwoma rodzajami mitów. A przejście od owych „systemów poznawczych" ku mitom jest uzasadnione, bo chociaż wizję linearności (tak myślenia, jak czasu) przejął on od Marshala McLuhana, to wydaje się, że wspomniane przeciwstawienie ma wiele wspólnego z rozróżnieniem dwu czasów i przestrzeni, jakie przewija się w koncepcji Mircei Eliadego[35].

Zasygnalizowana w koncepcji tego ostatniego klasyfikacja jest o tyle obiecująca, że pozwala na przejście ponad obfitością aktualizacji (która niewątpliwie pociąga samego autora bardziej niż ich teoretyzacja) ku modelom: mitowi archaicznemu, wedle badacza istniejącemu przed judeochrześcijańskim, oraz ku mitowi „współczesnemu" – czy raczej, jak go tu

[32] *Ibidem*, s. 55.

[33] *Ibidem*, s. 51. Wspomnieć trzeba, że to łączące różne dziedziny stanowisko staje w sprzeczności ze stanowiskiem wyraźnie oddzielającym naukę jako narzędzie „praktycznego oswajania środowiska fizycznego" od pytań metafizycznych, stanowiących przedłużenie „pnia mitycznego", a objawiających „inną stronę ludzkiego bytowania" – por. np. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 13.

[34] L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 69.

[35] Por. J. Bursztа, *Przedmowa*, [w:] E.T. Hall, *Poza...*, *op. cit.*, s. 28.

nazywamy, „nowoczesnemu" bądź „modernistycznemu" – kojarzonemu przez niego przede wszystkim z opcją judeochrześcijańską. W istocie nie ma tu, co prawda, możliwości tak jednoznacznego przypisania wymienionych rodzajów mitów poszczególnym kulturom (przy czym ich usytuowanie czasowe w pewnym stopniu odpowiada wcześniej wspomnianemu zróżnicowaniu geograficznemu, jakie zostało wydobyte u Halla), a do pewnego stopnia nie widzi tej możliwości także sam Eliade, pokazujący, że w ramach każdej z nich znajdziemy nie tylko wzorce im przypisane, ale i pozostałości – lub może właśnie zarodki – ich przeciwieństwa. Wyrażając pewne zastrzeżenia co do jednoznaczności nazw i jednoznaczności historycznego przyporządkowania wspomnianych rodzajów mitów (łatwo da się wykazać, że w ramach judeochrześcijaństwa można znaleźć także koncepcję kołowych powrotów Orygenesa[36], a w ramach kultury przedchrześcijańskiej znajdziemy u Hezjoda wyraźne przejście od boskiej koincydencji do hierarchicznej nadrzędności Zeusa[37]), warto mimo to wziąć pod uwagę zasadniczą, „operacyjną" przydatność przedstawianych przez niego wzorców opisu rzeczywistości. Wydają się one tym bardziej cenne, że wspomniany badacz podsuwa (raczej niż rozwija) możliwość występowania owych wzorców w formie zdesakralizowanej – jako paradygmatów obecnych w kulturze w całej szerokiej sferze pozostającej poza *sacrum*.

Rozróżnienie mitów i paradygmatów, zaproponowane przez Eliadego, jest o tyle ciekawe, że zasadnicza różnica między nimi tkwi w fakcie, iż *sacrum* to obszar jedności zawarowanej związkiem boskości i świata w jego momencie inicjalnym, co przydaje mitowi walor bezwzględnej prawdziwości związanej z bezwzględną rzeczywistością[38]. Pierwotności ontologicznej odpowiada więc pierwotność poznawcza – mit jawi się jako idealny lub pierwotny stan wiedzy o rzeczywistości idealnej (nie tylko w sensie takim, w jakim rzeczywistością jest Idea – lub idea), a zarazem pierwotnej, tzn. stanowiącej wzorzec. I to niezależnie od tego, o jakiego rodzaju micie (z dwu wymienionych) byłaby mowa. Natomiast wszelkie inne opowieści takiej gwarancji nie posiadają, stąd też sytuują się w sferze wielości, zapo-

[36] W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001.

[37] H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w „Teogonii" Hezjoda*, Lublin 1978.

[38] M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1998; *ibidem*, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posł. S. Tokarski, Łódź 1993.

czątkowanej „poinicjalną" odrębnością Boga (bogów) i świata i w takim ujęciu byłyby jedynie jego cieniem i odbiciem. Eliade dokonuje swoistej ekstrapolacji rozumienia Idei-bytu na Mit-opowieść-prawdziwą, w stosunku do której wszystkie inne opowieści pozostają mimo wszystko tylko „historiami fałszywymi"[39], tj. opowieściami fikcyjnymi (fikcją i cieniem prawdy), rzec więc można – w szerokim sensie „literaturą", opartą jednak na paradygmatycznych konsekwencjach mitu. Toteż mit jako jedność rzeczywistości i słowa (niezależnie od tego, czy reprezentuje ona prawo, czy metamorfozę) przeciwstawia się w paradygmacie słowu oddzielonemu od rzeczywistości – poznaniu od bytu czy istnienia.

Jeśli przy tym Eliadowski mit nowoczesny reprezentuje Boga, stanowiącego stały punkt, od którego wszystko wychodzi i ku któremu zmierza, to istotę mitu archaicznego oddawałaby Natura, będąca wobec niego raczej sferą czystej energii. Między nimi jednak pojawiają się rozwidlenia, które można by odczytać, z jednej strony, jako przejaw linearności czasu i hierarchiczności przestrzeni, z drugiej zaś – jako przejaw działania zasady *coincidentia oppositorum* w przestrzeni lub kołowości w czasie – i konstytuują one paradygmat linearny (dwie pierwsze kategorie) oraz kołowy (dwie kolejne kategorie). Jeśli zatem Bóg miałby tu być czystą stabilnością, a Natura – czystą dynamiką, to między nimi pojawiają się paradygmaty, które można uznać za domenę syntezy i analizy czy też indukcji i dedukcji. Wydaje się przeto, że podsuwana przez oba mity (i paradygmaty) wizja – to poniekąd spojrzenie z dwu podwojonych perspektyw, odsłaniających odmienne aspekty ontologiczne (metafizyczne) i poznawcze tego samego. W sensie ścisłym niemożliwe więc wydaje się odizolowanie ich od siebie.

Wyłaniająca się z mitów opozycja zewnętrznej (w tym sensie, że Bóg jest ponad – zmiennym – światem, poniekąd odcięty od niego, jak o tym może świadczyć źródłosłów hebrajskiego słowa „godesz" – „święty"[40]) czystej niezmienności (zagwarantowanej jednorodnością duchowości) i wewnętrznej (choćby w tym sensie, że bogowie reprezentujący siły Natury mieszczą się w jej granicach, nie poza nią) czystej zmiany (Owidiuszowej „metamorfozy", która jednak dokonuje się wewnątrz świata jako „całość" niezmiennego) dzięki paradygmatom przekształca się w obraz od-

[39] M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
[40] A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1996, s. 15.

dzielenia i zarazem dopełniania się zmienności i stałości, zewnętrzności i wewnętrzności, przejawiający się poprzez zdesakralizowane wymiary czasu i przestrzeni.

Jednowymiarowość sygnalizującej temporalność linii prostej może więc zostać zamknięta między alfą i omegą takich zdarzeń mitycznych o charakterze bezwzględnego początku i końca, jak stworzenie *ex nihilo* i Sąd Ostateczny albo, w wersji zdesakralizowanej, budowanie i burzenie, narodziny i śmierć. Może też temporalność zyskać wymiar mitycznych potopów czy spopielenia, z których świat się odradza (np. dzięki „kościom" Matki-Ziemi), co stanowi o nieskończonym powtarzaniu obrotów kołowych, w których początek i koniec pokrywają się, w zasadzie domagając się raczej aktualizacji pojęcia środka jako sygnału stanu pośredniego, stanu „między" – a powstawanie i niszczenie towarzyszą sobie nieustannie (w nawrotach dnia i nocy, zimy i lata, jesieni i wiosny, cyklów kosmicznych i cyklów ciała – a więc generalnie cyklów Natury). W konsekwencji prowadzi to do metamorfoz tak świata, jak jednostki (toteż Owidiusz zaleca na przykład, by Priam nie płakał, ponieważ jego syn, Esakus, nie tyle umarł, ile uległ przeobrażeniu[41]). Dwa te modele czasu, z których pierwszy można uznać za ustatyczniający w tym sensie, że wprowadzający zamknięcie, gotowość, stan skończony, a zarazem całościowy, podczas gdy drugi – za dynamizujący w tym sensie, że pokazujący relatywność końca, nieskończoność przemian, które w kolejnych kołowych nawrotach wydzielają jedynie ich jednostki, ale nie konstytuują całości, można przypisać odmiennym paradygmatom, jako zdesakralizowanym odpowiednikom mitów: pierwszy funkcjonuje w ramach pochodnego od mitu nowoczesnego paradygmatu linearnego, drugi w ramach pochodnego od mitu archaicznego paradygmatu kołowego.

Właściwością przestrzeni byłaby natomiast wielowymiarowość (np. trzy wymiary w układzie kartezjańskim), przejawiająca się przy tym również na dwa sposoby. Z jednej strony – można mówić o przestrzeni hierarchicznej, w ramach której dokonują się podziały na kolejne jednostki i to zarówno w makroskali (hierarchia św. Tomasza z Akwinu zakłada podstawową granicę między Stworzycielem a Stworzeniem – wynikającą z tego, że Stworzenie nie może być doskonalsze od Stworzyciela, a i w ramach stworzenia

[41] Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamieńska (ks. I-IX) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176--ks. XV), oprac. S. Stabryła, wyd. II zmienione, Wrocław 1995.

hierarchia ulega powieleniu, gdy byty ułożone zostają w „skali doskonałości" od największej do najmniejszej: anioły, święci, zwykli ludzie, zwierzęta, rośliny, materia martwa), jak i mikroskali (Platon na przykład zakłada hierarchiczność składowych człowieka: głowa, piersi i brzuch sygnalizują coraz gorszą jakość ontologiczną na skutek zwiększania roli dominanty cielesnej, a odpowiadające im władze poznawcze: rozum, uczucia i zmysłowość – coraz gorszą jakość poznania). Z drugiej strony natomiast można mówić o przestrzeni opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum*, która każe wszelkie elementy świata zrównać w ich wartości, a jednocześnie poddać działaniu sprzecznych sił, prowadzących do nieustannej zmiany, choć zarazem łączenie wszystkiego ze wszystkim w wielką jedność świata (co w tym przypadku znaczy – Natury) dokonuje się w ramach całości, która pozostaje niezmienna, jak to określa przywoływany tu już Owidiusz[42]. Jak wiemy – wizja Owidiusza wykazuje spore podobieństwo z koncepcjami nie tyle przywoływanego przezeń Pitagorasa, ile presokratyków[43] i takich szkół, jak epikurejska. W każdym razie przestrzeń hierarchiczną, wprowadzającą zasadniczą nierówność, a zarazem pozwalającą na wydzielanie jednostek (dzięki zasadzie *principium individuationis* czy też *principium divisionis*) wywieść możemy z mitu nowoczesnego i przenieść na paradygmat linearny, gdy przestrzeń zakładającą całościowość, opartą na równości wszystkich wydzielanych w metamorfozach jednostek można wyprowadzić z mitu archaicznego i uczynić ją składową paradygmatu kołowego.

[42] Owidiusz, *op. cit.*

[43] Aczkolwiek uznać można za Clive'em Staplesem Lewisem (*Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, Warszawa 1986), że „Natura jest najmłodszym z bóstw" (s. 36), a naprawdę istnienie swoje zawdzięcza presokratykom, to jednak absolutnie znaczące jest, że w tym przypadku obejmuje ona „wszystko" (jakkolwiek niechętny wobec niej autor temu „wszystkiemu" przypisuje jałowość i bierność) – toteż w przypadku tak rozumianej Natury używać będziemy tutaj zapisu wielką literą. Tymczasem natura Arystotelesa, jak zaznacza Lewis, ograniczona do sfery podksiężycowej, stała się znakomitym pretekstem dla ujęcia jej w porządku Boga jako dalece nie „wszystkiego", bowiem jedynie tego, co zostało stworzone, jest więc wtórne (i w tym ujęciu będziemy oznaczać ją jako „naturę" właśnie). Pytanie Marii Janion dotyczące nie tylko pisowni słowa „Natura": „Dlaczego migocze taką ilością znaczeń, że broniąc się przed nimi piszemy częstokroć to słowo albo dużą literą (nadając mu w ten sposób jakiś sens bardzo ogólny), albo w cudzysłowie (zacieśniając je do czegoś szczególnego, pojętego tylko w określonym kontekście)?" (M. Janion, *op. cit.*, s. 7) znajduje tu zatem przynajmniej częściową odpowiedź.

Znamienne przy tym, że w przypadku paradygmatu linearnego, pokazującego zresztą bardziej łączność niż sprzeczność między dynamiką jednostkowości jako składowej hierarchii a statyką wprowadzającego zamkniętą całość czasu, poniekąd w samej nazwie pominięta zostaje przestrzeń, ukryta za zasłoną czasu, podczas gdy nazwa paradygmatu kołowego skupia uwagę na czasie dynamizującym, pozostawiając w cieniu wielką (i jako całość – niezmienną właśnie) całość przestrzenną Natury. Niemniej paradygmaty łączą w gruncie rzeczy mityczne opozycje statyki i dynamiki wprowadzane przez Boga i Naturę, choć nazwy akcentują tylko jedną ze składowych, pokrewną odpowiedniemu mitowi. W ten sposób dzięki nazwie zostaje wyeksponowany w paradygmacie jeden ze wzorców mitycznych, mimo obecności dwu, co czyni paradygmaty wyraziście pochodnymi określonych mitów (linearny – nowoczesnego, kołowy – archaicznego), ich kontynuacjami i „rzecznikami" w sferze zdesakralizowanej, z konieczności niezdolnymi jednak do przyznania równego znaczenia obu wyjściowym figurom. Inna rzecz, że taką równowagę przywraca współistnienie obu paradygmatów.

Przywrócenie tej równowagi staje się możliwe dzięki nim obu dlatego, że każdy z nich dominantę stałości i zmiany realizuje na odwrót, w zwierciadlanym odbiciu w stosunku do drugiego – jeśli chodzi o relację czasu i przestrzeni jako nośników stałości lub zmiany, co z kolei daje się przełożyć na stosunki między częścią (jednostką) a całością. Każdy bowiem z dwu typów paradygmatów (i mitów) zawiera zasadniczą opozycję całości i części, jednak dopiero oba typy przynoszą kompleksowe ich ujęcie w kategoriach czasu i przestrzeni. Paradygmat linearny przynosi jednostkowość w ramach przestrzeni, a całościowość czasu, podczas gdy paradygmat kołowy przynosi jednostkowość w czasie, a całościowość przestrzeni. Ponieważ zaś kategorie czasu i przestrzeni są tak podstawowe, że wszelkie przejawy rzeczywistości trzeba uznać za ich aktualizacje (rzeczy, ciała itd. – w ramach przestrzeni, zaś ruchy, zachowania, zdarzenia itd. – w ramach czasu), to korzystanie z odmiennych ich ujęć nie tylko przeciwstawia sobie paradygmaty, ale i wiąże je w dopełniający się w sposób konieczny układ.

Z jednej więc strony dwa typy mitów wprowadzają (nieprzekładalną bynajmniej na kategorie części i całości) opozycję dynamicznej wewnętrzności (Natury) i statycznej zewnętrzności (Boga), które pociągają za sobą antynomię (lub aporię) genezy, narodzin (śmierci) i autokreacji, nastawio-

nej na nieskończone przemiany oraz teleologii (celu), zamknięcia i stworzenia jako aktywności kreacyjnej, nastawionej na nadanie zewnętrznych granic. Z drugiej strony paradygmaty przekładają dynamikę i statykę na relację część (jednostka) – całość (nieprzekładalne bynajmniej na kategorie wewnętrzności i zewnętrzności), które za każdym razem odmiennie sytuują wobec siebie relacje Natury i Boga (paradygmat kołowy czyni istotną jako wielość właśnie – wielość bogów, bardzo często jeszcze wewnętrznie ambiwalentnych, sił w ramach, tzn. wewnątrz, Natury, gdy paradygmat linearny – ustawia Boga na zewnątrz i ponad stworzoną przez Niego, mniej od Niego doskonałą jako stworzoną, naturę). W tym przypadku Natura niejako pozwala ujawnić się boskiej wielości (paradygmat kołowy), gdy tymczasem Bóg stwarza naturę w jej różnorodności w pewnym sensie stałą (paradygmat linearny).

Pytanie o statykę i dynamikę świata przełożone na kategorie Boga i Natury – widzianych w perspektywie zewnętrzności i wewnętrzności – uzmysławia w istocie ich nieoddzielność od siebie, jako stanowiących dwie strony tego samego. Tymczasem pytanie takie przełożone na kategorie czasu i przestrzeni, widziane w perspektywie dwu różnych relacji między nimi jako całością i częścią, uświadamia dwie skrajnie odmienne sytuacje możliwe między tym, co reprezentowane jest przez Boga a Naturę. W paradygmacie kołowym reprezentująca Naturę dynamika, wcielona w czas cyrkularny, poprzez poszczególność dominuje nad statyką przestrzeni jako realizacja zasady *coincidentia oppositorum* obejmującej boską wielość i właśnie jako całość niezmiennej; tymczasem w paradygmacie linearnym czas, zamknięty między początkiem a końcem, wcielającymi niezmienność (w sensie: wieczność) Boga podporządkowuje sobie hierarchiczną przestrzeń jako obszar indywidualizacji i tożsamości związanej z koniecznością zajęcia przez naturę określonego miejsca w wyznaczonym z góry porządku. Nieoddzielność i oddzielność zarazem stanowią tutaj swoistą pełnię możliwych sytuacji, jakkolwiek, być może, do tego „pozytywnego" obrazu wzajemnych relacji należałoby dorzucić ich negatywną realizację. Nie jest to jednak w tej chwili kwestia zasadnicza.

Porównawcza analiza dwu typów mitów i paradygmatów uzmysławia skomplikowaną jedność, która leży u podstaw kulturowych opowieści zarówno o uniwersum, jak i o człowieku. Ta skomplikowana jedność może jednak stanowić podstawę dla porównań, która wnosi do tych ostatnich istotność pytań filozoficznych.

Istotność pytań pojawiających się w kulturze, a dotyczących Boga i Natury – nie wymaga większego uzasadnienia. Fundamentalność charakterystycznych dla paradygmatów kategorii całości i części można oddać za pomocą – skądinąd odnoszącego się do innej kwestii – filozoficznego komentarza Barbary Skargi: „Platon zresztą pisze o tym wyraźnie, podkreślając zachodzące tu sprzeczności. Jedno bowiem jako całość musi być tożsame z sobą, ale jako wielość części zawiera różnicę. Co więcej ze słów Platona wynika, że jest ono różne od innych rzeczy i identyczne z nimi"[44]. Można w tym widzieć niepokojącą sprzeczność czy aporię, jak Platon (patrzący z punktu widzenia paradygmatu linearnego) lub – jak omawiany przez Skargę Damaskios, zdający się przyjmować przeciwny punkt widzenia – nie postrzegać tego faktu jako dającego powód do niepokoju. Wybór określonej postawy jest jednak też wyborem paradygmatycznym (i mitycznym). W tym sensie prezentuje też określoną filozofię kultury, rodzącą się ze stosunku do przedstawionych kategorii. Komparatystyka staje się zatem w ten sposób dziedziną badania stosunku tekstów kultury (i kultury po prostu) do tych fundamentalnych pytań i zmierza w kierunku filozofii kultury.

Znamienne, że dla twórcy teorii form symbolicznych, czyli właściwie filozofii kultury, Cassirera, „Język, mit, religia, sztuka, nauka, historia są częściami składowymi, różnymi wycinkami tego koła"[45], które przedstawia, jak to określa, organiczną całość kultury, łączoną wspólną więzią funkcjonalną. I – jak powiada – „Tej to właśnie podstawowej funkcji mowy, mitu, sztuki, religii musimy szukać pod ich niezliczonymi postaciami i przejawami, starając się w naszej ostatecznej analizie znaleźć ich wspólny początek"[46]. Te poszukiwania czyni przedmiotem swoich dociekań, jego zamysł przeto zakłada w gruncie rzeczy aktywność komparatystyczną, dotyczącą różnych „postaci i przejawów", a zmierzającą do podejścia syntetycznego, opartego na wspólnym mianowniku, zdolnym zarazem uchwycić sprzeczność. Uznając wspomniane dziedziny za realizujące wielość różnych wariacji na ten sam temat – stawia filozofii kultury zadanie wy-

[44] B. Skarga, *Tożsamość pojęcia czy tożsamość bycia. Z lektury Damaskiosa*, [w:] *eadem*, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 22.

[45] E. Cassirer, *Esej o człowieku, Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, Warszawa 1971, s. 132.

[46] *Ibidem*.

dobycia tego tematu i uczynienia go zrozumiałym. W naszym pojęciu mity (i paradygmaty) podpowiadają, że ten „jeden temat" jest wieloaspektowy.

I takie też zostaje postawione tutaj zadanie komparatystyce, w której obecność mitów wprowadza jedność, podwójność zaś paradygmatów przypomina o ciągłym starciu elementów, co zarazem powoduje, że – mówiąc słowami Pierre'a Bourdieu[47] – nie mogą się one dzielić, nie łącząc się zarazem. Tym samym, opierając się na rozumieniu kultury jako zbioru dziedzin, tak rozumiana filozofia kultury zarazem przełamuje, jak chce Zofia Rosińska, „fragmentaryczne, dziedzinowe spojrzenie i na kulturę, i na filozofię"[48], stając się (jako metafilozofia) sposobem „wydobywania myśli filozoficznej utajonej w tworach kultury"[49], przede wszystkim jako filozofia praktyczna i jako hermeneutyka kultury[50], a w rozumieniu maksymalistów – staje się „filozofią pierwszą"[51].

Rozumiana w ten sposób komparatystyka nie dokonuje jednak ostrych przeciwstawień przestrzennych lub czasowych typu kultura Wschodu – kultura Zachodu (jak to się dzieje u Halla), kultura archaiczna – kultura judeochrześcijańska (jak u Eliadego), a jeśli je przyjmuje – to jedynie na poziomie modelu, który stanowią dwa typy czasów (linearny, cyrkularny) i przestrzeni (hierarchia, *coincidentia oppositorum*) jako charakterystyczne dla paradygmatów pełniących rolę „systemów poznawczych" w sferze zdesakralizowanej lub jako dwa aspekty postrzegania mitycznego (zewnętrzność – wewnętrzność przestrzeni, stałość (wieczność) – zmienność czasu). To, co w istocie staje się istotne dla tak rozumianej komparatystyki, to – zgodnie zresztą z obserwacją Cassirera, że w praktyce przeciwstawne modele nie istnieją w stanie czystym – porównanie, jak w praktyce kulturowej (jeśli przez nią rozumieć wszelkie zakresy – od mikro- do makro- czy wręcz hiperskali – przejawiania się tekstów kulturowych jako nośników „złożonych znaczeń") realizują się wskazane wzorce. Oznacza to, że w istocie przyjęcie opozycji

[47] P. Bourdieu, *Dom czyli świat odwrócony*, [w:] *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przekł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 69.

[48] Z. Rosińska, *Wstęp*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska i J. Michalik, Warszawa 2006, s. 8.

[49] *Ibidem*, s. 7.

[50] Z. Rosińska, *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich"*, [w:] *Co to jest…*, *op. cit.*, s. 106-125.

[51] A. Szahaj, *Filozofia kultury jako filozofia pierwsza (uwagi wstępne)*, [w:] *Co to jest...*, *op. cit.*, s. 153-158.

Wschód – Zachód albo archaiczne – nowoczesne może być jedynie uproszczeniem dokonanym na zasadzie przyjęcia dominanty za absolutny wymiar, natomiast tu interesować nas będzie współobecność przedstawionych wzorców nie tylko między całościami przedstawianymi w takim uproszczeniu, ale także w ramach każdej z nich: w taki sposób można nie tylko kulturę zachodnią (lub judeochrześcijańską) postrzegać jako linearną (prostoliniową), lecz także w jej ramach przeciwstawić naukę dążącą do (jednej) obiektywnej prawdy – skupionej na prawdzie subiektywnej sztuce, zakładającej wielość punktów widzenia. Ale i dalej – można wskazać, że w ramach tak (w ramach opozycji – linearnie) postrzeganej nauki da się wyłonić jej skrzydło linearne (prostoliniowe) w postaci nauki newtonowskiej i odwołujące się do obrazów rodem z mitu archaicznego lub paradygmatu kołowego – skrzydło nienewtonowskie. Na odwrót zaś w sztuce jako dziedziczce antycznych (archaicznych) obrazów da się jednak wyłonić także sztukę „monologiczną" czy ideologiczną (którą równie dobrze odsłaniał Bachtin jak Nietzsche, jakkolwiek nie na nią kładli nacisk). Ten sposób ujmowania rodzących się w praktyce kulturowej tekstów, w których da się opisać sposoby realizowania podstawowych wzorców – można kontynuować, schodząc wreszcie i na poziom pojedynczego tekstu[52], a może zdania czy słowa (itd.).

Niezależnie od tego, czy wspomniane wzorce (mitu nowoczesnego i archaicznego, paradygmatu linearnego i kołowego) przełożymy na Porządek Dzienny i Nocny Gilberta Duranda, czy – jeszcze bardziej owocnie – na pojęcia struktury i antystruktury (charakterystycznej dla stanów przejścia – a więc metamorfozy) w koncepcji Victora Turnera[53] – uzyskamy dzięki nim kompleksowe ujęcie, które w myśleniu Pierre'a Bourdieu przybiera postać podcinającej korzenie wyłączności strukturalistycznych jasnych, binarnych opozycji formuły: „Struktura typu a / b = b1 / b2 jest zapewne jedną z najprostszych i najsilniejszych, jakie może wykorzystać system mityczno-rytualny, ponieważ nie może ona przeciwstawiać nie jednocząc zarazem, a przy tym ma zdolność włączania w jeden jedyny porządek nieskończonej liczby danych przez zwykle, w nieskończoność ponawiane stosowanie tejże jedynej zasady podziału"[54]. Ta sytuacja, w któ-

[52] Więcej o tym: L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Bydgoszcz 2009.

[53] *Ibidem*, s. 281-391.

[54] P. Bourdieu, *op. cit.*, s. 69.

rej ostra opozycja zewnętrzna, stabilizująca i zmierzająca do uzyskania zamkniętej całości, dopełniona zostaje wewnętrznym przejściem, antystrukturą, która pociąga za sobą dynamikę – a więc sytuacja kompleksowego patrzenia na rzeczywistość, której podstawą mogą być przywoływane tu mity i paradygmaty, domaga się aktywności porównawczej.

W drugiej swej części w każdym razie formuła Bourdieu przynosi to, co wiek wcześniej konstatowane było jako zastąpienie przez romantyzm hierarchicznej przestrzeni dialektyką wnętrza i zewnętrza, jak to obserwuje Northrop Frye[55]. Dodajmy też, że jakkolwiek koncepcja Cassirera przynosi odmienne wartościowania niż te, które pojawiają się w romantyzmie, to konstatuje się, że w jego koncepcji mitu jako nośnika specyficznej struktury myślenia (nie tylko przednaukowego) można odnaleźć elementy zbieżne z tezami romantycznymi[56]. Czy jest to zastąpienie, czy połączenie różnych obrazów – wolno tu dyskutować. Wydaje się bowiem, że w istocie wykorzystanie mitów pójdzie w dwu kierunkach: aktywizującym mit Natury kierunku filozofii natury oraz – aktywizującym mit Boga kierunku filozofii historii; bowiem w tym rozumieniu „Mit jest opowieścią o tym, jak Bóg objawia się poprzez naturę i historię"[57]. Ale nawet w widzeniu historii dokonuje się wewnętrzne rozłamanie: dzieje interpretowane są bądź w perspektywie organicznej – więc linearnej, bądź cyklicznej (Vico). W każdym razie możliwość zaakcentowania tu daleko idących koneksji z romantycznym myśleniem – istnieje.

***

Romantyzm mity umieszczał w perspektywie poznania i myślenia symbolicznego – a dokładniej czucia, natchnienia, intuicji, wyobraźni – czyniąc je także elementem znaczeniotwórczym[58]. W tym ostatnim można upatrywać przyczyny faktu, że badając mity, nie odcinano się ani od po-

[55] N. Frye, *Statek pijany: element rewolucyjny w romantyzmie*, przeł. M. Orkan-Łęcki, „Pamiętnik Literacki" 1978, z. 3.

[56] Jako zarzut wykorzystywał to David Bidney, *Myth, Symbolizm and Truth*, [w:] *Myth. A Symposium*, Bloomingtton and London 1958. Natomiast od koneksji romantycznych nie odcina się bynajmniej psychoanaliza czy hermeneutyka spod znaku Kárla Kerényiego. Za: M. Żmigrodzka, *Mit – podanie – legenda*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, seria druga, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 309.

[57] M. Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 312.

[58] *Ibidem*, s. 306.

etyckich i estetycznych, ani od naukowych czy pseudonaukowych konek-sji, bowiem odnosząc się do nich, jednocześnie je kreowano, a kreując – kierowano ich wyniki w stronę praktycznie zakrojonych społeczno-politycznych czy to konserwatywnych, czy to demokratycznych utopii. Tę kompleksowość warto podkreślić, ponieważ towarzyszy jej aktualizacja wyznaczników dwu odmiennych mitów[59].

Wydaje się, że owo dopełnianie się dwu mitów leży u podstaw sprzeczności, jakie można odnaleźć w twórczości i postawie Mickiewicza. Maria Żmigrodzka zauważa, że nie da się zaprzeczyć obecności w jego początkowej twórczości wrażliwości na „cudowność przyrody"[60], co więcej – może to być, jak wskazywał Kazimierz Wyka, fundament „cudowności" obecnej jeszcze w *Panu Tadeuszu*[61]. Może to wskazywać na łączność z wczesnoromantyczną niemiecką filozofią natury, jakkolwiek późniejsze, mesjanistyczne ukierunkowanie powoduje odwrót od ubóstwienia natury, a zwrot ku mistycznej wartości Słowa i jego gwaranta – Boga (nie instytucjonalności Kościoła jednak).

Potwierdzenie takiej „dwumityczności" jako wyznacznika biegunowości w twórczości Mickiewicza może stanowić wydobycie przez Alinę Witkowską[62] obecności w pierwszym okresie twórczości Mickiewicza autonomicznej sfery Natury, a w drugim – dominacji Boga. W pierwszym przypadku mianowicie pojawia się Natura jako niedająca się pojąć rozumem, ale działająca na człowieka w sposób przemożny – nieszczęśliwy kochanek jest w końcu jej więźniem, a najlepiej odczuwa ją lud (kierujący się sercem zdolnym do odczuwania pierwotnych sił). Mit archaiczny wkracza do *Dziadów* Mickiewicza wraz z metaforyką ziarna i odrodzenia. Tymczasem w drugim okresie jako wyraziciel Jedynego Boga istotny okazuje się Mesjasz – choć warto pamiętać, że nie tylko jako Chrystus, ale i w zdesakralizowanej wersji jako Napoleon czy Towiański. Od pobytu w Rzymie poeta zaczyna się poruszać „w wiecznym uniwersum mitu religijnego,

[59] Między poglądami romantyka Kannego a poglądami Mircei Eliadego ustanawia się analogię opartą na zasadzie antynomii pozahistorycznego czasu mitu i czasu historii (D. Shrey, *Mythos und Geschichte bei Johann Arnold Kanne und der romantischen Mythologie*, Tuebingen 1969) – za: *ibidem*, s. 312.

[60] *Ibidem*, s. 332.

[61] K. Wyka, *„Pan Tadeusz". Studia o poemacie*, Warszawa 1963, s. 155-167.

[62] A. Witkowska, *Słowo i czyn*, Warszawa 1986.

stawiając sobie i Bogu te same pytania, jakie formułowali ojcowie Kościoła i wybitni filozofowie starożytni, wielcy herezjarsi i mistyczni mnisi na górze Athos"[63]. Mimo to impuls instynktu czy emocji ciągle jest przesłanką działania, tzn. wzorowanego na „założycielskim" geście mitu nowoczesnego przekształcenia słowa w ciało. Zagęszczenie paradoksu w liryce religijnej Mickiewicza staje się jednak dla wspomnianej badaczki podstawą uogólnienia: Mickiewicz to poeta przeciwieństw[64].

Ale – dodać należy – te antynomie działają w różnych skalach. Można przyjąć, że ujawniona przez Witkowską skala obejmująca całą twórczość, jest skalą rozległą: na początku sytuuje się mit Natury, na końcu Boga, przejście jest długie i może być interpretowane w kategoriach ewolucji. Przejdźmy jednak do mniejszej skali: okres wykładów w Collège de France obejmuje tylko kilka lat. Jego opis, dokonywany przez pryzmat mono- i dialogiczności[65], można jednak uznać także za pochodną opisu dwumitycznego.

Odwołując się, jeśli chodzi o narzędzia badawcze, do używającego takiej terminologii Bachtina[66] (dokładnie: literatura dialogiczna – której można by jednak przeciwstawić monologiczną, podobnie jak powieści o idei – powieść ideologiczną), otrzymalibyśmy następujący punkt wyjścia: monologiczność stanowi pochodną kultury oficjalnej, która w dobie średniowiecza związana jest z rycerstwem jako dziedzicem duchowej tradycji Chrystusa, a szerzej – biblijnej (by przywołać *Opowieści Okrągłego Stołu*: król Artur i jego rycerze stanowią analogię do Chrystusa i jego uczniów); jej cechami charakterystycznymi są hierarchiczność przestrzeni i linearność czasu, zamknięta forma i decydująca rola statycznego prawa. Dialogiczność stanowi pochodną kultury ludowej (karnawałowej), związanej z warstwą społeczną, w ramach której w wymiarze przestrzennym dominują stosunki familiarne (równość realizuje zasadę *coincidentia oppositorum*), a w ramach czasu – cyrkularne (toteż żadne kawałkowanie i śmierć indywidualnego ciała

[63] *Ibidem*, s. 99.

[64] *Ibidem*, s. 101.

[65] E. Kasperski, *Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej"*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku.* Prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Slawistów w Sofii, red. E. Czaplejewicz i W. Grajewski, Wrocław 1988, s. 193-252.

[66] Sam autor artykułu przywołuje m.in. antologię *Bachtin, Dialog. Język. Literatura*, red. E. Czplejewicz i E. Kasperski, Warszawa 1983.

nie są groźne w zestawieniu z nienaruszalnym życiem wielkiego „ciała" społecznego lub kosmicznego) – czemu towarzyszy otwarta forma i decydująca rola dynamicznego, metamorficznego życia. Tak więc odwołując się do wyjściowych pojęć, przywołujemy w gruncie rzeczy (poprzez paradygmat) mit. Rezultat opisu Edwarda Kasperskiego byłby następujący: w wykładach dochodzi do kolizji – a zarazem próby jej przezwyciężania – monologicznego, mesjanistycznego, objawicielskiego (w którym słowo zarazem „przemawia" i realizuje się, nie wdając się w dyskusję, będącą oznaką słabości, więc niezdolności do zajmowania przez mówiącego najwyższego – duchowego – miejsca w hierarchii) podbudowanego wiarą w przekazywanie prawdy Boskiej modelu komunikacji – z dialogicznym etosem Mickiewicza (nawiasem mówiąc możliwym do usytuowania w kontekście jeszcze filomackich jego doświadczeń), związanym zarówno z aktualną sytuacją wykładowcy zwracającego się do przedstawicieli różnych nacji, jak i z odniesieniem „teoretycznym" do F.D. Schleiermachera, wybitnego znawcy i tłumacza dialogów Platona, a wreszcie do (własnego) założenia, że należy przemawiać w imię (nienarzuconej) idei porozumienia i jedności ludów, opartej na wspólnocie zasad. Z jednej strony Mickiewicz zatem walczy z ideą dyskusji parlamentarnej, naukowej, estetycznej i każdej innej, za pomocą argumentu dotyczącego jedynego słusznego Słowa, z drugiej – raz po raz odnosi się do głosów docierających od strony słuchaczy, a i same literatury przedstawia w trybie dialogowym. Komparatystyka przez niego uprawiana z jednej strony zatem propagowała „wpływ" (mianowicie Słowa), a z drugiej – inteferencje (słów). Sposób, w jaki dokonują się te wybory Mickiewicza i jego opowiadanie się po stronie jednego lub drugiego mitu – mógłby stanowić tu kwestię do dalszego rozpatrzenia.

Można jednak obserwacje wspomniane przenieść w jeszcze mniejszą skalę: na poziom pojedyńczego dzieła. *Pan Tadeusz* stanowi dla Aliny Witkowskiej podstawę następującej konstatacji: „Przedzierzgnięcie się Zosi – dziewczynki w papilotach w narzeczoną i bóstwo rolnicze oraz uczta soplicowska wydana na cześć generalicji wskazują, że poemat Mickiewicza zmierzał do pojednania sprzecznych porządków bytu i chciał zasugerować wrażenie nienaruszalnej harmonii życia"[67]. Z jednej strony pojawia się tu bowiem porządek hierarchiczny, ścisła etykieta, pozwalająca utrzymać odwieczny ład, wyrosły z historii, uzyskujący zarazem wymiar teleologiczny;

[67] A. Witkowska, *op. cit.*, s. 160.

z drugiej – mit religijny, który domaga się krwawego ziarna jako symbolu mocy witalnej i odrodzeńczej, co wyraźnie wplata ten świat w cykliczność – dzięki której życie wyrasta na śmierci. Jedynie w idylli zaś, jaką stanowi ten utwór, jak sugeruje Witkowska, staje się możliwe, jak sądzi, rzadkie u Mickiewicza – „zgranie rytmu historii i natury"[68].

Rysuje się tu więc interesująca prawidłowość: istnieje opozycja podstawowych mitycznych wzorców (przekładalna na konkretne opowieści, jak mit Demeter i Persefony czy Chrystusa bądź na specyficzne ich aktualizacje paradygmatyczne – jak Bachtinowska opozycja monologiczności i dialogiczności), która wydaje się (ze względu na możliwość realizowania jej przez owe poszczególne opowieści lub ze względu na różne obszary, w których może się przejawiać) zyskiwać wymiar uniwersalny jako możliwa do wydobycia na różnych poziomach badawczych. Mity ujawniają zatem swoją bezpośrednią lub pośrednią obecność w różnych skalach – i w tych określonych obszarach spełniają rolę wyjaśniającą, ujawniając ich jedność, jakkolwiek jest to jedność oparta na antynomii odmiennych figur mitycznych (Boga lub Natury) lub odmiennych paradygmatycznych obrazów czasu i przestrzeni. Unifikacja rodzi się tu na podłożu polimorficzności. Odmienne wzorce wprowadzają homogeniczną łączność między różnymi poziomami, a zarazem w ramach każdego z nich mogą być uznane za przyczynę „wahania i sprzeczności"[69].

Jednak istotne jest tutaj nie tylko to, że w opisach Mickiewiczowskich przedsięwzięć pojawia się takie właśnie postrzeganie jego wizji. Równie istotne jest, że on sam również z rozmysłem wprowadza takie kategorie opisu. Wydaje się, że i w jego świadomości na różnych poziomach ujawniają się dwa wspomniane mity, ich pochodne i ich relacje.

Zacznijmy zresztą od samego mitu. Charakterystyczne, że Mickiewicz przyjmuje, iż to w 1812 roku dla mitologii zaczęła się nowa era, mianowicie era pokazywania jej właśnie przeobrażeń równie jak podstawowej jedności. Z pewnością przywoływana i tworzona[70] przez niego mitologia, rozpatrywana na wielu poziomach – jako wspólnotowa (słowiańska), na-

[68] *Ibidem*, s. 159.

[69] M. Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 333.

[70] Tak zapewne należy przede wszystkim rozumieć stwierdzenie: „Prelekcje to mit" – M. Piwińska, *Dzieje kultury polskiej w prelekcjach paryskich*, [w:] A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, przekł. i koment. L. Płoszewski, wyb., wstęp i oprac. M. Piwińska, Kraków 1997, s. 26.

rodowa (polska) i indywidualna, tj. mesjańska (Napoleon, Towiański) – stanowi istotne uzasadnienie takiego twierdzenia. Z drugiej strony w wykładzie z 4 kwietnia 1843 roku mitologię umieszcza on pośród innych dziedzin, takich jak historia, filozofia i poezja, tworzących specyficzną jedność, którą poszerzają u niego jeszcze polityka, prawo itd.[71] Może tym bardziej poszukiwanie takiej kulturowej jedności staje się uzasadnione, że podkreśla Mickiewicz wspólne pochodzenie mitologii, języka i kultury – z Azji, dokładniej zaś z Indii, co (jeśli wziąć pod uwagę w ogóle zainteresowanie romantyków tymi ostatnimi – i sanskrytem) nie dziwi. Dzieląc to, co jedno (wspólny mit – na jego poszczególne realizacje) i przechodząc ku heterogeniczności oraz łącząc różne dziedziny w homogeniczne jedno – wykonuje on krok, który będzie w rezultacie nieustannie powtarzał.

Już ta wyjściowa (także dla Słowiańszczyzny) mitologia indyjska zostanie przez niego potraktowana jako wyraz obcowania – za pomocą natchnienia – z Bogiem, acz ostatecznie okaże się, że dopiero mitologia hebrajska, dokładniej zaś „Duch objawienia hebrajskiego jest znacznie wyższy od indyjskiego" – jak pisze w wykładzie XIII z 1843 roku, III, 161[72]. Tradycja hebrajska bowiem to już nie baśń, nawet nie wyższy stopień tego, co przynoszą mity indyjskie, ale wyższy stopień duchowości w ogóle, reprezentowany następnie przez chrześcijaństwo (III, 162). Jakkolwiek to ostatnie nie jest przy tym żadną doktryną, a jedynie – jak to ujmuje – wcieloną tradycją. Tak więc mitologia indyjska zawiera składową, która reprezentuje duchowość (w taki sposób mit archaiczny czyni bogów składowymi świata), ale nie w jej najwyższym stopniu (jaki jest właściwy temu, co dziś określamy jako mit nowoczesny). Zarazem charakterystyczna jest dla niej powszechność kultu słońca i księżyca, który wyraźnie prowadzi do ubóstwienia sił

[71] Na integralność wielu dziedzin w wykładach paryskich zwraca uwagę Michał Kuziak, *Mickiewiczowski projekt slawistyczny w prelekcjach paryskich*, [w:] *Mickiewicz interdyscyplinarny*, Słupsk 1999, s. 177, umieszczając tę integralność w perspektywie komparatystyki kulturowej. Wcześniej na zamysł porównywania „rozmaitych prac umysłu ludzkiego" z „duchem ludów słowiańskich" – jak to ujmował sam Mickiewicz – uwagę zwracał Samuel Fiszman, *Komparatystyka w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki" 1981, z. 2, co sytuuje zamiar poety-profesora blisko dzisiejszych propozycji w rodzaju tej, jaką wprowadził Henry H.H. Remak.

[72] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, [w:] *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1987, t. IX, Warszawa 1997, t. X, Warszawa 1998, t. XI, Warszawa 1998. Dalej korzystam z tego wydania przy cytatach, zaznaczając kursy I-IV i numer strony.

przyrody, więc – do mitu Natury (co staje się nawet pretekstem do wydzielenia w wykładzie z 7 marca 1843 roku dwu kategorii ludzi: księżycowych i słonecznych – czyli stykających się z bóstwem tylko w wybranych chwilach lub nieustannie). Ten podział (indyjskie – hebrajskie) w sposób wyraźny zarysowuje towarzyszące nam tu od początku podstawowe rozróżnienie „nowoczesnego" mitu Boga (który jest samą duchowością) i Natury (w której – wedle autora wykładów – duchowość nie występuje w najwyższym stopniu, nieuchronnie hierarchizującym). Pojawienie się jedynego Boga nie jest, jak się zdaje, dla Mickiewicza, wyrazem ewolucji, jednak w mitologii indyjskiej postrzega on niesamodzielny udział tego, co u Hebrajczyków stanie się samoistne.

Istotna przy tym okazuje się nie tylko rola „Indów" – objawienie których bierze początek z uniesienia widokiem natury, a następnie przekształca się, według Mickiewicza, w próżniacze rojenia (w przeciwieństwie do tego, co się dzieje u Persów, gdy w grę wchodzi nauka Zoroastra o, pamiętajmy, wybitnie etycznym nastawieniu, związanym również z eksponowaniem jednego, dobrego boga – III, 173). Niejako obok nich należałoby usytuować inną wielką grupę ludów: „kiedy zaczęto wykreślać geograficzne szlaki, którymi idee rozchodziły się po świecie, nie można było pominąć rozległego obszaru Słowiańszczyzny" (III, 147). Zaletę tej ostatniej mitologii (a właściwie religii, jak dodaje Mickiewicz, przywołując Quineta[73], by dalej jednak sprowadzić wszelkie mity archaiczne lub, jak sam to ujmuje, „sprzed Abrahama", do poziomu baśni czy powieści gminnej – III, 175) stanowi to, że nie została ona skażona sztuką i jej „prawodawstwem" – który to zdesakralizowany pogłos Boskiego prawa, jak zdaje się on sądzić, łatwo przekształca, nie tylko sztukę zresztą, w rzemiosło. Nie została też ta mitologia skażona systemowością, jak to się stało u Greków i Rzymian, którzy poszli w kierunku doktryn i szkół filozoficznych (II, 418). Z tego zresztą powodu u nich nie mieli nic do powiedzenia Izraelici, skoro posiadali oni raczej konkret czy fakt w postaci Syna Bożego, a nie system.

W każdym razie Mickiewicz uznaje (powtarzając i w tym przypadku diagnozę „indyjską"), że „Cała mitologia słowiańska jest jeno kultem słońca i księżyca" (III, 157). Przy tym jednak mieliby Słowianie przyjmować w swych pojęciach religijnych (jakby religijność musiała tu oznaczać

[73] O wzajemnych związkach obu wykładowców Collège de France zob. np. M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976.

wyabstrahowanie z całości mitycznej tylko pierwiastka duchowego) istnienie jedynego Boga – jakkolwiek z towarzyszącym mu złym duchem (I, 64). Tak więc Mickiewicz wraca w ten sposób do indyjskich dwoistych początków[74], a jednocześnie pcha mitologię słowiańską ku swego rodzaju henoteizmowi: jest tu już Bóg najwyższy (i dobry), ale nie jako jedyny byt duchowy. Za Schellingiem zaś i Hanuschem (wprowadzającym pojęcie panteizmu) czyni ją także opartą na przeciwstawnych siłach – dodatniej i ujemnej – co później przekłada na antynomię światła i ciemności, ciepła i zimna, na pożyteczność bądź drapieżność zwierząt oraz właściwości roślin lecznicze bądź trujące (III, 172). W ten sposób zresztą za pośrednictwem cech Natury (dnia i nocy, lata i zimy jako sił kosmicznych bądź destrukcyjności i konstrukcyjności świata istot żywych) ilustruje tę samą wewnętrzną dwoistość, którą reprezentują pojedynczy bogowie mitu archaicznego lub która realizowana jest przez ich pary – co konstytuuje zasadę *coincidentia oppositorum*. Ponadto w tym typie mitów sytuuje kołowość zawarowaną dla niego imieniem Kronosa, bowiem u Rzymian *coellum*, stwierdza, znaczy koło (III, 170).

Znaczące przy tym, że nie tylko wywodzi on mitologię słowiańską ze wspólnego dla wielu mitologii (indyjskiego) początku, ale także za jej pomocą skłonny jest pokazać właściwości wszystkich innych – np. mitologii greckiej – wykonując tym samym gest, zaiste, rewizjonistyczny. Jej rola staje się więc szczególnie istotna w jego typologii, w której jednak niezależnie od tego zaznaczona zostaje „skrajna" (III, 174) różnica między biegunem reprezentowanym przez „systemat słowiański, dotychczas zapoznany, [który] wysuwa się naraz na czoło wszystkich starożytnych systematów" (III, 144) a tradycją hebrajską.

Znamienne, że to intuicyjne rozróżnienie mitów (jak dziś byśmy je nazwali) archaicznego i nowoczesnego wydaje się Mickiewicz dostrzegać już w świadomości archaicznej, bo przecież: „Widać (...), że założyciele społeczeństw pierwotnych mieli o Bóstwie i świecie stworzonym pojęcia

[74] Tadeusz Linkner wskazuje, że we wcześniejszych wykładach lozańskich pojawia się inne niż genetyczne (odziedziczenie po Indach) wytłumaczenie swoistej dwoistości w wierzeniach Słowian, a mianowicie jako połączenia pierwotnego przekonania o jedynym Bogu, jakkolwiek ukrytym, zasłoniętym i niewidocznym, z wpływami Celtów, Gotów i Germanów przynoszących „bałwochwalstwo" (*Mickiewicz o pierwotnej religii Słowian w wykładach paryskich*, [w:] *Mickiewicz interdyscyplinarny...*, *op. cit.*, s. 187-188.

zbyt wysokie, aby móc kiedykolwiek pomieszać kult Boga z kultem Słońca" (III, 158). A wynika stąd także niemożność pomieszania słowiańskiego rozumienia Boga (nawet jedynego, lecz dopełnionego przecież złym duchem, co w gruncie rzeczy wprowadza dualizm) z Bogiem hebrajskim. Mimo to, a może „dzięki temu", to Słowianie pozostają w położeniu najbardziej sprzyjającym uzyskaniu prawdy o Jedynym Bogu (prawdy przy tym autentycznie, a nie „urzędowo" chrześcijańskiej). Trudno powiedzieć, czy podbudowaniu takiego postawienia sprawy nie ma też służyć zinterpretowanie wiary w upiory jako wiary w indywidualność ducha ludzkiego, ale co najmniej wiara w nieśmiertelność duszy stanowi w pojęciu autora wykładów jedną z podstawowych cech nieznających objawienia „pojęć religijnych" Słowian (I, 64), sytuując się w ten sposób blisko chrześcijańskiej wiary w indywidualne zbawienie bądź potępienie.

Znamienne jednak, że dla Mickiewicza ważny staje się nie tylko mit słowiański, ale znacznie szerszy, a w jego mniemaniu niezmiernie istotny, „systemat" mitologiczny nie tylko słowiański „a raczej litewsko-słowiański" (III, 144), w którym Litwinom m.in. przypisuje on wiarę w wieczny byt duszy, przybierającej jednak różne kształty (metempsychoza). Bohaterowie litewscy jawią się też jako okrutni i bezlitośni, w przeciwieństwie do polskich; nie odczuwają przywiązania do ziemi, a choć chętnie przyjmują cudzą narodowość – wszędzie zaszczepiają swoją zdobywczość i wyobrażenie potęgi (III, 185). Tak więc Jagiellonowie i ideom polskim nadają nowy rozmach, bowiem gdy mitologia u Słowian przeszła w życie prywatne, to Litwinów – w życie polityczne.

W ten sposób zostaje zarysowana określona koncepcja klasyfikacji mitów. W słabszym wyrazie obecne już w Indiach (a charakterystyczne dla wszystkich mitów, które można tu nazwać archaicznymi) przeczucie najwyższego Boga nie spowodowało jednak wykształtowania się Go z mitu Natury i kultu np. słońca – nawet w mitologii słowiańskiej, acz ta wykonała już pewną pracę na tej drodze. W wyrazisty sposób jako oddzielny (nowoczesny) mit Boga wcielającego najwyższą duchowość wykrystalizował się jednak dopiero dzięki Hebrajczykom. Znamienne jest zarazem zaznaczenie w ramach mitu archaicznego wielości jego realizacji (Grecja, Rzym, Słowianie itd.) gwarantowanej wspólnym (Indowie) punktem wyjścia, a zarazem odrębnością – choćby taką, jaką w ramach najcenniejszego bodaj dla Mickiewicza „systematu słowiańsko-litewskiego" (właściwego ludom, które nawet wygląd zewnętrzny dzieli!) stanowi z jednej strony

(słowiańska) indywidualna wieczność uobecniona w wampirach, a z drugiej strony – (litewska) wieczność zawarta w metamorfozach (lub metempsychozie).

Szczególne zaskakujące w tym ostatnim przypadku (słowiańsko-litewskim) byłoby zaakcentowanie „systematu" (choć tak przed nim gdzie indziej autor się broni!). Jeśli to jednak „systemat", to przynosi on znamienną dwoistość mówiącą o wzajemnym uwarunkowaniu paradygmatów: polska mitologia jest „domowa" i łagodna – litewska okrutna i pozbawiona zakorzenienia (Litwini łatwo rozpływają się w narodzie, który podbijają), ale obie dopiero są w stanie stworzyć jedność działającą w praktyce tak skutecznie, że Litwinom (których liczba tak niepokojąco maleje) przynosi to zakorzenienie, a Polakom – „nowy rozmach" (III, 186). Jeśli Słowiańszczyzna jest duchowa (właściwie zaś: bardziej duchowa niż inne obszary, sytuujące się w tych samych granicach mitu archaicznego), co Mickiewicz tak często podkreśla, to dopiero łącząc się z litewskim delikatnym, ale niepowierzchownym, głębokim odczuciem życia przyrody (III, 186), a więc poniekąd z mitem „najgłębiej" (wewnętrzność przestrzeni) zakorzenionym w Naturze, osiąga najlepsze rezultaty. Tym bardziej staje się to możliwe, że – jak w którymś momencie autor prelekcji dodaje – „Kiedy dusz ludzkich nie mogą pobudzić ludzie, wówczas podejmuje się tego natura; a więc i ona posiada wartość" (IV, 113). Tak więc podkreślając rolę Boga, mimo wszystko przywołuje Mickiewicz Ralpha Waldo Emersona, by przypomnieć jego nawoływania do ściślejszego związku z Naturą (III, 178), która wyraźnie zmierzając ku stanowi regulowanemu zasadą *coincidentia oppositorum* – lecz tu zakres jej oddziaływania okazuje się nadzwyczaj szeroki – domaga się także zniesienia podziałów majątkowych, ekonomicznych i wszelkich innych (takich jak własność czy podział pracy). Pojawi się tu więc wątek, który (zyskując wymiar zdesakralizowany, paradygmatyczny) będzie determinował wystąpienia Mickiewicza w okresie „La Tribune des Peuples".

Ale na razie wydaje się on odnosić ów opis do mitu archaicznego, w którym materialność (bliska żywiołom presokratyków) i boskość łączą się ze sobą, przy czym obecność każdego z tych pierwiastków w składowych (słowiańskiej i litewskiej) „systematu" wydaje się różna, choć ostatecznie dopełniają się one. W tym układzie czy symbiozie materialności i boskości (która przekłada się tu na stosunkowo największą „duchowość", jako że odczucie natury mimo wszystko ma charakter jedynie zewnętrzny)

tak opisana Słowiańszczyzna (duchowość ma wszakże wyznaczać kierunek) mogłaby przewodzić innym ludom łagodnie, nie jak Rosja, działająca przemocą. W ten sposób dopiero razem tworzyłyby ową skomplikowaną całość, która stanowi tak zasadnicze pojęcie romantyzmu. Przypisywane Słowiańszczyźnie poczucie duchowości nie stawałoby też w takim przypadku w konflikcie z nieobecnością w jej mitach jednego Boga, który pojawia się dopiero z judeochrześcijaństwem. Tym samym Mickiewicz wychodziłby poza konwencjonalną religię nie mniej niż Goethe, mówiący o świętym życiu Natury[75] (lub nie mniej niż, przywoływany przez niego, i nawet tłumaczony, Emerson, który stwierdza: „Natura zawsze nosi barwy ducha"[76]), a wydobycie u Słowian takiej właśnie, jak wspomniana, postaci duchowości (jeszcze nie w najwyższym stopniu, ale już zapowiadającej Jedyność) w istocie może stanowić pomost do przejścia ku odczuciu Boga nie w sposób „urzędowy", jaki narzuca Kościół, a raczej – w mistyczny.

Czytelny zatem pozostaje w wykładach paryskich[77] obraz mitów, które układają się w nieprostą opozycję i związek (urzędowej i nieurzędowej realizacji mitu) Boga oraz (mniej lub bardziej opartej na „systemacie" realizacji mitu) Natury – z wyakcentowaniem w tym drugim przypadku zarówno rozdwojenia (Grecy i Rzymianie z powodu systemowości okazują się obcy Słowianom), jak i podwójności (w owym łączącym obce sobie narody, słowiański i niesłowiański, „systemacie" polsko-litewskim, stanowiącym swoistą unię mitologiczną, której powstanie uzasadnione zostaje dążeniem do czynu). W tym ostatnim przypadku jednak raczej nie tworzy się teoretycznych systemów, ale wchodzi się w system i tworzy „sobą" – syntezę. Ten rodzaj syntezy zdaje się tłumaczyć uwaga Zofii Stefanowskiej[78], że nie ma radykalnego pęknięcia w wykładach Mickiewicza, zdo-

[75] J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, przeł., oprac. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 91.

[76] R.W. Emerson, *Natura*, [w:] *Natura. Amerykański uczony*, przeł. M. Filipczuk, posł. P. Gutowski, Kraków 2005, s. 11.

[77] J. Ławski (*Mickiewiczowskie rozumienie mitu/mitologii w pismach z lat 1818-1838*, [w:] *Mity, mitologie, mityzacje nie tylko w literaturze*, red. i wstęp L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2005; rozszerzona wersja [w:] *Problemy tragedii i tragizmu*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005) podkreśla, że we wcześniejszych pismach Mickiewicz nie mógł i nie chciał jako rzecznik Objawienia potraktować go właśnie na równi z (innymi) mitami, ale przyznaje, iż w prelekcjach występował on tyleż jako mesjanista, ile jako historiograf i, dodajmy, Słowianin, a także Litwin.

[78] Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki" 1968, z. 2.

minowanych przez jego historiozofię poszukującą prawidłowości pomimo, czasem dość osobliwej, selekcji faktów. Prawidłowości te ujawniają się wyraźnie, gdy wychodzimy poza jeden poziom – choć tu zrekonstruowany obraz reprezentował najszerszą skalę, obejmując nie samą nawet Europę, bo i Indie. To ścieranie się i dopełnianie porządków mitycznych podlega jednak powieleniu na kolejnych poziomach. Przywołajmy tu kolejny.

Węższą niż poprzednia skalę wyznacza problematyka ściśle europejska. I tutaj pojawi się dwoistość zarówno zewnętrzna (Zachód – Wschód), jak i wewnętrzna, jako że Słowiańszczyzna zostaje szeroko pojęta, bo w wykładach Mickiewicza w skład tej grupy wchodzą – geograficznie rzecz biorąc – różne grupy Słowian, a wyróżnione zostają szczególnie dwie, Polacy i Rosjanie. Tak więc to, co jedno, zostaje tutaj pokazane w swej złożoności. Natomiast charakterystyczne, że to, co nie jest wyzbyte złożoności, Zachód, zostanie jednocześnie potraktowane *en bloc* jako zły duch – z jednym wyjątkiem w postaci wielkiej obietnicy, jaką stanowi dla Mickiewicza Francja, reprezentowana przez Napoleona, który z kolei w niej zajmuje pozycję najwyższego reprezentanta duchowości. Ale to już dalsza kwestia.

Według autora wykładów zatem „Zachód dusi się w swych doktrynach" (IV, 17), a doktryny są martwe – i widać tu analogiczne odsunięcie się od nich, jak w przypadku oceny przeteoretyzowanych mitów Grecji czy Rzymu. Ta słabość dotyka całej zachodniej kultury (w jej sakralnym i zdesakralizowanym wymiarze), reprezentowanej tak przez Kościół „urzędowy" (IV, 156), jak i „urzędową" naukę (IV, 107). Zachód okazuje się zresztą nie tylko duchowo zdoktrynizowany, ale też zmaterializowany i zmechanizowany z powodu uprzemysłowienia. Już wydobyciu przedchrześcijańskiej proweniencji Słowiańszczyzny towarzyszyła zresztą ironia skierowana nie przeciw niej bynajmniej, lecz przeciw „reformatorskim" zakusom Zachodu wobec jej „ludu": „Chcieliby naprzód ucywilizować go, to jest zrobić zeń kupca, kramarza, przemysłowca, uczynić zeń Anglika, Niemca czy Francuza, pozbawić go cech słowiańskich" (III, 177). Wymienione jej cechy wyraźnie przeciwstawiają się ideałom kupca i przemysłowca, pozostając w ścisłym związku z mitologią łagodnej duchowości i rustykalnym charakterem Słowian. A na pewno przeciwstawiają się takim preferencjom samego wykładowcy. Przywołując Emersona, łączy zatem Mickiewicz wyraźnie postawę Słowian z daleką od zdobywczości Naturą

przeciwstawioną ideologii Zachodu (III, 178) – choć kładąc akcent na „miękką" postać Chrystusa raczej niż na Boga *Starego Testamentu*, nie dokonuje jednak powiązania tego ostatniego ze zdesakralizowaną nowoczesnością, jak dziś czyni to np. Vattimo[79], a bardziej wydaje się solidaryzować z możliwościami tkwiącymi w micie wiecznego powrotu (w który daje się włączyć także postać Chrystusa)[80].

Mimo wszystko Francuzi chociaż – skoro nie Anglicy, nie Niemcy – wymykają się rutynie w rzeczach wielkich (o czym świadczy rewolucja francuska) i mniejszych – jako że można zostać u nich urzędnikiem czy generałem (i profesorem) „na polu bitwy", a więc sprawdzając się w praktyce, a nie w teorii. W ten sposób, paradoksalnie, w tym wysoce kulturalnym narodzie wydobyte zostanie przez Mickiewicza właśnie coś dokładnie odwrotnego niż kultura i w dodatku nasycone zostanie pozytywną oceną: „To niepoprawne barbarzyństwo ludu francuskiego wynika z tego, co w jego naturze najgłębsze. Duch francuski jest, jak powiedzieliśmy, intuicyjny; czuje się wyższym ponad wszystko, co jest drobiazgowością, szczegółem, specjalnością, systemem. Stale i uporczywie pragnie on osiągnąć «natychmiast, całkowicie, wszędzie» (...) Duch słowiański ma tę samą naturę i te same dążności, co duch Francuzów" (IV, 152-153). Tak więc, co znamienne, Mickiewicz szukając pokrewieństwa między Francją a Słowiańszczyzną, gotów jest w tej pierwszej aktywizować nie mit nowoczesny, ale archaiczny – w jego formie przypominającej do pewnego stopnia litewską. Liczy on zatem, że sojusz z Zachodem zostanie osiągnięty przez sojusz właśnie z Francją, bowiem „liczne zagadnienia filozoficzne i ekonomiczne mogą być łatwo rozstrzygnięte orężem francuskim"! (IV, 117).

Z drugiej zaś strony skoro na razie „Paryż jest stolicą słowa, słowa we wszystkich znaczeniach (...) ale jeszcze bez swojego pana, jakim jest Duch Boży" (IV, 119) – to coś w tej mierze ma mu do zaoferowania właśnie Słowiańszczyzna odwołująca się do tej bardziej uduchowionej wersji mitu archaicznego niż obecny w steoretyzowaniu grecko-rzymskim, a tym bardziej w indyjskim zrębie. Mówiąc jednak wprost, zaoferować chce w ten

[79] Gianni Vattimo (*Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006, s. 95) łączy charakterystyczną dla mitu nowoczesnego wizję historii z jej wizją „nowoczesności", w ramach której postęp i cel uzyskują swoją zsekularyzowaną postać.

[80] W. Szczerba, *op. cit.*

sposób bycie Słowian duchowymi przywódcami Francji, a poprzez nią – Europy. Przy czym przywództwo to zasadzać by się miało na szczególnych predyspozycjach Słowian do łączenia tego, co odmienne, poniekąd zgodnie z zasadą *coincidentia oppositorum* przeciwstawiającą się charakterystycznemu dla Zachodu podziałowi dokonującemu się zgodnie z *principium divisionis* czy też *individuationis*: „Podczas gdy w Europie wszystko się dzieli i rozdrabnia, u ludów słowiańskich, przeciwnie, wszystko się skupia i dąży do zogniskowania" (IV, 139). Europa (Zachód) zatem rozdrabnia i dzieli to, co jedno, słowiański Wschód dąży do (pokojowego) „zogniskowania" i połączenia tego, co inne. Interesujące, że skoro duchowość zawsze uzyskuje pozycję pana – Zachód przyjąć powinien tu pozycję podległą, mówiąc eufemistycznie. Podległość ta złagodzona by zostać miała faktem, że choć Słowianie reprezentują panujący pierwiastek duchowy (i jak za oceanem Emerson, podejmują świętą wojnę przeciw ludziom książek i systematów), to poza tym są pokojowi, nie grożą najazdem Europie. Wszak lud (szczególnie chłop) słowiański nie da się popchnąć przez jakąś krwiożerczą teorię, a oczekuje, by rządzono nim z miłością (III, 139).

Brzmiałoby to dość mało wiarygodnie, zważywszy rolę zaborczej Rosji, z powodu której kwestia Słowiańszczyzny nie jest taka zupełnie prosta, z czego autor wykładów zdaje sobie sprawę. Tym bardziej, że oczywiste jest napięcie między podbitą Polską a Rosją. Mickiewicz jednak stara się to przekroczyć. W ramach tego, co nazywa Rosją, wprowadza dalsze zróżnicowanie: oddzielić trzeba naród od władców, ukształtowanych na obcych duchowi słowiańskiemu wzorach azjatyckich. Ostatecznie zaś wyobraża sobie nawet symbiozę: Polska bowiem może dać Rosji wartości moralne, gdy Rosja Polsce „pierwiastki historiotwórcze", takie jak ustrój czy organizacja społeczna. Nawiasem zauważmy, że wcześniej ta rola „historiotwórcza" należała do Litwinów (i nawiasem także: gdybyż mógł przeczuć, jakiej sytuacji w końcu będą odpowiadać te słowa!).

***

Na początku swych wykładów Mickiewicz pisze:

> Badacze tegocześni, historycy i mitografowie, wszyscy poszli śladem uczonych przeszłego wieku, encyklopedystów francuskich. I oni uważają mitologię za wątek zmyśleń dowolnych, jeśli nie zgoła niedorzecznych; nie wierzą, by można było ją ułożyć w jakąś porządną całość, nie przyszło

> im nigdy na myśl, by szukać tam źródeł do historii narodowej. Zmyślenia te czasem się przytacza, szuka w nich świadectw o stanie życia domowego, o stanie duchowym ludu, ale nigdy wytłumaczenia jego stanu politycznego czy nawet rozwoju dziejowego (I, 67).

Tak więc w oświeceniu, jak to ocenia, czasami traktowano mity – o ile ich w ogóle nie deprecjonowano zupełnie jako pozbawionych (linearnej) logiki i (linearnego) porządku, a więc w rezultacie dających się jedynie między bajki włożyć – jako (niedoskonałe, wymagające krytycznego podejścia i przede wszystkim pozbawione całościowego zamysłu) źródło wiedzy o niekoniecznie zasadniczych kwestiach życia rodzinnego lub mentalności indywidualnej. Wyraża więc niedosyt związany z zapoznaniem ich funkcji w zbiorowości i historii.

Toteż sam wydobywając trzy elementy (Bóg jedyny, zły duch i nieśmiertelna dusza), które, jego zdaniem, składają się na (wypływający raczej z czucia niż rozumu) dogmat religijny Słowian, wykorzystuje to, by stwierdzić: „Ten dogmat jest też podstawą ich stanu społecznego i politycznego" (I, 67). W ten sposób mit, krótko mówiąc, stanowiłby podstawę (*tertium comparationis*) wszelkich porównań na różnych poziomach (jeśli do wcześniejszego jego zastosowania do interpretacji jednostek i małych grup dodamy możliwość użycia go w interpretacji wielkich zbiorowości i procesów). „Dogmat" ten właśnie, wedle niego, staje się czymś pośrednim między mitami (przez co rozumie tu, ściśle mówiąc, mity archaiczne, z pewnością zaś grecko-rzymskie czy indyjskie), które są jakby poniżej jego poziomu, stając się jego „skażeniem" (być może przez to, że boskość nie jest w nich „czysta", skoro wiąże się z ulegającą przemianom materią, jak – powiedzmy – ogień, woda, ziemia, powietrze u Owidiusza), a będącym Prawem objawionym Słowem (stanowiącym symbol mitu nowoczesnego), które go z kolei przerasta. Eksponując ów zawieszony między dwiema skrajnościami dogmat, próbuje uzasadnić, dlaczego ludy słowiańskie nie dokonały dotąd wielkich podbojów, nie przedsięwzięły wielkich wypraw – bo były „poniżej" mitu nowoczesnego, posiadając do pewnego stopnia podobne wierzenia, ale nie posiadając bezpośredniego kontaktu z Bogiem poprzez Jego Słowo lub poprzez Syna. Ale wskazuje też, dlaczego mają predyspozycje, by mimo wszystko przewodzić innym, sytuując się na szczycie hierarchii właściwej mitowi nowoczesnemu – ponieważ zarazem są „powyżej" mitu archaicznego, reprezentując nie tyle właściwą

mu materialność, ile duchowość, a ta duchowość – jakkolwiek mniejszego stopnia niż związane z mitem nowoczesnym – mimo wszystko, po pierwsze, pozwala łatwiej pojąć autentyczne (mistyczne?) objawienie, zamiast przejmować „urzędowe", martwe prawdy; po drugie, pozwala zająć właśnie pozycję (duchową) – skłaniającą innych do przyjęcia roli „materialnej" czy technicznej – np. „zbrojnego" ramienia (które rozwiąże tyleż problemy militarne, co ekonomiczne!) lub narzędzia wsparcia cywilizacyjnego. Swoisty, „spiralny" charakter mitu słowiańskiego, sytuujący go pomiędzy linearnością a kołowością, staje się więc tyleż przyczyną jego niższości, co wyższości.

Próbując wyeksponować tę obiecującą pozycję „pomiędzy", posługuje się Mickiewicz z konieczności obydwoma mitami, które stanowią bieguny tego „pomiędzy", zaś tym, co możemy w jego koncepcji odnaleźć, stają się mniej one same jako podstawa wszelkich porównań, a bardziej – sposób korzystania z nich jako podstawy porównania – co odbija się także w sposobie konstruowania przez samego autora „obrazu stanu politycznego" czy „rozwoju dziejowego", a tym samym w „przełożeniu" kategorii mitycznych na paradygmatyczne.

Jego obraz mitów, jeszcze raz to podkreślmy, nie był jednoznaczny. Nie podlegała w nim szerszej dyskusji nadrzędność i jednocześnie modelowość mitu hebrajskiego z Jedynym Bogiem, reprezentującym czystą duchowość. Jednak wobec tego mitu (choć Mickiewicz nie używał tego określenia) w opozycji sytuował jego dogmatyczną wersję, gwarantowaną przez „urzędowy" Kościół, który (podobnie jak jezuici) nie realizował ducha Boskiego przesłania, a jedynie jego pozór. Zamiast stałości Prawa podsuwał więc raczej jego skostnienie. W ten sposób mit nowoczesny uzyskuje swoją wersję oficjalną jako spaczoną oraz drugą – pozainstytucjonalną, w pewnym sensie nawet pobudzaną przez Naturę, ale autentyczną.

Mit archaiczny przybrał u profesora-poety formę mniej wyrazistą, jakby obawiał się on jego dwuznaczności – i to ujawniło się już w opisie mitów indyjskich. Opisując wierzenia Słowian, musiał więc wprowadzić „obcą" im nację – Litwinów, by przekazać jej jako dominantę okrucieństwo, a zarazem zdolności zdobywcze i państwowotwórcze, poniekąd zakorzenione w „wewnętrznym" życiu Natury (dziś powiedzielibyśmy – w instynktach). Pomimo więc, iż Słowianom przypisał kult słońca i księżyca, to uczynił ich związek z Naturą na tyle „zewnętrznym", by móc im zarazem przypisać

dominantę duchową, która w dodatku eksponowała jednego Boga, jakkolwiek towarzyszył mu zły duch. W ten sposób antynomiczność sił bogów mitu archaicznego została w pewnej mierze zatarta, sugerując niemal hierarchiczny układ, właściwy dla mitu nowoczesnego. Zapewne uzasadniać to miało wysoką etyczność Słowian (rola prawa moralnego w micie nowoczesnym jest nie do przecenienia), a zarazem została w pewnej mierze utrzymana – ciągle mieszcząc się (dzięki obecności złego ducha) w ramach „archaicznych". Być może przechylenie ich mitów w kierunku jednego Boga mógł tłumaczyć ich podejściem do rzeczywistości – intuicyjnym, nie dogmatycznym (co mimo wspólnej podstawy mitycznej wprowadzało także wewnętrzną antynomię wierzeń słowiańskich i „dogmatycznych" – greckich lub rzymskich).

Konsekwencja zatem takiego widzenia mitologii Słowian, i nie tylko, ujawnia się w interpretacjach historii i polityki. Niejasne byłoby, skąd wśród Słowian pojawił się rosyjski absolutyzm, gdyby nie założenie, że został on zaszczepiony władzy przez „obcych" (Azjatów), pełniących w ramach tego narodu rolę podobną jak Litwini w litewsko-polskim „systemacie" (a Jagiellonowie w polskiej polityce). Problem polega na tym, że w tym pierwszym przypadku – nie tylko mitycznej „unii" – mimo wszystko kierownictwo należy do ducha (Mickiewicz przy okazji pokazuje zalety polskiego sytemu politycznego), gdy w tym drugim – w (zdesakralizowanej) hierarchii zwycięża pierwiastek materialny. Paradoksalnie jednak taki układ też daje nadzieję na ewentualne dopełnienie się polskiej etyczności i rosyjskiej siły państwa – rzecz jasna to duch powinien odgrywać tu rolę wiodącą. Podobnie widzi też możliwości związane z Zachodem, w ramach którego wyróżnia się „niedogmatyczna" (mógł tak sądzić, dopóki nie stracił katedry w Collège de France), barbarzyńska (!) Francja, która może stanowić znowu takie samo dopełnienie duchowej Polski jak wcześniej Litwa.

We wszystkich tych przypadkach Mickiewicz – skonstruowawszy swój mitologiczny (mimo wszystko) „systemat" – usiłuje na jego podobieństwo przedstawić też polityczny i historyczny układ sił. Jego wizja koncentruje się na zajęciu pośredniego w gruncie rzeczy miejsca między paradygmatem linearnym (hierarchia), opartym na sile (przeobrażającej się w absolutyzm), a paradygmatem kołowym, w którym „wolność" przechodzi łatwo w anarchię i bezsilność (co szczególnie drastycznie wygląda w perspektywie państwa). Wydaje się więc, że nie tyle Bóg jako gwarant tego pierwszego i nie Natura jako gwarantka drugiego, ale zawieszony pomiędzy nimi

Chrystus (wpisany tyleż w hierarchię paradygmatu linearnego, co w cyrkularność czasu paradygmatu kołowego) wydaje mu się odpowiednim wzorcem dla sytuacji, którą ma opisać. Choć opisuje ją, sięgając do owych modeli podstawowych – Boga i Natury. Zastanawiające jest, że zawsze też dla Polski szuka przywództwa (hierarchia oparta na nadrzędnym Prawie) opartego na łagodności, która pociąga za sobą skłonność do zgody czy kompromisu (*coincidentia oppositorum*).

Kiedy zawiodły nadzieje militarne, Mickiewicz wykorzystuje siłę, którą sam dysponuje: słowa i mitycznych wzorców. Być może jest ona przekonująca na sali wykładowej. Jednak przeczytanie wykładów Mickiewicza przez Micheleta starczyło, by zdał on sobie sprawę, jak obaj różnią się między sobą. Cóż dopiero mówić o stanowisku narodów.

Znamienne przy tym, że owa Chrystusowa pośredniość w jakimś sensie determinuje także obraz pojedynczych osobowości, które stanowią jej ponowienie, jako że, wedle Mickiewicza, Bóg zsyła mężów, którzy służą za wzór, a ich słowo jest pogłosem Jego Słowa (IV, 131). Tak więc zrazu: „Ten, co na początku działał jako duch, a potem wziął na się ciało i ukazał się jako Słowo żywe, jako czyn, Jezus Chrystus, jest Słowem całego globu, wzorem wiekuistym" (IV, 128). Jednocząc w sobie ciało i ducha, Chrystus staje między przeciwnymi mitami. Ale zdesakralizowaną realizacją tej samej syntezy staje się Napoleon: „Mąż, który najpotężniej oddziałał na duchy" (IV, 117). Uderzając człowieka na polu bitwy ramieniem, wlewał weń „prąd nowego życia" (IV, 118), a następnie niczym apostoł zapalał na polu bitwy słowem Bawarczyków, choć nie znał ich języka. Charakteryzując go w ten sposób, stawia go autor wykładów między Naturą, której cechę zasadniczą stanowi życie a duchowością Boga, przejawiającą się przez słowo. I sam Mickiewicz poniekąd zdaje się przejmować taką funkcję, czasem nią przerażony[81], tym bardziej że osobiście Mesjasza raczej był skłonny postrzegać w Towiańskim niż w sobie. Mimo to faktem pozostaje, że stawką dla niego była nie prawda cząstkowa, rozumowa, ale „prawda zupełna" (podobna jak pociągająca romantyków „całość" w wymiarze metafizycznym), taka jak prawda moralna (IV 106) – i stąd stwierdzenie: „Dyskusja nie jest właściwą drogą prowadzącą nas ku prawdzie (...)" (IV, 107).

[81] Por. G. Sand, *Dziennik poufny*, [w:] *Adam Mickiewicz w oczach Francuzów*, wyb., oprac. i wstęp Z. Mitosek, przeł. R. Forycki, Warszawa 1999, s. 113.

Znamienne więc, że choć deprecjonuje on generalnie polskich filozofów jako zbyt zależnych od spekulatywnej filozofii niemieckiej i często grzmi ze swej trybuny przeciw materializmowi samemu w sobie lub wcielającemu się w ducha (III, 178, 265), nie uchyli się jednak przed pochwałą filozofii praktycznej (Emerson, Trentowski). Sam działa, jak się zdaje, w imię tej samej praktyczności (odmiennej od spekulatywności niemieckiej). Czyni to tym wyraźniej, że w sukurs przychodzi mu Schellingowskie połączenie sił dodatnich i ujemnych (III, 168). Czyni to z pozycji poety-wykładowcy, mogącego budzić (i budzącego) nieufność ze strony przedstawicieli tradycyjnej nauki[82]. Tak więc Bóg i Natura stanowią w jego widzeniu nie tylko dwa istotne bieguny ontologii, ale też poznania, ostatecznie kumulującego się w praktyce. Na wszystkie te – dotykające świata i poznania – syntezy z pewnością pozwala procesualność i dialogowość jego myśli[83].

Nie jest więc być może przypadkiem, że i dzisiejsza charakterystyka postmodernizmu może odwołać się do obecnego także w refleksji Mickiewicza Bronisława Trentowskiego: „Zostawmyż więc Włochom i Francuzom różnię, Niemcom Jednię, sami zaś uchwyćmy za różnojednię"[84].

Myths and paradigms in comparative studies
(between Mickiewicz and today)
Summary

The article consists of four parts. The first one introduces a concept of Comparative Studies as the philosophy of culture. The concept is based on the conviction that Edward B. Tylor's definition of culture allows for treatment of the mentioned fields of culture as linked by the category of

[82] W. Weintraub, *Prelekcje paryskie – ale jakie?*, „Pamiętnik Literacki" 1976, z. 2, s. 36 – cytuje Stanisława Windakiewicza: „Wykładów tych nie można uznać za wybitnie uczone i wyczerpujące". Por. także: H. Batowski, *Mickiewicz jako badacz Słowiańszczyzny*, Wrocław 1986, s. 56: „Nie możemy oczywiście postawić Mickiewicza jako badacza Słowiańszczyzny obok postaci takich jak Surowiecki, Rakowiecki i przede wszystkim Lelewel, w każdym razie pod względem głębokości erudycji i systematyczności badań".

[83] K. Rutkowski, *Krytyka literatury według Mickiewicza*, [w:] *Przeciw (w) literaturze. Esej o „poezji czynnej" Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury*, Bydgoszcz 1987, s. 80.

[84] R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 15.

the text of culture (a complex sign), which again allows for comparison of seemingly distant contents (meanings). Nevertheless, drawing on Henry H.H. Remak's conception of Comparative Studies, the literaturecentric mode of thought is left aside, and it is assumed that two types of myths and paradigms (generally speaking, this classification refers to Eliade's writings) can be regarded as *tertium comparationis* for various fields. I consider archaic myth, treated as Nature Myth (gods make ambivalent powers responsible for the interiority of space and for its dynamics, that is, the metamorphoses which take place within space) and modern myth (a homogenous God decides on the exteriority of space and eternity which are manifested through the permanently fixed Law) together with their corresponding desacralised paradigms ({a} circular – responsible for the images of time which determines units of circular returns, and for the images of total space based on the *conniunctio oppositorum* principle; {b} linear – containing images of time as a whole, and of space in which individuality is determined by *principium divisionis* or *individuationis*) to be those central culture themes that are of interest to philosophy of culture (Cassirer). A reference to the scholars of Mickiewicz's works, in the second part of the article, allows for investigation into the way the scholars interpret the whole of Mickiewicz's works, the given periods, or only one piece of his work by making reference to the above mentioned categories. The third part of the article introduces conceptions of myth (particularly those of Slavdom) present in Paris lectures, and interpreted through the prism of the above mentioned categories. The fourth part explores Mickiewicz's transition from myths to paradigms in his assessment of the political and social situation.