

LIDIA WIŚNIEWSKA (BYDGOSZCZ)

PROJEKT KOMPARATYSTYKI MITOGRAFICZNEJ

Tytuł tej książki nie oferuje zakończonego stanu; raczej wskazuje pewną do niego drogę. Jeśli tak można powiedzieć: wielopasmową. Z jednej strony bowiem koncepcja ta ma swego autora (redaktorkę niniejszego tomu), z drugiej – nie zaistniałaby w przedstawianej postaci, gdyby kilku badaczy nie zgłosiło do niej swojego akcesu. Nie jest to akces przypadkowy: autorzy artykułów w tym tomie są członkami Komisji Komparatystycznej przy Towarzystwie Literackim im. Adama Mickiewicza i uczestniczyli w seminarium naukowym poświęconym tytułowej kwestii. Jednak nie jest to też akces unifikujący, a przedstawione wypowiedzi odzwierciedlają także odmienność głosów w dyskusji dotyczącej zaproponowanego wtedy podejścia.

Określenie: komparatystyka „mitograficzna” oznaczać ma tyle, co – operująca, posługująca się, odwołująca się „do”, a więc – wykorzystująca tak lub inaczej rozumiane (werbalne i niewerbalne) zapisy mitu. Jeśli przyjmiemy, że mit – mający stanowić rodzaj poznawczego drogowskazu – ujawnił się po raz pierwszy w spiralnych obrazach sprzed szesnastu tysięcy lat¹, to możemy go uznać za protoplastę dzisiejszej geometrii czy matematyki. Jeśli przyjmiemy, że zogniskował on w sobie nadające mu wieloperspektywiczność czy wieloaspektowość problemy, na przykład etyczne, powiązane

¹ E.L. Smith, *Figuring Poesis. A Mythical Geometry of Postmodernism*, Peter Lang Publishing, New York 1997.

z polityką i życiem społecznym, czy ajtiologiczne, wyjaśniające przyczyny lub pochodzenie zjawisk i obiektów, powstanie świata i człowieka bądź sens lokalnych obrzędów oraz tradycji itd.², to uznać go możemy za protoplastę narracji i tekstów zapowiadających problematykę filozoficzną, historyczną, społeczną, psychologiczną, przyrodniczą itd. Jeśli zważywszy, że niektóre mity (zwane tu archaicznymi czy mitami Natury) stały się atrakcyjne dzięki zabiegom artystów, a inne (jak mit Boga czy też inaczej: mit nowoczesny) były przede wszystkim przedmiotem zainteresowania kapłanów³, to będziemy mogli do poprzednich dorzucić kolejne, wyznaczone przez nie, obszary kultury. Krótko mówiąc, moglibyśmy uznać mit za protoplastę różnych dzisiaj wyodrębnionych obszarów kultury, a dokładniej mówiąc: tekstów, narracji czy opowieści w ich ramach powstających.

Moje wyliczenie tych wszystkich możliwych obszarów nie jest bezinteresowne. Służę bowiem konstatacji, że jeśli w którymś momencie mit był załącznikiem ich wszystkich, to może z kolei w każdym z tych obszarów w dalszym ciągu tkwią elementy zawierające ślad owej pierwotnej wspólnoty. W sytuacji, gdy nasza cywilizacja zasypuje nas nieskończoną ilością danych, informacji, obrazów, treści, których opanowanie wydaje się niemożliwością, być może takie oparcie się na pewnych wyznacznikach pierwotnej jedności byłoby nie do końca możliwym do zlekceważenia sposobem dania sobie rady z tym zalewem lub nadania mu pewnego sensu? Jakie to są wyznaczniki – czy stanowią je archetypy, jak przyjmują niektórzy autorzy w tym zbiorze, czy kategorie czasu i przestrzeni umożliwiające mitom stworzenie podstawowej siatki pojęciowej pozwalającej na orientację w świecie, jak sądzą inni, czy stanowią je jeszcze jakieś elementy – pozostaje kwestią do dyskusji. Być może odmienne wyznaczniki będą operatywne w różnych sytuacjach, a może ujawniają one perspektywy dopełniające się.

Jeżeli zakładam tu, że na zróżnicowanych płaszczyznach kultury pojawiają się wskaźniki wspólnoty, to, oczywiście, można by przyjąć, że w takim

² Zob. np. M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, WAiF, Warszawa 1983, s. 10-11.

³ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1990 (pierwsze wydanie 1979); cytaty przytaczam za polskim przekładem: *Praca nad mitem*, przeł. Z. Zwoliński, K. Najdek, M. Herer, całość przejrzał Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

razie każda z nich może stać się płaszczyzną porównania z równym prawdopodobieństwem i z równym uzasadnieniem. A nawet można by powiedzieć, że tak właśnie często się działo: taką rolę przyjmowała na przykład czasem sztuka, czasem nauka, czasem – konkretnie – matematyka, a czasem – konkretnie – literatura, stając się wzorcem dla innych, zachętą do naśladowania, prowokującą do poszukiwania wyznaczników jednej dziedziny w innych. To, oczywiście, wytyczałoby obszar zainteresowania interdyscyplinarności.

Co jednak przesądza, że opowiadamy się tutaj za wyróżnieniem mitu jako punktu wyjścia, wskazując nań jako na swoiste *tertium comparationis*? Powiedziałabym, że w tym przypadku przede wszystkim decyduje jego historyczna pierwotność, czyniąca zeń coś w rodzaju kulturowego zapisu genetycznego, odbitego echem na różnych płaszczyznach. To echo może uzyskiwać charakter zmysłowy w postaci konkretnych obrazów, narracji, przedstawień i, równie dobrze, może mieć charakter umysłowy – jako zasób pewnych abstrakcyjnych form, struktur, układów. Jedno i drugie przebijając się będzie przez zawarte w tym zbiorze artykuły.

Artykuły te tworzą dwie grupy. Z jednej strony dotyczą one teorii dotyczących mitów i samej aktywności komparatystycznej, z drugiej strony koncentrują się na analizach konkretnych faktów. Jednak ten podział jest do pewnego stopnia umowny. Nie sposób się oderwać od opowiedzenia się po stronie pewnych rozstrzygnięć teoretycznych przy okazji analizy czy interpretacji i nie sposób oderwać się od konkretów przy okazji rozważań teoretycznych. Można to będzie zaobserwować i na przykładzie jednostkowym, i na przykładzie pewnego wytworzonego w tej książce powiązania między wypowiedziami.

Zacznijmy od przybliżenia artykułów o charakterze wyraźniej teoretycznym. Wypowiedzi Zbigniewa Kaźmierczyka i Stanisława Jasionowicza wydają się wychodzić z dwu różnych punktów widzenia: pierwszy z nich odwołuje się do (chciałoby się rzec: zamierzchłej) historii związanej z etnogenezą Słowian, drugi – do współczesności. Jednak mówiąc o współczesności, drugi z nich przywołuje też filozofię presokratyków, a pierwszy – naciska na przyjęcie do wiadomości znaczenia irańskiego dualizmu, by – wpisując swoją koncepcję w ramy „komparatystyki jako filozofii kultury” – zaproponować ponowne odczytanie w tej perspektywie (także współczesnej) polskiej, słowiańskiej i – zachodniej literatury.

W tym pierwszym przypadku nacisk zostaje położony na wykorzystanie jako płaszczyzny porównania przede wszystkim określonego typu mitu, mianowicie dualistycznego, ostro przeciwstawiającego (zły) świat „ten” (prowokujący postawę „antyświatową”) i „tamten” (związany z dobrym Bogiem). Autor artykułu powołuje się na Aleksandra Gieysztor, podkreślającego, że w Europie „Zachodniej mit biblijny wyparł z kultury tradycyjnej inne poglądy na genezę świata”, natomiast Słowianie Europy Wschodniej i Południowej podejmują odmienną tradycję:

W mitach euroazjatyckich Bóg unosi się nad wodami, ale musi uciekać się do pomocy diabła, aby dokonać dzieła stworzenia, które tak męczy Stwórcę, że zasypia, a po walce ze swym antagonistą odchodzi w niebiosy jakby na wiekiwstecz, co łączy tę postać z *deus otiosus*, dobrze znanym w religioznawstwie porównawczym. Pradawne bóstwo transcendentne nieba staje się pasywne, oddalone od ludzi, zamieszkuje niebo, nadal jest wszechwiedzące, okazuje czasem swój gniew i rzuca gromy, ale daje się zastępować przez inne bóstwa, które przejmują rządy nad niebem i ziemią, przyrodą i społecznością ludzką⁴.

Czy mit biblijny w Europie Zachodniej wyparł inne poglądy – nie musi być sprawą przesądzoną i jest znamienne, że sam autor artykułu przypomina, iż wedle religioznawstwa porównawczego wpływ zaratusztrianizmu na Słowian może być bezpośredni lub pośredni – w tym drugim przypadku dochodzi zaś do głosu także poprzez judeochrześcijaństwo. Natomiast tym, co z pewnością staje się tu niezmiernie interesujące, jest charakter samego dualizmu. Przytoczony opis każe zastanowić się nad jego pozycją wśród innych systemów. O ile przeto skrajne bieguny stanowią monoteizm (Jeden Bóg) i politeizm (Pełnia reprezentowana przez Boginię albo wielość bogów), ale w każdym z nich rodzi się mechanizm podkopujący ich specyfikę i zbliżający do siebie oba bieguny poprzez wyłonienie w politeizmie najwyższego boga pośród wielu (Marduk, Zeus itd.), a w monoteizmie – wewnętrzne różnicowanie postaci Boga (w katolicyzmie Trójca Święta⁵), to

⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 159.

⁵ „W Piśmie Świętym słowo to nie występuje, jest w nim natomiast obecna idea Boga Trójosobowego. W trzech tajemniczych ludziach, którzy ukazali się Abrahamowi w Mamre

przytoczony opis każe potraktować dualizm jako system łączący oba bieguny: „tamten” świat oddający monoteizmowi, a ten pozostawiający politeizmowi (lub diabłu jako wcieleniu metamorfozy) – wraz z konsekwencjami tego w postaci wartościowania obu składowych (dobry, ale pozbawiony energii Bóg vs. zły, ale dynamiczny diabelski pomocnik-przeciwnik). W ten sposób dualizm może zostać potraktowany jako przykład dwumityczności *par excellence*, a więc tego, co w przedstawianej przez redaktorkę tomu koncepcji niezmiernie interesujące z powodu dopełnienia wyeksponowanego przez nią samą skrajnego napięcia poznawczych możliwości mitycznych „drogowskazów” tkwiącego w ich biegunowości – dopełnienia możliwego poprzez wskazanie między punktami skrajnymi ich, poniekąd, syntetycznego wnętrza czy centrum „pomiędzy” nimi. „Poniekąd” syntetycznego, bowiem zarazem kondensującego napięcia. W tej perspektywie wskazanie na historyczną pierwotność tego rodzaju poznawczego rozwiązania i etnogenetyczne uzasadnienie jego oddziaływania ma zasadnicze znaczenie dla mitograficznej komparatystryki.

Z kolei Stanisław Jasionowicz, skądinąd bliski ośrodkowi w Grenoble, pozostając wyraźnie pod wpływem poglądów Gilberta Duranda, przypomina przekonanie francuskiego badacza, że różne oddzielne mity tworzą w kulturze system antagonistycznych napięć, przy czym każdy pojedynczy mit – jako system symboli, archetypów i schematów wyobrażeniowych – podlega również przemianom. Stąd jego własne przekonanie o konieczności dostrzegania fluktuacji mitycznych zarówno w obrębie własnej kultury, jak i pomiędzy kulturami – przy założeniu, że mity nie tyle walczą ze sobą, ile raczej wchodzą we wzajemne relacje tworzące wyobrażeniowe podstawy określonej kultury. Stąd zgłaszany przez niego postulat komparatystryki wrażliwej na dynamikę tego rodzaju wyobrażeniowych struktur i twórczy pluralizm opowieści mitycznych (każący mu zresztą tyleż kierować pewną wątpliwość pod adresem postmodernistycznego zacierania różnic, ile doмагаć się wyrazistego eksponowania „własnego” mitu badacza). W tym

(Rdz 18), Tradycja dopatruje się Trójcy Świętej. W Nowym Testamencie mowa jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym (Mt 28, 1; 1 Kor 12, 4-6; 2 Kor 13, 13)”. N. Lemaître, M.T. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997, s. 313-314 (hasło: *Trójca Święta*).

przypadku zasadniczą kwestią staje się nie siła zakorzenienia, ale, by tak rzec, rozłożystość korony tego mitycznego drzewa, ujawniająca się w mówieniu nie tylko o micie religijnym, ale także o mitach ideologicznych, politycznych, literackich, a jeszcze dalej idąc: o micie postępu, demokracji itd. Co jednak sprawia, że ciągle w tych przypadkach mówimy o mitach, czasem wbrew samoświadomości ich twórców deklarujących pozostawanie poza ich zasięgiem? Ta plastyczność pojęcia mitu we współczesnych użyciach jest z pewnością czymś, co domaga się wyjaśnienia, jeśli chcemy porównywać także te mity – dzisiejsze. Idziemy tu, poniekąd, tropem Rolanda Barthesa⁶. Ale czy idziemy tak samo?

Pozostawiając na razie na boku trzeci z grupy teoretycznych artykułów – w owym obrazie teorii jako (skądinąd mającego mityczną proveniencję) drzewa można by mu przyznać rolę pnia – przyjrzyjmy się możliwościom tkwiącym po stronie, wypełniającej ten teoretyczny szkielet, tkanki analizy i interpretacji, zwracających się w tej książce w dwu odmiennych kierunkach: mediów i prasy (z dodatkiem reportażu) oraz literatury.

Artykuł Barbary Tomalak wkracza na teren, który wiąże się zarówno z budzącą emocje aktualnością samego przedmiotu zainteresowania, jak i z jego odbiciem w tekstach, które w większości trzeba by tu było wpisać raczej w kulturę masową czy popularną niż wysoką, a przede wszystkim podkreślić ich (w tym także reportażu) nastawienie na żywą, bezpośrednią reakcję na rzeczywistość. Nie dziwi przeto, że prezentując swoje założenia, autorka zwraca się ku Jungowskiej nieświadomości zbiorowej i pojęciu archetypu, przyjmując, że mitem jest to, co staje się istotne dla zbiorowości. Ponadto zaś, znajdując u Junga, Campbella i innych badaczy podstawy do mówienia o dwu typach mitów organizujących ludzką wyobraźnię, tzn. mitu Natury i mitu Boga (czy też mitu archaicznego i mitu nowoczesnego) oraz o odpowiadających im dwu paradygmatach, zwraca się ku zjawiskom i wydarzeniom aktualnym, których interpretacje, pojawiające się w towarzyszących im narracjach, ujmuje w perspektywie wspomnianego zróżnicowania perspektyw.

Pierwsza z interesujących ją kwestii to zderzenie paradygmatu linearnego i kołowego (czy inaczej rzecz nazywając: mechanicystycznego i ani-

⁶ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, [w:] *Mit i znak. Eseje*, wybór i słowo wstępne J. Błoński, PIW, Warszawa 1970.

mistycznego – tego drugiego szczególnie nasyconego przedstawieniami zoomorficznymi, wyrazistymi dziś choćby w literaturze *fantasy*), które we współczesnym świecie stawia na porządku dziennym kwestię pozycji zwierząt: równej człowiekowi bądź hierarchicznie zależnej. Przyjęcie jednego lub drugiego paradygmatu (znajdującego oparcie w mitach) w zasadniczy sposób waży praktycznie na traktowaniu zwierząt: szacunku dla nich lub narażaniu ich na cierpienie i śmierć. Drugą z przedstawianych kwestii jest zbiorowa reakcja na katastrofę, przy czym przedstawione tu zostają katastrofy o szczególnym wymiarze pielgrzymki do miejsc – w sensie dosłownym lub przenośnym – „świętych” (Częstochowa, Smoleńsk). Pokazane zostają możliwości ich interpretacji odwołujące się do przesłanek wynikających z przeciwstawnych mitów – od związanej z mitem nowoczesnym diagnozy mesjanistycznej po zakotwiczone w micie archaicznym poczucie, że każda katastrofa przynosi odrodzenie (w duchu wiecznego kołowego nawrotu). Wreszcie trzecią z podjętych kwestii staje się interpretacja ludzkich – wychodzących ponad normę (*in minus* lub *in plus*) – postaw (zabójczyń dziecka lub człowieka od lat kierującego wielką akcją charytatywną, nastawioną na ratowanie życia ludzkiego), które wywołują oceny kreowane lub ferowane z przeciwnych punktów widzenia, sterowanych dwoma wspomnianymi wyżej mitami.

Z pewnością tym, co tu szczególnie interesujące, staje się niemalże żywa ilustracja znamiennej konstatacji Cassirera, że wprawdzie teoretycznie jesteśmy skłonni rozdzielać dwa typy religii (a co za tym idzie – i mitów), tj. politeistyczny i monoteistyczny, ale w praktyce nie potrafilibyśmy wytrzymać związanego z tym ciśnienia i łączymy je ze sobą⁷. Niezależnie od tego, czy będziemy mówić o owym ciśnieniu, czy o dopełnianiu się dzięki tym mitom struktury i anty- bądź protostruktury⁸, czy przyjmujemy jeszcze inne

⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 181.

⁸ „Człowiek rozwija się dzięki antystrukturze, a trwa dzięki strukturze” – stwierdza Victor Turner. V. Turner, *Przedstawienie w życiu codziennym, życie codzienne w przedstawieniu*, [w:] idem, *Od rytuału do teatru*, przeł. M. i J. Dziekanowie, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2005, s. 191. O powiązaniu tej antynomii z mitem archaicznym i nowoczesnym pisałam w: L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2009, s. 381 i nn.

uzasadnienie, autorce udaje się pokazać, że życie zbiorowe chętnie odwołuje się do obu mitycznych wzorców. Ważne jednak pozostaje także, w jaki sposób to się dokonuje? W tym niezwykle bogatym w szczegóły tekście znacznie bardziej przekonujące jednak, jak się wydaje, jest pokazanie przekształceń, którym, na przykład, podlega rytuał kozła ofiarnego, mogący tłumaczyć ludzkie zachowania wobec katastrofy, niż proste, bezpośrednie i dosłowne zastosowanie, na przykład, postaci *trickstera* do wytłumaczenia dwuwymiarowości przedstawienia budzącej zainteresowanie postaci (chyba że jednak przeszlubiśmy na teren jej biografii, bowiem w micie przywoływanym wspomniany bóg daje powód do podwójnego postrzegania siebie; jest to działanie celowe). Tak więc ten właśnie problem – uchwycenia różnych sposobów wykorzystania dwu mitów – staje się, być może, najistotniejszy dla uporania się z opisywaną przez autorkę dwumitycznością poznawczego radzenia sobie z „praktyką życia”.

Ten też problem, tj. sposobów wykorzystania mitów, choć już śledzony na skromniejszym materiale – jednego utworu – staje się przedmiotem zainteresowania Marty Kładź-Kocot. Podejmując kwestię (realizującej Frye’owskie „przemieszczenie”) zmiany mitu („wiecznego”) i odwołując się do różnych form symbolizacji, przez jakie przejawia się, szczególnie ją interesujące, archetypowe Jungowskie wyobrażenie, koncentruje się ona na relacjach między symbolizacją wcześniejszą a późniejszą lub zatracających to prostoliniowe następstwo. Przyjmując zresztą, że odróżnienie nie jest ostre, przy dominacji pierwszej z nich mówi o technice czy mechanizmie (w zakończeniu także o porządku) prefiguracji, przy dominacji drugiej – postfiguracji, zaś trzecia, afiguracja, to w gruncie rzeczy Baudrillardowskie symulakrum (autorka definiuje ją jako symbol momentalnie ustanawiany i unieważniany, będący wyrazem „doświadczenia dyspersji” właściwego podmiotowi w zasadzie postmodernistycznym, sytuowanemu przez nią w układzie pseudospołecznym oraz opierającemu się na imitacji kontaktu z rzeczywistością). Na podstawie *Amerykańskich bogów* Neila Gaimana pokazuje, jak – niezależnie od tego, czy mowa jest o micie nowoczesnym (judeochrześcijańskim), czy o archaicznym (antycznym) – „starzy bogowie” jako pozostałości obu (zagubieni, przerażeni) oraz „nowi bogowie” (mediów i popkultury), tj. symulakry, spotykają się w hiperrzeczywistości i kulturowej heterotopii USA, targani potrzebą nadania światu sensu w spójnej

narracji. Przyjmując, że reinterpretacje postaci bóstw pierwotnych mitów tworzone są za pomocą strategii postfiguratywnych, w opisie świata Gaimana autorka pokazuje zazębianie się przyjętych terminów: (postfiguratywny) Chrystus wie, że funkcjonuje w świecie rządzonym przez mechanizmy afiguracji, z kolei Cień pozostaje w stosunku postfiguratywności do Chrystusa, a zarazem do Odyna, toteż włącznia przebijająca bok symbolicznie przynależy do obu prefiguracji, które splatają się w ramach postfiguracji. Autorka pokazuje, w jak migotliwy sposób mityczne tradycje podlegają reinterpretacji i aktualizacji wydobywającym z nich nowy sens (czy może brak sensu).

Dla uzyskiwanych przez nią efektów zasadniczą rolę ogrywa używane przez autorkę instrumentarium badawcze. Ponieważ afiguracja zostaje przez nią związana z Baudrillardowską hiperrzeczywistością, warto pójść tym tropem. Otóż w jego ujęciu w przeciwieństwie do rzeczywistości hiperrzeczywistość nie podlega pytaniu o to, co pierwsze, a co drugie; jest ona bowiem związana z kołowością⁹. Rzeczywistość zatem opiera się na linearności. W innym miejscu mówi o przypisanym w nowej sytuacji mediom dyskursie, który „krąży” (jeszcze raz podkreśli cyrkularność), tym samym decydując o zniknięciu binarnych struktur odpowiedzialnych za dyskursywną organizację języka (można dodać dla jasności: prostoliniową) właściwą wcześniejszej sytuacji. I wreszcie pokazuje rzeczywistość jako przeciwstawną hiperrzeczywistości, odwołując się do opozycji hierarchii i równorzędności (a więc organizacji przestrzeni). Pytanie o otrzymanie władzy w pierwszym przypadku każe księciu wskazać na króla, a królowi na Boga (to wyraźne powiązanie sytuacji paradygmatycznej z mitem nowoczesnym), tymczasem w hiperrzeczywistości pytanie traktowane przez autora jako ekwiwalentne skierowane do kogoś grającego określoną rolę (celowo nie używam określenia: „pełniącego określoną funkcję”, gdyż opisuje ono poprzednią sytuację, niemieszczącą się w grze) uzyskuje odpowiedź „Ty” (daleś mi tę rolę), co sprowadza relację hierarchiczną do horyzontalnej¹⁰. Podobny efekt daje też zanegowanie hierarchicznego układu

⁹ J. Baudrillard, *Implozja sensu w środkach przekazu*, [w:] idem, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wyd. Sic!, Warszawa 2005, s. 103.

¹⁰ J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, [w:] ibidem, s. 42.

rzeczywistości jako pierwotnej wobec fikcji na rzecz hiperrzeczywistości jako fikcji, która przerasta rzeczywistość, znosząc i fikcję, i rzeczywistość, a zarazem zastępując ogląd moralny spojrzeniem na stechniczowany i bezcelowy świat pozbawionym wartościowania¹¹. Przeciwwstawienie rzeczywistości i hiperrzeczywistości u Baudrillarda, oznaczające w istocie przeciwstawienie modernizmu i postmodernizmu, oparte zostaje na wyznacznikach, w pierwszym przypadku, analogicznego do mitu nowoczesnego, zresztą tu zasygnalizowanego, paradygmatu linearnego (hierarchiczność przestrzeni, prostoliniowość czasu), zaś w drugim przypadku – analogicznego do mitu archaicznego paradygmatu linearnego (zrównanie różnic w przestrzeni, cyrkularność czasu).

Autorka artykułu wpisuje swoją interesującą metodę w tego rodzaju przeciwstawienie (przejmując przy okazji deklarowaną¹² przez Baudrillarda krytyczną postawę wobec hiperrzeczywistości jako realizacji wyznaczników mitu archaicznego). Stosowane przez nią prefiguratywność i postfiguratywność bowiem to w gruncie rzeczy elementy następstwa (prefiguratywność to zresztą pojęcie zakotwiczone w bibliistyce, której przedmiot zainteresowania zdominowany jest przez taką perspektywę) pełniące funkcję początku i końca czy też przyczyny i skutku (charakterystycznych dla czasu prostoliniowego), a jej podejście skupia się tutaj na wskazywaniu przewagi jednego lub drugiego, co przy okazji zresztą czasem wydobywa ich nierozłączność. Zarazem afiguratywność to soczewka wydobywająca rozchwianie owego związku charakterystyczne dla postmodernizmu (który zresztą Baudrillard ocenia jako „zakrojony na szeroką skalę proces niszczenia sensu”¹³, będącego wszak przejawem linearności). Autorka zatem wydobywa

¹¹ J. Baudrillard, *Kraksa*, [w:] ibidem, s. 146.

¹² Chcę bowiem zwrócić uwagę, że kumulacja przez Baudrillarda negatywności w obrazie hiperrzeczywistości jako realizacji zdesakralizowanego odpowiednika mitu archaicznego nie zmienia faktu, że on sam – praktycznie – po taki paradygmat (mianowicie w jego wersji animistycznej) sięga, choćby w przypadku artykułu *Zwierzęta, terytorium i metamorfozy* (ibidem, s. 157-171), demaskując z kolei modernistyczne (linearne) podejście do zwierząt jako imperialistyczne ugruntowanie różnicy umożliwiającej, podobnie jak w przypadku ludzi chorych umysłowo i innych podobnych przypadków, rugowanie ich poza (charakterystyczną dla mitu nowoczesnego i jego zdesakralizowanego odpowiednika) linię prostą.

¹³ J. Baudrillard, *O nihilizmie*, [w:] ibidem, s. 191.

oparty na mityczno-paradygmatycznej odmienności splot modernistycznych (pokłosie mitu nowoczesnego) i postmodernistycznych (pokłosie mitu archaicznego) technik (mechanizmów, porządków) posługiwania się mitem, ujawnianych w świecie Gaimana, i, rzecz można, znakomicie dzięki tym technikom wydobywa dwa (różne) mityczne porządki posługiwania się przez autora (pozbawionymi tego zróżnicowania) mitycznymi przedstawieniami, łącząc, wspomniany przeze mnie na początku, wymiar zmysłowy i umysłowy mitu.

Natomiast sama relacja dwu mitów w niemal modelowo przejrzysty sposób zostanie zaprezentowana przez Mirosława Gołuńskiego, koncentrującego się na sposobie przedstawienia przez dwu pisarzy (odmiennych ze względu na swą orientację mityczną właśnie) starcia chrześcijaństwa i pogaństwa (religii słowiańskiej), tj. monoteizmu i politeizmu, reprezentowanych przez króla, Kazimierza Odnowiciela, oraz stojące za nim rycerstwo średniowieczne i przywódcę buntu gromadzącego przede wszystkim chłopstwo, Miecława (Masława), straconego po dziesięciu latach jego pogańskiej iliady w 1047 roku. Historyczną powieść XIX-wieczną, *Masław* Ignacego Kraszewskiego, oraz powstałą w XXI wieku powieść *Słowo i miecz* Witolda Jabłońskiego wpisana w subkonwencję *historical fantasy*, już bowiem w punkcie wyjścia, o którym przesądza czas i gatunek, autor artykułu uznaje za reprezentacje dwu odmiennych formacji: modernizmu i postmodernizmu. W XIX wieku Kraszewski pokazuje starcie wspomnianych sił jako oparte na opozycji nowego i starego, rozwoju i degradacji, jasnego i ciemnego, porządku i chaosu, a zarazem wyższych warstw społeczeństwa reprezentujących państwo i chłopstwa reprezentującego doły społecznej hierarchii. Zrekonstruowany dualizm wartości wyraźnie wskazuje rację chrześcijańsko-państwową jako (złożywszy wszystkie pierwsze człony wymienionych opozycji) etycznie dobrą, nie mówiąc o tym, że przywódca (złego) buntu pokazany zostaje dodatkowo jako fałszywie, bo instrumentalnie, wykorzystujący dawną wiarę, w istocie koncentrując się wyłącznie na zdobyciu władzy. Niemniej, rzecz ciekawa, po śmierci jego los zostanie jednak określony dzięki postawie matki (którą autor artykułu uznaje za wcielenie archaicznej Wielkiej Matki), co każe wszakże znowu przywołać podskórne działanie mitu pogańskiego. W powieści Jabłońskiego tymczasem sposób prezentacji religijnych stron konfliktu wskazuje na współrzędność:

pogaństwo to równie zorganizowany system wierzeń, jak chrześcijaństwo, choć równocześnie duchowieństwo przyglądające się gwałtowi na księżniczce Dziewannie – późniejszej pogańskiej kapłance Matki Wilgotnej Ziemi, Żywii – kompromituje chrześcijańską zasadę miłości bliźniego nie mniej niż idea zniszczenia przeciwnika reprezentowana przez króla. Zarazem jednak autor artykułu wskazuje na obecną w tej powieści sytuację pomieszania czy też może splotu dwu mitów (i paradygmatów). Oto podróż do krainy umarłych, jaką przedsięwzięją Słowianie szukający środków umożliwiających powstrzymanie chrześcijaństwa, wykorzystuje postmodernistyczną konwencję typowej dla *fantasy* formuły *questu*, ale horyzontalna wobec Dantejskiej wertykalności droga (wiodąca do Młota Czarnoboga) wpisana zostaje, jak to określa autor, w świat w swej strukturze ideowej zbliżony do chrześcijańskiego mimo innego rozłożenia akcentów – tak, że pogański panteon jest przeciwnikiem chrześcijaństwa bardziej politycznie aniżeli w swej strukturze. Co znacząco różni go od wersji zaproponowanej przez Kraszewskiego.

Autor artykułu zatem wskazuje na sposób, w jaki zajęcie (określonej mitycznie) postawy przez pisarza przesądza o określonej ideologizacji obrazu historii – w tym przypadku związanej z walką mitów. To interesujący przykład podejścia do problemu mitu ideologicznego – jednego z tych zasygnalizowanych przez Stanisława Jasionowicza, do istoty mityczności których należałoby dotrzeć, mówiąc o przejawianiu się – na różnych polach kultury – mitu zdesakralizowanego.

Na koniec chciałabym przybliżyć dwie zawarte w tej książce propozycje redaktorki tomu, w tym wcześniej wspomnianą – teoretyczną.

W artykule *Metoda mityczno-paradygmatyczna w komparatystyce mitograficznej* w ramach ogólnego projektu komparatystyki mitograficznej przywołana zostaje konkretna propozycja metodologiczna, dla której tło stanowi odniesienie się w pierwszej części artykułu do trzech ujęć problematyki mitu sygnowanych nazwiskami Hansa Blumenberga, Ernsta Cassirera i Mircei Eliadego. Wydobyte tu zostają – ponad różnicami – pewne cechy wspólne lub dopełniające się: poczucie analogii między obrazami świata w mitach i w innych narracjach czy tekstach kultury (np. artystycznych, naukowych, generalnie zaś – w „paradygmatycznych”), co stanowi punkt oparcia dla podejścia komparatystycznego; wskazanie, że istnieją dwa

biegunowo różne wzorce opisywania świata w mitach (najogólniej rzecz ujmując, związanych z religiami politeistycznymi i monoteistycznymi) oraz możliwość ich przenikania się w różnego typu (np. spiralnych) połączeniach, co stanowi przesłankę potraktowania podwójności jako jednego złożonego punktu wyjścia podejścia komparatystycznego; a wreszcie obecność w mitach i paradygmatach jako podstawy tego podejścia określonych obrazów czasu i przestrzeni, które w duchu Kantowskim pojmować można jako schematy poznawcze i, dodam tu, determinujące poznawczą uwagę, określoną przez wartość, jaką pewne aspekty rzeczywistości posiadają dla ludzkiej egzystencji. Pozwala to na wydobycie kluczowych wyznaczników porównania: zarówno różnicy, jak i podobieństwa między dwoma typami mitów i paradygmatów oraz między nimi a innymi narracjami kulturowymi. W drugiej części artykułu (*Metoda mityczno-paradygmatyczna: symetrie i asymetrie kategorii czasu i przestrzeni*) przedstawione zostają dwa mity i odpowiadające im paradygmaty jako nośniki określonych wariantów kategorii (zaznaczam tym pojęciem luźny związek z Kantowskimi apriorycznymi „formami zmysłowej naoczności”) czasu i przestrzeni, rozumianych jako rodzaje naszej „poznawczej uwagi”: czas – jednokierunkowej, a przestrzeń – wielokierunkowej. Mit nowoczesny traktowany jest tu jako absolutyzacja jednokierunkowości, zyskującej wyraz w Jednej, wiecznej Formie (Bogu), co pociąga za sobą dewaluację przestrzeni sprowadzonej do zera, czyli Pustki. Mit archaiczny traktowany jest tu jako absolutyzacja wielowymiarowości przestrzeni, rozumianej jako Pełnia czy też Prajednia (jej obrazem może być Wielka Matka), która jednak nie tyle odrzuca, ile przyłącza do swoich wielu wymiarów wymiar czasu, jednak za cenę jego zakrzywienia, co nadaje mu postać (antyformy) Chaosu. W przypadkach mitów ma zatem miejsce wewnętrzne „odbicie” odwracające na zasadzie pozytywne – negatywne oraz zewnętrzne dopełnianie się Jednego i Wszystkiego – tudzież Pustki i Chaosu. W przypadku paradygmatu linearnego (właściwie: prostoliniowego) ma miejsce wewnętrzne połączenie czasu linearnego i wielokierunkowej, ale hierarchicznej przestrzeni, opartej przeto na liniach prostych (co oznacza dzięki temu upodobnienie obu kategorii), a w przypadku odpowiadającego mitowi archaicznemu paradygmatu cyrkularnego – połączenie czasu kołowego z przestrzenią opartą na zasadzie *coincidentia oppositorum*, przy czym obie kategorie wprowadzają

współrzędność: czas – początku i końca, wyznaczających środek, przestrzeń – jedności przeciwieństw, czyli, co nieprzypadkowo brzmi paradoksalnie, równości różnic. Jednocześnie między paradygmatami ujawniają się zwierciadlane odbicia na płaszczyźnie jednostka – całość: o ile w paradygmacie linearnym czas odpowiada za całościowość ujęcia rzeczywistości, to przestrzeń – za jednostkowość, tymczasem w paradygmacie cyrkularnym – czas za jednostkowość kołowych nawrotów, przestrzeń – za całościowość (czy raczej jedność) możliwą do uzyskania dzięki zasadzie *coincidentia oppositorum*. Przy tym zarazem odpowiedniość między mitem nowoczesnym a paradygmatem linearnym zostaje zabezpieczona przez jednowymiarowość poznawania, a między mitem archaicznym i paradygmatem cyrkularnym – przez wielowymiarowość (występujące jako absolutyzacja lub dominanta). Tym, co przesądza o uznaniu wymienionych wzorców za *tertium comparationis*, jest więc ich kompleksowość oparta na symetrii i asymetrii wzorców.

Jeśli chodzi o część pierwszą artykułu, zwrócę uwagę, że odniesienia do pozostających w mniej lub bardziej wyrazistym związku (i opozycji) z kantyzmem (neokantyzmem) badaczy traktuję dość luźno, nie starając się koncentrować na celach, które oni sobie postawili, a nawet nie przyjmując dosłownie ich mniej lub bardziej ściśle określonej terminologii. Moje odniesienie do ich koncepcji dotyczy zatem raczej ducha niż litery. „Ducha” w sensie koncentrowania się na poznawczym wymiarze ludzkiej aktywności, za którego wyraz uznaję kategorie czasu i przestrzeni. Nie oznacza to skoncentrowania się na nich jako na oderwanych od rzeczywistości (a więc idealizmu). Posługując się jednak mitami i paradygmatami jako ich konfiguracjami (które zresztą wchodzi w dalsze konfiguracje w tekstach kultury), kładę nacisk nie na „punktową” adekwatność słowa do rzeczy ujętą w klasycznej definicji prawdy, ale na systemową – wychodząc z założenia, że wskazany wieloaspektowy model ujmowania rzeczywistości może być używany wobec niej dla uzyskania innego rodzaju prawdy niż klasyczna, choć nie unieważnia tej ostatniej, podobnie jak nieeuklidesowe geometrie nie unieważniają euklidesowej.

Przyznać muszę, że dążenie (nie zamierzam bynajmniej przedstawić rezultatu uznać za ostateczny) do uzyskania maksymalnie prostego, a zarazem złożonego modelu poznawania w samym punkcie wyjścia, jakim

są mity, naznaczone jest pewną trudnością, związaną z tym, że te nie są czymś jednoznacznym. Posługując się określeniem mitu Boga jako judeochrześcijańskiego, wprowadzając konkretny przykład, ale ryzykuję przy okazji nieporozumienie. Mam na myśli bowiem fakt, że starotestamentowy Bóg tablic Mojżeszowych pozostaje też w dalszym ciągu Bogiem chrześcijańskim, natomiast w pewnym sensie pomijam relację między nim a reprezentującym zasadę miłości (miłości bliźniego jednak, nie erotycznej) Chrystusem, który – jeśli wziąć serio uwagę Eliadego, iż boscy Ojcowie zawsze okazywali się, ze swym Prawem, zbyt surowi dla ludzi i dlatego musieli się pojawić ich łagodniejsi synowie, zresztą też traktowani surowo (łącznie z polykaniem ich przez ojca, jak w przypadku Kronosa) – stanowi postać w odległym sensie będącą swoistym echem mitu Natury (wspomnę, że Orygenes sięgnął w jego opisie po czas kołowy). I odwrotnie: kiedy mowa tu jest o micie Natury z samorodną Gają czy Wielką Matką w centrum, nie można tracić z pola widzenia, że z reprezentowanego przez nie niezróżnicowania bądź androgynicznego zrównania różnic (por. brodate boginie, jak Kybele) wyłania się wielość bogów, a następnie pośród tej wielości – dominujący bóg henoteizmu, jak Zeus, w znaczący sposób pochłaniający prerogatywy żeńskich bóstw – Themis czy Methys – razem z nimi samymi (tym samym poniekąd odwracając stan pierwotny). Tak więc mówiąc o modelowym układzie kategorii czasu i przestrzeni, biorę pod uwagę oba mity szczególnie w ich pierwotnym, w pewnym sensie wyabstrahowanym z ewolucji, stanie. Jednak rolę punktu docelowego tej ewolucji wydobywa w każdym razie zawsze w jednej z tych abstrakcji – druga z nich.

Jednocześnie można by zarzucić przedstawianemu modelowi wzorców zbudowanych na (alternatywnych) kategoriach czasu i przestrzeni nadmierną abstrakcyjność. Jednak warto zwrócić uwagę, że ten typ abstrakcyjności od dłuższego czasu jest obecny w kulturze, ułatwiając opis zachodzących w niej zjawisk i trudno zapewne by było wskazać jego autora, choć można wskazać autorów jego wersji lub interpretacji. Wcześniej przywołane tu na przykład jego ujawnianie się w tej wersji, jaką stanowią teoretyczne rozważania Baudrillarda, uzmysławia istotę tego zjawiska. Niżej chciałabym zasygnalizować natomiast jedną z jego wersji możliwych do wydobywania w literaturze.

W drugim z przedstawianych tu przez inicjatorkę tego tomu artykułów, odnoszącym się do *Doliny Issy* i *Rodzinnej Europy* Czesława Miłosza, zrekonstruować można świadomość autora dotyczącą przeobrażania dwu mitycznych wzorców w paradygmatyczne (zdesakralizowane) ich odpowiedniki oraz jego fascynację intensywnymi doświadczeniami, takimi jak miłość czy śmierć, które ujawniają złożoność dwumitycznego instrumentarium, za pomocą którego człowiek usiłuje sobie z nimi poradzić. Można przy tym wskazać na konsekwencje takiego wahania się między przeciwnymi wzorcami w postaci wykształcania tożsamości „wielokrotnej” i zarazem zdeterminowanej przez zasadę *coincidentia oppositorum*, bliższej przeto raczej realizacji postmodernistycznej (albo romantycznej) niż modernistycznej (albo pozytywistycznej). Dotyczy także tożsamości zbiorowej (polskiej). W drugiej części artykułu zwracam uwagę na powtarzalność w doświadczeniu dwu narratorów wspomnianych dzieł zetknięcia się z biegunowo różnymi postaciami (babcie, dziadkowie, profesorowie, nawet konie) stanowiącymi wyraziście zarysowane wcielenia mitu Boga lub Natury bądź odpowiadających im paradygmatów, ulegające jednak przeobrażeniom w czasie wiodącym w odwrotnych kierunkach. Tak więc z jednej strony współistnienie mitów, z drugiej – przechodzenie między przeciwnymi biegunami wytwarza najrozmaitsze konfiguracje mitycznych wzorców – od biegunowo odmiennych po całe spektrum ich połączeń skrajnych. Można z pewnością wśród nich zidentyfikować takie, które są realizacją jednego mitu – z podtekstem drugiego, i takie, które odzwierciedlają „syndrom Trójcy”, czy też rozwiązanie henoteistyczne bądź dualistyczne.

Było też nieuniknione, że w komentowanych powyżej artykułach wy dobywałam różne sposoby korzystania z owej biegunowości dwu mitów powiązanych ze sobą symetrami i asymetrami w sposób nierozzerwalny i uświadamiający funkcjonowanie dwumityczności jako systemu naczyń połączonych. Ta dwumityczność w jej różnych konfiguracjach okazywała się tyleż przedmiotem obserwacji, ile podstawą decyzji twórczych czy właściwością narzędzi badawczych. Jej uniwersalność jednak to stosunkowo prosta kwestia; znacznie bardziej skomplikowanym problemem jest w tym przypadku nie „co?”, lecz „jak?”, uzmysławiające konkret wykorzystania tej uniwersalności. Na to zaś pytanie ma odpowiedzieć komparatystyka mitograficzna.

A Project of Mythographic Comparative Studies

Summary

The paper specifies criteria to recognise myths as *tertium comparationis* within the scope of mythographic comparative studies as a comparative activity that refers to texts of culture carrying mythical images, narration, etc., or structures and abstract forms. Here myths are considered to be primary explications of contents typical of various fields of culture. The announcement of papers found in the book focuses on revealing their common aim but also their distinct realisation.