

KOMPARATYSTYKA

Lidia Wiśniewska

Bydgoszcz

KOMPARATYSTYKA MIĘDZY MICKIEWICZEM A DNIEM DZISIEJSZYM

Zarys przedstawionej tu propozycji komparatystyki pozwolę sobie ująć w następującym skrócie.

1. Popularna (wyliczająca) definicja kultury Edwarda B. Tylora, który definiuje kulturę jako złożoną całość, obejmującą wiedzę i wierzenia, sztukę i religię, moralność i prawo, zwyczaje i zdolności oraz nawyki – nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa¹ czyni kulturę wielością przylegających do siebie i graniczących z sobą dziedzin. Te dziedziny można zjednoczyć za pomocą, właściwej dla semiotyki kultury, kategorii tekstu kultury (inaczej mówiąc zaś: jej złożonego znaku), który stanowi jej wytwór, a zarazem nośnik określonych obrazów przestrzeni i czasu kulturowego². Tym samym (poprzez pojęcie tak rozumianego tekstu) kultura jako przedmiot zainteresowania uzyskuje postać – i staje się od niej nieoddzielna – tekstu literackiego czy też artystycznego w ogóle (tu w grę wchodzić mogą języki niewerbalne), naukowego, filozoficznego itd.

Nawiasem dodać można, że w okresie romantyzmu, szczególnie wczesnego (a więc zanim zasadniczo stanie on na pozycjach religijno-mistycznych), kiedy to postrzegać można wpływ zarówno koncepcji Leibniza, zakładających obec-

¹ E. B. Tylor, *Antropologia: wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska Warszawa 1997; J. Gajda, *Antropologia kulturowa, cz. I. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Toruń, 2005, s. 175.

² U. M. Żegleń, *Kultura*, w: *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń 2000.

ność wszystkiego w najmniejszej części, jak i wpływ panteizmu Spinozy³, ma miejsce dalsze zacieranie granic. Gdy u Leibniza ujawnia się nieskończoność w każdym elemencie świata, przeciwstawiająca się racjonalistycznemu „wierzę, że dwa plus dwa jest cztery”, a u Spinozy Bóg zastępuje bogów, odgrywając jednak tę samą, co oni, rolę, tj. czyniąc Naturę boską nie mniej niż on sam staje się – naturalnym⁴, to w ten sposób dokonuje się jej przeciwstawienie zmechanizowanej Naturze oświeceniowej, co może najwyraźniej ujawnia się w fakcie, że Naturze romantycznej – przypisywany jest również język⁵. Ale, rzecz jasna, doświadczenia bezpośrednio język znajduje swoje odbicie w innym języku – sztuki

³ 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: Andrzejewski, 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 Janion („*Kuźnia natury*”, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, seria druga, pod red. M. Zmigrodzkiej, Wrocław 1974, s. 10) zajęliby w każdym razie romantycy miejsce po stronie Heraklita, gdy klasycy – po stronie Parmenidesa.

⁴ „Skoro Bóg mógł stać się człowiekiem – pisze Novalis – może też stać się kamieniem, rośliną, zwierzęciem lub żywiołem, i być może istnieje też tym sposobem nieustannie zbawianie w przyrodzie” (Novalis, *Schriften*, Darmstadt 1968, s. 665; cyt za Andrzejewski, s. 95). W zdaniu tym połączone ze sobą zostają: mit nowoczesny, ciągle wyznaczający teleologiczny horyzont zbawienia oraz mit archaiczny, w którym horyzont wieczności wyznaczają metamorfozy (jak u Owidiusza).

⁵ W ten sposób z jednej strony język niemiecki staje się, wedle Heinricha Steffensa, „boskim” językiem, „ogarniając sobą wszystko i oddając istotę całej przyrody” (Andrzejewski, dz. cyt., 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: Andrzejewski, s. 63). Ponadto przedmiotem zainteresowania staje się „język bez słów” – język zmian i zjawisk zachodzących w Naturze (jak powiada Johann Wilhelm Ritter) lub język nieartykułowany, wymagające zresztą bardziej odbierania sercem niż intelektem – człowiek w każdym razie 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 (Andrzejewski, s. 81). Jak przypomina Maria Janion (dz. cyt.) Matka-Natura, zresztą tyleż twórcza, ile 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”. Tak rozumiana 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.

(najlepiej zaś poezji romantycznej), nauki czy filozofii. Jakkolwiek więc romantycy mówią o bezpośrednim chłonięciu bezsłownego języka Natury, to po pierwsze – poprzez wprowadzenie pojęcia języka czynią z niej tekst – do pewnego stopnia taki (tak duchowy) jak tekst kultury; po drugie – w istocie dążą do wyeksponowania w kulturze języka stanowiącego możliwie najbliższy odpowiednik języka Natury (ruchu, zmiany, życia).

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”. Według niego:

komparatystyka literacka to badanie literatury, wykraczające poza granice jednego 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 humanistycznej⁶.

Istotne dla nas jest, że w wyliczającej definicji komparatystyki Remaka pojawia się wielość dziedzin, podobnie jak w wyliczającej definicji kultury Tylora. Dziedziny te w dużej mierze pokrywają się z wymienianymi przez Tylora, a w każdym razie, jak się wydaje, nic nie stoi na przeszkodzie, by ich liczbę w tym przypadku powiększyć (już wymienione, np. ekonomia czy nauka, stanowczo wychodzą poza wąskie rozumienie li tylko „ekspresji humanistycznej”). W konsekwencji zatem komparatystyka literacka może być traktowana jako metoda pozwalająca porównywać różne dziedziny kultury, szczególnie przy założeniu (wcześniej zasygnalizowanej) ich tekstowości.

W obu definicjach zawarte zostaje milczące założenie o jedności kultury, w której skład wchodzi co prawda odrębne jednostki – lecz ich granice stają się tyleż liniami podziału, co i łączności. 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 wahlliwe współistnienie ich obu. Nie przesądza to typu współistnienia: równorzędności lub hierarchii. Założyć można, że zaakcentowanie różnicy w czasie prowadzić może do innych re-

⁶ H. H. Remak, *Literatura porównawcza – jej definicja i funkcja*, przeł. W. Tuka, w: *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, pod red. H. Janaszek-Ivaničkowej, Warszawa 1997.

zultatów niż jej zaakcentowanie w przestrzeni; to samo zaś dotyczyć może podobieństwa. Krótko mówiąc – 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 zarysowanie modelu dynamicznego, opartego na poczuciu fluktuacji i różnorodnych 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 jest 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 sporą wolność wyboru lub dowolności. Jednak sama tekstowość może być traktowana jako ponadliteracka (wolno więc mówić o filologiczności w dawnym tego słowa znaczeniu, jako obszarze tekstowości właśnie), a i ta nie wyczerpuje wszystkich odmienności używanych w kulturze języków. Do tego zaś nie możemy się uchylić przez włączeniem w obszar naszego zainteresowania tak wyrazistego w XX wieku (i dalej⁷), sygnalizowanego tu w związku z koncepcjami Halla, „bezglósnego języka” ciała, gestów itd., tak bliskiego w pewnym sensie wywodzącemu się z wczesnoromantycznej filozofii natury „bezślovnemu” językowi Natury.

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 jednak mówiąc – istnieją podstawy, by wszelkie dziedziny kultury uznać za możliwe do wywiedzenia z mitu, i to tym wyraźniej, im bardziej uświadamiamy sobie jego związek z „praktyką” rytuału, a jednocześnie zdajemy sobie sprawę z łączności sfery sakralnej, jaką on reprezentuje, ze sferą zdesakralizowaną, którą organizują, jako jego pochodne, paradygmaty. Dzieje się tak, ponieważ mit (w swoich różnych wersjach: kosmogenicznej, antropogenicznej i in.) dotyka kwestii podstawowych, których roz-

⁷ Tytułem zaledwie przykładu: *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, pod red. H. Gosk, Warszawa 2002; A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Kraków 2003; Ph. Turchet, *Mowa ciała. Zrozumie człowieka po jego gestach*, przeł. E. T. Sadowska, Warszawa 2006; *Mowa ciała i jej funkcje w kulturze. Materiały z sesji naukowej*, pod red. M. Jasińskiej i J. Kuć, Siedlce 2002.

wijaniem poniekąd zajęły się szczegółowe dziedziny⁸. Tym bardziej nie budzi wątpliwości, że mit może być traktowany jako podstawa porównywania (np. z literaturą), że jest on po prostu opowieścią, a więc narracją, czasami poezją poprzez swój symboliczny charakter, a czasami dramatem (z którego zresztą literacki dramat się wywodzi); potraktować go więc wolno jako pratekst.

Toteż przedstawiana propozycja zmierza do uznania za podstawę porównania „wielkiej nieobecnej” w obu definicjach kategorii, mianowicie mitu czy też mitów – tych praopowieści czy nawet praliteratury, a ostatecznie załączków różnych form wypowiedzi, a zarazem różnych zakresów sensów, treści i podstawowych problemów kultury tworzących swoistą prafilozofię. To sprawia, że odnosić je można do odmiennych tekstów kultury z ich różnorodnymi językami. Używając liczby mnogiej, odwołuję się zarazem do określonej ich klasyfikacji, wychodząc z założenia (o czym niżej), że generalnie mity te stają się nośnikami dwu podstawowych figur kultury: Boga i Natury jako obrazów określonych aspektów rzeczywistości. Jednocześnie przyjmuję, że towarzyszą im ich zdesakralizowane pochodne, odpowiedzialne za reprezentowanie dwu podstawowych wizji czasu i dwu podstawowych wizji przestrzeni, charakterystycznych dla wszelkich kulturowych tekstów. O ile zatem wcześniej przywołana kultura zostaje pchnięta w kierunku tekstowości (podtrzymywanej szczególnie wyraziście przez literaturę), a przywołana komparatystyka literacka podlega nachyleniu w kierunku kulturowym (porównywania dziedzin kultury), o tyle zarazem u podstaw tak kultury, jak i komparatystyki, umieszczony zostaje nie jeden wzorzec, lecz dwa – co zakłada również określoną filozofię kultury, niewątpliwie wydobywającą dynamikę i zmianę, jakkolwiek u ich podstaw może tkwić stabilne prawo. Zakłada to w konsekwencji nie tyle poszukiwanie w tekstach kultury realizacji stabilnego wzorca, ile badanie użycia w nich dwu przeciwstawnych (statycznego i dynamicznego) wzorców, śledzenie ich wzajemnych zależności, układów – i konieczności, związanych z ich współwystępowaniem.

4. Mity i paradygmaty traktowane jako *tertium comparationis* stają się w tej sytuacji swoistą (podwójną i dwoistą) miarą, wobec której można lub należy sytuować najbardziej zróżnicowane dziedziny – przywołując tak podstawowe kategorie jak czas i przestrzeń (Kantowskie subiektywne, umysłowe ujęcia przedmiotu istniejące *a priori*) oraz obrazy Boga i Natury. Nie trzeba przekonywać, że są to kategorie podstawowe, których współistnienie pociąga za sobą ogromny

⁸ Por. np. I. G. Barbour, *Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1983.

ładunek filozoficznych problemów. Natomiast to, w jaki sposób te kategorie są wykorzystywane, w jaki sposób – oddzielnie, razem, w starciu, w związku z sobą – stają się odpowiedzialne za tworzenie konkretnych światów, koncepcji, obrazów rzeczywistości – stanowi (co najmniej interesujący) przedmiot zainteresowania komparatystyki wydobywającej tę filozoficzność i rozumianej jako filozofia kultury. Tekstowość zbliża kulturę do literatury, to zbliżenie wszakże wydobywa wielość dziedzin (czy „pól”⁹), z którymi literatura bywa porównywana, a więc wydobywa zróżnicowanie kultury. Charakter wspomnianych wyżej podstawowych pojęć pozwala jednak 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 nie tylko posiada zakotwiczenie we współczesnej refleksji (XX – XXI wieku), ale daje się 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 krzywej¹⁰, reprezentującej Naturę (jak to podkreślał Novalis) oraz przestrzeń wewnętrzną (Black) i z jego jednoczesnym przekraczaniem ostrych granic dziedzin kultury w dążeniu do dzieła syntetycznego (którego niedoskonałym wcieleniem stała się opera, a poblaskiem były *Samogłoski* Rimbauda). 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”¹¹, zanim uświadomi sobie – właściwe przyjętemu paradygmatowi – równie swoiste rozumienie fragmentaryczności¹². Charaktery-

⁹ To określenie staje się dziś szczególnie nośne – by wskazać takie przykłady jak: V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005; P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001.

¹⁰ Zob. J. Woźniakowski, *Arabeska w literaturze i sztuce wczesnego romantyzmu*, w: *Pogranicza i korespondencje sztuk*, pod red. T. Cieślukowskiej i J. Sławińskiego, Wrocław 1980, ss. 199-200.

¹¹ L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001, s. 24.

¹² 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.

styczne, że u początków romantyzmu „mit był naturalnym wyrazem całości”¹³, a zaczął być traktowany ze znacznie większą powagą niż w Oświeceniu z jego euhemerystycznymi i racjonalizującymi zapędami. 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 uświadamia jedność nie tylko prajęzyka, ale i kulturowej praświadości daleko wychodzącą poza granice Europy.

W tej perspektywie swoistej dla romantyzmu całościowości postrzegałabym też kłopoty z prelekcjami paryskimi Mickiewicza, które wymykały się pożądaną jednoznacznej naukowości, „newtonowskiego”¹⁴ typu, by lewitować w kierunku filozofii, religii i mitu, w tym „systematu” mitologicznego „litewko-słowiańskiego” uznanego przez Hanuscha za „najobszerniejszy, najgłębszy i najpełniejszy”¹⁵, i by dopełnić to wszystko poezją a tym samym stworzyć syntezę nauki (reprezentowanej 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 wersji¹⁶.

Te tezy – z jednej strony uzmysławiające możliwość połączenia różnych dziedzin w całość w przestrzeni kultury, z drugiej strony umożliwiające zbliżenie ponad linearnym czasem epok – pozwolę sobie rozwinąć poniżej, wznawiając zasygnalizowane kwestie.

Dla przyjętego tu rozumienia kultury – ze szczególnie interesującą nas literaturą jako jej składową – istotne staje się, że stanowi ona (werbalny lub nie-

¹³ Miodoński, dz. cyt., s. 301; por. także powiązanie wagi całościowości z utratą przez mity roli gwarantów spójnej wizji świata: G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998.

¹⁴ Określenie „klasyczna” czy też „newtonowska nauka”, związane z przejściem od oświecenia do romantyzmu, określa ten typ nauki, który dostarcza opisu z zewnątrz i stał się przedmiotem krytycznego stanowiska Kanta. Zob.: I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, przedmowa opatrzył B. Baranowski, Warszawa 1990, s. 101 i n.

¹⁵ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*. W: *Dziela*, t. 10, Warszawa 1998, s. 144.

¹⁶ U przedstawicieli koncepcji „deterministycznego chaosu” w nauce XX wieku, takich jak Mitchell Feigenbaum czy Albert Libchaber znajdziemy odwołania do pomysłów wprowadzanych przez twórców sztuki – takich, jak holizm Goethego, domagający się spojrzenia na znamienne dwoiste „święte” życie Natury, jak pojęcie „wrażliwego chaosu” Theodora Schwenka itd. Por. J. Gleick, *Chaos*, przeł. P. Jaśkowski, Poznań 1996, s. 176 i in.

werbalny), a czasami „bezglębny” język¹⁷. Oznacza to, że składają się na nią różnego rodzaju teksty o świecie (pozakulturowym i kulturowym), które odwołują się do słowa jako przekątnika znaczenia równie dobrze, jak do innych jego nośników (barw czy dźwięków w sztukach bądź zachowań a wreszcie „mowy ciała” jako reprezentacji subkulturowego systemu w porozumieniu społecznym¹⁸). Założenie, że kultura to język – a dokładniej: właściwe różnym jej dziedzinom języki – oznacza nie tylko unifikację, ale i wynikający z faktu, że język nie jest przezroczysty i nie opisuje rzeczywistości bezstronnie¹⁹, problem: „Sedno sprawy leży w tym, że zachodnie systemy filozoficzne i wierzenia są w umysłach wyobrażeniami dotyczącymi natury rzeczywistości”²⁰, lecz bywają brane po prostu za samą rzeczywistość²¹.

Jeśli jednak opis rzeczywistości charakterystyczny dla Zachodu ma taką siłę działania (a poniekąd i rażenia – jak można by ująć to z innej perspektywy; Hall mówi bowiem także o „przesłonach”, które stanowią nieuniknioną, niemożliwą do usunięcia, cenę strukturyzowania rzeczywistości²²), to istotne staje się pytanie, jaka jest – lub jakie są – w kulturze zachodniej owe wyobrażenia odpowiedzialne za strukturyzowanie koncepcji dotyczących świata? Podobnie interesujące byłoby pytanie, jak wygląda obraz przeciwstawiający się temu, jaki pojawia się w „zachodnich systemach”? Rozstrzygające dla poszukiwanej 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”²³, 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 przedstawia to Hall w tym drugim przypadku: „Czas monochromiczny (czas M) i polichromiczny (czas P) są dwoma różnymi wariantami użytkowania czasu

¹⁷ E. T. Hall, *Bezglębny język*, przeł. R. Zimand i A. Skarbińska, słowo wstępne M. Płachecki, Warszawa 1987.

¹⁸ Edward T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, przedmowa i red. naukowa J. Burszta, Warszawa 1984, s. 121. Autor przy tym podkreśla, że to pozawerbalne systemy stanowią w istocie kwintesencję etniczności.

¹⁹ B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 285 i in.

²⁰ Hall, *Poza...*, dz. cyt., s. 262.

²¹ Na to niebezpieczeństwo wskazuje też Michel Foucault, *To nie jest fajka*, ilustracje R. Magritte, przeł. T. Komendant, Gdańsk 1996, s. 27 i in.

²² Hall, *Poza...*, dz. cyt., s. 145.

²³ Tamże, s. 84.

i przestrzeni jako ram organizujących działanie ludzkie. Włączyłem tutaj przestrzeń, ponieważ oba te systemy (czas i przestrzeń) są funkcjonalnie ze sobą powiązane”²⁴. W ten sposób zostają sobie przeciwstawione dwa rodzaje możliwości poznawczych (świadomość i nieświadomość) pojedynczego człowieka, ale też dwie odmienne koncepcje ontologiczne czy metafizyczne – reprezentowane przez kultury Zachodu i Wschodu – pociągające za sobą odmienne obrazy czasu i przestrzeni. Oznacza to przy tym, że tak w makro- jak i mikroskali (i nie tylko), na różnych poziomach zatem, dwoistość ta okazuje się zasadnicza i nieusuwalna.

Za podstawę tej w gruncie rzeczy całościowej wiedzy, która determinuje zdynamizowanie obrazu świata na różnych jego poziomach, skłonni jesteśmy tu uznać dwa rodzaje mitów – stojących u podstaw paradygmatów właściwych dla systemów filozoficznych, nauki, sztuki i innych dziedzin kultury – i w takiej lub innej postaci występujących jako wzorce reprezentujące „różne typy modeli, które przedstawiciele nauk społecznych nazywają systemami poznawczymi”²⁵. Pozwalają one uporać się ich użytkownikom ze złożonością rzeczywistości, czego pochodną staje się możliwość dotarcia do sensu lub bezsensu ludzkiego działania. I to nawet, jeśli ten sens zdeterminowany zostaje przez „arbitralną decyzję”²⁶, i nawet jeśli ta arbitralność pogłębiona zostaje relacją między dwoma rodzajami mitów. A o takiej sytuacji będzie mowa.

Obrazy owych dwu rodzajów mitów przynosi podział zaproponowany przez Mirceę Eliadego. Ta klasyfikacja jest na tyle obiecująca, że pozwala przejść ponad obfitością aktualizacji ku modelom: mitowi archaicznemu, wedle badacza istniejącemu przed judeochrześcijańskim, oraz ku mitowi „nowoczesnemu”, kojarzonemu przez niego przede wszystkim z opcją judeochrześcijańską. Nie ma, co prawda, możliwości tak jednoznacznego przypisania wymienionych rodzajów mitów poszczególnym kulturom, a do pewnego stopnia nie widzi jej zresztą 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

²⁴ Tamże, s. 55.

²⁵ Hall, *Poza...*, dz. cyt., s. 51. Wspomnieć trzeba, że to łączące różne dziedziny stanowisko staje w sprzeczności ze stanowiskiem wyraźnie oddzielającym naukę jako narzędzie „praktycznego osławiania środowiska fizycznego” od pytań metafizycznych, stanowiących przedłużenie „pnia mitycznego”, a objawiających „inną stronę ludzkiego bytowania” – por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s.13.

²⁶ Kołakowski, dz. cyt., s. 69.

da się wykazać, że w ramach judeochrześcijaństwa mieści się także koncepcja kołowych powrotów Orygenes²⁷, a w ramach kultury przedchrześcijańskiej znajdziemy u Hezjoda wyraźne przejście od boskiej koincydencji do hierarchicznej nadrzędności Zeusa²⁸), warto mimo to wziąć pod uwagę zasadniczą, „operacyjną” przydatność zawartych tu 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*, choć nie bez związku z nim.

Rozróżnienie mitów i paradygmatów, zaproponowane przez Eliadego jest o tyle ciekawe, o ile 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 rzeczywistością²⁹. Pierwotności ontologicznej odpowiada więc pierwotność poznawcza – mit jawi się jako idealny lub pierwotny stan wiedzy o rzeczywistości idealnej (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, zapoczątkowanej „poinicjalną” odrębnością Boga (bogów) i świata. W takim ujęciu mit posiadałby zasadnicze właściwości Platonńskiej idei jako prawdziwego bytu powiązanego z prawdziwym poznaniem, gdy wszystkie pozostałe opowieści 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”³⁰, tj. opowieściami fikcyjnymi (fikcją i cieniem prawdy), rzec więc można – w szerokim sensie „literaturą”. 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.

²⁷ W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001.

²⁸ H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w „Teogonii” Hezjoda*, Lublin 1978.

²⁹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1998; tegoż: *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowiem opatrzył S. Tokarski, Łódź 1993.

³⁰ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

Jeśli przy tym Eliadowski mit nowoczesny reprezentuje Boga stanowiącego stały punkt, od którego wszystko wychodzi i ku któremu zmierza, to właściwa dla mitu archaicznego Natura byłaby wobec niego raczej sferą czystej energii. Między nimi jednak pojawiają się rozwidlenia, które można by odczytać, posuwając się 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 oraz kołowy. 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 (czterech) perspektyw poznawczych, odsłaniających odmienne aspekty ontologiczne (metafizyczne) tego samego. W sensie ścisłym niemożliwe więc wydaje się odcięcie jednego od drugiego i zupełnie oddzielne ich potraktowanie.

Wylaniająca się z mitów opozycja zewnętrznej (w tym sensie, że Bóg jest ponad światem, poniekąd odcięty od niego, jak zdaje się o tym świadczyć źródłosłów hebrajskiego słowa „święty”) czystej niezmienności i wewnętrznej (choćby w tym sensie, że bogowie reprezentujący siły Natury mieszcza się w jej granicach, nie poza nią) czystej zmiany – czy też jedności i wielości (w sensie poznawczym – dotyczy to także prawdy) – dzięki paradygmatom przekształca się w obraz zmieszania tych pierwiastków. Dynamika i statyka uzyskują dzięki paradygmatom zdesakralizowane wymiary – czasu i przestrzeni, które łączą się ze sobą.

Linia prosta czasu 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 linia czasu zyskać wymiar mitycznych potopów czy spopielenia, z których świat się odradza (np. dzięki „kościom” Matki-Ziemi), czym daje asumpt do wielokrotnego powtarzania 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). W konsekwencji prowadzi 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)³¹. Dwa te modele czasu, z których pierwszy

³¹ Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamińska (ks. I-IX) i S. Stabryła (ks. IX, w. 176, ks. XV), oprac. S. Stabryła, wyd. II zmienione, Wrocław 1995.

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, należą do odmiennych paradygmatów, jako pochodnych odpowiadających im mitów: pierwszy funkcjonuje w ramach pochodnego od mitu nowoczesnego paradygmatu linearnego, drugi w ramach mitu archaicznego i paradygmatu kołowego.

Właściwością przestrzeni natomiast byłyby wielowymiarowość (np. trzy wymiary w układzie kartezjańskim), ale przejawiająca się 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, a w ramach stworzenia hierarchia ulega powieleniu, gdy byty ułożone zostają w skali doskonałości od największej do najmniejszej: anioły, święci, 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, a zarazem łączenie wszystkiego ze wszystkim w wielką jedność świata (co w tym przypadku znaczy – Natury), w ramach której wszystko się zmienia, ona jednak, jako całość, pozostaje niezmienna, jak to określa przywoływany tu już Owidiusz³². Jak wiemy – wizja Owidiusza wykazuje też spore podobieństwo z koncepcjami presokratyków³³ i takich szkół, jak epikurejska. Istot-

³² Owidiusz, dz. cyt.

³³ Aczkolwiek uznać można za Clivem Staplesem Lewisa (*Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, 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

ne pozostaje w każdym razie, że przestrzeń hierarchiczną, wprowadzającą zasadniczą nierówność, a zarazem pozwalającą na wydzielanie jednostek (dzięki zasadzie *principium individuationis* czy też *principium divisionis*) przypisać musimy do mitu nowoczesnego i paradygmatu linearnego, gdy przestrzeń zakładającą całościowość, opartą na równości wszystkich wydzielanych w metamorfozach jednostek – przynależy do mitu archaicznego i paradygmatu kołowego.

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) przestrzenną całość Natury. Paradygmaty okazują się zatem łączyć w gruncie rzeczy mityczne opozycje statyki i dynamiki, wprowadzane przez Boga i Naturę, ale akcentując tylko jedną ze składowych, pokrewną odpowiedniemu mitowi. W ten sposób dzięki nazwie zostaje wyeksponowany w paradygmacie tylko jeden ze wzorców mitycznych, mimo obecności dwu, co czyni paradygmaty wyrażenie pochodnymi określonych mitów (linearny – nowoczesnego, kołowy – archaicznego), ich kontynuacjami i „rzecznikami” w sferze zdesakralizowanej, z konieczności niezdolnymi jednak do przyznania równego znaczenia obu wyjściowym figuram. Inna rzecz, że współistnienie obu paradygmatów taką równowagę przywraca.

Przywrócenie tej równowagi staje się możliwe dzięki nim obu dlatego, że każdy 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, które z kolei dają 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 bowiem 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, ruchy, zachowania, zdarzenia itd. –

„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)?” (Janion, dz. cyt., s. 7), znajduje tu zatem przynajmniej częściową odpowiedź.

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 kategorii części i całości) opozycję dynamicznej wewnętrzności (Natury) i statycznej zewnętrzności (Boga), które pociągają za sobą antynomię (lub aporię) genezy, narodzin (śmierci) i autokreacji, nastawionej na nieskończone przemiany oraz teleologii (celu), zamknięcia i stworzenia jako aktywności kreacyjnej, nastawionej na nadanie zewnętrznych granic. Natura zmierza tu do zachowania tego, co jest, przeszłości, własnego życia; Bóg odpowiada za powstanie czegoś wobec siebie zewnętrznego, nowego, innego. Jednak paradygmaty przekładają dynamikę i statykę na relację część (jednostka) – całość (nieprzekładalne bynajmniej na kategorii wewnętrzności i zewnętrzności), które za każdym razem odmiennie sytuują wobec siebie relacje Natury i Boga (paradygmat kołowy czyni wielość bogów istotną jako wielość właśnie, bardzo często jeszcze wewnętrznie ambiwalentnych, sił w ramach, tzn. wewnątrz, Natury, paradygmat linearny – ustawia Boga na zewnątrz i ponad stworzoną przez Niego, mniej od Niego doskonałą jako stworzona, naturę). W tym przypadku Natura niejako osłania, pozwala trwać boskiej wielości (paradygmat kołowy), gdy tymczasem Bóg stwarza naturę w jej różnorodności (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 to samo pytanie 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 co przez Naturę. W paradygmacie kołowym reprezentująca Naturę dynamika, wcielona w czas cyrkularny, 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 niezmiennosc (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 o uniwer-

sum. Ta skomplikowana jedność może 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”³⁴. 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 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”³⁵, które przedstawia 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”³⁶. 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 wydobywania tego tematu i uczynienia go zrozumiałym. W naszym pojęciu mity (i paradygmaty) podpowiadają, że ten „jeden temat” jest wieloaspektowy.

³⁴ B. Skarga, *Tożsamość pojęcia czy tożsamość bycia. Z lektury Damaskiosa*, w: *też Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 22.

³⁵ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1998, s. 132.

³⁶ Tamże, s. 132.

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 Bourdieu³⁷ – 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”³⁸, stając się (jako metafizyka) sposobem „wydobywania myśli filozoficznej utajonej w twórcach kultury”³⁹, przede wszystkim jako filozofia praktyczna i jako hermeneutyka kultury⁴⁰, a w rozumieniu maksymalistów – staje się „filozofią pierwszą”⁴¹.

Nie jest to podejście nowe, choć nie można oczekiwać, że stanowi dokładne powtórzenie ongiśszego. Nie zmienia to faktu, iż jakkolwiek koncepcja Cassirera przynosi odmienne wartościowania niż te, które pojawiają się w romantyzmie, to w jego koncepcji mitu jako nośnika specyficznej struktury myślenia (dodać by trzeba – nie tylko przednaukowego) można odnaleźć elementy zbieżne z tezami romantycznymi⁴². Natomiast wydaje się, że podcinająca korzenie strukturalistycznych jasnych, binarnych opozycji formuła Bourdieu: „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”⁴³ – możliwość zaakcentowania daleko idących koneksji z romantycznym myśleniem ogromnie wzmacnia. W drugiej swej części przynosi ona to, co wiek wcześniej konstatowane było jako zastąpienie przez romantyzm hierarchicz-

³⁷ P. Bourdieu, *Dom czyli świat odwrócony*, w: *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 69.

³⁸ Z. Rosińska, *Wstęp do: Co to jest filozofia kultury?*, pod red. naukową Z. Rosińskiej i J. Michalik, Warszawa 2006, s. 8.

³⁹ Tamże, s. 7

⁴⁰ Z. Rosińska, *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich”*, w: *Co to jest...*, dz. cyt., ss. 106-125.

⁴¹ A. Szahaj, *Filozofia kultury jako filozofia pierwsza (uwagi wstępne)*, w: *Co to jest...*, dz. cyt., ss. 153-158.

⁴² Jako zarzut wykorzystywał to David Bidney, *Myth, Symbolism and Truth*, w: *Myth. A Symposium*, Bloomington and London 1958; natomiast od koneksji romantycznych nie odcina się bynajmniej psychoanaliza czy hermeneutyka spod znaku Karla Kerényiego za: M. Żmigrodzka, *Mit – podanie – legenda*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria druga, praca zbiorowa pod red. M. Żmigrodzkiej, Wrocław 1974, s. 309.

⁴³ Bourdieu, dz. cyt. s. 69.

nej przestrzeni dialektyką wnętrza i zewnątrz, jak to obserwuje Northrop Frye⁴⁴. 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 i mistyizmu; bowiem w tym rozumieniu „Mit jest opowieścią o tym, jak Bóg objawia się poprzez naturę i historię”⁴⁵. Ale nawet w widzeniu historii dokonuje się wewnętrzne rozłamanie: dzieje interpretowane są bądź w perspektywie cyklicznej (Vico), bądź organicznej – więc linearnej.

Romantyzm umieszczał mity w perspektywie poznania i myślenia symbolicznego – a dokładniej uczucia, natchnienia, intuicji, wyobraźni, czyniąc je także elementami znaczeniowótórczym⁴⁶. W tym ostatnim można upatrywać przyczyny tego, że badając mity, nie odcinano się od poetyckich, estetycznych i pseudonaukowych koneksji, bowiem odnosząc się do nich, jednocześnie je kreowano, a kreując – kierowano ich wyniki w stronę praktycznie zakrojonych społeczno-politycznych konserwatywnych lub demokratycznych (i tę dwoistość ukierunkowania w stronę hierarchii lub równości znowu trzeba podkreślić) utopii. Oznacza to bowiem aktualizację jednocześnie dwu odmiennych mitów⁴⁷.

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”⁴⁸, co więcej – może to być, jak wskazywał Kazimierz Wyka, fundament „cudowności” obecnej jeszcze w *Panu Tadeuszu*⁴⁹. 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 Kościoła).

Potwierdzeniem takiej „dwumityczności” jako wyznacznika biegunowości w twórczości Mickiewicza jest pokreślenie przez Alinę Witkowską⁵⁰ obec-

⁴⁴ N. Frye, *Statek pijany: element rewolucyjny w romantyzmie*, przeł. M. Orkan-Łęcki, „Pamiętnik Literacki” 1978 z. 3.

⁴⁵ M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 312.

⁴⁶ Tamże, s. 306.

⁴⁷ Jakkolwiek analogię między podejściem romantyka Kannego a poglądami Mircei Eliadego ustanawia się jedynie na zasadzie antynomii pozahistorycznego czasu mitu i czasu historii (D. Shrey, *Mythos und Geschichte bei Johann Arnold Kanne und in der romantischen Mythologie*, Tübingen 1969, s. 312).

⁴⁸ Tamże, s. 332.

⁴⁹ K. Wyka, „Pan Tadeusz”. *Studia o poemacie*, Warszawa 1963, ss. 155-167.

⁵⁰ A. Witkowska, *Słowo i czyn*, Warszawa 1986.

ności w pierwszym okresie twórczości Mickiewicza autonomicznej sfery Natury, a w drugim – dominacji Boga. W pierwszym niedająca się pojąć rozumem, a działająca na człowieka w sposób przemożny – nieszczęśliwy kochanek jest w końcu jej więźniem, a najlepiej odczuwa ją lud (kierujący się sercem – tym organem czucia pierwotnych sił). Natura wkracza do *Dziadów* Mickiewicza z metaforyką ziarna i odrodzenia. Tymczasem w drugim okresie jako wyraziciel Jedyneho Boga istotny okazuje się Mesjasz – i to równie dobrze Chrystus, Napoleon, jak Towiański – toteż od pobytu w Rzymie poeta zaczyna się poruszać „w wiecznym uniwersum mitu religijnego, stawiając sobie i Bogu te same pytania, jakie formułowali ojcowie Kościoła i wybitni filozofowie starożytni, wielcy herezjarsi i mistyczni mnisi na górze Athos”⁵¹, a impuls instynktu czy emocji staje się przesłanką działania, tzn. do wzorowanego na „założycielskim” geście mitu nowoczesnego przekształcenia słowa w ciało. Zagęszczenie paradoksu w liryce religijnej Mickiewicza staje się jednak pretekstem do uogólnienia: Mickiewicz to poeta przeciwieństw⁵².

Ale – dodać należy – te antynomie działają w różnych skalach. Można przyjąć, że skala twórczości jest skalą rozległą: na początku sytuuje się mit Natury, na końcu Boga, przejście jest długie i może być interpretowane w kategoriach ewolucji. Czy jednak tak jest? Możemy przenieść się w mniejszą skalę: okres cyklu wykładów w Collège de France obejmuje tylko kilka lat. Jego opis, dokonywany przez pryzmat mono- i dialogiczności⁵³, można uznać za pochodną opisu dwumitycznego.

Odwołując się w kwestii narzędzia badawczego do używanego takiej terminologii Bachtina⁵⁴, otrzymalibyśmy następujący punkt wyjścia: monologiczność jest pochodną kultury oficjalnej, która w dobie średniowiecza związana jest z rycerstwem, dziedzicem tradycji Chrystusowej, 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

⁵¹ Tamże, s. 99.

⁵² Tamże, 101.

⁵³ E. Kasperski, *Sprawa dialogu w „Literaturze słowiańskiej”*, w: *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku. Prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Sofii*, pod. red. E. Czaplejewicza i W. Grajewskiego, Wrocław 1988, ss.193-252.

⁵⁴ Autor artykułu przywołuje m.in. antologię *Bachtin: dialog, język, literatura*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1983.

prawa. Dialogiczność stanowi pochodną kultury ludowej (karnawałowej), związanej z warstwą społeczną, w której ramach dominują w wymiarze przestrzennym stosunki rodzinne (równość czy też zasada *coincidentia oppositorum*), a w ramach czasu – cyrkularne (toteż żadne kawałkowanie i śmierć indywidualnego ciała nie są groźne w zestawieniu z nienaruszalnym życiem wielkiego „ciała” społecznego lub kosmicznego), czemu towarzyszy otwarta forma decydująca rola dynamicznego, metamorficznego życia. Tak więc odwołując się do wyjściowych pojęć, przywołujemy w gruncie rzeczy mit. Rezultat opisu Kasperskiego jest 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 wskazywano, że etos ten wywodzi się jeszcze z filomackich jego doświadczeń), związanym zarówno z aktualną sytuacją wykładowcy zwracającego się do przedstawicieli różnych nacji, z odniesieniem „teoretycznym” do F. D. Schleiermachera, wybitnego znawcy i tłumacza dialogów Platona, jak i z samego (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 itd., za pomocą argumentu dotyczącego jedyne 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 wprowadzana z jednej strony zatem propagowała „wpływ”, a z drugiej – interferencje. Sposób, w jaki dokonują się te wybory Mickiewicza i jego opowiedzenie się po stronie jednego lub drugiego mitu – stanowi rzecz interesującą.

Można jednak przenieść się w jeszcze mniejszą skalę: na poziom pojedynczego dzieła. *Pan Tadeusz* stanowi dla Aliny Witkowskiej podstawę 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”⁵⁵. Z jednej strony pojawia się tu bowiem porządek hierarchiczny, ścisła etykieta, pozwalająca utrzymać odwieczny ład, wyrosły z historii, która uzyskuje zarazem wymiar teleologiczny; z dru-

⁵⁵ A. Witkowska, dz. cyt., s. 160.

giej – mit religijny, który domaga się krwawego ziarna jako symbolu mocy vitalnej i odrodzeńczej. W idylli jedynie, jak sugeruje Witkowska, jest możliwe – tak rzadkie u Mickiewicza „zgranie rytmu historii i natury”⁵⁶

Jak widać, rysuje się tutaj ciekawa prawidłowość: istnieje opozycja podstawowych mitycznych wzorców (przekładalna na konkretne opowieści, jak mit Demeter i Persefony czy Chrystusa bądź na specyficzne ich aktualizacje – jak opozycja monologiczności i dialogiczności), która wydaje się (ze względu na możliwość realizowania się przez owe poszczególne opowieści lub ze względu na różne dziedziny czy pola, na których może się przejawiać) zyskiwać wymiar uniwersalny, powtarzając się na różnych poziomach badawczych. Mity te potrafią ujawniać swoją obecność w różnych skalach – i w tych określonych obszarach odgrywać rolę wyjaśniającą, ujawniając zarazem ich jedność, jakkolwiek jest to jedność oparta na antynomii. W tym sensie wprowadzają one homogeniczność dynamiki między tym, co różne. Te wzorce wprowadzają jednak nierozzerwalną, a przeto również złożoną, kompleksowość ujawniającą jedność między poziomami, a w ramach danego poziomu „wahania i sprzeczności”⁵⁷.

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

Zacznijmy zresztą od samego mitu. Charakterystyczne, że Mickiewicz przyjmuje, iż dla mitologii w 1812 roku zaczęła się nowa era, mianowicie era śledzenia jej przeobrażeń równie jak podstawowej jedności. Z pewnością przywoływana i tworzona⁵⁸ przez niego mitologia rozpatrywana na wielu poziomach – wspólnotowa (słowiańska), narodowa (polska) i indywidualna, tj. mesjańska (Napoleon, Towiański) – stanowi tu istotne uzasadnienie takiego twierdzenia. Jednak w wykładzie z 4 kwietnia 1843 roku mitologię umieszcza pośród innych dziedzin: historia, filozofia i poezja tworzą tu specyficzną jedność kulturową, którą u niego poszerzają jeszcze polityka, prawo itd.⁵⁹. Może tym bardziej staje

⁵⁶ Tamże, s. 159.

⁵⁷ M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 333.

⁵⁸ 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 komentarze L. Płoszewski, wybór wstęp i opracowanie M. Piwińska, Kraków 1997, s. 26.

⁵⁹ Na integralność wielu dziedzin w wykładach paryskich zwraca uwagę Michał Kuziak (*Mickiewiczowski projekt slawistyczny w prelekcjach paryskich*, w: *Mickiewicz interdyscy-*

się to uzasadnione, że podkreśla on wspólne pochodzenie mitologii, języka i kultury – z Azji, dokładniej z Indii. Dzieliąc to, co stanowi jedność, i przechodząc ku heterogeniczności oraz łącząc różne dziedziny w homogeniczną jedność – wykonuje krok, który będzie powtarzał.

Już ta wyjściowa (także dla Słowiańszczyzny) mitologia indyjska zostanie przez niego potraktowana jako wyraz obcowania z Bogiem za pomocą natchnienia, acz to dopiero mitologia hebrajska – dokładniej „Duch objawienia hebrajskiego jest znacznie wyższy od indyjskiego” – jak pisze w wykładzie XIII z 1843 roku, III, 161⁶⁰. Tradycja hebrajska bowiem to nie baśń, nawet nie wyższy stopień tego, co przynoszą mity indyjskie, ale wyższy stopień duchowości, reprezentowany następnie przez chrześcijaństwo (III, 162), jakkolwiek nie jest ono żadną doktryną, a jedynie – jak to ujmuje – wcieloną tradycją. Tak więc mitologia indyjska zawiera składową, która reprezentuje duchowość, ale nie w jej najwyższym stopniu (właściwym temu, co dziś określamy jako mit nowoczesny), a zarazem charakterystyczna jest dla niej powszechność kultu słońca i księżyca, wyraźnie prowadzącego do ubóstwienia sił 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 podstawowy zarysowuje przynajmniej towarzyszące nam tu od początku podstawowe rozróżnienie mitu Boga i Natury (w której – wedle wykładowcy – duchowość nie występuje w najwyższym stopniu). Pojawienie się jedyne 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.

Jednak nie tylko rola „Indów” (objawienie których bierze początek z uniesienia widokiem natury, a następnie przekształca się, według niego, w próżniacze rojenia, w przeciwieństwie do tego, co się dzieje u Persów, gdy w grę wchodzi nauka Zoroastra – III, 173) okazuje się istotna, bowiem „kiedy zaczęto wykre-

plinarny, pod red. K. Cysewskiego, Słupsk 1999, s. 177), umieszczając tę integralność w perspektywie komparatystyki kulturowej. Wcześniej na zamysł porównywania „rozmaitych prac umysłu ludzkiego” z „duchem ludów słowiańskich” wedle słów samego Mickiewicza – uwagę zwracał Samuel Fiszman, *Komparatystyka w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1981 z. 2, co sytuuje zamiar autora blisko dzisiejszych koncepcji w rodzaju propozycji Henry’ego Remaka.

⁶⁰ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, w: *Dziela* 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.

ślać 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 Quineta⁶¹, by dalej sprowadzić wszelkie mity archaiczne lub, jak mówi, sprzed Abrahama, do poziomu baśni, powieści gminnej – III, 175) stanowi to, że nie została ona skażona sztuką i jej „prawodawstwem”, łatwo przekształcającym (nie tylko) sztukę w rzemiosło. Nie została też skażona systemem, jak to się stało u Greków i Rzymian, którzy poszli w kierunku doktryn i szkół filozoficznych (II, 418) i z tego powodu u nich Izraelici nic nie mieli do powiedzenia, bo – mieli Syna Bożego, a nie system. W każdym razie uznaje Mickiewicz (powtarzając diagnozę „indyjską”), że „Cała mitologia słowiańska jest jeno kultem słońca i księżycza” (III, 157), a jednocześnie – że Słowianie przyjmowali w swych pojęciach religijnych (jakby religijność miała tu oznaczać wyabstrahowanie z całości mitycznej tylko pierwiastka duchowego) istnienie jedyne Boga – ale z towarzyszącym mu złym duchem (I, 64) i wraca tym do indyjskich dwoistych początków⁶². A za Schellingiem i Hanuschem (wprowadzającym pojęcie panteizmu) czyni ją także opartą na siłach – dodatniej i ujemnej, co później przekłada na antynomię światła i ciemności, ciepła i zimna, pożyteczności i drapieżności zwierząt, lecznicze i trujące właściwości roślin (III 172). Ponadto w tym typie mitów sytuuje kołowość zawarowaną dla niego imieniem Kronosa (u Rzymian coelum, stwierdza, znaczy koło – III, 170). Znaczące, że nie tylko wywodzi tę mitologię ze wspólnego początku, ale także za jej pomocą skłonny jest pokazać właściwości wszystkich innych, np. greckiej. Jej rola staje się więc egzemplaryczna w jego typologii, w której zaznaczona zostaje „skrajna” (III, 174) różnica między tym biegunem (gdzie „systemat słowiański, dotychczas zapoznany, wysuwa się naraz na czoło wszystkich starożytnych systematów”! – III, 144) a tradycją hebrajską. Znamienne, że to intuicyjne rozróżnienie (jak dziś byśmy je nazwali) mitu archaicznego i nowoczesnego zostaje pomieszczone już w doświadczeniu archaicznym, skoro „Widać (...), że założyciele społeczeństw pierwotnych mieli o Bóstwie i świecie

⁶¹ O wzajemnych związkach obu wykładawców Collège de France zob. np. M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*. Warszawa 1976.

⁶² 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...*, dz. cyt., ss.187-188.

stworzonym pojęcia zbyt wysokie, aby móc kiedykolwiek pomieszać kult Boga z kultem Słońca” (III, 158). A wynika stąd także niemożność pomieszczenia słowiańskiego pojęcia Boga (nawet jedynego, choć dopełnionego przecież złym duchem, co w gruncie rzeczy wprowadza dwoistość) z Bogiem hebrajskim. Mimo to, a może „dzięki temu” to Słowianie mają być w położeniu najbardziej sprzyjającym uzyskaniu prawdy (autentycznie, a nie „urzędowo” chrześcijańskiej). Trudno powiedzieć, czy podbudowaniu takiego postawienia sprawy nie ma pomóc interpretacja wiary w upiory jako wiary w indywidualność ducha ludzkiego (w każdym razie nieśmiertelność duszy stanowiła w jego pojęciu jedną z podstawowych cech nieznaną objawienia „pojęć religijnych” Słowian – I, 64).

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 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 zaszczipiają 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 ich – w życie polityczne.

W ten sposób zostaje zarysowana pewna koncepcja mitów: w słabszym wyrazie obecne już w Indiach (a charakterystyczne dla wszystkich mitów, które można tu nazwać archaicznymi) przecucie najwyższego Boga nie spowodowało wykształtowania się Go z mitu Natury i kultu np. słońca, ale w wyrazisty, oddzielny (nowoczesny) mit Boga wcielającego najwyższą duchowość – wykryształizował się 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 dla Mickiewicza „systematu słowiańsko-litewskiego” (właściwego ludom, które wygląd zewnętrzny nawet dzieli!) stanowi z jednej strony indywidualna wieczność uobecniona w wampirach, a z drugiej strony – wieczność zawarta w metamorfozach (lub metempsychozie).

Szczególne zaskakujące w tym ostatnim przypadku zaakcentowanie „systematu” (choć tak przed systematami gdzie indziej autor tak się broni!) przynosi ową dwoistość mówiącą o wzajemnym uwarunkowaniu paradygmatów: polska mitologia jest „domowa” i łagodna – litewska okrutna i pozbawiona zakorzenienia (Litwini łatwo rozplywają 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, co Mickiewicz tak często podkreśla, to dopiero łącząc się z litewskim niepowierzchnym, głębokim i delikatnym odczuciem życia przyrody (III, 186), a więc poniekąd z materialnością, osiąga najlepsze rezultaty (w którymś momencie autor prelekcji doda: „Kiedy dusz ludzkich nie mogą pobudzić ludzie, wówczas podejmuje się tego natura; a więc i ona posiada wartość” – IV, 113). Podkreślając rolę Boga, mimo wszystko przywołuje Mickiewicz Emersona, by przypomnieć jego nawoływania do ściślejszego związku z Naturą (III, 178), która domaga się zniesienia podziałów majątkowych, ekonomicznych i wszelkich innych (własność, podział pracy), wyraźnie zmierzając ku stanowi *coincidentia oppositorum*. Mickiewicz nie jest tu zbyt jasny, a nawet być nie może.

Ale wydaje się on mieścić tym opisem w ramach mitu archaicznego, w którym materialność i boskość łączą się ze sobą, choć w składowych „systematu” zdają się czynić to na dwa różne sposoby, jakkolwiek ostatecznie – dopełniające się. W tym układzie czy symbiozie materialności i boskości (która przekłada się u niego na „duchowość”) Słowiańszczyzna reprezentowałaby przede wszystkim pierwiastek boski (duchowość ma wszakże przewodzić, kierować – w tym przypadku mogłaby to czynić łagodnie, nie jak Rosja działać przemocą), jako że jej odczucie natury mimo wszystko ma charakter jedynie zewnętrzny, a zatem drugorzędny, podczas gdy litewskość – reprezentowałaby wyraźniej aspekt materialny (podbudowuje go jej właściwe „wewnętrzne” odczucie Natury), skoro wieczność duszy realizuje się w tak wtopionych w Naturę metamorfozach. W ten sposób dopiero razem tworzyłyby tę skomplikowaną całość, która jest tak zasadniczym pojęciem romantyzmu. Przypisywane Słowiańszczyźnie poczucie duchowości nie stawałoby w takim przypadku w konflikcie z nieobecnością jednego Boga (hebrajskiego), który pojawia się dopiero z chrześcijaństwem. Tym samym Mickiewicz wychodziłby poza konwencjonalną religię nie mniej, niż Goethe mówiący o świętym życiu Natury; obecność zaś u Słowian takiej właśnie, jak wspomniana, postaci duchowości (jeszcze nie w najwyższym stopniu, ale już jednej), w istocie może stanowić pomost do przejścia ku odczuciu Boga nie w sposób „urzędowy”, jaki narzuca Kościół, a więc mistyczny.

Czytelny zatem pozostaje w wykładach paryskich⁶³ obraz mitów, które układają się w nieprostą opozycję i związek (jednolitego mitu) Boga i (mitu)

⁶³ Jarosław Ławski (*Mickiewiczowskie rozumienie mitu/mitologii w pismach z lat 1818-1838*, w: *Mity, mitologie, mityzacje nie tylko w literaturze*, pod red. i ze wstępem L. Wi-

Natury – z wyakcentowaniem w tym drugim przypadku zarówno rozdwojenia (Grecy, Rzymianie – są obcy przez systemowość Słowianom), jak i podwójności (w owym łączącym obce sobie narody, słowiański i niesłowiański, „systemacie” polsko-litewskim, stanowiącym swoistą unię mitologiczną, której istnienie uzasadnia czyn). W tym drugim przypadku zatem nie tworzy się teoretycznych systemów, ale wchodzi się w system i tworzy „sobą” – syntezę. Ten rodzaj syntezy zdaje się tłumaczyć uwaga Zofii Stefanowskiej⁶⁴, że nie ma radykalnego pęknięcia w wykładach Mickiewicza, zdominowanych przez jego historiozofię poszukującą prawidłowości pomimo czasem dość osobliwej selekcji faktów. Prawidłowości te ujawniają się jednak wyraźnie, gdy wychodzimy poza jeden poziom – choć zrekonstruowany tu reprezentował najszerzą skalę, wychodząc poza samą tylko Europę. To ścieranie się i dopełnianie porządków mitycznych podlega jednak powieleniu na kolejnych poziomach. Przywołajmy tu przynajmniej jeden.

Węższą niż poprzednia skalę wyznacza problematyka 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 wchodzi – geograficznie rzecz biorąc – różne grupy Słowian, a wyróżniają się 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 i – sprowadzone przede wszystkim do jednej wielkiej obietnicy, jaką stanowi dla Mickiewicza Francja, reprezentowana przez Napoleona, który z kolei jest najwyższym reprezentantem ducha. Ale to już dalsza kwestia.

Według niego, „Zachód dusi się w swych doktrynach” (IV, 17), a doktryny są martwe – i widać tu analogiczne odsunięcie się od nich, jak w przypadku mitów Grecji czy Rzymu. Ta słabość dotyka chyba całej Zachodniej kultury, reprezentowanej tak przez Kościół „urzędowy” (IV, 156), jak i „urzędową” naukę (IV, 107). Zachód jest zresztą nie tylko duchowo zmechanizowany, ale też zmaterializowany i uprzemysłowiony. Już wydobywaniu tej przedchrześcijańskiej proweniencji Słowiańszczyzny towarzyszy ironia skierowana nie przeciw niej by-

śniewskiej, Bydgoszcz 2005; rozszerzona wersja w: *Problemy tragedii i tragizmu*, pod red. H. Krukowskiej i J. Ławskiego, 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.

⁶⁴ Z. Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1968 z. 2.

najmniej, lecz przeciw „reformatorskim” zakusom Zachodu wobec „ludu Słowiańskiego”: „Chcieliby naprzód ucywilizować go, to jest zrobić zeń kupca, kramarza, przemysłowca, uczynić zeń Anglika, Niemca czy Francuza, pozbawić go cech słowiańskich” (III, 177) – które to cechy wyraźnie przeciwstawiają się ideałom kupca i przemysłowca, pozostając w ścisłym związku z mitologią łagodnej duchowości i rustykalnym charakterem Słowian. Przywołując Emersona, łączy Mickiewicz wyraźnie słowiańską ideologię z daleka od zdobywczości Naturą przeciwstawioną ideologii Zachodu (III, 178), choć kładąc akcent na „miękką” postać Chrystusa raczej, niż na Boga *Starego Testamentu*, nie dokonuje powiązania tego ostatniego ze zdesakralizowaną nowoczesnością, jak dziś czyni to np. Vattimo⁶⁵, a wydaje się bardziej solidaryzować z możliwościami tkwiącymi w micie wiecznego powrotu⁶⁶.

Mimo wszystko Francuzi jedynie, nie Anglicy, nie Niemcy, wymykają się rutynie w rzeczach wielkich (Rewolucja Francuska) i mniejszych (można zostać urzędnikiem i generałem (i profesorem) „na polu bitwy”, a więc sprawdzając się w praktyce. „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). Mickiewicz zatem liczy, że sojusz z Zachodem zostanie osiągnięty przez sojusz 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 do zaoferowania Słowiańszczyzna. Mówiąc wprost, zaoferować chce swoje bycie duchowym panem. Przy czym panowanie to zasadać by się miało na szczególnych predyspozycjach Słowian do łączenia tego, co odmienne: „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 jedno, Wschód dąży do (pokojowego) „zogniskowania” i połączenia tego, co inne. Interesujące, że – skoro duchowość zawsze uzyskuje pozycję pana – Zachód przyjąć powinien tu

⁶⁵ 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 w nowoczesności, gdzie postęp i cel uzyskują swoją zsekularyzowaną postać.

⁶⁶ W. Szczerba, dz. cyt.

pozycję podległą, mówiąc eufemistycznie. Podległość ta złagodzona by być miała faktem, że choć Słowianie reprezentują panujący pierwiastek duchowy (i jak za oceanem Emerson, podejmują świętą wojnę przeciw ludziom ksiązek i systematów), to poza tym są pokojowi, nie grożą najazdem Europie. Lud (chłop) słowiański nie da się pchnąć przez jakąś krwiożerczą teorię, a oczekuje, by rządzono nim z miłością (III, 139).

Brzmi to dość mało wiarygodnie, zważywszy rolę Rosji, z powodu której kwestia Słowiańszczyzny nie jest taka zupełnie prosta. Napięcie między pobitą Polską a zaborną Rosją jest oczywiste. Mickiewicz jednak stara się to przekroczyć. W ramach tego, co nazywa Rosją, wprowadza dalsze zróżnicowanie: odzielić trzeba naród od władców, ukształtowanych na obcych duchowi słowiańskiemu wzorach. Ostatecznie zaś wyobraża sobie symbiozę: Polska bowiem może dać Rosji wartości moralne, gdy Rosja Polsce „pierwiastki historiotwórcze”, takie jak ustrój czy organizacja. Nawiasem zauważmy, że wcześniej ta rola „historiotwórcza” należała do Litwinów! (Gdybyż mógł przeczuć, jakiej sytuacji w końcu będą odpowiadać te słowa!).

Mickiewicz na początku swych wykładów 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 poprzednim wieku, jak to ocenia, traktowano czasami mity jako (niedoskonałe, wymagające krytycznego podejścia i przede wszystkim pozbawione całościowego zamysłu) źródło wiedzy o niekonicznie zasadniczych kwestiach (życie domowe) lub dotyczących co najwyżej życia poszczególnych ludzi. Wyraża więc niedosyt związany z rozpoznaniem ich funkcji w zbiorowości i historii.

Sam wydobywa trzy elementy (Bóg jedyny, zły duch i nieśmiertelna dusza), które, jego zdaniem, składają się na (wypływający z czucia) dogmat religijny Słowian, a „Ten dogmat jest też podstawą ich stanu społecznego i politycznego” (I, 67), krótko mówiąc – stanowi podstawę wszelkich porównań. Dogmat ten wedle niego jest czymś pośrednim między mitami (przez co rozumie tu, ściśle mówiąc, mity archaiczne), które są jego „skażeniem” (choćby 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 Słowem objawionym (stanowiącym symbol mitu nowoczesnego), które go przerasta. Eksponując ów dogmat, próbuje uzasadnić, dlaczego ludy słowiańskie nie dokonały dotąd wielkich podbojów, nie przedsięwzięły wielkich wypraw – bo były „poniżej” mitu nowoczesnego, posiadając wierzenia, ale nie posiadając bezpośredniego kontaktu z Bogiem poprzez Jego Słowo lub Syna. Ale wskazuje też, dlaczego mają predyspozycje, by mimo wszystko przewodzić innym, sytuując się na szczycie hierarchii właściwej mitowi nowoczesnemu. Może stać się tak, ponieważ zarazem są „powyżej” mitu archaicznego, reprezentując nie tyle właściwą mu materialność, ile duchowość, a ta duchowość – jakkolwiek mniejszego stopnia, niż Boga *Biblii* (mitu nowoczesnego), to 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, ile ekonomiczne!), technicznego wyposażenia lub wsparcia cywilizacyjnego.

Próbując wyeksponować tę obiecującą pozycję „pomiędzy”, posługuje się Mickiewicz z konieczności obydwoma mitami, które stanowią bieguny tego „pomiędzy” a tym, co możemy w jego koncepcji odnaleźć, staje się mniej ów dogmat religijny jako podstawa wszelkich porównań, bardziej – sposób korzystania przez niego z wyjściowych mitów, które – jako podstawa porównania – odbijają się w sposobie konstruowania przez niego „obrazu stanu politycznego” czy „rozwoju dziejowego”.

Jego obraz mitów, jeszcze raz to podkreślmy, nie był do końca jednoznaczny. Nie podlegała dyskusji nadrzędność i jednocześnie modelowość mitu hebrajskiego z jedynym Bogiem, reprezentującym czystą duchowość. Jednak wobec tego mitu (rzecz jasna Mickiewicz uchyliłby się przed użyciem tej nazwy) w opozycji sytuował jego dogmatyczną wersję, gwarantowaną przez „urzędowy” Kościół, który (podobnie jak jezuici) nie realizował ducha Boskiego przesłania, a jedynie jego pozór.

Mit archaiczny przybrał u niego formę mniej wyrazistą, jakby obawiał się on jego dwuznaczności – i to ujawniło się już w opisie mitów indyjskich. Opisuując wierzenia Słowian, musiał więc wprowadzić „obcą” 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 „zewnątrznym”, dzięki czemu mógł im zarazem przypisać dominantę duchową, która w dodatku eksponowała jednego Boga, jakkolwiek towarzyszył mu zły duch. W ten sposób antynomicz-

ność sił bogów mitu archaicznego została w pewnej mierze zatarta, sugerując niemal hierarchiczny układ, właściwy dla mitu nowoczesnego, co zapewne uzasadniać miało łagodność i wysoką etycność Słowian. Być może takie 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 takiego widzenia mitologii Słowian, i nie tylko, ujawnia się w interpretacjach historii i polityki. Niejasne byłoby, skąd wśród Słowian rosyjski absolutyzm, gdyby nie założenie, że został on zaszczerpiony władzy przez „obcych” (Azjatów), pełniących w ramach tego narodu funkcję 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 systemu politycznego), gdy w tym drugim – w (zdesakralizowanej) hierarchii zwycięża pierwiastek materialny. Paradoksalnie jednak taki układ też daje nadzieję na ewentualne dopełnienie się polskiej etycności i rosyjskiej siły państwa – rzecz jasna duch powinien odgrywać tu rolę wiodącą. Podobnie widzi też możliwości związane z Zachodem, w którego ramach 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 „systemat” – usiłuje na jego podobieństwo przedstawić też polityczny i historyczny. 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 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, ile 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. Ale opisuje ją, sięgając do owych modeli podstawowych – Boga i Natury. Zastanawiające jest, że zawsze szuka dla Polski przywództwa (hierarchia) opartego na łagodności (*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 samo przeczytanie wykładów Mickiewicza przez

Micheleta starczyło, by zdał on sobie sprawę, jak obaj różnią się między sobą. Cóż dopiero mówić o stanowisku narodów.

Nie to jednak jest tu istotne. W tym przypadku istotne jest jedno: Mickiewicz odwołując się do mitu nowoczesnego i archaicznego, pokazuje ich obu negatywne realizacje – gdy stają się one dogmatami. Natomiast niedogmatyczne ich funkcjonowanie oznacza mieszanie wzorców, które powoduje tyleż powstanie jedności, co i sprzeczności. Nie zmienia to faktu, że wzorce owe w dalszym ciągu pozostają podstawą porównań. Sam zaś efekt porównania mieści się w granicach filozofii kultury.

Comparative studies: between Mickiewicz and to-day

This article presents comparative studies understood as a philosophy of culture, basing upon Henry H. Remak's definition and the 'enumerative' definition of culture by Edward B. Tylor. Reference is also made to the two types of Eliade's myths and two types of paradigm as a *tertium comparationis*, showing – through a comparative depiction – the relationships, appearing in related texts, of the primary figures (God and Nature) and categories of culture (time and space).