

Erazm Kuźma

Kategoria mitu w badaniach literackich

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 77/4, 55-73

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ERAZM KUŹMA

KATEGORIA MITU W BADANIACH LITERACKICH

I. Mit jako znak bez znaczenia

Nawet pobieżny przegląd historii słowa „mit” prowadzi do wniosku, że nie ma czegoś takiego jak idea mitu, jest tylko słowo, jego pochodne i próby tłumaczenia na języki nowożytny, słowo mające różne znaczenie w różnym czasie i u różnych użytkowników. Wnikliwsze badania wniosek ten potwierdzają¹. Jałowe jest więc pytanie o sens tego słowa, trzeba natomiast pytać, jak ono jest używane². Zmienność i nieuchwytność znaczenia mitu — od takich pełnych ubolewania konstatacji rozpoczynają swe prace prawie wszyscy jego badacze — nie musi być wcale wadą, przeciwnie, niektórzy sądzą, że jest to jego zaletą i siłą. Bo dlatego właśnie, że mit nie może być zdefiniowany, że nie może stać się pojęciem, kategorią naukową — „daje nam do myślenia”. Jest to szansa całkiem inna i bardziej obiecująca niż ta, którą stwarza pojęcie wchodzące w skład nauki. „Nauka nie myśli” — powiada Heidegger³. Myślą poezja i mit, bo posługują się znakami bez znaczenia; Heidegger powołuje się na wiersz Hölderlina *Mnemosyne*, zaczynający się od tych właśnie słów: „Znakiem jesteśmy bez znaczenia”. Ale zauważmy: mit daje do myślenia tym, którzy zamieszkują jego wnętrze. Bo znaczenie mitu nie istnieje poza mitem, nie jest uprzednio dane, rodzi się z nim, w nim i przez niego.

Oto więc dylemat chcącego pisać o micie: gdzie ma umieścić punkt obserwacyjny? Jeśli wybierze wnętrze — utraci zdolność (i potrzebę) wyjaśniania; jeśli wybierze zewnętrżność — utraci zdolność rozumienia.

¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*. Przełożył K. Michalski. W: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski. Warszawa 1979.

² Takie jest m.in. stanowisko L. Wittgensteina (*Dociekania filozoficzne*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył B. Wolniewicz. Warszawa 1972, s. 34): „znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”.

³ M. Heidegger, *Co znaczy myśleć*. W zbiorze: *Filozofia współczesna*. T. 1. Warszawa 1983, s. 228 (tłum. J. Mizera i J. Tischner).

Może to nawet zbyt dużo powiedziane: wybierze; Claude Lévi-Strauss sądzi, że to mit nas wybiera, a nie my — mit. Tymoteusz Karpowicz swój poemat *Odwrócone światło* — opatrzył mottem:

znak bez namysłu znaczenia
w rękę boga wyręczał całą pracę
używanych aniołów co zszywali ciągle
swoje zdanie rozdarte do stóp⁴

Tłumaczymy to tak: boską rzeczą jest stwarzanie mitów ze znaków bez znaczenia; beznadziejna jest natomiast praca „używanych aniołów”, którzy zszywają ciągle prujące się znaczenie mitu.

Na szczęście moje zadanie jest o wiele prostsze (co nie znaczy, że całkiem bezpieczne): nie muszę myśleć poezją i mitem, jak chce Heidegger, ani nie grozi mi, że zostanę „używanym aniołem”, jak ostrzega Karpowicz, zajmę się bowiem mitem jako kategorią literaturoznawczą. Wybieram przy tym, jak mi się wydaje, jedynie sensowne i zbliżone do naukowego ujęcie historyczne i typologizujące. Jest to postawa charakterystyczna dla wielu badaczy. Na początku tego wieku przyjął ją Fritz Strich w swej książce poświęconej mitologii w literaturze niemieckiej⁵. We wstępie do niej pisał, że wobec niemożności ustalenia, co to jest mit, trzeba przyjąć, że jest on tym wszystkim, za co uchodził w różnych okresach i u różnych pisarzy i teoretyków. Pod koniec tego wieku mniej więcej to samo mówią tak różni badacze, jak Robert Weimann, Furio Jesi czy William Righter⁶. Ten ostatni dowodzi niemożliwości ustalenia jednolitej teorii i jednego znaczenia, bo ciągle wikłamy się w sprzecznościach:

Tak więc dla nas mit jest dziedzictwem i wynalazkiem, ucieczką i zobowiązaniem, wyborem i losem, nakazem i zaprzeczeniem. Znaleźliśmy w nim to, czego zgodnie ze swym życzeniem pragnęliśmy, w jakimkolwiek języku zdarzyło nam się zadawać pytania temu, co nazywaliśmy „mitem”, żądaliśmy, by on odpowiadał nam w tym samym. To sprawiło, że pozostaliśmy bez teorii mitu, ponieważ po prostu nie ma żadnej podstawy, na której taka „teoria” w normalnie rozumianym sensie mogłaby działać⁷.

Powiedziałem wyżej, że wybieram ujęcie historyczne i typologizujące. Czy broni ono dostatecznie przed mityzacją? Niektórzy badacze twierdzą, że nie, bo pojawia się ona zawsze wtedy, gdy w badanym przed-

⁴ T. Karpowicz, *Paradoks symplifikacji*. W: *Odwrócone światło*. Wrocław 1972, s. 1, 91.

⁵ F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur. Von Klopstock bis Wagner*. Halle an der Saale 1910.

⁶ R. Weimann, *Literatura: produkcja i recepcja. Studia z metodologii i historii literatury*. Wybrał i wstępem opatrzył H. Orłowski. Przełożyli W. Bialik i H. Orłowski. Warszawa 1978. — F. Jesi, *Il mito*. Milano 1980. — W. Righter, *Myth and Literature*. London and Boston 1975.

⁷ Righter, *op. cit.*, s. 122.

miocie chcemy dostrzec ład, prawo, wartość. Wszelkie rozważania o miocie same w nim się mieszczą — tak twierdzi Lévi-Strauss. Nie mogę dowieść, że się myli, ale nie mogę też odrzucić potrzeby rozumienia, dlaczego posługujemy się słowem „mit”, wypada więc podjąć ryzyko. Zrobię to rozpatrując mit z dwóch perspektyw: długiego trwania i chwili bieżącej. Pierwsza perspektywa pozwoli, jak sądzę, ukazać swoistą logikę zmian terminologicznych i kryjące się za tą logiką procesy sensotwórcze. Druga perspektywa obejmie współczesne funkcjonowanie mitu w polskiej praktyce literaturoznawczej.

II. Z historii słowa „mit”

Dociekanie początkowych znaczeń słowa niczego nie wyjaśnia. Było ono wielofunkcyjne i — między innymi — określało zarówno wypowiedzi, którym przypisywano prawdziwość, jak i te, które uznawano za zmyślenia. Opozycja *mythos—logos* jest późna i nie ma uzasadnienia ani w *Iliadzie*, ani w *Odysei*, podobnie jak Ricoeurowska opozycja *mythos—lexis*. Badacze twierdzą, że jeśli nawet przyjmiemy, iż mit jest opowieścią o działaniach bogów i herosów, to i tak nie możemy go poznać w pierwotnym kształcie i funkcji, bo Homer czy Hezjod to już tylko świadectwa recepcji pierwotnego mitu, a przy tym recepcja ta nie jest neutralna: Homerowi np. mit służył do alegoryzowania, do wykładania ukrytego znaczenia (co badacze określają słowem „*hiponoia*”). Sofiści posługiwali się mitem jako zespołem obrazów służących ukazaniu abstrakcyjnych sensów. Dla Platona mit był, po pierwsze, poetycką fikcją, za której pomocą ukazywał świat idei, a po drugie — zwalczaną w *Państwie* fantastyczną opowieścią sprzeczną z religią i moralnością. Arystoteles, zupełnie inaczej niż później romantycy, twierdził w *Metafizyce*, że mit jest zniekształconą prawdą, która przetrwała po katastrofie świata; filozofia oczyszcza mit, w końcu zastępuje go jako prawda nieskażona⁸. W *Poetyce* natomiast, jak utrzymują niektórzy, nazwa „mit” ma aż pięć znaczeń⁹, sprowadzalnych jednak z grubsza do dzisiejszego znaczenia słowa „fabuła”¹⁰. Ale Arystoteles wcale nie był entuzjastą sięgania po tak pojęte mity-fabuły przekazane przez tradycję; poeta winien być raczej ich twórcą — pisał w rozdziale IX.

Drugie wielkie źródło mitów kultury i literatury europejskiej — to *Biblia*. Ale i ona jest już tylko świadectwem recepcji mitów wcześniej-

⁸ Zob. J. Bollack, *Mythische Deutung und Deutung des Mythos*. W zbiorze: *Terror und Spiel*. Hrsg. M. Fuhrman. München 1971.

⁹ M. Kommerell, *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragedie*. Frankfurt am Main 1957. Zob. Z. Szmydtowa, *Poeci i poetyka*. Warszawa 1964, s. 402—403.

¹⁰ Szmydtowa, *op. cit.*, s. 404.

szych od niej. Z *Biblią* wiążą się innego rodzaju trudności. Pierwsza wątpliwość dotyczy tego, czy jest zasadne przenoszenie słowa i pojęcia z jednego kręgu kulturowego do innego, w tym wypadku z kręgu greckiego do judajskiego. Po drugie — czy fabuła i postacie biblijne mogą pełnić funkcję mitów, skoro w kręgu kultury chrześcijańskiej zakłada się żywą wiarę w nie? Był to problem poetyk oświeceniowych i klasycznych, a także jeszcze problem Adama Mickiewicza, czy epika wprowadzając tzw. machinę może się posłużyć mitami biblijnymi. Warto zwrócić uwagę, że w greczyźnie *Nowego Testamentu* słowo „*mythos*” ma zawsze znaczenie opowieści zmyślonej, przed którą ewangelisci przestrzegają wiernych¹¹.

Można by więc powiedzieć, że prawdziwy mit poznajemy tylko dzięki antropologom i etnologom badającym współczesne społeczeństwa prymitywne, gdyby nie inne zastrzeżenia podnoszone zresztą przez nich samych. Pomijając już wyżej zgłoszone, a pytające o zasadność przenoszenia słowa mit na opowieści z innego kręgu kulturowego — bardziej istotne jest to: czy antropolog może mieć pojęcie o badanym micie prymitywnym, skoro nie jest uczestnikiem tego obiegu komunikacji symbolicznej, którego mit jest częścią? Nie dziwi więc, że jeden ze współczesnych etnologów kończy swą książkę bezradnym wyznaniem: „Czasami wątpię, że jest coś takiego jak mit”¹². Pewna opowieść w pewnym czasie i w pewnej sytuacji zdaje się pełnić funkcję mitu, a kiedy indziej, w innej sytuacji — nie.

Powróćmy jednak do literaturoznawstwa. Historię słowa „mit” i jego pochodnych oraz tłumaczeń podzielić należy na okres do romantyzmu i od romantyzmu po dzień dzisiejszy. Jest to, generalnie rzecz biorąc, historia przejścia od nazwy „mitologia” do nazwy „mit” i od nazwy „mit” do nazwy „mityczność”. Jakie kryły się za tym sensy?

Przedromantyczna myśl literaturoznawcza posługiwała się nazwą „mitologia” i — częściej — łacińskim tłumaczeniem „*fabulae*”, Niemcy mieli swój odpowiednik: „*Götterlehre*” („*Götterkunde*”), natomiast nie znała ta myśl słowa „mit”, ale jedynie łacińskie słowo „*fabula*” i jego tłumaczenia na języki nowożytny. W *Sztuce poetyckiej* Boileau w znaczeniu mitu występuje tylko „*la Fable*”, w poetykach angielskich „*the fable*”, w *Sztuce rymotwórczej* Franciszka Ksawerego Dmochowskiego czy w *Teorii poezji* Euzebiusza Słowackiego — słowo „bajka”. W ogóle zaś w refleksji literaturoznawczej Oświecenia i klasycyzmu słowami „mitologia” i „bajka” (w znaczeniu: ‘mit’) posługiwano się w trzech wypadkach: gdy mówiono o początkach poezji w ogóle, o sposobie pisania epopei i wyposazania jej w machinę i o bajce, czyli fabule w tragedii. Przez mito-

¹¹ Zob. W. Panneberg, *Späthorizonte der Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*. W zbiorze: *Terror und Spiel*.

¹² M. Barnard, *The Mythmakers*. Ohio 1979.

łogię w zasadzie rozumiano system wierzeń Greków i Rzymian. Z oporami godzono się na wprowadzanie do epopei maszyny chrześcijańskiej, ograniczanej zwykle do świętych, którym przeciwstawiano rodzime wierzenia pogańskie, wiedźmy, czarownice itp.

Co oznaczała taka sytuacja terminologiczna? Sądzę, że — po pierwsze — estetyczne zwaloryzowanie mitologii i bajki. Mitologia jest pięknem, a nie prawdą¹³. Dlatego właśnie wzdragano się przed wprowadzaniem wierzeń chrześcijańskich, one — mówiono — nie są pięknem, lecz prawdą objawioną. Po drugie — oznacza to, że mitologia uchodzi za tematologię, tworzy zamknięty repertuar, z którego można i należy czerpać, ale którego nie sposób uzupełnić. Z tego wynika trzeci wniosek: mitologia jest kolektywnym tworem przeszłości. W tym systemie nazewniczym tkwiła pewna niedogodność, mianowicie homonimia bajki, która oznaczała zarówno mit, jak i gatunek poezji dydaktycznej, apolog. W języku francuskim odróżniano to pierwsze znaczenie pisząc „*la Fable*” dużą literą. Ale czyż ta homonimia nie wyraża stosunku Oświecenia i klasycyzmu do mitologii i mitu?

W dojrzałym romantyzmie nazwa „mitologia” stopniowo ograniczana jest na rzecz nazwy „mit”, a nazwa „bajka” w znaczeniu ‘mit’ wyparta została całkowicie. Słowniki narodowe zaświadczenia stosunkowo późne pojawienie się nazwy „mit”: francuski datuje go na rok 1818, niemiecki na 1815, angielski na 1830¹⁴. W Polsce Linde nie zna jeszcze tego słowa. U Mickiewicza jest ono *hapaks legomenon*, występuje tylko w rozprawie *O poezji romantycznej* (1822), i to w formie liczby mnogiej, natomiast wcześniej i później Mickiewicz często posługuje się formami „mitologia”, „świat mitologiczny”, „świat mityczny” itp. Rzadko występuje słowo „mit” w pismach Maurycego Mochnackiego, ale ten stosuje także niemiecki odpowiednik „mitu” — „sagę”, nie tylko zresztą w odniesieniu do mitologii germańskiej, ale i grecko-rzymskiej¹⁵. Spośród wybitnych przedstawicieli romantyzmu najczęściej kategorią mitu, i to w tym nowym, romantycznym znaczeniu, posługuje się Zygmunt Krasiński.

Mimo powolności procesu — zmiany się dokonały, „mit” wygrał konkurencję z innymi kategoriami. Był to symptom odwrotu od literatury łacińskiej i literatur romańskich. Uznano je za wtórne, skonwencjonalizowane, obumierające. Oznaczało to też rezygnację z ich pośrednictwa w przekazywaniu źródłowej kultury greckiej. Mit, *mythos* — to było

¹³ W drugiej połowie XIX w. nastąpił zwrot: odkryto, że mitologia grecka kryje w sobie te same straszliwe historie co wszystkie inne mitologie. Zob. *Mythos ohne Illusion*. Frankfurt am Main 1984.

¹⁴ Richter, *op. cit.*, Nie jest to datowanie dokładne, bo przecież Görres posługiwał się nazwą „mit” w *Mythengeschichte der asiatischen Welt* z 1910 roku.

¹⁵ Przywoływany już tu Kommerell uważa, że słowo „saga” wyjątkowo dobrze odpowiada znaczeniu mitu.

coś pierwotniejszego niż *fabula*, *la Fable*, *the fable*, bajka. To, co pierwotne, jest święte; *fabula* desakralizowała mit. To, co pierwotne, jest prawdą; *fabula* była tylko pięknem. Dlaczego jednak nazwa „mitologia” ograniczana była na rzecz nazwy „mit”? Romantycy wyszli poza mitologię grecko-rzymską. Szukali mitologii starszych, pierwotniejszych i znaleźli mitologię Orientu albo też szukali mitologii bliższych i znaleźli mitologię germańską, słowiańską, chrześcijańskiego średniowiecza. Wydawałoby się, że teraz powinna zwyciężyć nazwa w liczbie mnogiej: „mitologie”. Odwołajmy się jednak do Josepha Görresa: dowodził on, że na początku był jeden mit, pramit („*Urmythos*”), który stopniowo rozpadał się na poszczególne systemy, np. na mitologię grecką i rzymską, tracąc stopniowo swą pierwotną, życiodajną siłę i świętość. Mitologia jest więc czymś gorszym niż mit, jest wtórna, jest wielością, jest ujściem, nie źródłem. Powrót do pierwotnej jedności jest powrotem do mitu, nie do mitologii¹⁶.

Jeśli nawet romantycy nie szli tak daleko, by szukać mitu w Azji, jednego mitu dla całej ludzkości, to w każdym razie znajdowali go jako jedność u początków każdego narodu. Mit jest — stwierdzał Krasiński w przypisach do *Irydiona* — „myśl-matką”, która rodzi na prawach konieczności takie postacie, jak Alaryk, Genseryk, Atylla, albo takie, jak Heliogabal, a więc szlachetne lub podłe, także narody lepsze lub gorsze¹⁷. Mit jako „myśl-matka” — to *natura naturans*; mitologia — to *natura naturata*. Mit to jedna zasada, idea sterownicza, arystotelesowska entelechia; mitologia — to tylko wytwór, przejaw tej siły sprawczej.

To wiodło do następnego wniosku: mit działa nadal, stwarzanie nie zakończyło się, przy czym teraz mit działa poprzez wybitną jednostkę. Mitologia utraciła więc znamię kolektywności. W podtekstach *Mowy o mitologii* Friedricha Schlegla i *Filozofii sztuki* Friedricha Schellinga daje się wyczytać taka koncepcja: wyszliśmy z jedności, która później rozpadła się, ale teraz sztuka i nauka budują nową mitologię przywracającą jedność, i — przynajmniej u Schellinga — zdolność tworzenia tej nowej jedności przypisana została indywidualnym twórcom. Nie tak optymistyczne były poglądy Krasińskiego, który pisał o Słowackim jako twórcy mitu, ale równocześnie stwierdzał, że jest to mit sztuczny, bo tworzony świadomie i przez jednego człowieka.

Wszystko to prowadziło do wykształcenia się opozycji mitologia—

¹⁶ J. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*. Hrsg. W. Kirfel. Köln 1935.

¹⁷ To był kompleks polskich romantyków, także Krasińskiego, że nasze mity są takie ubogie, na dobrą sprawę to ich wcale nie ma, dlatego nasz charakter narodowy jest taki niewyrobyony, nieukształcony. W kompleks ten wpędzili Polaków (i w ogóle Słowian) Niemcy. Wspomniany już wyżej Görres pisał (*op. cit.*, s. 106), że Słowianie nie mają mitu, tylko jakieś nędzne szczątki animizmu pomieszane z szamanizmem.

mit — z przeciwstawnymi nacechowaniami członków. Mitologia jako tematologia, jako zamknięty repertuar obrazów coraz częściej w wypowiedziach literaturoznawczych oceniana była negatywnie. Zaczęło się to już w Oświeceniu i klasycyzmie, a pogłębiło w romantyzmie, przy czym przedmiotem krytyki był nie tylko repertuar antyczny, ale także nowe, romantyczne repertuary mitologemów. W połowie XIX w. rozczarowanie jest już wyraźnie widoczne. Kraszewski pisał, że mitologia ludowa nie przyniosła literaturze oczekiwanego odrodzenia¹⁸, a Berwiński — że właściwie nie ma co w niej szukać, bo prawdziwa mitologia ludowa to gusła, czary i zabobony, a te nie są ani dawne, ani ludowe, ani polskie. „Lud nie ma nawet samodzielnej twórczości — twierdził — a jeśli ją ma, to w takiej tylko mierze, *mutatis mutandis*, jak dziecko”¹⁹.

Zwycięstwo mitu nad mitologią oznaczało zwycięstwo jedności nad wielością, etniczności nad łańciskim uniwersalizmem, żywej historii nad tradycją, symbolu nad alegorią, świętości nad pięknem. Jeśli każda kategoria literaturoznawcza zawiera w sobie w różnych proporcjach element opisowy i oceniający, to mitologia w refleksji oświeceniowej była przede wszystkim kategorią opisową jako tematologia, w mniejszym stopniu kategorią oceniającą jako piękno. Odwrotnie było z mitem w refleksji romantycznej: wtórnie był on kategorią opisową, oznaczającą już nie tematologię, lecz genologię, a prymarnie — kategorią oceniającą i oznaczającą prawdę i świętość. Görres pramit określał jako „*hieros logos*”, słowo święte.

W wieku XX dały o sobie znać niedogodności kategorii „mit” i pojawiły się próby ich ominięcia przez podkreślanie odmienności znaczeń. Dość często stosuje się więc rozróżnienie nazw „mit” i „»mit«”, dla zwrócenia uwagi, że w tym drugim wypadku nie ma odwołania do mitologii klasycznej czy też etnologii. Jeszcze częściej rozróżnia się grecką formę „*mythos*” od formy będącej tłumaczeniem na języki narodowe. Forma grecka oznacza przy tym rzecz niepoznawalną w sobie, *noumen*; tak np. Furio Jesi stosuje nazwę „mit” („*il mito*”) i „*mythos*”, by zaznaczyć, że czym jest „*mythos*”, nie wiemy i nie możemy wiedzieć. Inny sens ma podobne rozróżnienie dokonane przez André Jollesa: „*die Mythe*” i „*der Mythos*”. Mit („*die Mythe*”) — to forma prosta, która, zdaniem Jollesa, powstaje wtedy, gdy człowiek stwarza wizję fragmentu świata przez zadanie sobie pytania o ten świat i udziela nań odpowiedzi, *mythos* natomiast jest opowieścią spożytkowującą tę formę prymarną. Przykładowo: w Biblii formą prostą, mitem, jest czynność umysłu zadającego

¹⁸ J. I. Kraszewski, *Podania gminu*. W: *Studia literackie*. Wilno 1842.

¹⁹ R. W. Berwiński, *Studia o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*. T. 2. Poznań 1862, s. 216. (Pierwsze wydanie pod innym tytułem ukazało się w r. 1854.) Rozczarowanie Berwińskiego jest następstwem jego doświadczeń politycznych w latach 1846 i 1848.

sobie pytanie o pochodzenie światła i ciemności; *mythos* zaś to opowieść o tym, jak Bóg tworząc świat rozdzielił światło od ciemności²⁰.

Rozróżnienia bardziej zawile, bo ustalające trzy odmiany sensu, wprowadził Northrop Frye w *Anatomy of Criticism* (1956). Pierwsza — to mit („*myth*”) w swym tradycyjnym znaczeniu: opowieść, w której pewne postacie mają charakter boski, a zdarzenia są niezgodne z naszym poczuciem rzeczywistości. To rozumienie mitu, genologiczne, niewiele obchodzi autora, bo jego celem jest wyjaśnienie mitu jako zasady strukturalnej i w tym wypadku posługuje się greckim słowem „*mythos*” czy w liczbie mnogiej — „*mythoi*”. Otóż tak rozumiany mit występuje w dwóch odmianach: *mythos*₁ to zasada organizująca tekst od porządku słownego („*literal narrative*”) aż po totalność utworu („*anagogic narrative*”); *mythos*₂ to zasada organizująca cztery nadgatunki, archetypy narracyjne: komiczny (mit wiosny), romansowy (mit lata), tragiczny (mit jesieni), ironiczny (mit zimy).

Dystynkcje wprowadzone przez Frye'a zapowiadają upowszechnienie się nowego terminu — „mityczność”. Zaproponowany on został przez badaczy niemieckich i przeciwstawiony zarówno mitowi jak i — w sposób bardziej zdecydowany — mitologii. Język niemiecki w ogóle skłonny jest do tworzenia podobnych derywatów, a zapewne działały dodatkowo wzorce poetyki kształtowanej na egzystencjalizmie Heideggera. Emil Steiger w *Grundbegriffe der Poetik* (1946) wprowadził terminy „*das Lyrische*”, „*das Epische*”, „*das Dramatische*”: „liryczność”, „epickość”, „dramatyczność”, a oznaczały one nie rodzaje literackie, lecz ludzkie postawy w egzystencjalnej antropologii, które mogą, ale nie muszą prowadzić do określonych form literackich: liryki, epiki, dramatu. Są te terminy „znaczeniami idealnymi”. Tak też jest z terminem „mityczność”. Sankcjonował go na początku lat sześćdziesiątych Klaus Ziegler i ujmował jako „istotę ludzkiego przeżycia”, „strukturę myśli”, „określony typ doznania, doświadczenia i wyjaśnienia świata”²¹. Nieco później Gerhardt Schmidt-Henkel, zdecydowanie rozdzieliwszy mit i mitologię, zaproponował, by mit rozumieć jako zasadę twórczą, a nie jako przejęte z tradycji postacie i zdarzenia. Badanie mitu w twórczości Büchnera, Eichendorffa, Arno Holza, Döblina w jego książce jest w gruncie rzeczy badaniem stylu wywołanego postawą mityczną. Porządek generowania dzieła jest bowiem taki: najpierw jest mityczność, z niej rodzi się mit, a mitologia jest speyfikowaną materią mitów²². W ten sposób mit jako mityczność stop-

²⁰ A. Jolles, *Einfache Formen. Legende. Sage. Mythe. Rätsel. Spruch. Kasus. Memorabile. Märchen. Witz. Dritte, unveränderte Auflage.* Tübingen 1965.

²¹ K. Ziegler, *Mythos und Dichtung.* W: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte.* T. 2. Berlin 1962, s. 569.

²² G. Schmidt-Henkel, *Mythos und Dichtung. Zur Begriffs- und Stilgeschichte der deutschen Literatur im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert.* Berlin—Zürich 1967.

niowo odrywał się od etnologii, psychologii, socjologii i stawał się właściwością języka. On jest źródłem mityczności.

W związku z tym coraz powszechniejszym przeświadczeniem Roland Barthes na początku lat siedemdziesiątych wzywał do zmiany przedmiotu badań:

mit współczesny jest bowiem nieciągły, już nie ujawnia się w wielkich opowieściach, lecz w samym „dyskursie”; jest raczej frazeologią, zbiorem zdań (stereotypów); mit zniknął, lecz pozostała — bardziej podstępna — mityczność [*le mythique*] ²³.

Wytwarza się ona zawsze, gdy ktokolwiek mówi cokolwiek, i trzeba się przed nią strzec.

Barthes pod koniec działalności krytycznej wrócił do postawy demitologizacyjnej, którą zaprezentował kilkanaście lat wcześniej w rozprawie *Mit dzisiaj*, a którą później na pewien czas porzucił. Czyż to jednak nie jest powrót do XIX-wiecznych koncepcji Maxa Müllera głoszących, że mity wywodzą się z błędów językowych czy jeszcze wcześniejszego potępienia przewrotności języka w *Der Einzige und sein Eigentum* Maxa Stirnera?

Na początku lat osiemdziesiątych za terminem „mityczność” opowiedział się przedstawiciel amerykańskich dekonstrukcjonistów, Eric Gould. Przedmiotem badań literaturoznawczych, jego zdaniem, powinno być badanie tego, co sprawia, że mit jest mityczny, czyli badanie mityczności („*mythicity*”). A tkwi ona w języku, w luce semiologicznej między zdarzeniem a znaczeniem. Język usiłuje zapełnić tę lukę znakami, ale one nigdy nie są w stanie wyjawić znaczenia. Ten rozziew jest źródłem mityczności. Z niej rodzi się metafora, symbol, archetyp (rozumiany jednak inaczej niż u Junga), *sacrum*, *numinosum*. Badanie mityczności w utworach Joyce’a, Eliota, Lawrance’a — bo o nich jest mowa w książce Goulda — to nie śledzenie fabuł mitycznych, lecz napięcia między znaczącym a znaczoną, historią a chwilą, ciałem a duchem; to napięcie i świadomość, że jest ono nieuchronne, nieprzewyciężalne — wytwarza mityczność ²⁴.

Podsumujmy tę część rozważań. W karierze terminów „mitologia” — „mit” — „mityczność” wyraźna cezura występuje między mitologią a mitem. Świadczy ona o zmianie epistemy — by użyć tu kategorii Foucaulta — w przejściu od Oświecenia do romantyzmu. Nie tak dramatyczne jest przejście od „mitu” do „mityczności”: wydaje się ona naturalną konsekwencją pomysłów romantycznych. Obarczona jest jednak nowymi konotacjami: uznaje się ją za zjawisko językowe, a nie tylko literackie ²⁵,

²³ R. Barthes, *Changer l'objet lui même*. „Esprit” 1971, nr 4.

²⁴ E. Gould, *Mythical Intention in Modern Literature*. Princeton 1981.

²⁵ Interakcji między językiem a mitem poświęcona jest książka A. Cooka *Myth and Language* (Bloomington 1980).

a więc staje się raczej pojęciem stylistycznym niż genologicznym; implikuje odprzedmiotowanie, abstrakcjonizację, współznacza więc raczej strukturę niż temat; nie jest skupieniem organizującym się w mit, ale rozproszeniem podminowującym język i literaturę; nie jest gotowym wytworem, lecz raczej siłą sprawczą; nie jest poznaniem czy prawdą, lecz raczej następstwem działania umysłu nastawionego na poznanie, które jest jednak nieosiągalne. Wszakże to nie człowiek wytwarza mityczność; on jest raczej w jej władzy. Paul Valéry już w 1928 r. pisał, że „Mit jest nazwą tego, co istnieje i trwa mając jedynie słowa za przyczynę”. I dalej: „Potrafimy działać poruszeni tylko naszymi fantomami. Potrafimy kochać tylko to, co sami stworzymy”. W tym sensie można trawestować Biblię: „Na początku był mit”. A on sam, Paul Valéry, mówił to, co mówi wyżej — też tworzy mit, mit mitu²⁶.

III. Typologia zastosowań nazwy „mit” we współczesnych polskich badaniach literackich

Prawidłowość opisana w części drugiej wcale nie oznacza, że w literaturoznawstwie współczesnym zapanowała powszechna harmonia. Wręcz odwrotnie, nigdy nie wypowiedziano bardziej sprzecznych opinii na temat mitu. W praktyce wszystko w tekście może być nazwane tym mianem, także to, co jest całkowicie niezgodne z dawnym jego rozumieniem. A trzeba dodać, że mówiąc o ciągu rozwojowym nazw: „mitologia” — „mit” — „mityczność”, uprościłem sprawę, bo przecież są jeszcze inne nazwy pochodne, jak „mitologemologia”, „mito-logika”, „mitem”, „mitologem”, „mitopeja”, „mitopoeza”; nazwy procesów, jak „mityzacja”, „mitologizacja”, „mitotwórstwo”²⁷, nazwy kombinowane i złożenia, jak „figura mitologiczna” (swoiste połączenie symbolu i metafory — tak u Artura Sandauera), „symbole-mity” i „mity-symbole” (jak u Marii Podrazy-Kwiatkowskiej i u Jerzego Kwiatkowskiego), „mity-klucze” (tak u Zbigniewa Kubikowskiego), „mity-idee” (tak u Franciszka Ziejki). Oprócz tego jest jeszcze kilkanaście nazw nie wywiedzionych etymologicznie z „mitu”, ale stosowanych z nim zamiennie. Inne uproszczenie polega na tym, że rozpatrywałem nazwę tylko w jej skrajnych funkcjach: jako kategorię opisową i oceniającą, ale przecież między tymi biegunami mieści się jeszcze „mit” jako kategoria interpretacyjna. I bez tego komplikacji było dostatecznie wiele.

Dlaczego więc literaturoznawcy sięgają po tak niewdzięczną kategorię? Decydują o tym, sądzą, dwa względy, ściśle ze sobą powiązane. Po

²⁶ P. Valéry, *Petite lettre sur les mythes*. W: *Oeuvres*. T. 1. Paris 1968, s. 961 n.

²⁷ Zob. J. J. White, *Mythology in the Modern Novel. A Study of Prefigurative Techniques*. Princeton 1971, rozdz. *Terms and Distinctions*.

pierwsze, wymusza tę nazwę sam przedmiot badania, są bowiem epoki historycznoliterackie i pisarze „mitolubni”. Nie jest więc przypadkiem, że „mit” pojawia się najczęściej, gdy mowa o romantyzmie czy Młodej Polsce, o takich pisarzach, jak Słowacki, Wyspiański, Miciński, Żeromski, Leśmian, Schulz, Czechowicz, Herbert, Nowak. Nie jest to jednak reguła bez wyjątku: Wojciech Wyskiel napisał książkę o Schulzu nie posługując się kategorią mitu, mimo iż mit funkcjonuje w jego powieściach — że tak powiem — z nadania samego autora, a znowu Jerzy Cieślowski zastosował tę kategorię do analizy powieści pozytywistycznej Elizy Orzeszkowej, mimo że mityzacja świata przedstawionego na pewno nie leżała w jej intencjach²⁸. Trudno stwierdzić, co w ten sposób ci badacze stracili czy zyskali; Stein Haugom Olsen powiedziałby, iż takie postępowanie jest sprzeczne z drugą regułą interpretacyjną („correctness”): trzeba uszanować konwencje wpisane w tekst (szerzej o tym w punkcie 6). Ale literatura nie tylko tworzona jest na kształt mitu, sama zajmuje się opisem jego funkcjonowania w społeczeństwie. Takich utworów jest niemało — od przedstawiających rodzenie się mitów religijnych, jak powieść Jerzego Żuławskiego *Na Srebrnym Globie*, po ukazujące funkcjonowanie mitów kultury masowej, jak *Idzie skacząc po górach* Jerzego Andrzejewskiego, czy mitów socjopolitycznych, jak poezja Nowej Fali. To też skłania badaczy do posługiwania się nazwą „mit”.

Po drugie, niemały wpływ na popularność tej kategorii ma też moda. „Mit” pojawił się nagle w wielu dyscyplinach humanistycznych. Pozwala to zresztą jakoś poklasyfikować jego użycia, bo znaczeniowo ciąży on albo ku etnologii, albo ku religioznawstwu, albo ku psychologii głębi, albo ku socjologii, albo ku filozofii, szczególnie ku teorii symbolicznego poznania. I literaturoznawcy nie oparli się modzie. W ironicznym *Vademecum krytyka literackiego 1965* Ludwik Flaszen pisał:

Nie gardź [...] lekkomyślnie słowami takimi, jak „alienacja”, „strukturalizacja”, „kod”, „mit”, „antropologia”, „semantyczny”. Słowa te bowiem, wyrwane z systemów, w jakich znajdują zastosowanie, znaczą wszystko — i nic. Nie zmuszając do ścisłości, nadadzą ci polor intelektualizmu wszechstronnego, którzy biegle porusza się po rozległych terenach myśli współczesnej²⁹.

Możliwa byłaby więc klasyfikacja literaturoznawczej kategorii „mit” według wymienionych wyżej systemów, ku którym ona ciąży czy z których została zaczerpnięta, ale tu rezygnuję z tej optyki³⁰, i to nie dlatego, że Flaszen przed tym przestrzega. Możliwa byłaby inna klasyfika-

²⁸ W. Wyskiel, *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*. Kraków 1980. — J. Cieślowski, „Nad Niemnem” Elizy Orzeszkowej. *Rozważania nad semiotyką mitów religijnych*. „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.

²⁹ L. Flaszen, *Cyrograf*. Kraków 1974, s. 44.

³⁰ Zastosowałem ją w artykule *Mit jako kategoria krytycznoliteracka w latach 1945—1984*, który ukaże się w „Zeszytach Naukowych WSP” w Zielonej Górze.

cja: według przewagi elementów opisowych, interpretacyjnych i oceniających (wspominałem już o tym), ale takie sito selekcyjne byłoby zbyt rzadkie i niepewne, tylko częściowo więc zostanie tu wykorzystane. Ostatecznie za podstawę typologii przyjmuję najbardziej oczywiste funkcje kategorii w praktyce literaturoznawczej. Pozwoli to wpisać wszystkie sposoby użycia nazwy mit w siedem klas: 1) powtarzalność, 2) geneza, 3) prefiguracja, 4) struktura, 5) komunikacja społeczna, 6) znaczenie, 7) wartość. Rozpatrzę te klasy bardziej szczegółowo, zastrzegam jednak z góry: żadne użycie nazwy nie jest tak jednoznaczne, by bez reszty mieściło się w którejś z klas. Oczywiście podział powyższy nie ma charakteru logicznego, ale też nie chodzi tu o logikę, lecz o „opis z natury”.

1. Mit jako powtarzalność. Powtarzalność zdaje się być jedną z nielicznych konstant wszelkiego rozumienia mitu: „przez powtarzanie tworzy się najsmadniej wszelka mitologia” — pisał Gombrowicz w *Ferdydurke*. Wszystkie więc klasy przeze mnie wyodrębnione na powtarzalności się zasadzają, ale nadbudowują nad nią dodatkowe sensory. W klasie tu rozpatrywanej powtarzalność zdaje się wypełniać całe znaczenie mitu, a tak rozumiany mit służy po prostu statystyczno-tematycznemu uporządkowaniu materiału. Tak funkcjonuje mit w próbach syntezy współczesnej literatury polskiej, w opisie jej przełomów. Ryszard Matuszewski mówi więc o micie Arkadii, micie brzydoty, micie sztuczności, micie kultury, micie antyromantycznym, micie śmierci w nowej poezji po roku 1956. Jan Błoński — o micie odrębności pokoleniowej, micie nieszczęścia, micie lumpenproletariusza, micie erotyki w nowej prozie po roku 1956. Zbigniew Kubikowski w ambitnej próbie syntezy literatury polskiej po drugiej wojnie światowej mówi o micie nowego świata, micie klęski, micie zdrady Europy, micie awansu, micie czystych rąk, micie stabilizacji, micie Galicji, micie niepoznawalności historii, itp.³¹ We wszystkich wspomnianych wypadkach słowo „mit” mogłoby być z powodzeniem zastąpione przez inne, jak np. „motyw”, „temat”, „stereotyp”, i nawet niektóre z tych nazw są wymieniane przy próbie definicji mitu: Matuszewski przy tej okazji mówi o „obsesji wyobrazeniowo-tematycznej”, Kubikowski — że „stereotypy tego samego kręgu pojęć składają się na mit obiegowy”³².

„Mit” w znaczeniu wyżej używanym ulega postępującej dewaluacji i coraz częściej jest wypierany przez inne nazwy, bardziej neutralne, o czym świadczy książka *Młodopolski świat wyobraźni* (1977); niektórzy autorzy rozpraw w niej zamieszczonych, niegdyś chętnie elementy powtarzalne nazywający mitem, teraz rezygnują z tego miana. Krytyka mi-

³¹ R. Matuszewski, *Doświadczenia i mity*. Warszawa 1964. — J. Błoński, *Zmiana warty*. Warszawa 1961. — Z. Kubikowski, *Szklany mur. Proza polska 1945—1980. Opis procesu*. „Odra” 1983, nr 10.

³² Matuszewski, *op. cit.*, s. 362. — Kubikowski, *op. cit.*, s. 36.

tograficzna przemienia się w *Stoff- und Motivgeschichte*, a raczej na innym poziomie wraca do niej, na poziomie tematologii Jean-Pierre'a Richarda czy Jean-Paula Webera³³. Są jednak prace łączące podejście tematologiczne z semiologiczno-mitograficznym, np. rozprawy Ewy Wiegandt o micie Galicji w literaturze polskiej po drugiej wojnie światowej³⁴.

2. Mit jako geneza. Tę grupę, dość zróżnicowaną wewnątrz, łączy przeświadczenie, że mit, lub też to, co go wywołuje, wyprzedza tekst literacki i że tekstowa wielość jest sprowadzalna do źródłowej jedności bądź odwrotnie: źródłowa wielość stapia się w jedność pojedynczego utworu. W każdym razie dominantą tej koncepcji mitu jest procesualność, tak jak poprzedniej — powtarzalność. Kategoria mitu jako genezy występuje co najmniej w czterech odmianach. W pierwszej chodzi o recepcję mitów powstałych w przeszłości. W tym obszarze metody są na ogół tradycyjne, bliskie komparatystyce, badaniu wpływów i zależności, tradycji literackiej. Niemniej prace powstałe w obrębie omawianej tu pierwszej odmiany są ważne i niezbędne, co przyzna każdy czytelnik książki Stanisława Stabryły *Hellada i Roma w Polsce Ludowej* (1983) czy Franciszka Ziejki *W kręgu mitów polskich* (1977). Zapewne bardzo byłibyśmy wdzięczni temu, kto napisałby równie rzetelną książkę o recepcji mitów biblijnych jak ta, którą napisał Stabryła o recepcji mitów grecko-rzymskich, ale zadanie to trudniejsze.

Druga odmiana mitu jako genezy wiąże się z psychologią głębi i Jungowską koncepcją archetypu; wersja Frye'owska wprowadza daleko idące zmiany przy podobieństwie metody. I on przecież głosi, że cała literatura jest komplikacją kilku podstawowych formuł pojawiających się w kulturze prymitywnej, i on zamierza wywieść literaturę z jednego centrum. Odżywa przy tym stara, romantyczna tęsknota do jedności i początku, do pramitu, którą tak patetycznie wyraził Görres. W polskich pracach występuje raczej Jungowska niż Frye'owska koncepcja mitu. Tak więc Jan Prokop objaśnia twórczość Micińskiego archetypem Wielkiej Matki i mitem Edypa, a Jerzy Cieślowski w *Nad Niemnem* Elizy Orzeszkowej obok czy pod konwencją powieści realistycznej ujawnia „strukturę pozaczasowych symboli będących własnością ogólnoludzką, a znajdujących się w strefie nieświadomości kolektywnej”³⁵.

³³ Zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *W kręgu badań tematologicznych*. W zbiorze: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*. Kraków 1976. Nie udało mi się dotrzeć do książki R. Troussona *Thèmes et mythes. Question de méthode* (Bruxelles 1981).

³⁴ E. Wiegandt: *Mit Galicji w polskiej prozie współczesnej. (Rekonosans tematologiczny)*. „Teksty” 1979, nr 5; *Austria felix, czyli o micie Galicji w prozie współczesnej*. W zbiorze: *Modele świata i człowieka. Szkice o powieści współczesnej*. Lublin 1985.

³⁵ J. Prokop, *Zywiot wyzwolony. Studium o poezji Tadeusza Micińskiego*. Kraków 1978. — Cieślowski, *op. cit.*, s. 67.

Trzecia odmiana należy do najciekawszych i wiąże ona mit z symbolem i metaforą. Upraszczając: mit jest po prostu sfabularyzowaną metaforą, sfabularyzowanym symbolem. Nie jest to pogląd nowy. Creuzer mówił to już w r. 1810: „symbol jest jak nagłe pojawienie się ducha, jak błyskawica rozświetlająca mrok”; uczucie („*Gemüt*”) i rozum rozwijają go później w mit³⁶. Coś podobnego czytamy i u Gerda Branda: „symbol jest skondensowanym mitem”³⁷. Prowadzi to czasem do przeciwstawienia: epifania metafory czy symbolu jest ważniejsza niż późniejsze rozładowanie jej w fabule mitycznej — i odwrotnie: epifania nie jest mitem, jest nim dopiero opowiadanie tłumaczące epifanię³⁸. Stosując tę odmianę badacze idą za intuicjami samych twórców. Bruno Schulz pisał: „Najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, jest tworzenie »historyj«, i dowodził tego swoją twórczością, ukazując np. w *Wiośnie*, jak epifania markownika Rudolfa wywołuje historię, fabułę, mit. Podobnie rozumuje Musilowski bohater *Człowieka bez właściwości*:

prawo tego życia, do jakiego tęsknimy marząc z powodu przeładowania o proście, nie jest niczym innym niż prawem epickiej narracji [...]. Dobrze temu, kto może powiedzieć „wtedy”, „zanim” i „potem”! Może spotkać go coś złego, może nawet wic się w najstraszniejszych boleściach, lecz jeśli tylko jest w stanie przedstawić wydarzenia w kolejności chronologicznego ich przebiegu, robi mu się przyjemnie, jak gdyby leżał w słońcu brzuchem do góry. [...] ludzie [...] lubią systematyczną kolejność faktów, ponieważ wygląda to jak konieczność, i czują się jakoś bezpieczni w chaosie dzięki wrażeniu, że ich życie posiada określony „kurs”³⁹.

Tę zdolność do wytwarzania fabuł nazywano dawniej mitopeją, dziś siąj Andrzej Kaliszewski — za Miodragiem Pavlovičem — proponuje nazwę „mitopoeza” i znajduje jej zastosowanie w omówieniu twórczości Zbigniewa Herberta⁴⁰. Zjawisko było oczywiście znane badaczom wcześniej. Najpełniej opisał je Michał Głowiński w rozprawie *O języku poetyckim Leśmiana*⁴¹. Nie zawsze jednak fabularyzacja symbolu czy metafory wiązana jest z mitem. Artur Sandauer obserwuje to samo zjawisko u Przybosa, Brylla czy we wspomnianej *Wiośnie* Schulza, ale mówi o „samosłowie”, „samoródtwie języka”, poetyce negatywnej, autotematycznej, kreacjonistycznej⁴².

³⁶ F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. T. 1. Leipzig 1810, s. 69.

³⁷ G. Brand, *Welt, Geschichte, Mythos, und Politik*. Berlin — New York 1978, s. 176.

³⁸ Zob. rozważania teoretyczne U. Gaiera w rozprawie *Hölderlin und der Mythos* (w zbiorze: *Terror und Spiel*).

³⁹ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*. Przełożyli K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer. T. 2. Warszawa 1971, s. 426—427.

⁴⁰ A. Kaliszewski, *Gry pana Cogito*. Kraków 1982.

⁴¹ M. Głowiński, *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji Bolesława Leśmiana*. Warszawa 1981.

⁴² A. Sandauer, *Poeci czterech pokoleń*. Kraków 1977; *Samobójstwo Mitrydatesa*. Warszawa 1968.

Ostatnia odmiana mówi o strukturze umysłu, wyobraźni, które generują mit i literaturę. Mówiło się o tym dawno, co najmniej od Vica, ale takie właściwości umysłu przypisywano ludom prymitywnym albo dzieciom i kobietom. Teraz inaczej: uczeni, filozofowie twierdzą, że wszyscy myślimy mitologicznie, choć tylko niektórzy ujawniają to w literaturze. Jeśli jednak pozostali tę literaturę czytają, to dlatego, że są w nich struktury mitologiczne gotowe na jej przyjęcie. Do upowszechnienia tych koncepcji w literaturoznawstwie przyczyniła się filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera. Dalej: etnologia strukturalna Lévi-Straussa. Wreszcie współczesna socjologia wiedzy kulminująca w przeświadczeniu, że struktura myślenia mitycznego jest powszechna i niezbywalna oraz dotyczy wszystkich dziedzin życia umysłowego człowieka. W badaniach literaturoznawczych w Polsce zakłada się czasem ujawnienie struktury myślenia mitycznego, czyni to np. Maria Cieśla w rozprawie poświęconej Słowackiemu⁴³, ale ponieważ o tej strukturze można wnosić tylko na podstawie cech samych tekstów, te ostatnie stają się właściwym przedmiotem badań, a ściślej — opozycja *sacrum—profanum*, konstrukcja czasu i przestrzeni, funkcja liczby itd.

3. Mit jako prefiguracja. Ta kategoria ma dawną i bogatą tradycję, bo przecież jej poprzedniczką jest średniowieczna alegoreza. Współczesne pojęcie prefiguracji prowadzi do próby rozszyfrowania, jakie to dzisiejsze znaczenia mogą być przekazane za pomocą odwołania do dawnego mitu. Tak to rozumiał Stanisław Lack badając mity Wyspiańskiego:

Dostrzec znaczenie toczącego się obecnie zdarzenia znaczy przenieść je w przeszłość. Tam tkwią już gotowe wyrazy, obecność jest już wyrażona⁴⁴.

Podobnie myślał Eliot, proponując zresztą inną nazwę: „metoda mityczna” („*mythical method*”), gdy analizował *Ulissesa* Joyce’a. Sądził przy tym, że to współczesna psychologia, etnologia, a przede wszystkim *Złota gałąź* Jamesa George’a Frazera tę metodę umożliwiła. Pisał:

Używając mitu, posługując się ustawicznie paralełą między współczesnością i antykiem Joyce tworzy metodę, którą i inni będą musieli stosować. [...] Jest to po prostu sposób kontrolowania, organizowania, nadawania kształtu i znaczenia tej wielkiej panoramie daremności i anarchii, jaką jest współczesna historia⁴⁵.

Z nowszych prac poświęconych technikom prefiguracyjnym najważniejszą jest niewątpliwie książka Johna J. White’a *Mythology in the Modern Novel*. Badacz ten pojmuje jednak prefigurację tak szeroko, że staje się ona właściwie sztuką aluzji literackiej czy formą intertekstual-

⁴³ M. Cieśla, *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego*. Wrocław 1979.

⁴⁴ S. Lack, *Wybór pism krytycznych*. Przedmowa, wybór tekstów i komentarze W. Głowala. Kraków 1980, s. 72.

⁴⁵ T. S. Eliot, *Ulysses, Order, and Myth* (1923). Cyt. za: L. Feder, *Ancient Myth in Modern Poetry*. Princeton 1971, s. 26.

ności, a w grę wchodzi nie tylko kanoniczne mity jako prefiguracje, ale i współczesne, czasem mało znane utwory.

Z polskich prac poświęconych prefiguracyjnej funkcji mitu wymienić trzeba klasyczną już rozprawę Michała Głowińskiego *Maska Dionizosa*. Z mniej znanych — książkę Eugenii Łoch *Pierwiastki mityczne w opowiadaniach Jarosława Iwaszkiewicza*. Głowiński prefigurację nazywa „równaniem historycznym”, a interesujące jest to, że pokazuje, jak różne zjawiska współczesne mogą być prefigurowane mitem Dionizosa, a z drugiej strony — jak różne sensy prefiguracja wyraża.

4. Mit jako struktura. Kiedy pada sformułowanie: „mit jako struktura”, nasuwa się od razu skojarzenie z Lévi-Straussem, a jednak jego analizy nie odgrywają ważniejszej roli w badaniach literackich. On sam zresztą przeciwstawiał mit i literaturę (choć analizował mitologizm *Kotów* Baudelaire'a), a jego klasyczna interpretacja mitu Edypa, jak się zdaje, nie może być stosowana do dzieła literackiego. Nie znaczy to wszakże, że w polskich pracach Lévi-Strauss jest w ogóle nieobecny; pojawia się najczęściej wtedy, gdy mowa o wariantowości mitu czy o technice *bricolage*'u. Np. Maria Cieśla uznaje, że świadomość mityczna Słowackiego jest „godna Lévi-Straussa”, bo i nasz poeta widział jedność strukturalną mitów przy równoczesnej wymienności ich elementów, a Jerzy Jarzębski mit Księgi w utworach Brunona Schulza traktuje jako zbiór wszystkich wariantów pojętych w duchu Lévi-Straussa⁴⁶. Strukturę mityczną ujawnia się o wiele częściej poprzez analizę czasu, przestrzeni, repartycji *sacrum—profanum*, ale wzorców do tych analiz dostarczają Eliade, Jung, semiolodzy szkoły tartuskiej. Rzadziej rozpatruje się u nas bohaterów jako struktury mityczne. W tym wypadku wzorów postępowania badawczego szuka się u lorda Raglana⁴⁷.

Nie ma więc prac czysto strukturalnych; analizy służą innym celom, np. ukazaniu struktury myślenia mitycznego, o czym mówiłem wyżej, opisaniu funkcji społecznej mitów literackich. Tak jest w książce Antoniny Lubaszewskiej, poświęconej *Dumie o hetmanie* Żeromskiego czy w rozprawie Wandy Krzemińskiej, badającej strukturę mityczną bohaterów Aleksandra Dumasa, Wiktora Hugo, Henryka Sienkiewicza i Bolesława Prusa⁴⁸.

5. Mit jako komunikacja społeczna. Na przełomie XIX i XX w. pojawiają się prace podkreślające rolę mas w historii, mas sterowanych odpowiednimi mitami. Pisali o tym socjologowie i filozofowie:

⁴⁶ Cieśla, *op. cit.*, s. 101—102. — J. Jarzębski, *Czasoprzestrzeń mitu i marzenia w prozie Brunona Schulza*. W: *Powieść jako autokreacja*. Wrocław 1984, s. 181.

⁴⁷ Raglan, *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. London 1949.

⁴⁸ A. Lubaszewska, *Mit — ethos — konstrukcja*. „*Duma o hetmanie*” Stefana Żeromskiego. Wrocław 1984. — W. Krzemińska, *Bohater mityczny w powieściach polskich i francuskich XIX w.* Warszawa 1985.

G. Le Bon, G. Tarde, G. Sorel, E. Durkheim, ale i etnologowie zwracali uwagę na sterowniczą rolę mitów w społeczeństwach prymitywnych — np. Bronisław Malinowski. Zainteresowanie tą problematyką wzrosło w latach trzydziestych w związku z rozwojem masowych ideologii, a po drugiej wojnie światowej — kultury masowej. Wszystko to znalazło odbicie w refleksji literaturoznawczej czy ogólniej: kulturoznawczej. W tym znaczeniu kategoria mitu występuje u Stanisława Brzozowskiego, Rogera Caillois, Rollanda Barthes'a, Edgara Morina, Umberto Eco. Świadomość komunikacyjnego charakteru mitu wiodła w literaturoznawstwie do dwóch typów działań. Z jednej bowiem strony badacze, przekonani o sile społecznej mitu, dążyli do zmitologizowania historii literatury, monografii literackiej, biografii, by włączyć je w powszechny społeczny obieg. Mit w tym wypadku był nie tylko przedmiotem badań, ale i urządzeniem matrycującym dyskurs literaturoznawczy, co widać np. w monografiach Gundolfa o Goethem, Bertrama o Nietzschem, Wołoszynowskiego o Słowackim czy Piłsudskim. Z drugiej zaś strony — badacze uznali literaturę, zwłaszcza literaturę popularną, za odpowiednik funkcjonalny dawnych mitów i zaczęli analizować jej strukturę mityczną jak i domniemaną funkcję społeczną. Mitami literaturoznawczymi zajmuje się np. Roman Zimand w swych studiach o Boyu⁴⁹. Zimand dzieli mity społeczne na zabawowe i ideologiczne. Boyowski mit Młodej Polski miał charakter zabawowy. Badacze częściej zajmują się mitami ideologicznymi, którym pisarze użyczają miejsca w swych książkach albo które powołują do życia. I tak Jerzy Kwiatkowski zajął się mitem jagiellońskim, mitem Nowej Polski, mitem Europy w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Andrzej Kijowski mitem Kościuszki i księcia Józefa Poniatowskiego w literaturze w. XIX, a autor tych rozważań mitem Orientu i Okcydentu w literaturze XIX i XX wieku⁵⁰.

Trzeba jednak dodać, że kategorie badawcze w tej dziedzinie cechują się rozchwianiem terminologicznym: nazwa „mit” stosowana jest często zamiennie z nazwami „legenda”, „idea”, „ideologia”, „propaganda”, „stereotyp”.

6. Mit jako znaczenie. Mówiło się już tu o tym, że mit może być kategorią opisową i wartościującą, ale między tymi biegunami jest jeszcze miejsce na mit jako kategorię interpretacyjną, ustalającą znaczenie badanego tekstu. Przejście między tymi kategoriami jest płynne, ale przecież dominantę jednej z nich można wykryć. Kiedy kategoria mitu służy przede wszystkim uporządkowaniu statystyczno-tematycznemu li-

⁴⁹ R. Zimand, *Trzy studia o Boyu*. Warszawa 1961.

⁵⁰ J. Kwiatkowski, *Poezja Jarosława Iwaszkiewicza na tle dwudziestolecia międzywojennego*. Warszawa 1975. — A. Kijowski, *O dobrym Naczelniku i niezłomnym Rycerzu*. Kraków 1984. — E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*. Szczecin 1980.

teratury, o czym mówiłem na początku tego rozdziału, to mit w tym wypadku jest przede wszystkim kategorią opisową. Kiedy mit rozumiany jest jako *sacrum* (o tym w następnym punkcie), wtedy staje się przede wszystkim kategorią oceniającą. Jakie warunki powinien spełniać mit, by mieć rangę kategorii interpretacyjnej?

Wymieńmy tu ogólne kryteria Olsena: właściwa interpretacja powinna być kompletna, tzn. objąć wszystkie aspekty poszczególnych segmentów dzieła; poprawna — tzn. zgodna z konwencjami, którym dzieło podlega; wszechstronna — tzn. powinna ogarnąć jak najwięcej elementów dzieła; spójna i różnicująca — tzn. tłumacząca maksimum elementów jedną zasadą, a z drugiej strony, w poszczególnych elementach powinna wykrywać jak najwięcej znaczeń⁵¹. Czy kategoria mitu może spełnić te wymagania? Teoretycznie tak, przecież Frye dowodził, że mit, swoiście rozumiany, organizuje całe dzieło, od porządku głosek po globalne sensy; tylko że inni twierdzą, iż system Frye'a jest piękny, ale niestosowalny.

W polskich pracach mit jako kategoria interpretacyjna najwyraźniej występuje we wspomnianej już rozprawie Jarzębskiego o Brunonie Schulzu i — o dziwo — do pewnego stopnia spełnia ta analiza postulatory Frye'a. Ale nie spełnia przecież wszystkich kryteriów Olsena. Wydaje się, że mit jako kategoria interpretacyjna może być stosowany tylko do pojedynczych utworów, i to krótkich.

7. Mit jako wartość. Prawie zawsze kategoria mitu jest nośnikiem wartości — ujemnej czy dodatniej. W pierwszym wypadku oznacza ona zwykle zmyślenie, nieprawdę, kłamstwo, cyniczny fałsz; w drugim — żywą siłę, prawdę, świętość. W tych funkcjach mit występuje najczęściej w krytyce literackiej. Mit jako wartość staje się problemem dla literaturoznawcy badającego tę krytykę i w ogóle zagadnienie wartości dzieła literackiego. Od tej strony Alina Witkowska analizuje np. słowiański mit początku⁵². Ale żadne badanie mitu w literaturze nie jest wolne od tego aspektu. W gruncie rzeczy i część II niniejszych rozważań też wiąże się z tym zagadnieniem, bo zmiany terminów od „mitologii” do „mityczności”, rezygnacja z nazw łacińskich na rzecz nazw greckich — wszystko to było funkcją wartościowania, zależało od ciągle przesuwanej się i zmieniającej granicy między *sacrum* a *profanum*. Stąd liczne kłopoty z terminem „mit”, ustawicznie wymykającym się już to na stronę *sacrum* w sztuce i hermeneutyce, już to na stronę *profanum* w literaturoznawstwie przyznającym się do ambicji naukowych. Najnowsza praktyka literaturoznawcza, wydaje się, wnosi zmianę w te obyczaje nazewnictwa. O ile wcześniej wykrywanie i opisywanie *sacrum* w utworze literackim służyło za dowód, że utwór jest mitem czy co najmniej

⁵¹ S. H. Olsen, *The Structure of Literary Understanding*. Cambridge 1978.

⁵² A. Witkowska, *Słowiański mit początku*. „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.

ma charakter mityczny, to teraz coraz częściej *sacrum* staje się naczelną kategorią, wypierającą nazwę „mit”. Takie wnioski można wysnuć z tomu referatów *Sacrum w literaturze* (1983) czy z artykułu Błońskiego *To co święte, to co literackie* (w tomie *Kilka słów, co nie nowe*, 1985).

IV. „Mit daje do myślenia”. Ale komu? Ale co?

Na początku tych rozważań padło już rozstrzygnięcie: punkt obserwacyjny umieszczam na zewnątrz mitu i to wyłącza z jego rozumienia w sensie hermeneutycznym. Mit jest dla mnie znakiem bez znaczenia nie dlatego, że dopiero uczestnictwo w nim wypełnia go sensem, ale dlatego, że widzę repertuar zewnętrznych znaczeń gotowych do wcielenia się weń. Mit nie może więc „dać mi do myślenia” to, co daje Heideggerowi (z zastrzeżeniem wszelkiej proporcji!). Pozwala natomiast myśleć o użyteczności tego terminu w badaniach literackich. Otóż z tej perspektywy widać, że mit niewiele mówi o literaturze, a badania nad nią mogłyby się obyć bez tej kategorii. Znacznie więcej natomiast mówi on o ludziach nim się posługujących, o klanowych paradygmatach i ich zmienności, o modach naukowych, o życiu umysłowym i o prądach myślowych, o tęsknotach transempirycznych i o niepokoju moralnym.

Nie jest to mało, ale to całkiem inny temat.