

Kamilla Termińska

Kreatywizm języka i mit kreacji : na przykładzie literatury science fiction

Język Artystyczny 10, 197-210

1996

Artykuł został 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.

Kreatywizm języka i mit kreacji (Na przykładzie literatury *science fiction*)

W artykule mym, zgodnie z zapowiedzią daną przez tytuł, znajdują się kręgi tematyczne szeroko dyskutowane w dzisiejszej humanistyce. Tworzą one jak gdyby wiry, wokół których obracają się przyciągane przez nie problemy epistemologiczne i metodologiczne. W wytworzonej przez te wiry próżni, w niemal niedostrzegalnych przebłyskach, ujawnia się niemożliwa do wyrażenia w języku nauki prawda, która stanowi być może istotę nas samych.

Ta niedyskursywna prawda bije ze źródła fundamentalnego dla naszej kultury mitu religijnego, utrwalonego w biblijnej *Księdze Rodzaju*, sakralizującego cały obszar naszego myślenia o języku, sztuce, naturze, człowieku i transcendencji.

Warto zacytować w tym miejscu wybitnego znawcę mitu stworzenia Georges'a Auzou: „Ograniczając się tylko do tego tekstu¹, można zapytać, kim jest »Bóg«? Co jest tu o Nim powiedziane? Wiemy o Nim dwie rzeczy, które są właściwie jedną: Bóg »mówi« oraz Bóg »stwarza«; działa za pomocą słowa. Jego słowo jest słowem stwórczym. Człowiek nie jest bogiem, jest jednak podobny do Boga, a przynajmniej do Boga z *Księgi Rodzaju*: może oddziaływać na ten świat, dokonywać w nim przekształceń, wprowadzać nowości — to znaczy może stwarzać, zwłaszcza dzięki swemu słowu za przyczyną języka, o którym wie, że jest jego najdoskonalszym narzędziem i że w tym świecie wyłącznie on nim dysponuje. Język to człowiek. Dzięki niemu człowiek dokonał wylomu w nieświadomości, to on wyniósł go ponad wszystkie inne otaczające go istoty żywe i uczynił z niego stwórcę dokonującego dzieła stworzenia w świecie. Do tego nawiązuje sformułowanie w wierszu 26:

¹ „A wreszcie rzekł Bóg »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi.«” Gn. 1, 26. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Poznań 1980.

Bóg obdarzył człowieka skutecznym i stwórczym słowem — i w tym są do siebie podobni — tym samym powierzył mu władzę i rządy nad częścią tego świata.”²

Mówiąc o kreatywizmie, będę mówiła o jego ogólnej teorii w nauce, o zawężeniu jej do lingwistyki, o języku mitu i metodach badawczych, które mogą być do niego stosowane. Ponadto zanalizuję klasyczne dla literatury s-f³ mity kreacji Tolkiena⁴ i Ursuli Le Guin⁵, umieszczając je w intertekstualnej przestrzeni głównie bliskowschodnich mitologii, a zwłaszcza kontrastując z biblijnym opisem stworzenia.

Zadomowione od „zawsze” w teologii, od dwu wieków w estetyce i od całkiem niedawna w dwudziestowiecznej nauce, pojęcie twórczości⁶ zrobiło oszałamiającą karierę w humanistycznych odgałęzieniach psychologii, psychiatrii i socjologii, stając się konstytutywnym członem ich poziomej struktury zwanej pankreacjonizmem. W języku tej teorii z terminem tym stało się to, co w szeroko rozumianej antropologii spotkało wyrazy: język, dialog, tekst. Zostało mglistym wyznacznikiem postawy intelektualnej, z jak najszerszym, obejmującym świadome i nieświadome działania ludzkie (m.in. percepcję), zakresem i niemal pozbawionym (by przywołać tę niemodną parę szacownych terminów) treści. Nowe, uzależnione od nowej teorii, pojęcie twórczości błyszczy odbitym od dawnych znaczeń blaskiem. Przeniesione z teologii w dziedzinę estetyki ułatwiło niegdyś definiowanie sztuki jako odtwarzanie zamysłów Stwórcy (instar Dii) oraz akceptację jej w ostatecznym wymiarze zbawczego charakteru. Podobnie pankreacjonizm uświęca wręcz każdą ludzką aktywność, umieszczając ją w najwyższej waloryzowanej przestrzeni estetycznej i moralnej.

Pojęcie kreacjonizmu języka, różne od pojęć generatywizmu, czy otwartości systemu, związane jest zasadniczo z dwoma ogólnymi koncepcjami teoretycznymi filozofii. Pierwsza z nich jest de facto teorią epistemologiczną, zakładającą niemożność innego oglądu rzeczywistości niż przez mediatyzujący filtr języka etnicznego. W językoznawstwie jest ono szeroko znane pod nazwą

² G. Auzou: *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, Warszawa 1990, s. 176.

³ Do takiego zawężenia pola ekscerpji sprowokowała mnie książka: Z. Lekiewicz: *Filozofia science fiction*. Warszawa 1985, która wśród omawianych problemów nie znalazła miejsca na „kosmiczną mitologię” i szerzej — komunikację, co, jak sądzę, mogłoby zmodyfikować jej główne tezy.

⁴ J. R. R. Tolkien: *Silmarilion*. Warszawa 1985. Cytując dalej Tolkiena, mam na myśli tę właśnie książkę.

⁵ U. K. Le Guin: *Lewa ręka ciemności*. Kraków 1988. W dalszym ciągu artykułu, mówiąc o książce Ursuli Le Guin, mam na myśli tę pozycję.

⁶ *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Red. Z. Cackowski. Wrocław 1987., s. v; por. także: W. Tatariewicz: *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*. Warszawa 1976; W. Tatariewicz: *Parerga*. Warszawa 1978.

hipotezy Sapira—Whorfa⁷. Sprowadzone *ad absurdum* przez Teresę Hołówkę⁸, nie wydaje się współcześnie odgrywać jakiegś szczególnej roli w swej czystej postaci. Jednakże myśl, że droga do empirycznego świata wiedzie z konieczności poprzez język, jest w dalszym ciągu żywa w tych koncepcjach metodologicznych, które akcentują nieodzowny udział teorii w konstruowaniu, językowych przecież, modeli rzeczywistości. Budowaniu tychże teorii towarzyszy wybór lub powoływanie do życia odpowiednich języków specjalistycznych. Na języki te można spojrzeć jako na co najmniej w dwójnasób nacechowane kreatywnością: kreują świat opisywany poprzez sformułowaną w nich teorię, kreują teorię powołaną do istnienia dla wyjaśniającego opisu świata. Same również są wynikiem (to już po trzecie) kreatywnego, nastawionego na poznanie, twórczego wysiłku umysłu. Pewnym wariantem tego konceptualistycznego, antynaturalistycznego i instrumentalistycznego jednocześnie stanowiska jest koncepcja Quine'a⁹, który twierdzi, iż teoria jest immanentna już na poziomie języka potocznego i musi być twórczo rekonstruowana w interpersonalnie weryfikowalnych procesach interpretacyjnych, nakierowanych bądź na sam język, bądź na empirycznie dostępną rzeczywistość, bądź też na dostępną poprzez introspekcję realność umysłu. Podejście to, z którego dla językoznawcy płyną liczne konsekwencje praktyczne, każe rozumieć kreatywizm języka jako taką reorganizację i reanalizę faktów, która pozwala stworzyć — poza znanym, zamkniętym układem teoretycznym, zawartym w języku codziennej komunikacji lub werbalizowanym w sposób narzucający się jako oczywisty — inny układ, równie spójny, ogarniający sobą co najmniej te same, co uprzednio, elementy, obdarzone jednak odmiennym znaczeniem

⁷ „Dokonyjemy segmentacji natury tropami wyznaczonymi przez nasze języki ojczyste. Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy, wręcz przeciwnie — rzeczywistość jawi nam się jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły — to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe. Dzielimy świat na części, porządkujemy go za pomocą pojęć, przypisujemy mu sens w określony sposób, ponieważ jesteśmy sygnatariuszami umowy, by czynić to tak właśnie, a nie inaczej; umowy, która obowiązuje w naszej społeczności językowej i którą skodyfikowano we wzorcach naszego języka.” B. L. Whorf: *Język, myśli i rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 284—285.

⁸ Chodzi mi o prześmieszny pastisz pism Whorfa: „Światopogląd plemienia znad Wisły”. T. Hołówka: *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Warszawa 1986, s. 110—112.

⁹ W. V. Quine: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Warszawa 1986, s. 124: „Teza, że epistemologia przekształca się w semantykę, nie narusza założeń starowiedeńskich. Epistemologia zostaje bowiem skoncentrowana na doświadczeniu, znaczenie zaś na weryfikacji, a doświadczenie jest weryfikacją. Założenia te burzy raczej to, iż poza obszarem zdań obserwacyjnych, znaczenie przestaje się stosować do indywidualnych zdań, a także to, że epistemologia nie daje się oddzielić od psychologii ani od lingwistyki.” Por. także P. F. Strawson: *Semantyka, logika i ontologia*. „Studia Filozoficzne” 1987, T. 11.

i pozostające względem siebie w odmiennej konfiguracji. Zakładam, że jest to jedna z możliwych, „gestaltyczna” definicja kreacjonizmu języka.

Możliwe jest jeszcze inne spojrzenie. Bierze się ono z psychologii humanistycznej, gdzie twórczość jawi się jako naczelną wartość światopoglądowa, a charakteryzują ją dwa ostentacyjnie wyrażane poglądy: 1) że człowiek, będący niejako z definicji istotą twórczą, aktualizuje swój stosunek wobec świata i swój indywidualny typ jego przeżywania w sposób swobodny i wolny, odnajdując w tej manifestacji sens własnego życia, oraz 2) iż ocena społeczna wszelkich konkretyzacji potencjału twórczego tkwiącego w jednostce jest niepożądana. Przekonania te, które początkowo pojawiły się jako zjawiska społeczne w wielu dziedzinach kultury już w latach pięćdziesiątych, uwybraźniły swe założenia m.in. w irracjonalizmie, intuicjonizmie oraz fenomenologii. Skonkretyzowały się natomiast w antropologicznej teorii „zbawienia przez sztukę” konformistycznych społeczeństw, pogrążających się w chaosie konsumpcyjnych antywartości i odrzucających wypracowane przez tradycję ideały. Językoznawstwu, bardziej jeszcze niż innym naukom o kulturze, przypadła zaszczytna funkcja zbawcza, kreująca prawdę życia w kontaktach społecznych. Owa *verité à faire* ujawnia się w twórczych działaniach człowieka wolnego, nastawionego na autorealizację. W kreacji owego utopijnego ideału ludzkiego i utopijnego społeczeństwa nonkonformistów bierze czynny udział lingwistyka, której najwyższym waloryzowanym zadaniem jest odkrywanie ukrytych struktur, deszyfrowanie mechanizmów manipulacji i propagandy słownej, ogólnie mówiąc — deideologizacji wypowiedzi, prymarnego, dialogicznego przedmiotu lingwistyki, któremu winna zostać przywrócona krystaliczna czystość prawdziwie ludzkich intencji. W tym bardzo obecnie popularnym ruchu intelektualnym o kreatywności języka mówi się w kontekście tworzenia nowego człowieka; język jest wszak budulcem przestrzeni jego wolności.

Między oboma stanowiskami istnieje wiele możliwych do przerzucenia mostów¹⁰. Jednym z nich jest niewątpliwie zjawisko mitu, którego definicji

¹⁰ Jest nim bez wątpienia filozoficzne stanowisko Mieczysława Krąpca, który kreatywność uznaje za samą istotę języka: „Jesteśmy zatem świadkami naszej nieustannej twórczości w zakresie języka, który jako zjawisko ludzkie, integrujące momenty poznawcze-relacyjne i woli-tywne, najdobitniej świadczy o specyfice człowieka i jako taki wymyka się metodom badawczym scjentyzmu. Język ludzki ukazany w świetle scjentyzycznych metod przestaje być bowiem tym, co było pierwotnie dane do zbadania: a więc faktem o dwustronnej materialno-psychicznej budowie, związany z signifikowaniem żywnych treści poznawczych, sprzężonych z całokształtem życia psychicznego i użytym wyłącznie jeden raz, mimo swej izomorfii do znaków ciągle używanych, w różnych wszakże kontekstach i na oznaczenie różnych odcieni poznawanych treści. Pochodność języka od treści poznawanych to tylko jedna strona używania ludzkiej mowy, w której jest ona następstwem aktów poznania i wolnej woli, kreującej mowę jako znaki. Istnieje wszakże jeszcze inna strona: zależności naszego poznania od mowy, i to zależności wielostronnej, leżącej na drodze tworzenia się naszego poznania.” M. A. Krąpiec: *Język i świat realny*. Lublin 1985, s. 46.

nie chciałabym tu podawać.¹¹ Myślę, że żądanie jednoznacznej definicji zjawiska wieloznacznego często oddala, miast zbliżać do poszerzenia wiedzy o fenomenach, których istota jest nam intuicyjnie wiadoma.

Mit stworzenia należy do zasadniczych mitów religijnych¹². Utrwalony w Biblii opis stworzenia świata i człowieka jest niewyczerpanym źródłem odwołań, interpretacji, komentarzy i analiz porównawczych. Jako jedna z naczelných idei porządkujących kulturę europejską zataił w niej wpływy swoich bliskowschodnich krewniaków, które jednakże sporadycznie dochodziły do głosu w wielkich gnostycznych herezjach. Nie ośmielając się podejmować próby wchodzenia w grono egzegetów biblijnych, zajmuję jedynie pozycję językoznawcy, który przypatruje się szacie językowej mitu, a jednocześnie jest przeciwny stawianiu tradycyjnych granic między treścią a formą. Zarówno to, co się mówi, jak i to, o czym się mówi, musi zostać wyrażone. Tak więc za konstytutywne elementy mitów kreacji uznają to, że

- 1) noszą charakter kosmiczny;
- 2) wprowadzają porządek przestrzenny;
- 3) wprowadzają porządek czasowy;
- 4) są antropocentryczne;
- 5) niosą psychofizyczną wizję człowieka;
- 6) w jakiś sposób wiążą się z seksualnością;
- 7) wprowadzają system etyczny.

Wszystkie te siedem wyznaczników — a jest to liczba symbolizująca stworzenie, jedność w wielości i doskonałość — występuje, lub jest w toku rozwoju mitologii dookreślane, w każdym micie kreacji. Model ten realizuje się również w uznanych już za klasyczne utworach s-f.

Istotny dla kosmicznego charakteru mitu jest obraz sprzed kreacji oraz tworzywo wszechświata. W mitach bliskowschodnich pojawia się idea chaosu

¹¹ Por. różne aspekty mitu akcentowane w opracowaniach: L. Dupré: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Kraków 1991; G. Durand: *Wyobraźnia symboliczna*. Warszawa 1986; M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1993; J. Keller, W. Kotański, W. Szafranski: *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*. Warszawa 1974; L. Kołakowski: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967; E. Leach, A. J. Greimas: *Rytuał i narracja*. Warszawa 1989; E. Mieleński: *Poetyka mitu*. Warszawa 1981; P. Ricoeur: *Symbol daje do myślenia*. „Res Facta” 7; *Teksty o muzyce współczesnej*. Red. M. Bristiger. Kraków 1973; P. Tillich: *Dynamika wiary*. Poznań 1989.

¹² A. Brückner: *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa 1980; E. Dąbrowski: *Religia Wschodu*. Poznań 1962; M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Warszawa 1968. S. Moscatti: *Kultura starożytnych ludów semickich*. Warszawa 1963; S. N. Kramer: *Historia zaczyna się w Sumerze*. Warszawa 1961; T. Margul: *Mity z pięciu części świata*. Warszawa 1966; *Religia Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*. Red. K. Banka. Warszawa 1991; A. Tokarczyk: *Wymarłe religie świata*. Warszawa 1991; *Zarys dziejów religii*. Red. Z. Poniatoński. Warszawa 1964.

— mieszaniny pustki, ciemności i wody, w której mogą istnieć zarodki życia, tworzywem zaś jest bądź żywa materia pierwotnego potwora, bądź substancja powszechnie dostępna na terenach powstania mitu. Ursula Le Guin jest kontynuatorką tego nurtu: „Na początku nie było nic, tylko lód i słońce. W ciągu wielu lat słońce wytopiło w lodzie wielką szczelinę. Szczelina nie miała dna, a na jej ścianach były wielkie lodowe figury. Z tych lodowych figur w ścianach przepaści spływały w dół krople wody. (...) Lodowe figury wyszły z przepaści i stanęły na lodowej równinie. Ta, która powiedziała: „Ja krwawię”, sięgnęła w górę do słońca i wyciągnęła z jego wnętrzości garście łąjna i z tego łąjna zrobiła góry i doliny ziemi. Ta, która powiedziała: „Ja płaczę”, chuchała na lód i topiąc go zrobiła morza i rzeki” (s. 236). Tolkien natomiast wyraźnie nawiązuje do pitagorejskiego toposu — muzyki sfer: „Na początku był Eru, Jedyny, którego na obszarze Ardy nazywają Iluvatarem; On to powołał do życia Ainurów, Istoty Święte, zrodzone z Jego myśli. Ci byli z nim wcześniej, niż powstało wszystko inne. Rozmawiał z nimi i poddawał im tematy muzyczne. Ainurowie zaś śpiewali dla Niego i On radował się tą muzyką. (...) Aż wreszcie Iluvatar zgromadził wszystkich Ainurów i objawił im potężny temat, odsłaniając rzeczy większe i wspanialsze niż te, które przedtem dał poznać, a blask początku i wspaniałość zakończenia tak olśniły Ainurów, że pokłonili się Iluvatarowi w milczeniu. (...) Wtedy głosy Ainurów na podobieństwo harf i lutni, fletów i trąb, wioł i organów, i niezliczonych chórów wyśpiewujących słowa, zaczęły kształtować z tematu Iluvatara Wielką Muzykę; z przepłatających się i nieustannie zmiennych melodii wzbity się harmonijne dźwięki i popłynęły poza zasięg słuchu w głąbie i wysokości, wypełniły przestrzeń, którą zamieszkiwał Iluvatar, przelały się przez jej granicę; Muzyka i echa Muzyki rozległy się w Pustce, aż przestała być pustką” (s. 11). „I ukazał im Wizję, aby wzrokiem poznali to, co przedtem było dostępne tylko ich uszom; zobaczyli nowy Świat w postaci kuli zawieszanej pośród Pustki, a z niej wyodrębnionej. A kiedy tak patrzyli z podziwem, Świat zaczął przed ich oczyma odsłaniać swoją historię i wydawało im się, że żyje i rośnie. Czas jakiś przypatrywali się w milczeniu, a potem Iluvator powtórzył: — Oto wasza Muzyka. To jest wasza pieśń i każdy znajdzie zawarte w niej, włączone w obraz, który wam ukazałem, rzeczy przez siebie, jak mniemacie, wymyślone czy też dodane” (s. 14). „I nagle Ainurowie ujrzeli w oddali światło, jak gdyby obłok z żywym sercem z płomienia; i zrozumieli, że to już nie wizja tylko, lecz rzecz nowa, stworzona przez Iluvatara: Ea, Świat, który Jest (...) nic z tego, co im wizja objawiła, nie było jeszcze gotowe, lecz dopiero się poczynało i czekało na ukształtowanie w ciemnościach. Wielka Muzyka była bowiem jedynie tworem i wykwitem myśli w pozaczasowych przestrzeniach, a wizja — zapowiedzią” (s. 17).

Ustanowienie przestrzeni jest jednocześnie ustanowieniem i waloryzacją stosunków przestrzennych, z których najistotniejszym jest boskie „ponad”

i ludzkie „poniżej — tutaj”. Prócz pozytywnego nacechowania skierowanego w górę wektora wertykalnego, oceniany pozytywnie jest też jakiś konkretny kierunek horyzontalny, na ogół symbolizujący zsakralizowane miejsce hierofanii, ściślej zaś miejsce przebywania bogów lub herosów. Posłużę się przykładami z Tolkiena: „Podnieś lepiej wzrok ku wyżynom, przyjrzyj się chwale obłoków i wciąż zmieniającym się mgłom, posłuchaj deszczu zraszającego Ziemię! Obłoki przybliżą cię do przyjaciela, którego kochasz i który ma na imię Manwe” (s. 16). „Osiedlili się nad morzem albo błakali się po lasach i górach świata, lecz serca ich zawsze zwrócone były ku Zachodowi” (s. 58).

Kolejność stwarzania, czy wylaniania się bytów jest zarazem ich hierarchizacją i pewnego rodzaju kolekcją, mającą stanowić skrótowe kompendium wiedzy na temat tego, z czego składa się świat. Ważna jest także wizualizacja, opis wzrostu, wprowadzenie kolorów, zasygnalizowanie dynamizmu przyrody. Oto dalszy ciąg „Orgockiego mitu o stworzeniu świata” Ursuli Le Guin: „Ta, która powiedziała: »Ja się pocę«, wzięła ziemię i wodę i zrobiła z nich drzewa, rośliny, zboża, zwierzęta i ludzi. Rośliny rosły na ziemi i w morzu, zwierzęta biegały po lądzie i pływały w morzu, ale ludzie się nie przebudzili” (s. 236). W *Silmarilionie* Tolkiena natomiast: „Tymczasem pozostali Ainurowie (...) cieszyli się światłem, sycili oczy różnorodnością kolorów i serca ich wypełniała wielka radość, zmieszana jednak z wielkim niepokojem, bo morze szumiało gwałtownie. Badali wichry, powietrze i wszystkie elementy, z jakich była utworzona Arda — żelazo, skały, złoto i mnóstwo innych składników — lecz najbardziej zachwycała ich woda” (s. 15). „(...) i ujrzał, jak Ziemia przemienia się w ogród ku ich radości, bo uśmierzyli chaos” (s. 19).

Akcja mitu rozgrywa się na początku czasu, który przez mit jest ustanawiany, trwa i będzie trwał aż po kres świata. To mit sprawia, że pamiętamy naszą preegzystencję, nasze poprzednie wcielenia, że nasza indywidualna historia może się powtórzyć, że błędy zostaną naprawione, a krzywdy zrekompensowane, lub że jesteśmy zanurzeni w rzece czasowości i płyniemy wraz z nią w kierunku wiecznego oceanu. „Użytkownik” mitu uczestniczy w dziejach, które rozegrały się in illo tempore i poprzez to uczestnictwo nadaje sens swemu życiu. Zapowiedź zbawienia ustanawia liniowość czasu. Zapowiedź powrotu niesie ideę cykliczności. Nie znaczy to, że w czasie linearnym nie pojawiają się cykle, podobnie jak w historii świata kultury chrześcijańskiej, zmierzającej ku paruzji i ustanowieniu wiecznego Królestwa Bożego istnieje uobecniający historię Nowego Testamentu rok liturgiczny. Mit początku żąda mitu końca. Oto jak wygląda zakończenie Genesis Ursuli Le Guin: „Na początku było słońce i lód, i nie było cienia. Na końcu, kiedy nas nie będzie, słońce pochłonie samo siebie i cień pochłonie światło, i nie będzie nic, tylko lód i ciemność” (s. 237). Tolkien natomiast pisze: „(...) powiedziane jest, że chóry Ainurów i Dzieci Iluvatara zaśpiewają piękniejszą jeszcze pieśń przed Jego obliczem po dopełnieniu się dni. Wówczas dopiero

objawione przez Niego tematy znajdują wyraz doskonały i w tym samym momencie staną się Bytem, gdyż każdy będzie już w pełni rozumiał Jego myśl zawartą w przydzielonej sobie części i będzie wiedział, że pozostali pojmują równie dobrze swoje części, a Iluvarat natchnie ich tajemnym ogniem i będzie się radował” (s. 11, 12). I jeszcze fragment mitu „Z nauk Arcykapłana Tuhulme” z książki Le Guin: „Mesze jest Środkiem Czasu. Ta chwila Jego życia, w której zobaczył rzeczy, jakimi są, zdarzyła się, kiedy żył na świecie lat trzydzieści, i po niej żył na świecie jeszcze lat trzydzieści. Przejrzenie przypadło więc na środek Jego życia. I wszystkie wieki do Przejrzenia były tak długie, jak liczne będą wszystkie wieki po przejrzaniu, które przypadło na Środek Czasu. I w tym Środku nie ma czasu przeszłego ani czasu, który przyjdzie. Nie było go ani nie będzie. On jest. Jest wszystkim” (s. 162). (...) Życie każdego człowieka znajduje się w Środku czasu, bo Mesze widział wszystkich i wszyscy są w Jego Oku. Jesteśmy żrenicami Jego Oka. Nasze czyny są Jego Widzeniem, nasze istnienie Jego wiedzą” (s. 163).

Myśląc o antropocentryczności mitu mam na uwadze trzy sprawy. Po pierwsze, wyraźnie ludzki jest punkt widzenia narratora. Po drugie, Bóg — Stwórca ma ludzkie cechy i wykonuje „ludzkie” czynności, sugerujące posiadanie odpowiednich części ciała. Po trzecie zaś, człowiek, podobnie jak w Darwinowskiej drabinie ewolucyjnej, przedstawiany jest jako „korona stworzenia”, najwyższy szczebel w hierarchii bytów materialnych. Georges Auzou pisze o mechanizmach „antropocentryzacji” tekstu w odniesieniu do Genesis: „Stworzeniu całej ziemskiej fauny, o czym mówi się w pierwszej części „szóstego dnia”, poświęcono zaledwie dwa wiersze zawierające cztery czy też pięć zdań po prostu wyliczających. Pojawieniu się człowieka poświęcono sześć wierszy, tekst czterokrotnie dłuższy. Także i ton ulega zmianie: pojawia się bardziej rozbudowany i zróżnicowany styl, nowe wyrażenia, a nawet, w pewnej chwili, poetycka z gruntu forma przyobleka się w pewną doniosłość. Niewątpliwie, wszystko, o czym mówiono dotychczas, prowadziło do tego ostatniego wydarzenia, do tego pojawienia się, które jest zwieńczeniem opowieści.”¹³ Jest to, mutatis mutandis, również prawdą dotyczącą innych mitów. Ta tekstotwórcza operacja nie nadaje się do zilustrowania przykładami, gdyż, jako związana z kompozycją, widoczna jest dopiero na tle całości tekstu.

Człowiek, ni ange ni bête, zamieszkuje pogranicze królestwa materii i królestwa ducha. Osadzony tam przez jakiś symboliczny gest Boga, może swoje miejsce traktować jako uprzywilejowane centrum, może jednak także czuć się pozbawionym swego własnego terytorium, a tym samym i tożsamości. Może (z pewnymi ograniczeniami) przekraczać granicę, mając poczucie bezpieczeństwa po obu jej stronach, lub też być wygnańcem z jednego królestwa, obcym w królestwie drugim. Stosunek między pierwiastkiem

¹³ G. Auzou: *Na początku...*, s. 176.

duchowym i materialnym może być w konkretnej jednostce ludzkiej przypadkowy lub konieczny, czego konsekwencją jest wzgarda lub szacunek dla określonej części samego siebie. Równowaga obu pierwiastków determinuje też podwójny charakter każdego ludzkiego doświadczenia. Prócz dobrodziejstw intelektualno-emocjonalnych daje to też poczucie niepełności, niezupełności i rozdarcia. Człowiek, stanowiąc psycho-fizyczną całość, nie jest istotą pełną: musi dopiero poszukiwać dopełnienia swojej indywidualności. Mityczny obraz człowieka, jako mieszkańca dwu światów, ma ogromne, być może najbardziej doniosłe, znaczenie dla kultury Europy. Podejmowany wciąż od nowa, owocował różnorodnymi rozwiązaniami zarówno w oficjalnej nauce Kościoła Katolickiego, Synagogi i Meczetu, jak i koncepcjami intelektualnymi, które wykształciły jak gdyby drugi nurt, niezbyt udanie uogólniony jako manicheizm. Jeżeli religia stanowi, według znanego powiedzenia Paula Tillicha, strukturę głęboką każdej kultury, nauka niewątpliwie jest jej dopełnieniem. W nauce natomiast omawiana mityczna koncepcja jednostki ludzkiej po dziś dzień stanowi, jako tzw. *mind-body* problem, jedno z najbardziej żywotnych zagadnień filozofii, antropologii, etologii, psychologii i psychiatrii. Oto jak przedstawia tę problematykę mit stworzony przez Tolkiena: „Tchnął więc w serce człowiecze tęsknotę przekraczającą granice świata i nie dającą się zaspokoić tym, co na nim można znaleźć; dał też ludziom moc kształtowania — wśród potęg i przypadków świata — własnego życia w sposób nie wyznaczony przez Muzykę Ainurów, która określa niejako los wszystkich innych istot i rzeczy; działanie ludzi, ich obyczaje i uczynki, ukształtuje ostatecznie świat, aż się dopełni wszystko do końca i w każdym szczególe (...). Z darem wolności łączy się drugi, który polega na tym, że dzieci człowiecze przez krótki czas jedynie cieszą się życiem na świecie i nie są z nim na stałe związane (...), dlatego wszędzie, gdziekolwiek na nim przebywają, nazywani są Gośćmi albo Przechodniami. Śmierć jest ich przeznaczeniem, darem, którego nawet Valarowie zmęczeni brzemieniem tysięcy mogą im pozazdrościć. Ale Melkor pomieszał z ciemnością i skaził swym cieniem ten dar Iluvatara, dobro przemienił w zło, a nadzieję w lęk. Niegdyś wszakże w Valinorze Valarowie powiedzieli elfom, że Ludzie włączą się w Drugą Muzykę Ainurów” (s. 43/44).

Istotnym problemem człowieka jest jego seksualność, do której również ustosunkowują się wszystkie znane mi mity. Jeden z najbardziej rozpowszechnionych, o pierwotnej androgyniczności, podjęła Ursula Le Guin: „Edondurath zbudował dom z zamrożonych ciał swoich braci i wewnątrz tego domu czekał na ostatniego. (...) Wtedy Edondurath wszedł we śnie w kemmer [okres aktywności płciowej — K. T.] i rzucił się i mówił głośno przez sen, a kiedy się zbudził, wszystkie trupy mówiły: „On płonie! On płonie! Ostatni, najmłodszy brat usłyszał je i wszedł do domu z ciał i tam połączył się z Edondurathem. Z tych dwóch narodziły się ludy ziemi, z ciała Edonduratha, z jego łona.

Imię drugiego, młodszego brata, ojca, nie jest znane” (s. 237). Tolkien przedstawia biegunowo różny wariant na ten stabilizowany temat: „Teraz Valarowie przyoblekli się w kształt i barwę, a ponieważ przyciągnęła ich na Świat miłość do mających się narodzić Dzieci Iluvatara, wybrali sobie postać na wzór i podobieństwo tych istot (...). Jeżeli wszakże przybierają widomy kształt, to jedni męski, a inni żeński, bo taki podział istniał między nimi od początku i on to wyraził się w wyborze postaci, a nie był to wszakże wybór dowolny, podobnie jak nikogo z nas sama szata nie czyni kobietą lub mężczyzną, chociaż obyczaj zwykle przeznaczają każdej płci odmienne ubiory” (s. 18/19).

Skandal zła, istniejącego w stworzonym przez Boga, a więc dobrym świecie, wymaga usprawiedliwienia. Mit, dając początki systemu etycznego, tłumaczy istnienie zła poprzez działanie Innego (bóstwa, demiurga, szatana) lub winę człowieka, tzn. bądź winę jego cielesności, bądź winę jego duchowości. Może również zaprzeczyć istnieniu zła, mianując go dopełnieniem lub brakiem dobra, a motywując głębszym zamysłem Stwórcy¹⁴. Tę ostatnią, ortodoksyjną z punktu widzenia chrześcijaństwa, możliwość wykorzystał Tolkien, stwarzając w swym micie postać Nieprzyjaciela: „Na końcu trzeba wymienić Melkora, Tego, Co powstaje z Mocą. (...) Przypadła mu część siły i wiedzy danych wszystkim Valarom, ale źle użył tych darów, roztrwonil siłę na czyny przemocy i tyranii. Pożądał bowiem Ardy i wszystkiego, co na niej istniało, zazdrościł Manwemu królewskiej władzy i zwierzchnictwa nad dziedzinami innych Valarów. Był wielki, lecz przez pychę zaczął gardzić wszystkim poza sobą, aż stał się duchem niszczycielskim i bezlitosnym. Rozum przemienił w przebiegłość, aby znieprawiać i naginać do własnej woli każdego, kto mógł mu być użyteczny, aż stał się bezwstydnym kłamcą. Początkowo łaknął Światła, ale że nie mógł go osiągnąć na swoją wyłączną własność, zstąpił przez ogień i gniew w straszny Żar i niżej jeszcze w Ciemność. Ciemności też używał najczęściej do szerzenia na Ziemi zła i grozy, tak że wszystkie żywe stworzenie musiało drzeć z lęku” (s. 30/31). „To on wprowadził dysonans do Wielkiej Muzyki — zasady wszechświata. Iluvatar przemówił wówczas do niego: »Ty zaś, Melkorze, przekonasz się, że nie można wprowadzić do symfonii żadnego tematu, który by w istocie nie miał swego źródła we mnie i że nie uda ci się zmienić tej muzyki na przekór mojej woli. Kto się o to pokusi, okaże się w końcu tylko narzędziem moich planów, ujrzy bowiem rzeczy wspanialsze niż wszystko, co sam zdolny jest sobie wyobrazić»” (s. 13). Ta sama myśl powtórzona jest w stosunku do ludzkich błędów: „Iluvatar wiedział, że ludzie, żyjąc wśród różnych i skłóconych potęg świata, często będą błędzili i nie zawsze użyją swoich darów zgodnie z prawami harmonii, lecz rzekł: »Ci także w swoim czasie przeko-

¹⁴ Por. m.in. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Warszawa 1986.

nają się, że cokolwiek uczynią, obróci się to w końcu tylko na chwałę mojego dzieła» (s. 43). Z tą optymistyczną koncepcją kontrastuje mroczny, Jungowski mit Ursuli Le Guin: „Każde z ich dzieci miało kawałek ciemności, który chodził za nimi wszędzie w ciągu dnia. Edondurath powiedział: „Dlaczego za moimi synami chodzi ciemność?” Jego kemmering odpowiedział: „Bo urodzili się w domu z martwych ciał, dlatego śmierć chodzi za nimi krok w krok” (s. 237).

Jezyk mitu nie jest terenem częstych eksploracji językoznawczych¹⁵. Wydaje się, że są dwie zasadnicze po temu przyczyny. Po pierwsze, trudno jest skontrastować go z językiem codziennej komunikacji. Po drugie zaś, jego formalnosemantyczne wyznaczniki, programowo lekceważone przez neopo-

¹⁵ Zestawienie obu tych pojęć, języka i mitu, było powodem kontrowersji, której dwa przeciwnie stanowiska (podaje za: L. Dupré: *Inny wymiar...*, s. 430) można uogólnić jako: 1) język zrodził się z mitu, 2) mitologia zrodziła się z mylnych interpretacji języka. Przeciwwstawienie to zostało zniesione przez podkreślającego wzajemne więzi Cassirera: „Filozofia języka napotyka ten sam dylemat, jaki występuje przy badaniu każdej formy symbolicznej. Jednoczenie ludzi jest najwyższym i w istocie jedynym zadaniem tych form. Ale żadna z nich nie może doprowadzić do tego zjednoczenia bez równoczesnego dzielenia i rozłączania ludzi. Tak więc to, co miało na celu zapewnienie harmonii kultury, staje się źródłem najgłębszej niezgody i sporów. To jest ta wielka antynomia, dialektyka życia religijnego. Ta sama dialektyka ujawnia się w ludzkiej mowie. Bez mowy nie byłoby wspólnoty ludzkiej. A jednak nie ma poważniejszej przeszkody w dojściu do takiej wspólnoty niż różnorodność mowy. Mit i religia nie chcą uznać tej różnorodności mowy za fakt nieuchronny i nieunikniony. Przypisują go raczej błędowi lub winie człowieka niż jego wrodzonej strukturze fizycznej oraz naturze rzeczy. W wielu mitologiach znajdujemy uderzające analogie do biblijnej opowieści o wieży Babel. Nawet w czasach nowożytnych człowiek zachował głęboką tęsknotę za tym Złotym Wiekiem, w którym ludzkość miała jeszcze tylko jeden wspólny język. Ogląda się za przeszłością i swym pierwotnym stanem bytowania jak za rajem utraconym. Nie zanikło też całkowicie, nawet w dziedzinie filozofii, dawne marzenie o *lingua Adamica* — o »prawdziwym« języku pierwszych przodków człowieka, języku, który nie składał się jedynie z konwencjonalnych znaków, lecz wyrażał raczej samą naturę i istotę rzeczy E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1971, s. 220—221.

Związek języka i mitu ma jeszcze inny, metafizyczny wymiar rozjaśniania podstaw języka. Pisze o nim Jaspers, sygnalizując stanowisko Hamanna: „Transcendującym poszukiwaniom język jawi się jako szyfr transcendencji. Próbuje się dzięki językowi dojrzeć transcendencję i zinterpretować szyfr, jakim jest język. To droga Hamanna. Wszystko, co jest, jest dla niego symbolicznym objawieniem boskości. Natura i dzieje są językiem Boga: we wszystkim stworzeniu przemawia On do swych stworzeń. U kresu dni Bóg przemówił do nas przez swego Syna. Słowo (logos) jest językiem Boga w akcie stworzenia i w końcu, w chrześcijaństwie, próbą przekroczenia bezkresnej przepaści między Bogiem i światem. Wszystko, co jest, jest językiem. Od źródła, jakim jest objawiający język Boga, prowadzi droga do empirycznych języków człowieka. To on jest podstawą tych ostatnich. Tak jak wszystkie dzieła Boga są znakami i wyrazami jego właściwości, tak wszystkie skończone istoty mogą ujrzeć i wyrazić prawdę i istotę rzeczy tylko za pomocą przenośni.” K. Jaspers: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Warszawa 1990, s. 256.

zytywizm i sponiewierane jako bezsensowne przez jego metodologię, są co najmniej kłopotliwe dla zlogizowanych narzędzi lingwistyki.

Dla Duprégo¹⁶, którego koncepcja jest mi bardzo bliska, relacja między językiem mitu a językiem codziennym ma generalnie charakter asymetryczny; język mitu jest zależny od potocznego, ale nie odwrotnie. Język mitu nie można „przetłumaczyć” na język codzienności, nie można go jednak bez tego języka zrozumieć. Język mitu nie podważa treści języka codziennego, nakierowanego na traktowany jako rzeczywisty świat empirii, lecz kieruje uwagę na jego głębszy, właśnie metaempiryczny wymiar. Podobnie jak sacrum, które istnieje w — a nie: wobec — profanum, język mitu istnieje w języku codzienności, nie zlewając się z nim jednak, lecz tworząc jakby jego odrębną warstwę. Język mitu nie dotyczy jakiegś „innej” rzeczywistości, lecz tej właśnie, znanej i oczywistej, nadaje nowy, transcendentalny wymiar.

Stosunek uczestników dialogu (polilogu) do mitycznych treści przekazu nazywany jest zaangażowaniem¹⁷ i afirmacją. Mit jest bowiem przekazem, którego intersubiektywna zrozumiałość musi być oparta o wiarę i zaufanie do autorytetu, a także o poczucie wspólnoty z grupą, w której jest on, lub winien być, uznany. Chociaż mityczny przekaz odnosi się do innego wymiaru rzeczywistości empirycznej, znajdują się w nim wyrażenia języka *prima facie* referencjalnego. Istnieje zatem podstawowa sprzeczność między przedmiotowym językiem zindywidualizowanej, skończonej konkretności, a metafizyką nieskończoności odniesienia. W zwróconym ku sobie języku mitu znajdują się mechanizmy, które pozwalają wyrazić — nie usunąć — tę sprzeczność. Rolę tę pełnią sformułowania wyrażające *expressis verbis* konieczną nieadekwatność, budzące wątpliwości, co do prawomocności własnych wyrażeń. Zaufanie do siebie samego język ten podważa także poprzez operowanie słowem w dziwnych, niezwykłych kontekstach i budowanie paradoksów zawieszających działanie podstawowych praw logicznych: zasady wyłączonego środka i zasady sprzeczności. Szokując odbiorcę, pełnią funkcję odwracania uwagi od codziennej rutyny języka, od zwykłych, oczywistych znaczeń i naturalnych kontekstów i kierują ją wprost ku transcendencji. Nie mniej ważnym wyznacznikiem języka mitu jest kondensacja w nim alegorii, symboli i metafor, które z samej swojej istoty „dają do myślenia”, ukazując poza sobą rozleglejsze niż przedmiotowe przestrzenie interpretacyjne oraz umacniając emocjonalną i intelektualną więź między mitem a zaangażowanymi weń uczestnikami dialogicznej sytuacji. Zniewalająca prawda mitu zapewnia mu asertoryczność modalności i nieprzekładalność na jakikolwiek wielomodalnościowy język dyskursywny (np. język nauki), natomiast zawarta w treści, a nade wszystko w samej „mityczności” paradoksalność

¹⁶ L. Dupré: *Inny wymiar...*, passim.

¹⁷ R. Trigg: *Rozum a zaangażowanie*. Warszawa 1989.

czasu i przestrzeni wymaga niezwykłych, wielozdaniowych deskrypcji. Charakterystyczna dla języka mitu jest również rola, jaką pełnią w nim, umotywowane i nie, *nomina propria*, nazywające byt, który istnieje także i dzięki temu, że jego istnienie jest gwarantowane nazwą, za którą musi kryć się niewyczerpana wielość deskrypcji określonych. Nazwy nieumotywowane sugerują ponadto starożytne dostojństwo mitu.

Wśród konstytuuantów języka mitu znajduje się również, będąca m.in. konsekwencją zawartych w nim sprzeczności, paradoksów i nieciągłych symboli, zdolność generowania interpretacji, egzegez, komentarzy, aluzji i napomknień. Stale poszerzając swą przestrzeń intertekstualną, mit, którego prawda jest prawdą słowa, staje się również semiotycznym nośnikiem gestu, rytu, ceremoniału oraz różnorodnych, wiążących grupę postaw, zwyczajów i działań.

Wynnani z rajskiego ogrodu, zamieszkujemy świat kultury. Stworzony przez ludzi i tworzący ludzi. Najważniejszym budulcem tego świata jest język¹⁸. Budzenie zachwyty nad tym cudownym, niezwykłym zjawiskiem jest najistotniejszym z zadań lingwistyki.

¹⁸ Ten dialektyczny aspekt kreatywności języka podkreśla Mieczysław Krąpiec: *Język a świat realny...*, s. 51: „Język ludzki jako system znaków umownych — nierozdzielnie sprzężony z systemami znaków naturalnych (naszych pojęć, będących uświadomionymi sensami wyrażań ogólnych) i znaczony w akcie poznania rzeczy (bytu poznawanego) — jest sam w sobie przejawem twórczości człowieka; jest zarazem ujawnieniem wolnej władzy duchowej — rozumu; jest jakościowo różny od rzeczywistego, wszakże zdeterminowanego przez naturę poznania zwierzęcego, przejawiającego się w sygnałach; jest przyporządkowany komunikowaniu się międzyludzkiemu; jest przez to same jedną z sił tworzących byt społeczny. W społeczności język — sam będący wyrazem twórczego ducha — jest przyporządkowany człowiekowi w tworzeniu jego osobowej, duchowej twarzy poprzez rozwój duchowych, pozabiologicznych wartości. Ujmowany jako znak, nie da się wyrazić w jednej płaszczyźnie języka (np. syntaktycznej), gdyż natura znaku jako zbitki relacji przedmiotowo-podmiotowych byłaby zatracona, a nadto sam przedmiot wyjaśniania — język — stałby się przedmiotem niepoznawalnym, bo nie odróżnionym jako język-znak od innych przedmiotów. Wielopłaszczyznowość znaku wiąże go z konieczności z filozoficznym typem poznania.”

Kamilla Termińska

THE CREATIVENESS OF LANGUAGE AND THE MYTH OF CREATION
(ON THE BASIS OF THE SCIENCE FICTION)

Summary

The article starts with a presentation of the myth of language, and ends with a discussion of the language of myth. While recognising that the myth as such is inseparably connected with language, and is a manifestation of linguistic creativity, I distinguish in the myth of creation, which is counted among the fundamental religious myths of the world, seven narrative determinants: the cosmic character, the concept of time and space, anthropocentric point of view, vision of man as a creature composed of body and mind, and characterised by sexuality, and beginnings of an ethical system. Each of those determinants can be found in the myths of creation, representative of the science fiction, i.e. in J.R.R. Tolkien's *Silmarillion* and in Ursula Le Guin's *Left Hand of Darkness*. The language of myth, untranslatable into the colloquial language, but understandable owing to it, is characterised by a condensation of symbols, allegories, and metaphors, by a suspension of the ordinary laws of logic, the esoteric and paradoxical nature of time and space, and by a peculiar function of proper names. Another important feature of that language is its capacity to broaden constantly its intertextual space, and to generate attitudes, actions, and habits.

Kamilla Termińska

LA CRÉATIVITÉ DE LA LANGUE ET LE MYTHE DE LA CRÉATION
(À L'EXEMPLE DE LITTÉRATURE SCIENCE-FICTION)

Résumé

L'article commence par la présentation du mythe de la langue et termine par l'analyse de la langue du mythe. En considérant le mythe, inséparable de la parole, comme signe de la créativité linguistique, dans le mythe de la création, classé parmi les principaux mythes religieux du monde, je distingue sept indices narratifs: le caractère cosmique, le temps et l'espace spécifiques, l'anthropocentrisme, l'image de l'homme comme un être composé du corps et de l'âme et marqué par sa sexualité, les débuts du système éthique. Chacun s'actualise dans les mythes de création caractéristiques pour la littérature science-fiction: *Silmarillion* de Tolkien et *La Main gauche de Ténèbres* d'Ursule Le Guin. La langue du mythe, intraductible en langue courante, mais grâce à elle compréhensible, se caractérise par une condensation de symboles, allégories et métaphores, contradictions et suspension de lois de base de la logique, paradoxalité du temps et de l'espace et la fonction spécifique de noms propres. Sa capacité d'élargir son propre espace intertextuel et de générer les attitudes, actions et coutumes est également bien importante.