

Jerzy Poradecki

Mit w literaturze : problemy, perspektywy, trudności

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 33, 133-139

1977

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.

JERZY PORADECKI

MIT W LITERATURZE

PROBLEMY, PERSPEKTYWY, TRUDNOŚCI

Badanie mitu w literaturze łatwo może prowadzić do zafałszowania odczuwanej swoistości literatury. Opisywane przez etnologów i religioznawców cechy mitu lub świadomości mitycznej bardzo często przypominają cechy przyznawane przez literaturoznawców swojemu przedmiotowi badań. Fabuła, bohater, świat przedstawiony, opowiadanie, narrator, symboliczność itd. występują jako kategorie opisu zarówno mitu, jak literatury. Trudno oprzeć się pokusie i nie mówić np. o poetyce mitu zamiast o jego strukturze. Wielu badaczy widząc owe zbieżności wprost utożsamiało mit z poezją, ewentualnie traktowało ją jako innego typu wypowiedź organizującą w materiale słownym treści obrzędu. Jeszcze inni dopatrywali się wspólnego pnia mitu i literatury w warstwie podświadomości. Literatura często była traktowana jako mit niedoskonały lub mit nowoczesny, który wyparł mit tradycyjny, ponieważ w nowożytnym społeczeństwie nie można było przyjąć treści poznawczych kosmologii zawartej w micie klasycznym.

Przeprowadzenie dowodu na odmiennność literatury i mitu w obecnej sytuacji napotyka ogromne trudności. Niemniej należy pamiętać, że badając mit w literaturze za pomocą metod właściwych mitoznawstwu odnajdziemy w niej właśnie to, co jest charakterystyczne dla mitu. I tylko tyle. W żaden sposób natomiast nie uchwycimy tego, co literaturę od mitu różni.

Bardziej złożone od pytania o strukturę mitu w dziele literackim jest pytanie o jego funkcje. Może ono mieć dwie wersje. Po pierwsze możemy pytać, czy dzieło literackie zdolne jest pełnić funkcje analogiczne do funkcji mitu np. w odbiorze czytelnikiem, po drugie, jakie funkcje pełni mit włączony w większą całość, jaką jest dzieło literackie. Prostsza jest odpowiedź na pytanie pierwsze, bowiem nie wymaga ona precyzowania tego, co jest literaturą. Bardziej interesująca jest natomiast kwestia druga, choć należy zaznaczyć, że z braku definicji tego, co lite-

rackie w ogóle, może być ona udzielona tylko w stosunku do konkretnie analizowanego utworu lub grupy utworów.

Inne trudności rodzą się w chwili, gdy zauważamy możliwość traktowania dzieła literackiego jako swoistego przedmiotu o charakterze w pewien sposób symbolicznym, przedmiotu istniejącego w kulturze i tylko w niej we właściwy sobie sposób. Byłby to zespół słów, zdań, fabuł, wątków itd. — zespół różnorodnych elementów, którym przypisywana jest pewna intencjonalność autorska wyrażająca się w dość szczególnym charakterze znakowym dzieła literackiego. Podobnie jak symbol w ujęciu Paula Ricoeura¹, tekst dzieła literackiego „daje do myślenia”, łącząc owo myślenie z doznaniem być może o charakterze ludycznym, doznaniem przyjemności estetycznej lub, w innej wersji, dostrzeżeniem piękna. O ile jednak w poprzednich wersjach literaturze groziło pochłonięcie przez mitografię, obecnie może się stać odwrotnie. Chyba zasadne jest pytanie, czy obecnie, mając do czynienia z tekstem mitu, a więc podchodząc do niego ze stanowiska indywidualnego, jednostkowego, mamy rzeczywiście do czynienia z mitem. Być może bowiem między przeżywaniem mitu w rytuale a odczytywaniem go jest tak zasadnicza różnica, że zapisany tekst mitu przestaje być mitem, a staje się literaturą.

Mit może być wpisany w dzieło literackie w sposób trojaki:

1. Jako element tworzywa, z którego zostało dzieło zrobione. Może to być fabuła wzięta z mitologii, może to być autorskie widzenie świata pokrywające się ze świadomością mityczną.

2. Jako element struktury dzieła literackiego: np. sytuacja narracyjna, ukształtowanie fabuły, przestrzeń i czas świata przedstawionego w dziele, koncepcja bohatera, rodzaj symboliczności właściwy mitowi.

3. Jako element poetyki odbioru dzieła, jego konkretyzacji. Odczytywanie dzieła jako mitu może być zaprogramowane przez pisarza, ale może też być wyznaczone niezależnie od samego dzieła przez istniejące w danym czasie czy w danej grupie odbiorców konwencje czytelnicze. Jak bowiem wskazuje historia recepcji literatury, odbiorca nigdy nie jest zmuszony do stosowania wobec dzieła jego własnych, wewnętrznych kategorii poetyki. Poetyka odbioru i dzieła aż nazbyt często rozchodzą się.

W oczywisty sposób odpowiedź na pytanie, jaki zespół elementów struktury mitu musi zostać zachowany, by można było twierdzić, że owa struktura istnieje w dziele literackim, zależy

¹ Por. P. Ricoeur: „*Symbol daje do myślenia*”, przeł. S. Cichowicz, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 7—24; *Funkcja symboliczna mitu* (fragm. wstępu do: *Finitude et culpabilité. La Symbolique du mal*, cz. II, Paris 1960), tłum. H. Bortnowska, „Znak” 1968, nr 10 (172), s. 1260.

od odpowiedzi na pytanie, czym jest mit. Jedno można powiedzieć od razu, zanim rozważymy przydatność różnych koncepcji mitu do naszych badań; zawartość dzieła literackiego nie może wyczerpywać się całkowicie w materiale, który przysługuje mitem, gdyż wtedy byłoby ono po prostu mitem, bez względu na to, czy jest anonimowe, czy ma jednostkowego, nazwanego autora.

Natomiast, wbrew pozorom, wybór określonej koncepcji mitu nie jest aktem całkowicie dowolnym. Z samego założenia, że mamy badać mit w literaturze, wynika, iż nie można operować koncepcjami mitu ujmującymi go jako wyraz czegoś innego, np. systemu religijnego, stosunków ekonomicznych, niedoskonałej formy poznania, ekspresji psychologicznych doznań jednostek itd. W każdym z tych przypadków porównywalibyśmy literaturę właśnie z tym, co według tych koncepcji wyraża mit. Jeżeli przyjmujemy założenie, iż nie ma jakiegoś zasobu wymiennych form dla ujawniania tej samej treści, musimy również przyjąć, że mit wyraża rzeczywistość swoistą, nieredukowalną. Inna sprawa, że podobnie jak literatura może on pełnić różne funkcje, różnie może być ujmowany. Niemniej z tych uwag wynika, że najcenniejsze są dla nas prace tych badaczy, którym udało się uniknąć w swoich rozważaniach redukcjonizmu.

Wymienić więc tutaj należy przede wszystkim Cassirerowską koncepcję mitu jako jednej z symbolicznych form poznania. Zgodnie z jego teorią poprzez mit poznajemy specyficzną rzeczywistość niemożliwą do uchwycenia w innych formach symbolicznych, takich jak religia, nauka, język, sztuka. Koncepcje jego wydają się szczególnie cenne ze względu na występującą w nich równorzędnie, jako odrębna forma symboliczna, sztukę, a w niej literaturę.

Propozycję Ericha Fromma i Leszka Kołakowskiego różni bardzo wiele, przede wszystkim rozumienie symboliczności i mitu. Cechą wspólną jest jednak lokowanie tego, co można nazwać świadomością mityczną, w niezbywalnej strukturze człowieczeństwa. Nazbyt ogólny charakter filozoficznych rozważań Kołakowskiego nie pozwala na zastosowanie jego aparatury pojęciowej do wazań o interesującym nas problemie. Dzięki nim można dostrzec tylko bardzo ogólnikowe zbieżności lub nawet identyczność materii literatury i mitu. Przydatniejsze są rozważania Fromma. W miecie jednak interesuje go przede wszystkim to, co jest językiem symbolicznym. Tak więc używając jego rozważań moglibyśmy doprowadzić do spotkania mitu i literatury za pośrednictwem ogólnej teorii symbolu. Nam jednak chodzi o bardziej bezpośrednie zetknięcie mitu i literatury.

Szczególną wartość dla zamierzonego badania posiadają koncepcje mitu Mircei Eliadego i Paula Ricoeura. Eliade ujmuje co prawda mit w kontekście symboliki religijnej, jednak odróżnia

go od całego szeregu epifanii, hierofanii itd. Zwraca przede wszystkim uwagę na szczególną rolę fabuły w micie. Wzorem mitu najbardziej reprezentatywnym jest dla niego mit kosmogoniczny. Omawia szeroko etiologiczny charakter mitu, jednak zawsze podkreśla niemożliwość przekładu treści poznawczych mitu na język dyskursywny. Rozumienie mitu w sposób konieczny łączy się dla niego z uczestnictwem w pewnym porządku rytualnym zapisanym w micie i powtarzanym bądź to w trakcie jego opowiadania, bądź bezpośrednio w obrzędzie. Szczególnie silne zwrócenie uwagi na jego etiologiczny charakter pozwoliło Eliademu wypracować opis mitu umożliwiający uchwycenie jego sensu.

Wyraźniejszą definicję dał Ricoeur. Mit według niego jest czymś więcej, czymś o wyższym stopniu organizacji wewnętrznej niż symbole. Swoją funkcję symboliczną realizuje poprzez opowieść, „ponieważ to, co chce wyrazić, jest dramatem. To ten dramat pierwotny otwiera i odsłania ukryty sens ludzkiego doświadczenia”². Funkcja mitu wiąże się z opanowaniem zjawisk przemijania, czasu, ruchu. Ruch wieczny, od mitycznego początku po kres, wypełniony sensownością dzięki mitowi, zostaje wprowadzony w doświadczenie czasu konkretnej jednostki lub grupy ludzkiej. „Prawdą jest — pisze Ricoeur — że mit sam w sobie niejako zaprasza do uprawiania gnozy”. Jednak „poprzez swoją potrójną funkcję — konkretnej uniwersalności, orientacji czasowej i eksploracji ontologicznej — mit objawia w sposób, który nie poddaje się tłumaczeniu; to co wyraża język zaszyfrowany, nie sprowadza się do tego, co da się powiedzieć bez obsłonek”³.

Po tych uwagach ogólnych można zmierzać do sformułowania pewnych cech mitu, ujętych może nieco na wzór literaturoznawczy, nie etnologiczny, stanowiących zespół elementów podstawowych, łączących opowieść mityczną z fabułą literacką. Taki zespół elementów to: 1) narracja — przedmiot narracji nie doświadczonej bezpośrednio przez narratora; opowiada o rzeczach dalekich, zamierzonych, odległych przede wszystkim w czasie, 2) fabularność — ale nie tyle relacjonująca, co „dająca do myślenia”, 3) bohater — heros, bóg lub siła kosmiczna, 4) miejsce — odległe od narratora, podzielone na strefy sacrum i profanum, strefy ważności i nieważności w sferze znaczeń głębokich, symbolicznych, 5) swoista symboliczność, przynajmniej potencjalnie, każdego elementu opowieści, symboliczność nie mająca nic wspólnego z alegorycznością, wpisująca jednostkowość, przypadkowość istnienia poszczególnego — jak by powiedział Witkacy — w porządek uniwersalny.

² Ricoeur, *Funkcja symboliczna mitu*, s. 1256.

³ Tamże, s. 1255.

Istotne znaczenie posiadałaby próba odpowiedzi na pytania o źródła zbieżności, czy nawet tożsamości terminów używanych do opisu mitu i dzieła literackiego. Fabuła, narracja, bohater, miejsce i czas akcji, znaczenie itd. Dokumenty nie są w stanie dać nam żadnej odpowiedzi, gdyż wcześniej niż zamysły kronikarskie istniały mitologie i literatury. Nawiasem mówiąc, gdzie przebiegała wtedy między nimi granica? Później natomiast czy kategorie dzieła literackiego przeniesiono do opisu mitu, czy też odwrotnie? Nowożytnie literaturoznawstwo jest co prawda kilkadziesiąt lat starsze od etnologii, ale czy ta różnica może cokolwiek znaczyć?

Istotniejsze pytania pojawiają się wtedy, gdy pytamy o obecność mitu w literaturze w różnych epokach historycznych. Można domniemywać, że jest ona naturalna w czasach, gdy mit i kołowa koncepcja czasu wyjaśniały kosmos ludzki. Rzecz się komplikuje, gdy czas uniwersalny, czas święty, rozpada się na czas społeczny i czas indywidualny.

Obecne rozumienie opozycyjności podmiotu i przedmiotu nie jest przecież takie stare, a tym bardziej nie jest pierwotne. Jest ono może pierwotne w porządku logicznym, ale bynajmniej nie w chronologicznym. Wnioskując ze znanych nam opisów społeczeństw zwanych pierwotnymi nie łączono tam kategorii indywidualności, jednostkowości, podmiotowości z kategorią istotności. Raczej przeciwnie — człowiek stawał się istotnym wtedy, gdy przekraczał przypadkowość konkretnego istnienia własnego i wchodził, włączając się w istotność uniwersalnego porządku sakralnego. Zarówno więc liniowość czasu, jak i poczucie własnej jednostkowości, w której ramach może pojawić się istotność, niszczą mit, bowiem rozrywają jego związek z rytuałem. Mit staje się tekstem, nie przeżyciem. Już w Starym Testamencie Jahwe musiał ciągle od nowa i w inny sposób ingerować w życie wybranego przez siebie narodu. Kapłan opisywany przez Jamesa G. Frazera, czy w innych przypadkach przez Claude Lévi-Straussa, zostaje zastąpiony przez proroka biblijnego. Kosmiczny cykl czasu wydłuża się dochodząc do wielkości prawie astronomicznych w filozofii Nietzschego, ale jednocześnie zaczynają się pojawiać koncepcje jednorazowego istnienia świata, podobnie jak niepowtarzalne i jednorazowe jest istnienie człowieka. Absolut traci swoje podstawowe cechy stałości i niezmienności. Relatywizuje się lub, inaczej mówiąc, zostaje unicestwiony przez zajmującą jego miejsce historię.

Kiedy popatrzymy na interesującą nas problematykę w tak szerokim kontekście, możemy dojść do wniosku, że badanie relacji literatura-mit jest w ogóle nieuprawnione. Mit bowiem jest naprawdę mitem, kiedy aktualizuje się w rytuale realizowanym

przez zbiorowość. Można więc mówić o nim tylko w stosunku do przeszłości. Chyba że założymy, iż współcześnie istnieją rytualne formy zbiorowego bycia niosąc w sobie jakąś ontologię, choć może trudną do ujęcia w system. Zerwalibyśmy jednak ciągłość kulturową inspiracji literatury mitem, która w sposób oczywisty istnieje. Czyżby więc pozostawała nam tylko bardzo ryzykowna analiza porównawcza czegoś, co istniało przynajmniej tysiąc lat temu, z literaturą, która jako literatura istnieje dopiero od około dwustu lat (warto bowiem pamiętać, iż wcześniej istniała poezja, może piśmiennictwo, o innym zakresie znaczeniowym niż literatura, a dawne „poezje” włączone do literatury jako czegoś szerszego musiały ulec przeinterpretowaniu, by mogły się tam zmieścić).

Ograniczenia dalsze. Skazani jesteśmy na europocentryzm. Trzeba bowiem zdawać sobie sprawę z tego, że pojęcie literatury w stosunku np. do tego, co tak nazywamy mówiąc o dziełach w językach stworzonych w Persji wieku X—XII, Japonii wieku VI—XI, dawnych Indii, jest próbą przypasowania ich dorobku kulturowego do naszych pojęć. Najprawdopodobniej pełniło to coś zupełnie inne funkcje, było czymś innym, niż to sobie wyobrażamy. I tu tkwi źródło kłopotów i zażenowania, gdy spotykamy się z wysoko rozwiniętymi kulturami, które w ogóle nie posiadały literatury.

Każde pytanie rodzi następne. Każda wątpliwość pomnaża ich liczbę. Wydaje się, że nie można zrezygnować, mimo wszystkich niejasności, które powstają, z prób łączenia ujęcia funkcjonalnego ze strukturalnym czy może fenomenologicznym. Wyznacza to po prostu sama natura mitu i literatury. Wprowadzenie perspektywy historycznej uniemożliwia prawie rozplątanie problemu. Bez wątplenia bowiem mit don Juana, mit Fausta są mitami. Jakże jednak innymi od mitów opisywanych przez Eliadego. Bez wątplenia kultura masowa niesie z sobą nowe mity. Można pomyśleć zamiar pełnej historycznej relatywizacji problemu. Jest to jednak tylko ucieczka przed trudnościami. Musi bowiem coś być w micie antycznym, w Fauscie, w don Kichocie, co nie tylko daje pewną swobodę wypełniania ich treściami kolejnych epok w kulturze, ale także coś, co wyznacza ramy dla owej swobody, co ją ukierunkowuje. Świadomość jest zawsze świadomością czegoś — powiadają filozofowie. Obraz czegoś w naszym umyśle zależy nie tylko od predyspozycji naszego intelektu, ale także od przedmiotu, który intelekt musi uchwycić. Nie dziwny się więc różnorodności interpretacji mitów, ale pomyślmy także o ich tożsamości.

Można ostatecznie sprowadzić wszystko do podstawowych struktur człowieczeństwa. Na tym poziomie jednak umknie nam i mit, i literatura jako przedmiot badania.

Móglby zapytać czytelnik, w jakim celu zarysowałem pewne propozycje badawcze i zarazem niejako podważyłem je, komplikując rzecz wprowadzaniem coraz to nowych kontekstów. Wydaje mi się, że dopiero owa dialektyka konstytuowania i niszczenia otwiera rzeczywiste perspektywy przed badaniami, które powoli zarysowują się przed nami. Badanie relacji między mitem a literaturą nie może bowiem być nauką w pozytywistycznym rozumieniu. Jest to teren otwarty tak bardzo, że niepodobna uciec w opis od tworzenia sensów i wartościowania. Każde studium historyczne, funkcjonalne czy strukturalne jest ważne, każde z nich jednak nieuchronnie skazane jest na fragmentaryczność, niepełność, na mówienie półprawd lub rzeczy tyleż oczywistych, co nieistotnych. Być może bezpieczniej jest poruszać się po małym terenie podzielonym na samodzielne działki, jednak niepodobna uniknąć owego wezwania, które stawia przed nami całość problematyki. Dopiero ów zamach na całość może nadać bowiem sens każdorazowo podejmowanej próbie wyjaśniania. A staje się coraz bardziej oczywistym, że badania zwłaszcza tego pogranicza wykraczają daleko swoim znaczeniem poza zakres nauk etnologicznych i filologicznych. Tutaj bowiem wyraźnie wyjaśnianie i filozofowanie o wartościach warunkują siebie nawzajem, jednocześnie w sposób konieczny odwołując się do bardzo osobistej wrażliwości moralnej konkretnego badacza. Niepodobna bowiem na tym terenie cokolwiek wyjaśniać unikając odpowiedzi na pytania podstawowe, o dobro i zło, sens świata itd.