

TOMASZ KALNIUK

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Abstract

Myth in Culture and Literature – anthropological perspective

Certain features of the mythical outlook, characterized by its fluidity, may be noticed not only in traditional but also in civilized communities. It is for instance the Polish folk culture on the threshold of the 19th and 20th centuries that is dominated by mythical thinking. Unifying tendencies noticeable in mass culture may also be regarded as mythical ones. What is more, the convergence of different worlds present in literature and operating on symbols as well as guides initiating into the mysteries of the other world are frequently marked by a longing for the paradisiacal myth.

Abstrakt

Mit w kulturze i literaturze – perspektywa antropologiczna

Celem artykułu jest zarysowanie typowych cech światopoglądu mitycznego (tzw. myślenie magiczne) występujących niegdyś w kulturach tzw. tradycyjnych, a zauważalnych w kulturze współczesnej, m.in. w literaturze. Pewne bowiem cechy konstrukcji utworów literackich, tj. paralelizm, symbolizm, przecucie sacrum w micie znajdują swoje korzenie i zrozumienie.

Cechy mitycznego światopoglądu z właściwa mu płynnością są zauważalne zarówno w społecznościach tradycyjnych jak i cywilizowanych. Myśleniem mitycznym okazywała się być zdominowana na przykład polska kultura ludowa przełomów wieku XIX i XX. Za mityczne można też uznać tendencje ujednocające obecne w kulturze masowej. Literackie łączenie światów operujące symbolem oraz wprowadzające w zaświaty poradniki często zdradzają tęsknoty rajskiego mitu.

Mit w kulturze i literaturze – perspektywa antropologiczna

Literatura, zdaniem antropologizującego literaturoznawcy Northropa Frye'a, we wszystkich kulturach odwołuje się do mitycznego prawzoru. Mitologia, pisze badacz, „niepostrzeżenie miesza się z literaturą i zostaje w nią wcielona”¹. Uwidacznia się wówczas perspektywa, w której „literatura jest zrekonstruowaną mitologią, a jej założenia strukturalne wywodzą się z podstaw strukturalnych mitu”². Zwierciadło literatury stojącej, zdaniem Jurija Łotmana, najbliższej codzienności, a w opinii Umberto Eco nie usuwalnej ze spectrum zjawisk kultury³, (pomimo obecności filmów i coraz częściej e-booków) może nam ujawniać wciąż tkwiące w człowieku – stworzeniu literackim pokłady mitologiczne (czy mityczne). Mają one odpowiadać przede wszystkim za poszukiwanie i konstruowanie całościowego i wszystko wiążącego sensu. (Co współcześnie zdroworozsądkowemu człowiekowi słusznie wydawać się może bezsensu, a w czym też znajdzie poważne uzasadnienie naukowe w stwierdzeniach samych znawców mitu. Pisał niemiecki uczony Ernst Cassirer, „Jeżeli cokolwiek jest charakterystyczne dla mitu, to to, że jest on tworem „bez ładu i składu”⁴). Z pewnością mianem tworu „bez ładu i składu” nazwać moglibyśmy wszelką literaturę niskich lotów. To jednak nie koniecznie stanowiłoby o jej mityczności, w znaczeniu jakim ujmuje ją antropologia. W micie widzi ona bowiem pierwotny sposób urządzania świata i funkcjonowania w nim według logiki wspólnoty życia: „Wydaje się, że pokrewieństwo wszystkich form życia jest ogólnym założeniem myśli mitycznej (...)”, pisał Cassirer⁵.

W przestrzeni kultury, zdaniem antropologów, mit zadomowił się nie tylko na antypodach, wśród tak zwanych plemion tradycyjnych, ale i pośród rodzimego, wiejskiego ludu. Dowiodły tego badania nad kulturą ludową w Polsce przełomu wieków XIX i XX podejmowane z perspektywy historycznej, społecznej i etnograficznej. Kultura chłopska mentalnie przedstawiała się w nich jako spowinowacana z typowymi dla mitu cechami. Decydujące spośród nich znaczenie miały: zasadzanie się na kategorii „swój-obcy” oraz izolowany charakter społeczności wiejskiej. Ludzie wsi byli (tylko i aż) tutejsi, nawet jeśli (i

¹ N. Frye, *Mit, fikcja i przemieszczenie*, przeł. E. Muskat-Tabakowska, [w:] M. Głowiński i H. Markiewicz (red), *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. 1, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977, s. 301.

² Ibidem, s. 307.

³ Zob. J.C. Carrière, U. Eco, *Nie myśl, że książki znikną*, przeł. Jan. Kortas, Wyd. W.A.B, Warszawa 2010.

⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, Warszawa 1998, s. 137.

⁵ Ibidem, s. 152-153.

pomimo) posiadali narodowość potwierdzoną urzędowym pismem. Dobrym i zabawnym zarazem tego zobrazowaniem mogą być sceny z *Konopielki* Edwarda Redlińskiego. Pierwsza kiedy społeczność wiejska określa siebie, mówiąc po prostu: „Bagno tutaj i my tutejsi”, a druga, gdy główny bohater Kaziuk pokazuje dowód osobisty, podając przy tym swoją tożsamość z imienia i nazwiska. Wygląda to tak jakby ją właśnie odkrywał tak dalece jest niepopularna i nieużyteczna na co dzień. Nie ma pewności, czy nazywa się Bartosz, Bartoszko, czy też (najpewniej właśnie tak) Bartoszewicz, co irytuje i zaskakuje „panią z miasta”, wielce natomiast bawi jego żonę. Zbiega się to z antropologicznymi ustaleniami Margaret Mead, która badając identyfikację w społecznościach plemiennych, pisała: *Był* (człowiek prymitywny – przyp. T.K) *tym, czym był - jednym ze swojego ludu*⁶. Autorytet na wsi miał wydzwięk zbiorowy, wymuszający realizację odpowiedniego wzorca. Jednostka bowiem, jak wskazywali W. Thomas i F. Znaniecki, była częścią grupy, z której interesami musiała się liczyć⁷. Nowe treści czy wytwory, obiektywizując się w przestrzeni społeczno-kulturowej wsi, ztracały swój jednostkowy wymiar na rzecz tradycji anonimowego autorytetu. W większości ci, którzy wyłamywali się z uświęconego przez tradycję porządku kultury, w świetle jej uniformizmu, byli zagrożeniem dla ładu społecznego. Doświadczył tego boleśnie Kaziuk, kiedy zamiast sierpem innowacyjnie żął zboże kosą. Społeczność zareagowała natychmiast nazywając go kolejno: „łagunem”, „Judaszem” i „faryzeuszem”⁸. Albowiem rzeczywistość, którą kreuje mit nie potrzebuje tego, by wszystkie jej elementy wykazywały zgodność z doświadczeniem empirycznym, lecz z normami tradycji.

Poza kontekstem wiejskim literacka obecność mitu jako zasady porządkującej (o cechach megalomanii) towarzyszy choćby onirycznej twórczości Brunona Schulza, czy symbolizmowi Tomasza Manna. Lokują oni sens na granicy świadomości wiążąc ze sobą sfery wiadomego i nadprzyrodzonego za pomocą poetyki snu albo wprost przez odwołanie do odpornej na ograniczenia scjentyzmu tradycji, w której zanurzeni są bohaterowie. Mityczne *ad illo tempore* każe bowiem odsyłać do tajemniczego prapoczątku, do natury świata, do objawienia. *To co jest w górze zstępuje na dół, natomiast to co w dole nie mogłoby się zdarzyć [...] bez niebiańskiego wzoru i odpowiednika*, stwierdza w *Józefie i jego braciach* Tomasz Mann⁹. Spójnia mitu czyni przecież zamieszkiwany przez daną społeczność świat i

⁶ Por. M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. Jacek Hołówka, Warszawa 1978, s. 3 i n.

⁷ Por. W. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, T. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, przeł. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 111.

⁸ Por. R. Redliński, *Konopielka*, Warszawa 1974, s. 229-231.

⁹ Por. T. Mann, *Józef i jego bracia*. T.1. *Historie Jakubowe*. Młody Józef, Warszawa 1961, s. 352-353.

wyznawany przez nią światopogląd zwartym, inherentnym. Opowieść mityczna proponuje własny porządek oparty na redukcji, dążąc przez to do ekspozycji samej istoty rzeczywistości, jej sensu¹⁰.

Mityczna konstrukcja zakłada współzależność, wskutek czego zasadą organizacji świata jest wzajemne przenikanie się jego podstruktur. Jedność zakłada szczególne współtworzenie, a także umożliwia „alchemiczne” przechodzenie jednego w drugie. Mit nie posiada bowiem ograniczeń substancjalnych, a jedynie formalne. Nie tyle, zależy od przedmiotu, który go przekazuje, ile od sposobu wyrażania. Płynność ta otwiera drogę do poszukiwań mitycznych współcześnie aktualizujących się w kulturze. Z pewnością zaliczają się do nich przeróżne tęsknoty za utraconym stanem rajskiej szczęśliwości, co odnaleźć można choćby w folderach biur podróży, czy w telewizyjnych reklamach środków piorących, wykorzystujących obraz egzotycznych krain kojarzonych powszechnie ze stanem pierwotnej, nieskażonej natury. Ponadto w Polsce, mniej więcej od połowy lat 90-tych XX wieku, funkcjonuje w obiegu rynkowym forma niby eksperckich poradników czerpiących z dawnych, „naturalnych duchowości” czy przewodników po zmienionych stanach świadomości.

Stwierdzenie o wstępujących bezpośrednich analogiach między mitycznością struktur dawnych kultur a mitycznością we współczesnej kulturze mogłoby budzić kontrowersje. Uzasadnionym i w miarę bezpiecznym wydaje się więc operowanie pojęciem mityzacji (jako pochodnym od mityczności) i szukanie podobieństw między nimi. Rewolucja kulturowa stworzyła warunki sprzyjające recepcji mitu. Jego nowym medium stały się film czy literatura¹¹. Znaczące przesunięcie, jakie się dokonało w sposobie myślenia o kulturze i religii odebrane w spadku po rewolucji przemysłowej i kulturowej, pociągnęło za sobą odpowiednie działania – poszukiwania i eksperymentatorstwo. Ujednolicenie, ujednostajnienie, jak definiuje się homogenizację¹² będącą naczelną cechą społeczeństwa masowego (nowoczesnego i ponowoczesnego), zatarło granice wydzielonych podstruktur uniwersum. Nie stały grunt kultury o mocnych, tradycyjnych podstawach wyrażonych w organizacji i praktyce społecznej, lecz irracjonalny chaos mieszczący i mieszający wszystko: wartości, postawy i cele, przedstawiany został jako stan aktualnie pożądanym. Synkretyzm i

¹⁰ Por. B.Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, [w:] *Proza*, Kraków 1973.

¹¹ Niektórzy antropolodzy kulturowi w mediach nade wszystko upatrują dziś obecności mitu. Zob. m. in. tekst Krzysztofa Piątkowskiego, *Estetyka współczesnego banału*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. Burszta, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996.

¹² Por. Antonina Kłoskowska, *Kultura masowa Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 321.

indywidualizm to zdaniem promujących je ideologów środki adekwatne do nowej, promującej uniwersalizm sytuacji¹³.

W kontekście religijnym owa tendencja do jedności, stwierdza Maria Gołaszewska, sprawiła, że to co miało być ogniskiem duchowości, stało się również przeniknięte złem. W myśl zasady, że: „Przedmioty muszą funkcjonować poza ich pierwotnymi kontekstami”¹⁴, stosunkowo łatwym zabiegiem okazało się zrównanie eklektycznego nieporządku z wizją raj. Po wykorzenieniu praktyk i symboli religijnych z ich pierwotnego kontekstu religia osiągnęła stan mętnego połączenia duchowości z oddziaływaniem psychoterapeutycznym. Skrajny indywidualizm, czy wręcz narcyzm w poszukiwaniu religijnych doznań odsłonił powstałą po rezygnacji z tradycyjnej wspólnoty wiary pustkę. Zapelnąć ją mieli (mogli i chcieli) wschodni mistrzowie. A religia metaforyczna, jak określa się ów jej nowy płynny stan¹⁵, ułatwiała im to wymagające zadanie zwalczania zachodniego poczucia bezsensu. Wszystkowiedzący guru nie posiadali się wprost ze zdumienia, widząc tabuny młodych ludzi przybywających do Indii, zafascynowanych ich prymitywnym stylem życia. Chętnie im go udostępnili, by w zamian za znienawidzone przez nich dobra materialne nabywać okazałe posiadłości ze służbą, ochroną i karawaną Rolls-Royce’ów na wyposażeniu. Zorientalizowani natomiast ludzie Zachodu (westernicy – T.K) stawali się adeptami tzw. „karma-coli”, czyli niby wschodniej, ale skrojonej na zachodnią modłę duchowości: „Doszło do nowej sytuacji, zauważa K. Krzan, w której na Wschodzie marzy się o zachodnich zdobyczach techniki, a na Zachodzie o wschodnich metodach unikania uzależnienia od nich”¹⁶.

Egocentryzm (w społecznościach archaicznych ważna siła tworząca mit grupy własnej przeciwstawianej innym grupom) wynoszący „ja” na poziomy kosmiczne przewodnikiem po tym czy innym raj, czynił równie dobrze hinduskiego „swami”, co kogokolwiek, choćby słyszącą głosy pielęgniarkę Sheilę Larson¹⁷. Rynek kulturowy zaczęły wypełniać wydawnictwa poradnikowe o charakterze duchowych książek kucharskich. Idea holizmu

¹³ Por. Basia. Nikiforowa, *Neomistyctyzm jako współczesna inspiracja New Age*, [w:] *Oblicza nowej duchowości* red. M. Gołaszewska, Kraków 1995, s. 183.

¹⁴ Por. Vincent Miller, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, przeł. T. Szafranski, Warszawa 2007, s. 116

¹⁵ Por. Danièle Herveu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 2007, s. 110.

¹⁶ K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008, s. 91.

¹⁷ Jej *casus* opisuje Miller; por, ibidem, s. 132-136.

sprawuje nad nimi naczelny patronat i odpowiada wizji świata, w którym „ludzie mogą wybierać spośród licznych ofert tradycji religijnych, by tworzyć własne syntezy”¹⁸.

Do społecznego funkcjonowania wdrożony został typ człowieka „poszukiwacza” innego, który urósł do rangi znawcy i potencjalnego autorytetu o nierzadko wątpliwej konducie. Barwne życiorysy „mistrzów”, przytaczane przez Bartłomieja Dobraczyńskiego śledzące nowe nurty w psychologii nierzadko obfitują w kryminogenne czy obyczajowe skandale z ich udziałem. Autor wskazuje przykładowo na: Chögyam’a Trungpe, buddyjskiego mistrza Allena Ginsberga, przemianowanego na mistrza zen byłego biskupa angikańskiego Alan’a Willsona Wattsa, czy hinduskiego guru Babę Ram’a Dass’a, dawniej doktora Richard’a Alperta¹⁹. Niepewna wartość i niepełny kształt proponowanych przez tych mistrzów (i mistrzyń) dróg współtworzą mapę współczesnej pseudoduchowości, dla której: „transcendencja jest celem fasadowym, właściwy zaś zamiar sprowadza się do osiągnięcia czysto psychologicznej „doskonałości”²⁰. Mamy więc do czynienia już to z redukcjonizmem, już to z typowym dla zjawisk mityzacji przetransferowaniem, zamianą porządków.

Spoglądanie przez pryzmat partycypacji mitycznej, a także mechanizmów mityzujących współczesną rzeczywistość, pozwala nam zauważyć pewną zależność czy zbieżność: jest to odwrócone podobieństwo czy też proces obserwowany także ze swym przeciwnym zwrotem. Człowiek mityczny funkcjonował na zasadzie nie dokonanej jeszcze abstrakcji, człowiek współczesny zaś usiłuje znieść abstrakcję, dystans do świata w toku konsumpcji. Archaiczna mityczność zasadzała się na odczuciu naturalnej jedności umożliwiającej przechodzenie jednego w drugie. Nie wydaje się, aby aktualnie występowała ona w roli powszechnego stanu świadomości. (Być może dla tego na koncepcji nieświadomości wspiera się szereg pomocy ezoterycznych. Dopiero ich posiadanie otwiera neoficie wrota percepcji). Oznacza to, że „ideologia mityczna” jest światopoglądowo nieadekwatna. Zarówno w stosunku do zjawisk kulturowych, jak i wytworów literackich przywołujących mityczny sposób postrzegania, rozumienia mamy do czynienia z kultyzmem obecnym na marginesie głównego nurtu. (O ile na przykład obecny w nich eklektyzm teoretycznie dałby się wytłumaczyć rzekomą mityczną głębią, znoszącą aporie we wszystko scalającym sensie, o tyle już kontekst współczesności i zasadniczo odmiennej już od mitycznej kondycji człowieka nasuwa wątpliwości, co do autentyzmu i zasadności podobnych

¹⁸ Por. V. Miller, *op.cit.*, s. 140.

¹⁹ Por. B. Dobraczyński, *Główne postulaty psychologii transpersonalnej*, [w:] *Oblicza nowej duchowości*, *op.cit.*, s. 96-97.

²⁰ *Ibidem*, s. 102.

propozycji). Techniczny sposób współczesnego bytowania, owszem wciąż zawiera jakieś rezerwy mityczne, niemniej zasadza się głównie na myśleniu analitycznym, dedukcyjnym (nawet jeśli korodują one w zetknięciu z trendami zabawy i konsumpcji), a więc odmiennym od mitycznego. Wobec czego holizm i eklektyzm (w kulturze i literaturze) usiłujące odwoływać się do „najgłębszych znaczeń” przedstawianych jako naturalne i najbliższe umysłowości człowieka mijają się z rzeczywistością. Ta bowiem jest z gruntu niemityczna; mit ze specyfiką swojego postrzegania nie jest w niej zjawiskiem naturalnym. Zamiast mitu w antropologicznym, pozytywnym rozumieniu jako faktycznego sposobu wyrażania treści najgłębszych mamy do czynienia z nienajlepszą mityzacją – mitem zdegradowanym. Albo tym jego potocznym rozumieniem, które każe traktować go jako mistyfikację, nieprawdę, zwiedzenie.