

Stanisław Jasionowicz 

ŚMIERĆ MITÓW CZY KRYZYS WYOBRAŹNI? „MYŚLENIE MITYCZNE” A FANTAZMATY PONOWOCZESNOŚCI ORAZ KILKA UWAG DO TEKSTÓW OLGI TOKARCZUK

SŁOWA KLUCZOWE

wyobraźnia; postmodernizm; mit; Gilbert Durand; Olga Tokarczuk

Nie rozumiałam nic z tych pięknych, dramatycznych obrazów, które Blake wyczarowywał słowami. Czy on tak myślał naprawdę? Co opisywał? Gdzie to jest? Gdzie to się dzieje i kiedy? Czy to jest baśń czy mit?

Olga Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*

Czy mity są śmiertelne? Jeżeli tak, to czy wszystkie już umarły? A jeśli nawet niektóre z nich przetrwały, czy ich aktualna postać nie jest tylko odległym, fałszywym echem dawno minionego dziedzictwa ludzkości, którego oryginalny sens zapadł już w zbiorową niepamięć? A może wciąż świadczą one o możliwości wypowiedzania jakichś prawd o człowieku? I wreszcie, czy „krytyczna ponowoczesność”, dekonstruując dotychczasowe mity, usiłuje obalić samą funkcję

Stanisław Jasionowicz – dr hab. prof. UP w Krakowie, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Katedra Literatur Francuskiego Obszaru Językowego, Zespół do Badań Porównawczych nad Tendencjami Kultury, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, <https://orcid.org/0000-0002-8918-1404>; e-mail: stanislaw.jasionowicz@up.krakow.pl



mitotwórczą wyobraźni, czy też dąży (mniej lub bardziej świadomie) do wytworzenia nowych mitów, które mogłyby zastąpić mity „stare”, nie wykazujące już oznak życia? Oto pytania, które znajdują się u podstaw poniższych rozważań.

Mit: „myśl dzika” czy dowód na istnienie porządku?

Opublikowana przez Gilberta Duranda w roku 1960 praca zatytułowana *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* [*Antropologiczne struktury wyobraźni*] (Durand 1992) stanowiła częściowo polemiczną odpowiedź na antropologię strukturalną Claude'a Lévi-Straussa, święcąca z końcem lat 50. XX wieku swoje triumfy jako jeden ze sztandarowych przejawów „światopoglądu strukturalistycznego”. Jak wiadomo, strukturalizm był wyrazem fascynacji nową postacią dychotomicznego postrzegania świata, ujawniającego się jakoby na wszystkich poziomach rzeczywistości w postaci systemów opozycji¹. „Natchnieniem” strukturalistów znad Sekwany stała się m.in., przetłumaczona w tym czasie na język francuski, *Morfologia bajki magicznej* Władimira Proppa z 1928 roku (Propp 2011), dająca także silny impuls do badań narratologicznych z perspektywy semiologicznej. Warto jednak dodać, że wyniki rosyjskiego lingwisty mogły być także argumentem na rzecz postrzegania tekstów narracyjnych jako treści wyobrażeniowych, posiadających swoistą logikę, niekoniecznie odzwierciedlającą zasadę wyłączonego środka.

Pomimo wielu różnic dzielących Lévi-Straussowską antropologię strukturalną i Durandowską antropologię struktur wyobraźni, obie koncepcje łączy choćby to, że są one wyrazem przeświadczenia o istnieniu *e g u ł*, którym podlega wytworzenie przez człowieka kulturowych znaczeń. Według Duranda, wyobraźnia jest właściwym gatunkowi ludzkiemu mechanizmem psychicznym, pozwalającym mu adekwatnie reagować na podstawowe sytuacje egzystencjalne, w tym – świadomość własnego przemijania i nieuchronności śmierci. Zarówno każdy indywidualny los, jak i wszelkie zachowania o charakterze zbiorowym wyrażałyby się w ramach „logiki wyobrażeniowej”, opartej na swoistym sprzężeniu zwrotnym pomiędzy impulsami płynącymi ze środowiska fizycznego i społecznego a potencjałem adekwatnych reakcji na te bodźce (Durand 1992: 13)². Durand przekonuje, że mit nie umiera, a jego wyobrażeniowe jądro to rodzaj uśpionego zarodka, rozwijającego się nierzadko po długim czasie i oferującego człowiekowi nowe, zaktualizowane sensory.

¹ Warto zauważyć, że samo pojęcie struktury oznacza każdy zespół relacji pomiędzy elementami jakiegokolwiek układu i nie sprowadza się do relacji o charakterze opozycji.

² Por. także koncepcję wyobraźni jako zwierciadła oraz pytania odnoszące się do statusu twórcy jako naśladowcy lub kreatora w: Niebelska-Rajca 2018. Por. też: Sheppard 2014.

Proponując swoją koncepcję archetypów, rozumianych jako swoiste „instynkty psychiczne” (w analogii do odruchów behawioralnych u organizmów biologicznych), także Carl Gustav Jung sugerował, że są one właściwą człowiekowi potencją, która uaktywnia się pod wpływem impulsu związanego z potrzebą symbolicznego sformułowania pewnej istotnej sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znalazła się jednostka lub społeczność. Idąc dalej w próbach powiązania wytworów kultury z „naturą” człowieka, Gilbert Durand wprowadził dodatkowo pojęcie schematu, uznając ten ostatni za bardziej pierwotny niż archetyp, bo zakorzeniony w wywiedzionym z ustaleń nauk biologicznych (a dokładniej z etologii, nauki o odruchach) przekonaniu, że „odruchy psychiczne” są echem instynktownych zachowań wszystkich istot żywych. Zarówno więc szwajcarski psycholog, jak też francuski socjolog i antropolog przyjmują istnienie reguł (praw natury?), których odkrywanie stanowi, według nich, fundamentalny cel każdego badacza zastanej rzeczywistości, niezależnie od faktu, że mogą one nie spełniać wymogów wynikających z przyjęcia zasady wyłączonego środka czy logiki przyczynowo-skutkowej³.

Mit definiowany jest przez Duranda jako dynamiczny system symboli, archetypów i schematów wyobraźniowych, które pod wpływem schematu mogą przybrać postać narracji (Durand 1992). Francuski badacz proponuje więc jego bardzo szeroką definicję, pozwalającą zarówno ocalić elementy esencjalistycznej wizji ludzkiego świata, jak i stonować jej fundamentalistyczne roszczenia. Przy pełnej świadomości braku ostatecznych rozstrzygnięć dotyczących statusu tego pojęcia we współczesnej refleksji humanistycznej, dla potrzeb niniejszego wywodu uznam mit za złożony motyw wyobraźniowy o potencjale redundancji. To ostatnie pojęcie rozumiem tu nie tyle jako zbędny nadmiar, ale raczej jako spontaniczną, choć motywowaną psychologicznie i społecznie powtarzalność pewnych treści kulturowych w psyche indywidualnej oraz w wyobraźni zbiorowej.

Z początkiem XXI wieku część badaczy (także tych, którzy są spadkobiercami dziedzictwa naukowego Duranda⁴) posługujących się w badaniach literaturoznawczych pojęciem mitu zdaje się wracać do jego rozumienia w duchu

³ Przypomnijmy, że struktury wyobraźniowe o charakterze binarnym (dychotomicznym) są, według Duranda, tylko jednym z trzech wielkich nurtów wyobrażeń: pozostałe to struktury niebinarne (nieantytetyczne) oraz struktury syntetyczne, swoiste tertium datur systemów wyobraźniowych, wymykające się dychotomii binarności i niebinarności, lecz godzące w swoim łonie dynamiczne napięcie pomiędzy tymi strukturami.

⁴ Chodzi tu głównie o drugie, a nawet trzecie pokolenie tzw. szkoły Grenoble, badaczy odwołujących się w mniejszym lub większym stopniu do spuścizny twórcy Centre de Recherche sur l'Imaginaire, jak Véronique Gély, ale także Anne Geisler-Szmulewicz czy Noémie Courtès. Te dwie ostatnie badaczki budują swój autorski wariant mitokrytyki w oparciu o ideę fuzji pomiędzy mitami, nierzadko pochodzącymi z różnych kultur. Por. np. Geisler-Szmulewicz 1999. Zjawisko to opisywał zresztą wcześniej Gilbert Durand w artykule *Pérennité, dérivations et usure du mythe* (Durand 1996).

Northropa Frye'a, zgodnie z którym mity stanowią powtarzające się w literaturze i w innych wytworach kultury narracje, a archetypy to konwencje literackiego obrazowania⁵. Co więcej, mity traktowane są przez nich często jako palimpsesty, które nie wymagają odwoływania się do ich, rozumianego w duchu Jungowskim, archetypowego podłoża (Klik 2016). Badacze ci postulują – pośrednio lub bezpośrednio – przerwanie tradycji myślenia o micie wyznaczonej klasycznymi pracami Carla Gustava Junga, Mircei Eliadego, Gastona Bachelarda czy Gilberta Duranda i przyjęcie perspektywy bliższej koncepcji Lévi-Straussowskiego mitu jako wyniku *bricolage* („majsterkowania”), rozwijającego się w poststrukturalną „grę” o niestabilnych zasadach. Kolejną odsłoną „majsterkowania” stał się bowiem „brikolaż poststrukturalistyczny”, mający na celu otwarcie koła hermeneutycznego⁶ i przekierowujący strukturalny obraz człowieka oraz wszelkich zjawisk zachodzących w postrzegalnym świecie na obszar antybinarnej „wyobraźni rozproszonej”. Taką postawę wyobraźniową można by uznać za wyraz naturalnego napięcia pomiędzy archetypowym a dyskursywnym wymiarem ideologii. Jednak np. przedstawiciele kierunków myślowych składających się na tzw. teorię krytyczną zdają się odrzucać ideę antropologicznego zakorzenienia treści kulturowych (w tym także literatury), rewidując w ten sposób całą tradycję wyobraźniowo-symboliczną ludzkości i odrzucając założenie istnienia natury ludzkiej z jej trwałym potencjałem oraz dynamicznym, konotowanym pozytywnie kulturowym dorobkiem⁷.

Wyobrażenia „wiecznej wojny” i świata bez sprzeczności

Wpływ zachodnioeuropejskiego marksizmu na współczesną kulturę jest trudny do przecenienia. Doprowadził on do utrwalenia sytuacji paradoksalnej – binarna, dychotomiczna Marksowska wizja dziewiętnastowiecznego świata zachodniego, oparta na dogmacie (oraz wizji) „nieprzezwycięzalnych sprzeczności” związanych z opozycją: klasa posiadaczy – klasa pracująca stała się zaczątkiem idei

⁵ Tendencję tę dostrzegł Marcin Klik w pracy *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969–2010)* (Klik 2016).

⁶ Por. np. uwagi Michała Pawła Markowskiego na temat „koła dekonstrukcyjnego” (Markowski 1997: 324 i n.).

⁷ Jednym z wielkiej liczby przykładów takiego sposobu myślenia jest książka Deanne Bogdan *Re-Educating the Imagination: Toward a Poetics, Politics, and Pedagogy of Literary Engagement* (Bogdan 1992), która stanowiła polemiczną odpowiedź na opublikowaną w 1964 roku książkę Northropa Frye'a, zatytułowaną *The Educated Imagination* (Frye 1964). W tej popularyzatorskiej pracy kanadyjski badacz ukazuje bogactwo treści kulturowych zawartych w dziełach literackich, postrzeganych jako produkty twórczej wyobraźni odnajdujące swe echo w wyobraźni czytelnicej, podczas gdy jego oponentka zdaje się sugerować, że dotychczasową historię recepcji literatury światowej należy odrzucić.

rewolucji, która miała umożliwić stworzenie społeczeństwa „bezklasowego”, w którym sprzeczności (konflikt i opozycja) zostałyby ostatecznie przewyciężone (por. wyobraźnia „mystyczna” Duranda). Koncept ten, rozpatrywany z perspektywy wyobrazeniowej, byłby nowym odpowiednikiem biblijnej wizji ładu, odtworzeniem idylli ogrodu w Edenie i proroctwa Izajasza: „Będzie mieszkał wilk z jagnięciem, a pard z koźlęciem legać będzie: cielę i lew i owca pospołu mieszkać będą, a dziecię małe pędzić je będzie” (Księga Izajasza 11,6; przekład ks. Jakuba Wujka). Dwudziestowieczne rozwinięcia marksizmu (np. szkoła frankfurcka) zapowiedziały, a następnie wzmocniły poststrukturalistyczne koncepcje zwalczające wszelkie dychotomie na równi z racjonalizmem i empiryzmem⁸.

W swoim słynnym eseju z roku 1973, zatytułowanym *Przyjemność tekstu*, Roland Barthes dzieli teksty literackie na teksty przyjemności i teksty rozkoszy:

Tekst przyjemności – przepelnia, dodaje otuchy, wzbudza euforię, wywiedziony z kultury, nie zrywa z nią, bo związany jest z wygodną praktyką lektury. [Z kolei tekst rozkoszy] ogałaca, pozbawia wiary [...], narusza podstawy historycznych, kulturowych i psychologicznych przekonań czytelnika, stałość jego gustów, wartości i wspomnień, doprowadza do kryzysu jego związków z językiem (Barthes 1997: 89).

Wartościując pozytywnie dekompozycję treści kulturowych („Przyjemność w kawalkach, system językowy w kawalkach, kultura w kawalkach” [Barthes 1997: 88]), Barthes odwołuje się do idei walki społecznej w jej marksistowskim znaczeniu, twierdzi bowiem, że „teksty rozkoszy” nie mają struktury, co stanowi dla niego pożądaną cechę twórczości o charakterze rewolucyjnym. Jednocześnie wyobrazeniowy, metaforyczny ładunek „antykulturowych” wypowiedzi Barthes’a wydaje się uderzający. Obraz tekstu jako tkaniny (łac. *textus*) odnosi się do mnogości składających się nań włókien i splotów, ale też zapowiada metaforę kłacza, która nie jest już wielowątkowym (*nomen omen*) efektem ludzkiej „pracy z materią”, ale obrazem samoistnej i pozbawionej ludzkiej ingerencji „pracy materii samej” (Deleuze, Guattari 2017)⁹. Niedaleko stąd do ubóstwienia

⁸ Pamiętajmy, że „romantyczno-utopijny” Marks wierzył jednocześnie w „obiektywny”, w jego przekonaniu naukowy, charakter własnych przeświadczeń i sądów.

⁹ Idea ta przywodzi na myśl „mechanycystyczny” wymiar *bricolage’u* i świata-maszyny (tak mocno powiązany z materialistycznym postrzeganiem ciała), których wyobraźniową reprezentację odnaleźć można w pracy Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego *Capitalisme et schizophrénie*: „wszyscy to majsterkowicze, każdy swoich maszynek. [...] Wszędzie maszyny [...], maszyny z maszyn, ze swoimi sprzężeniami, połączeniami. To działa wszędzie, czasem bezustanne, czasem z przerwami. To oddycha, to się podnieca, to je. To sra, to różnie. Nazwanie go kiedyś *tym* „id” było strasznym błędem! Wszędzie maszyny [...], maszyny z maszyn, ze swoimi sprzężeniami, połączeniami. [...] Wszyscy jesteśmy majsterkowiczami różnych własnych maszynek” [przeł. S.J.]. Pozwalam sobie zaproponować własny przekład tego fragmentu, ze względu na potrzebę zaakcentowania obecnego

„materii pozaludzkiej” oraz do fantazmatów „świata bezludzkiego”, znanych z ponowoczesnych koncepcji posthumanistycznych przenoszących ludzką świadomość na inne byty („zwrot ku rzeczom”, „zoocentryzm”)¹⁰.

Barthes tworzy wizję podmiotu, który jednocześnie

uczestniczy [...] w hedonizmie [...] kultury [...] i zarazem przyczynia się do destrukcji tej kultury – rozkoszuje się stałością własnego *ja* (w tym jego przyjemność) i dąży do jego zraty (w tym upatruje rozkosz). To podmiot w dwójnasób rozwarstwiony, w dwójnasób perwersyjny (Barthes 1997: 90).

Poszukiwanie i aktywne promowanie – zarówno przez poststrukturalistycznych krytyków i teoretyków kultury (i literatury), jak też przez samych pisarzy oraz artystów – struktur niebinarnych wiązało się zazwyczaj z uznaniem tych wyobrażeń za alternatywne wobec wszechobecnych, jak sugerowali strukturaliści, wyobrażeń o charakterze dychotomicznym.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech tekstów realizujących kod postmodernistyczny jest ich antyracjonalistyczny i antyempiryczny charakter, co służyć ma promocji przekonania o niemożności poznania świata, zarówno w trybie logocentrycznym, jak i figuratywnym (wyobrażeniowym). Postulat trwałości „myślenia mitycznego”, oparty na przeświadczeniu, że istnieją uwarunkowane antropologicznie typy procedur wyobrażeniowych, co Jung i Durand starali się potwierdzić na gruncie empirii, powinien więc zostać obalony przez filozofię, sztukę i literaturę „interwencyjnej ponowoczesności”. Jest uderzające, iż artystyczne realizacje tego rodzaju nie tworzą zazwyczaj jakiejś nowej wyobrażeniowej jakości, powstałej w konsekwencji krytycznego dialogu z zastanym systemem wspólnotowych wyobrażeń, lecz wykorzystują chętnie ich „zewnątrzną powłokę”, usiłując zawładnąć w ten sposób tajemnicą ich wyobrażeniowej skuteczności¹¹. Literacki postmodernizm, postrzegany zarówno jako rozwinięcie głównych kierunków nowoczesności, jak i zakwestionowanie niektórych spośród jej ambicji i postulatów, deklaruje niewiarę w żadne porządki – czy jednak także

w oryginale, lecz nie oddanego w polskim tłumaczeniu (Deleuze, Guattari 2017) tonu polemicznego wobec freudyizmu.

¹⁰ Por. np. artykuł Wojciecha Kędzierzawskiego, który referuje prace powstałe w tym duchu (Kędzierzawski 2014: 207–230).

¹¹ Por. np. głośną pracę Alaina Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu* (Badiou 2007). Przykładem takiego przejścia pojęć i wyobrażeń są właśnie prace Badiou, współczesnego wpływowego filozofa, który powraca do oświeceniowego modelu deprecjacji mitu jako bezrozumnej „bajki”, przy jednoczesnej próbie sprowadzenia misji Chrystusa do politycznego programu marksistowskiej rewolucji. Możliwość bliższego przyjrzenia się temu mechanizmowi myślowo-wyobrażeniowemu wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

w te, wyobrazeniowe, którym nie chciałby podlegać, ale jednocześnie miałby ochotę czynić własny użytek z ich niekwestionowanej mocy?

Postmodernistyczne widzenie świata wyraża się poprzez metafory płynnego, zmiennego i nieuporządkowanego ruchu jego „cząsteczek”: wszędzie tam, gdzie dostrzec można ślady porządku należy dążyć do ich zdekonstruowania w duchu antyesencjalistycznym lub (znów za marksizmem) w imię przeświadczenia, że są one przejawem dominacji i opresji. Wydaje się, że w takim obrazie ludzkiej rzeczywistości nie ma miejsca na mity w znaczeniu, jakie nadaje im większość definicji ukutych przez badaczy narracji, które można by nazwać mitycznymi. Niewykluczone jednak, że, jak twierdzi Véronique Gély (2006), „mity istnieją w obrazach” i nie muszą być od początku narracjami. Może więc obrazy wytwarzane w ramach kodu ponowoczesnego zachowują jednak w ten sposób swój potencjał mitotwórczy?

Prawda i fałsz mitów z perspektywy wyobrazeniowej

„Czy Grecy wierzyli w swoje mity?” Próbując odpowiedzieć na pytanie, będące zarazem tytułem jego książki *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (Veyne 1983), francuski znawca kultury antycznej Paul Veyne wykazuje, iż przywiązanie Greków do własnych narracji mitycznych nie wykluczało dyskusji nad ich statusem prawdziwościowym (historyczną faktycznością) – taki status mają wszak teksty Owidiusza i Hezjoda. „Wiek złoty” czy przytoczona w dwóch dialogach Platona historia Atlantydy mogą się przecież odnosić do odległych wydarzeń historycznych, przekształconych w mity.

Spójny system konotacji, a zarazem ich „wariantowy” charakter wiąże się z potrzebą odnawiania narracji mitycznych w świadomości zbiorowej danej społeczności, która wywodzi z nich swoje poczucie wspólnotowej tożsamości i przynależności, a zarazem reinterpretuje je i modyfikuje. „Prawda” mitu nie wynika z jego zgodności z jakimkolwiek pojęciowo-intelektualnym paradygmatem, lecz z adekwatności logiki wyobrazeniowej na poziomie struktury głębokiej. Dlatego też „lekcja” mitu nie może wiązać się z wykonaniem jakiegoś zadania, wyznaczonego sobie przez autora. Sensorwórcza moc mitu jest wspólną własnością wszystkich „stron” uczestniczących w jego „życiu”.

Czy w mity trzeba wierzyć? Mity Greków nie wymagały bezkrytycznej wiary, a przywiązanie do konkretnych opowieści mitycznych opierało się na tradycji oraz zaufaniu do ich „powagi”. Pooświeceniowy splot pretensji do naukowej obiektywności, czułości, Rousseauńska wizja człowieka naturalnego i postulat „Nowego Edenu bez Boga” odbijają się echem w wielu postmodernistycznych utworach artystycznych, które pod pozorem niewinnej „gry z czytelnikiem” tworzą narracje

„z tezą” (por. *roman à thèse, authoritarian fiction*), domagające się wiary w ich „sprawczość”, stawiając jednocześnie odbiorców w pozycji biernych konsumentów i bezkrytycznych wyznawców. Twórczość oświeceniowych pisarzy-filozofów, literatów realizmu socjalistycznego, a także wielu spośród twórców współczesnej „zaangażowanej literatury interwencyjnej” przejawia ambicje „nowej ewangelizacji” człowieka. Zarówno żyjący nadal w literaturze mit o proveniencji religijnej, jak i zsekularyzowany mit literacki mogą pozostać własnością społeczności, która chroni go i kultywuje poprzez nieustającą reлектurę oraz dzięki tworzeniu sieci intertekstualnych powiązań pomiędzy jego wersjami, umacniając w ten sposób grupową łączność i tożsamość. Czy jednak przetrwa on kolejne próby deprecjacji i instrumentalizacji?

Kiedy w latach 70. XX wieku Barthes formułował swoją koncepcję „pustego znaku”, po raz kolejny wytoczoną przeciw „językowi tłumowi” (*la parole grégairre*), tworzył nową utopię, wymierzoną przeciwko koncepcji mitu jako „sensotwórczego powtórzenia”.

Zachowanie umiejętności „myślenia mitem” (myślenia mitycznego) mogłoby pozwolić człowiekowi ponowoczesności na transcendowanie swojej kondycji i unikanie nowych form swego własnego zniewolenia, których zdaje się on często nie dostrzegać. Literatura i sztuka wciąż mogą stawać się nośnikami takiej energii, jeśli ich odbiorcy i badacze pozostaną jeszcze zdolni do dokonania rozróżnień pomiędzy trwałymi wyobraźniami a zapisami ulotnych, szybko przebrzmiewających, „mitopodobnych” fantazmatów. W pierwszych dekadach XXI wieku literatura chciałaby być zarówno probierzem aktualnego „momentu kulturowego”, jak i wyznacznikiem kierunków, w których powinny podążać ludzkie wyobrażenia. Czy jednak jest ona w stanie przyjąć postawę starożytnych Greków, którzy mogli sobie pozwolić na kultywowanie mitów przy jednoczesnym powątpiewaniu w ich prawdziwość?

Olgi Tokarczuk przygoda z wyobraźnią i naturą. Pokusa *hybris*

Aby odnieść powyższe konstatacje do postmodernistycznej praktyki literackiej, posłużmy się przykładem wybranych motywów twórczości Olgi Tokarczuk. Pomimo odwoływania się do wielkiej ilości motywów kulturowych, autorka nie czerpie z takich spośród nich, które ukazują istnienie (naturę) jako istotną wyobrażeniową jakość, w ramach której relacja człowieka ze „światem pozaludzkim” jawi się czasem jako dramatyczne zmaganie, a czasem jako harmonia przeciwstawnych, lecz niekoniecznie wrogich sobie sił. U Tokarczuk brak odniesień do archetypowych (i kulturowych) treści mitu natury, a także przekonujących świadectw znajomości realiów „bycia w naturze”, co powoduje, że jej twórczość obfituje

w przykłady fikcji, które wyzbywają się szansy kontaktu z archetypem – pomimo deklaracji pisarki o jej zainteresowaniu psychologią analityczną Junga.

Rozpatrywane z perspektywy wyobrazeniowej światy możliwe Olgi Tokarczuk mogłyby zostać poddane bardziej systematycznej analizie, z jednej strony, jako przykłady uczestnictwa w strukturze nieantynomicznej („mistycznej”, zgodnie z terminologią Duranda¹²), z drugiej zaś jako przykład ponowoczesnej narracji, która usiłuje pogodzić postulat demityzacji – jako walki z wybranymi mitami – z procedurami „sztucznej remityfikacji”, rozumianej jako „krytyczne przejście znaczeń”. Przykładowo, obecna w twórczości Tokarczuk „deifikacja zwierząt” nie jest łącznością z nimi z perspektywy „inności” istoty ludzkiej (obecnej w najstarszych przejawach człowieczeństwa), ale ich fantazmatycznym przeobstwieciem przez człowieka ponowoczesnego, pozbawionego już zazwyczaj rzeczywistego, wielowymiarowego (związanego także z poczuciem realnego zagrożenia) kontaktu ze swoim otoczeniem biologicznym.

Mity to zespoły symboli wymagające aktywnej partycypacji podmiotu, układające się w ciągi narracyjne spajane mocą „logiki wyobrazeniowej” i podatne na powtórzenia w obrębie pewnej społeczności lub kultury. Tymczasem w jednym z wywiadów Olga Tokarczuk stwierdza:

Największym potworem, jakiego stworzył świat, jest człowiek, jego nieskończone możliwości przemiany siebie i świata. W jednym z opowiadań przywołuję Owidiusza. Mottem mógłby być jakiś cytat z jego *Metamozof*, dzieła o niezgłębionej, nieskończonej zdolności istot ludzkich do przemiany, przejmowania kształtów, tracenia tożsamości i zyskiwania nowych (Tokarczuk 2018).

Uznanie człowieka za potwora ze względu na jego zdolność do „przejmowania kształtów” oraz zestawienie tej cechy z „traceniem tożsamości” wydaje się nadużyciem wyobrazeniowym, jeśli tylko uznać, że uniwersum mityczne *Przemian* Owidiusza nie jest opisem „płynnej tożsamości” człowieka, ale ukazaniem jego drogi przez dynamiczny świat interakcji ludzi i bogów.

W artykule poświęconym pojęciu *hybris* w kulturze i filozofii greckiej Filip Bardziński przypomina, że oznaczało ono pychę i arogancję człowieka oraz jego chęć zrównania się z bogami, a także pogardliwe odnoszenie się do innych w celu własnego wywyższenia się (Bardziński 2016). Z kolei hybrydy, jak np. centaury – istoty stanowiące potomstwo Kentaura, który spłodził je z kłaczami – były konsekwencją seksualnego przestępstwa. Istoty te, „wykluczone zarówno ze społeczności bogów, jak i ludzi [...], nie będące ani zwierzętami,

¹² Określenie dość niefortunne, gdyż może nasuwać skojarzenia tej struktury z religijnym wymiarem tego typu wyobrażeń. Jego twórca usiłował zresztą używać także określenia „struktury dysseminacyjne”, nawiązującego do Derridańskiej metafory „rozpleniania się” sensów.

ani ludźmi” (Bardziński 2016: 41), słynęły z pychy oraz niepohamowanej żądzy seksualnej¹³. *Hybris* ujawniać się może także w projektach (i fantazmatach) współczesnego transhumanizmu. Czy bez poznania i pełnego zrozumienia zasad i praw rządzących naturą można chcieć ten świat radykalnie zmieniać (Kaas 2003)? Nie wdając się w próbę bliższej analizy tej kwestii, zwróćmy jedynie uwagę na jeden jej aspekt. Otóż głoszone przez lobby technologiczno-przemysłowe i środowiska aktywistyczno-medialne, a także ujawniające się w postaci wizji literackich i artystycznych, postulaty modyfikacji n a t u r y człowieka (jako jednostki i jako gatunku) oznaczają, że zarówno człowiek, jak i pozostały świat biologiczny ową naturę jednak posiada, lecz mocą własnej woli może ją zmienić, także poprzez tworzenie literackich modeli nowego, ulepszanego człowieka, ludzko-zwierzęcych metamorfoz i prób „wczucia się” w inne formy życia.

W powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (Tokarczuk 2009) jej bohaterka i narratorka, Janina Duszejko, dostrzegając w lesie dzika, mówi: „Widziałam, dokąd biegł – w stronę granicy, do Czech, od nowych ambon, które stoją po tamtej stronie lasu. To na pewno stamtąd strzelano, więc musiał przebiec, ranny, jeszcze kawał drogi. Próbował uciec do Czech” (Tokarczuk 2009: 123). Interwencyjny wydźwięk książki, zgodny z dychotomicznym schematem radykalnie oddzielającym światło od ciemności oraz piekło od nieba, nielicznych sprawiedliwych od skazanej na potępienie tłuszczy, której najbardziej aktywni reprezentanci – w tym przypadku sadystyczni myśliwi – zostają skazani na okrutną śmierć z ręki narratorki-mścicielki, powiązany zostaje z idyllicznymi wyobrażeniami pobliskiej Arkadii.

W książce *Dom dzienny, dom nocny* (Tokarczuk 1998) odnajdujemy z kolei passus o silnym potencjale wyobrażeniowym związanym z postulatem odrzucenia dychotomii, kojarzonej z „opresyjną”, konfliktową relacją człowieka z innym człowiekiem oraz człowieka ze światem przyrody, dzięki idealizacji (i wyobrażeniowej absolutyzacji) świata „bezludzkiego” oraz poszukiwaniu metafor pozwalających nazwać ów „neutralny”, „płynny” wymiar natury:

Gdybym nie była człowiekiem, byłabym grzybem. Grzybem obojętnym, nieczułym, o zimnej, śliskiej skórze, twardym i delikatnym zarazem. Rosłabym na przewróconych drzewach, mrocznie i złowrogo, zawsze w ciszy, rozczapierzonymi grzybowymi palcami ssałabym z nich resztki słońca. Rosłabym na tym, co umarło. Przenikałabym tę martwość do czystej ziemi – tam moje grzybowe palce by się zatrzymywały. Byłabym mniejsza od drzew i krzaków, ale wyrastałabym ponad jagodniki. Byłabym nietrwała, lecz jako człowiek też przecież jestem nietrwała. Nie interesowałoby mnie słońce, nie wodziłabym za nim wzrokiem, nie czekałabym już nigdy, kiedy wzejdzie. Tęskniłabym

¹³ Oczywiście w językach nowożytnych pojęcie hybrydyczności znacząco poszerzyło i częściowo zmieniło swój zakres znaczeniowy.

tylko do wilgoci, wystawiałabym moje ciało do mgieł i deszczu, skraplałabym na sobie mokre powietrze. Nie odróżniałabym nocy od dnia, bo po co? Miałabym tę samą zdolność co wszystkie grzyby – chowania się przed wzrokiem ludzi przez wprowadzanie w ich płochliwe myśli zamętu. Grzybiarze przechodziliby nade mną sennie z oczami wlepionymi przed siebie w barwne, migotliwe obrazy ze słońca i liści. Trzymałabym na uwięzi ich nogi, płałabym je w ściółkę i zeschnięte kępy mchu. Z dołu widziałabym lewą, wewnętrzną stronę ich kurtek. Godzinami z wyrachowaniem trwałabym bez ruchu, ani nie roślaby, ani nie starzała się, aż do lodowatego przekonania, że mam władzę nie tylko nad ludźmi, ale i czasem. Rosłabym tylko w najważniejszych momentach dnia i nocy – o świcie i o zmierzchu, gdy wszystko inne zajęte jest budzeniem się albo zapadaniem w sen. Grzyby są hipnotyzerami; dostały tę właściwość zamiast pazurów, szybkich nóg, zębów i rozumu. Byłabym hojna dla wszelkiego roślnictwa; oddawałabym swoje ciało ślimakom i larwom owadów. Nigdy nie miałabym w sobie żadnego lęku, nie bałabym się śmierci. Cóż to jest śmierć, myślałabym, jedyne, co ci mogą zrobić, to oderwać cię od ziemi, poszatkować, usmażyć i zjeść (Tokarczuk 1998: 51).

Uzasadnieniem dla przywołania tak długiego cytatu niech będzie fakt, że fragment ten zarówno stanowi odniesienie do „sytuacji mitycznej”, przykład jej dekonstrukcji, jak i ukazuje niektóre z procedur „sztucznej remityfikacji”. Zauważmy, że rozprasający się podmiot ofiarowuje swoje grzybne ciało ślimakom i larwom, ale jednocześnie liczy na nieśmiertelność, która jest tu pozytywnie konotowanym aktem naturalnego, „rozprasającego” oddania. Z kolei poszatkowanie, usmażenie i zjedzenie grzyba przez człowieka – staje się brutalną, męską agresją. Dychotomizujące wyobrażenia cięcia zostają przeciwstawione „płynnej” naturze istoty pozaludzkiej, która czerpie z archetypowych obrazów kobiecości. Narratorka wygłasza następnie pogląd, że nie należy różnicować grzybów na jadalne i trujące oraz stwierdza, iż „żadna książka o grzybach nie dzieli ich na piękne i brzydkie, na pachnące i cuchnące, na miłe w dotyku i niemiłe, na składające do grzechu i te, które rozgrzeszają” (Tokarczuk 1998: 209). Zauważmy, że tworzone wciąż dychotomie przeciwstawiane są innym dychotomiom, przy wciąż powracającym założeniu potrzeby ich negacji.

„Chowanie się przed wzrokiem ludzi przez wprowadzanie w ich płochliwe myśli zamętu” (por. Tokarczuk 1998: 51) to kluczowy obraz, powiązany z pozornym przekroczeniem dychotomii „ja – inny” poprzez ukrycie się w fantazmacie „niebycia człowiekiem”, by w konsekwencji stworzyć jeszcze silniejszą opozycję „ja – nie-ja” w demiurgicznej wizji „zapanowania nad Innym”. Ostatnia z ukazanych w tym fragmencie dychotomii (grzech – rozgrzeszenie) – niedoskonała z perspektywy „logiki wyobrazeniowej” do której zdaje się odwoływać (cnota, niewinność *versus* grzech) – stanowi wyraźną aluzję kulturową, wprowadzającą

w nieantytetyczną „naturę” grzybów silny pierwiastek ideowy. Grzyby, „pachnące, miłe w dotyku”, są tym samym „grzeszne” (obu tym jakościom przydana zostaje konotacja pozytywna), te niemiłe zaś („osądzające”) obudowane są epitetami o charakterze pejoratywnym. W *Prowadź swój pług przez kości umarłych* autorka tworzy podobną, pozornie „neutralną” etycznie utopię mitopoetycką: po dokonaniu serii brutalnych morderstw protagonistka, Janina Duszejko, udaje się do Czech: „szłam wzdłuż drogi w lekkim, radosnym nastroju [...]. Niczego się nie bałam, choć ulice tego czeskiego miasta były już puste. Ale czy w Czechach można się czegoś bać?” (Tokarczuk 2009: 312). Zemściwszy się za krzywdy wyrządzone zwierzętom przez przedstawionych karykaturalnie sadystycznych myśliwych/kłusowników, bohaterka wchodzi w idylliczną, leżącą tuż za granicami „naszego” okrutnego świata przestrzeń, pełną niewinnych, inteligentnych, nieniekłopotliwych przez nikogo istot ludzkich i pozaludzkich, dla których jedynym zagrożeniem jest człowiek, znajdujący się tuż poza umowną granicą.

Wydobywanie z hipotekstu dowolnych elementów, zbieżnych pod względem semantycznym z wcześniej założoną, wiodącą tezę powieści, nie jest praktyką intertekstualną, lecz działalnością palimpsestową w klasycznym znaczeniu tego słowa, która prowadzi do sztucznej (pozornej) remityfikacji. „Nadpisywanie” wcześniejszego tekstu po jego niedokładnym wymazaniu to zarówno postawa charakterystyczna dla wielu autorów realizujących kod ponowoczesny, jak też praktyka interpretacyjna właściwa wielu krytykom i interpretatorom literatury¹⁴. Ani brak prawdopodobieństwa psychologicznego rysunku postaci, ani rezygnacja z dbałości o realia historyczne (które są instrumentalnie, powierzchownie wykorzystywane) nie stanowi przeszkody mogącej uniemożliwić arbitralną wykładnię metafory „płynnej rzeczywistości” jako pozornego chaosu tożsamości, czasu, miejsc, postaci przy jednoczesnym posiadaniu, precyzyjnie obmyślonemu na poziomie dyskursywnym, programu ideowego. Współczesne „dzieła z tezą”, obficie posiłkujące się strzępami informacji i medialnymi artefaktami, wytwarzają wrażenie dysonansu poznawczego pomiędzy ideą swobodnej, spontanicznej „gry dyskursów” a ich posłannictwem interwencyjnym, ufundowanym na radykalnej opozycji i dychotomicznych wyobrażeniach należących do typu określanego przez Duranda jako struktury heroiczne¹⁵.

Tak więc np. wielokrotnie odwołująca się do tekstów (lecz nie do dzieł wizualnych) Williama Blake’a autorka pomija wagę jego przekonania o świętości wszystkiego, co żyje w ścisłym powiązaniu z ideą bliskości pomiędzy człowiekiem a Bogiem oraz wynikającą z niej troską moralną, związaną z wszechobecnością

¹⁴ Por. np. Larenta 2020; Chomiszczak 2022 (recenzja książki *Empuzjon*) i wiele innych.

¹⁵ Por. „zwrot etyczny w literaturze”, nadający nowe znaczenia pojęciu etyki poprzez powiązanie go z ideą dehumanizacji (posthumanizmu).

zła i cierpienia (ale także piękna) zarówno w świecie ludzkim, jak w całej przyrodzie. niesprawiedliwość, cierpienie, los wszystkiego, co żyje – to istotnie jedno z zasadniczych zagadnień poruszanych poetycko i artystycznie przez Blake'a. Cała jego twórczość opiera się jednak na żarliwej wierze religijnej, a bliskość Boga i człowieka stanowi rękomię, a także punkt odniesienia jego poetyckich i malarzkich dociekań oraz złożonej struktury wyobraźniowej mistycznych wizji.

Książka Tokarczuk z 2022 roku, zatytułowana *Empuzjon*, posiada cechy palimpsestu występujące czasem w postaci zdekonstruowanej ekfrazy:

Plótno de Blesa wydawało mu się pełne znaczeń, jak szczegółowa mapa, której językiem są proste znaki niosące z sobą rozwidlające się sensy, na której ciągle ukrywa się coś innego, ponieważ kiedy tylko pójdzie się w głąb, świat okaże się nieskończony (Tokarczuk 2022: 235).

Nawiązując do tytułu słynnego opowiadania Borgesa, autorka nie wspomina, że bohater – młody polski inżynier sprawiający wrażenie zagubionego pośród „lepszego (?)” towarzystwa obcokrajowców, zainteresowany początkowo głównie jadłospisem pensjonatu wzorowanego w sposób oczywisty na sanatorium z *Czarodziejskiej góry* Manna – ogląda skradzione przez jednego z pensjonariuszy [*sic!*] dzieło flamandzkiego malarza, przedstawiające biblijną ofiarę Abrahama¹⁶. Wychowany i wyedukowany u zarania XX wieku w środkowej Europie Polak odnosi się początkowo do oczywistego dla niego tematu obrazu, lecz wkrótce staje się uczestnikiem swoistej psychodramy, składającej go do zobaczenia w dziele „czegoś innego”. Ta pozorna inicjacja tworzy fantazmat odwołujący się do konkretnego, funkcjonującego w europejskiej przestrzeni kulturowej obrazu, lecz zdaje się pełnić funkcję wychowawczą, mającą skłonić bohatera (a być może także czytelnika) do radykalnej, pożądanej reakcji odbiorczej. Chęć przełamania przez autorkę kodu modernistycznego nie wynika z konfrontacji „aktu wyobraźni” z „zasadą rzeczywistości”, skutkującej pojawieniem się nowych, dynamicznych skojarzeń i sensów, jak dzieje się choćby w *Ogrodzie o rozwidlających się ścieżkach* Borgesa¹⁷, ale zdaje się stanowić wynik świadomego (?) wyparcia pewnej części uniwersum wyobrażeń.

Także obecne w twórczości Tokarczuk liczne wyobrażenia absolutnej, wszechogarniającej kobiecości nie są jedynie wyrazem dążenia do realizacji „wyobraźni

¹⁶ Chodzi o dzieło flamandzkiego malarza manierystycznego Herriego met de Blesa.

¹⁷ Borgesowskie *Fikcje* nie wywołują poczucia dysonansu wyobraźniowego, gdyż ich bohaterowie (tak „ludscy”, jak i „pozaludscy”) zanurzeni są w logice wyobrażeń pozwalającej odkrywać nowe, niespodziewane meandry rozpoznawalnych kodów kulturowych (*Dociekania Awerroesa, Deutsches Requiem* czy *Biblioteka Babel*) lub przygodę nowych „sytuacji mitycznych” (*Tlön*) (Borges 1972, 2000).

niedychotomicznej”, ale wytoczone zostają przeciwko – przedstawionemu i tym razem w sposób karykaturalny i schematyczny – męskiemu uniwersum, po pokonaniu którego miałyby nastąpić swoista *pax feminina*. W tego rodzaju konfrontacji zasada *coincidentia oppositorum* nie może znaleźć zastosowania. Gilbert Durand zauważa, że potencjalnie „aktywistyczne” dychotomiczne struktury wyobrazeniowe (nieprzewycięzalna antynomia, rodzaj „kliczu”) oraz struktury mistyczne (niebinarne, anomiczne) przejawiają jednakową skłonność do stagnacji, podczas gdy struktury syntetyczne są jedynymi, które zachowują – a nierzadko są w stanie twórczo realizować – swój dynamiczny, „rozwojowy” potencjał (Durand 1992).

W roku 1979 Roland Barthes pisał, że jedyną ripostą na kulturę, którą nazywa „burżuazyjną”

nie jest konfrontacja czy destrukcja, ale kradzież: rozczłonkować stary tekst kultury, nauki i literatury i rozsiać jego kawałki [*traits*] według reguł niemożliwych do rozpoznania, w taki sposób, w jaki ukrywa się skradziony towar. W obliczu starego tekstu próbuję więc zatrzeć fałszywą – socjologiczną, historyczną, subiektywną pleśń uwarunkowań, wizji, projekcji, słucham gwałtowności przesłania, a nie przesłania samego (Barthes 1979: 12 [przeł. S.J.]

Wizji dynamicznej stabilności kultury, rozumianej jako korzystanie z reguł „logiki wyobrazeniowej” oraz przekształceń, które kultura ta zbiera i „magazynuje”, Barthes przeciwstawia gwałtowność permanentnej rewolucji, z jej ideą usilnej destabilizacji systemów znaczeń, prowadzącą do ich zawłaszczenia (rewolucyjnego przejęcia)¹⁸. Nawet wtedy struktury wyobrazeniowe (jako „struktury ukryte”) nie zostają jednak ostatecznie unicestwione, gdyż przejęciu ulega jedynie ich struktura formalna (jawna), rozczłonkowana następnie w sposób, który pozbawia je kontaktu z archetypem, pozwalając „grać” ich nieskrytymi elementami¹⁹.

Przyjąć mit, przejąć mit

Literatura doby ponowoczesnej jest postrzegana zazwyczaj jako obszar, na którym zachodzi proces kwestionowania sensotwórczego potencjału mitów. Wrażenie, że ponowoczesność zmierza do wypracowania jakiejś „trzeciej jakości” myślenia mitycznego – choćby takiej, którą Gilbert Durand określiłby jako

¹⁸ Określenie „permanentna rewolucja” występuje u Marksa, a rozwinięte zostaje przez Lwa Trockiego (Trocki 1930).

¹⁹ Por. David Bohm i jego rozróżnienie: jawna i ukryta struktura rzeczywistości (Bohm 1988); por. też: *On Creativity* (Bohm 2004).

przejaw wyobraźni syntetycznej – wydaje się złudne. Jeśliby jednak nawet uznać większość narracji ponowoczesnych za wyraz „kultury wyczerpania”, to inne nadal mogą okazać swą ożywczą moc. Dlatego właśnie mitokrytyka kolejnych dekad będzie musiała się zmierzyć z narastającym procesem odmitycznienia lub „pozornej remityfikacji” treści kulturowych, uważnie śledząc ich więź (lub brak więzi) z archetypalnym podłożem. Mity będą się mogły odradzać z mocnych, intensywnie przeżytych obrazów świata, jeśli tylko ich twórcy i odbiorcy pozwolą im się rozwinąć do postaci znaczących symboli i jeszcze bardziej złożonych, mitycznych form, zamiast usiłować nimi zarządzać poprzez wpisywanie ich w ramy utylitarnych, teleologicznie ukierunkowanych powinności. W tym ostatnim przypadku składające się na nie potencjalne mitemy staną się ideologemami (Zemsał 2004), znakami podlegającymi wzmożonej pokusie uznania ich za podstawę dyskursywnej gry, tylko z pozoru niezależnej zresztą od złożeń „mitycznego błota”, z którego powstały.

Postulat wyjścia człowieka poza ramy swojej własnej kondycji to bardzo stary projekt, (będący zresztą istotą metafizyki), przybierający wciąż nowe formy dyskursywne, a jednocześnie nadal „podprogowo” zachowujący swój potencjał mitotwórczy. Współczesne deklaracje ideowe oraz literackie narracje ukazujące wizję „powrotu do natury” dzięki negacji statusu człowieka jako istoty obdarzonej naturą (*physis*) stanowią jedną z postaci możliwego umitycznienia niepokoju istoty, która chciałaby zapomnieć o tym, co odróżnia ją od innych istot żywych. Zatracić się w Edenie przed poznania dobrego i złego lub nawet znaleźć schronienie przed samym sobą w „świecie przedadamowym” – czy tego rodzaju projekt nie zawiera w sobie mitotwórczego potencjału?

Historia Gilgamesza, bosko-ludzkiego bohatera sumeryjskiego eposu, straciłaby wiele ze swej wyobraźniowej mocy bez obecności jego dzikiego towarzysza, Enkidu. Ów „włochaty mąż”, stworzony przez boginię Aruru i wysłany przez bogów, by pokonać władcę Uruk, zostaje wkrótce jego wiernym przyjacielem. Kiedy Enkidu umiera, Gilgamesz – zwycięski wojownik i pogromca smoków – staje w obliczu podstawowych pytań, jakie zadaje sobie „ludzka, arcyłudzka” część jego śmiertelnej natury. Próbuje znaleźć ziele nieśmiertelności i schodzi do świata podziemnego, by spytać o los człowieka. Odpowiedź, jaką uzyskuje nie jest pocieszeniem, ani tym bardziej, zbawieniem. Zbliża go za to do wiedzy o własnej istocie.

Człowiek „postmityczny” chciałby uciec od pytań o istotę swej natury. Zanik potrzeby mierzenia się z powagą tajemnicy ludzkiej egzystencji to jeden z charakterystycznych rysów wyobraźni ponowoczesnej. Literatura, postrzegana niegdyś jako probierz stanu świadomości człowieka, tworzy coraz częściej „narracje ubogie”, choć wciąż zdaje się tęsknić za „bogatymi”, wolnymi od

koniunkturalnych uzurpacji „mitami długiego trwania”. Brak wyobraźniowej spójności pomiędzy ideologemami postmodernizmu krytycznego, zbudowanymi na retoryce „heroicznej” (np. na dychotomiach radykalnego konfliktu płci czy nieprzezwycięzalnej opozycji „my – oni”), a wyobraźnią rozpleniającą się, „pozaludzkiej” grzybni nie pozwala jeszcze uznać tego rodzaju wyobrażeń oraz dyskursów za nową postać mitów, rozumianych jako „mocne opowieści”. Niewykluczone, że narracje te mogłyby nimi zostać, gdyby potrafiły wytworzyć sensotwórcze napięcie pomiędzy oboma tymi systemami wyobrażeń i znaczeń.

BIBLIOGRAFIA

- Badiou Alain.** 2007. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Przeł. Julian Kutyła, Paweł Mościcki. Warszawa: Korporacja Ha!art.
- Barthes Roland.** 1979. *Sollers écrivain*. Paris: Seuil.
- Barthes Roland.** 1997. *Przyjemność tekstu*. Przeł. Ariadna Lewańska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bardziński Filip.** 2016. *Pojęcie hybris w kulturze i filozofii greckiej*. „Ethics in Progress”, no. 7 (2). S. 31–57 [online]. Protokół dostępu: <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/eip/article/view/8298/14342> [2.09.2022].
- Bogdan Deanne.** 1992. *Re-educating the Imagination. Towards a Poetics, Politics, and Pedagogy of Literary Engagement*. New Brunswick: Heinemann.
- Bohm David.** 1988. *Ukryty porządek*. Przeł. Michał Tempczyk. Warszawa: Pusty Obłok.
- Bohm David.** 2004. *On Creativity*. London–New York: Routledge.
- Borges Jorge Luis.** 1972. *Fikcje*. Przeł. Kazimierz Piekarec, Andrzej Sobol-Jurczykowski, Karina Wojciechowska, Stanisław Zembruski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Borges Jorge Luis.** 2000. *Alef*. Przeł. Andrzej Sobol-Jurczykowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chomiszczak Tomasz.** 2022. *Empuzy, czyli rekwiwizytornia grozy i zabawy Olgi Tokarczuk*. „Nowy napis Co tydzień #156” [online]. Protokół dostępu: <https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-156/arttykul/empuzy-czyli-rekwizytornia-grozy-i-zabawy-olgi-tokarczuk> [12.09.2022].
- Deleuze Georges, Guattari Felix.** 2017. *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. Przeł. Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- Durand Gilbert.** 1992. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
- Durand Gilbert.** 1996. *Champs de l'imaginaire. Textes réunis par Danièle Chauvin*. Grenoble: ELLUG.
- Frye Northrop.** 1964. *The Educated Imagination*. Bloomington: Indiana University Press.

- Geisler-Szmulewicz Anne.** 1999. *Le Mythe de Pygmalion au XIXe siècle. Pour une approche de la coalescence des mythes.* Paris: Champion.
- Gély Véronique.** 2006. *L'Invention d'un mythe: Psyché. Allégorie et fiction, du siècle de Platon au temps de La Fontaine.* Paris: Champion.
- Kaas Leon R.** 2003. *Angeless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection.* „The New Atlantis”, Spring [online]. Protokół dostępu: [https://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls_\[15.05.2021\]](https://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls_[15.05.2021]).
- Kędzierzawski Wojciech.** 2014. *Zwrot ku rzeczom – nowy status kultury materialnej we współczesnej humanistyce.* W: *Glód: skojarzenia, metafory, refleksje.* Red. Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztandara. *Stromata Anthropologica*, nr 9. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego. S. 207–230.
- Klik Marcin.** 2016. *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1962–2010).* Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Larenta Anna.** 2020. *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk.* „Białostockie Studia Literaturoznawcze”, nr 16. S. 83–113.
- Markowski Michał Paweł.** 1997. *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura.* Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Niebelska-Rajca Barbara.** 2018. *Kłopot z wyobraźnią. Pojęcie ‘phantasia – imaginatio’ w teorii twórczości renesansu i baroku.* Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Propp Władimir.** 2011. *Morfologia bajki magicznej.* Przeł. Paweł Rojek. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Sheppard Anne.** 2014. *The Poetics of Phantasia: Imagination in Ancient Aesthetics.* London: Bloomsbury.
- Tokarczuk Olga.** 1998. *Dom dzienny, dom nocny.* Wałbrzych: Ruta.
- Tokarczuk Olga.** 2009. *Prowadź swój pług przez kości umarłych.* Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk Olga.** 2018. *Olga Tokarczuk z Nagrodą Nobla. Życie poza centrum.* „Zwierciadło”, nr 5 [online]. Protokół dostępu: <https://zwierciadlo.pl/kultura/219878,1,olga-tokarczuk-z-nagroda-nobla-zyc-pozza-centrum.read> [03.04.2021].
- Tokarczuk Olga.** 2022. *Empuzjon.* Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Trocki Lew.** 1930. *Permanentna rewolucja, aneks: „Czym jest permanentna rewolucja”* [online]. Protokół dostępu: <https://www.marxists.org/polski/trocki/1930/rp/10.htm> [20.09.2021].
- Veayne Paul.** 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante.* Paris: Seuil.
- Zemsał Piotr.** 2004. *Wartościowanie uniwersalne i ideologiczne – pojęcie i rola ideologemu na przykładzie wybranych nominacji dotyczących Stalina w sowieckim dyskursie ideologicznym.* „Etnolingwistyka”, nr 26. S. 45–56.

Stanisław Jasionowicz

THE DEATH OF MYTHS OR A CRISIS OF IMAGINATION?
“MYTHICAL THINKING” THE PHANTASMS OF IMAGINATION, AND
A FEW REMARKS ON OLGA TOKARCZUK’S WORKS

(abstract)

The aim of the article is to examine the status of myths in contemporary literature and in reflections on postmodernity. In the first part, Jasionowicz raises questions about the ontological and cognitive status of myth in literature and cultural studies. Although the very concept of myth remains controversial, he recognizes it as a source of “rich narratives”, rooted in the archetypal potential of the creative imagination and capable of having a long-lasting, cultural, intersubjective “life”. There are also narratives that are less durable, as they attempt to detach themselves from their anthropological foundations. Olga Tokarczuk’s works serve as examples of processes that can be considered manifestations of the “non-binary imagination” visible in world literature of the first decades of the twenty-first century. On the discursive (ideological) level, Tokarczuk’s vision of the world and the interrelated concepts are extremely dichotomous, which relates to the “interventionist” character of most of her texts. However, on the imaginative level, her imagination is non-dichotomous (intimist); it is a type of imagination that Gilbert Durand described as belonging to “mystical structures”. The lack of imaginative coherence between the ideologemes of critical postmodernism (built on the rhetoric of a radical gender conflict or the insurmountable “us-them” opposition) and the mycelial imagination has yet to consider such ideas and discourses as a new form of myth. Perhaps they could become myths if only they were able to create productive tension between these two systems of imagination and thus generate new meanings.

KEYWORDS

imagination; postmodernism; myth; Gilbert Durand; Olga Tokarczuk