

Stanisław Jasionowicz 

MITOANALIZA JAKO SZTUKA SZEROKIEGO WIDZENIA PRZYCZYNKI DO STUDIÓW NAD WYOBRAŹNIĄ PONOWOCZESNĄ

SŁOWA KLUCZOWE

Gilbert Durand; mit; mitoanaliza; postmodernizm (ponowoczesność); tradycja; struktury wyobraźni; wyobraźnia ponowoczesna

Pytania o człowieczeństwo w XXI wieku

Namysł nad istotą człowieczeństwa był jednym z najważniejszych czynników, jakie ukształtowały cechy dystynktywne kultury zachodniej, a sposoby problematyzowania tej fundamentalnej kwestii na terenie teologii, filozofii, sztuki, później zaś także nauk biologicznych i „nauk o człowieku”, stanowią o jej specyfice i tożsamości. Tymczasem w pierwszych dziesięcioleciach XXI wieku nasilają się głosy nie tylko kwestionujące konstytutywne cechy Zachodu jako formacji kulturowej, ale wręcz podważające jej antropologiczne umocowanie oraz samo pojęcie człowieczeństwa, jako zakładające istnienie jakichkolwiek wyznaczników ludzkiej natury.

Chrześcijańska dominanta tożsamości zachodniej nie oznaczała odrzucenia wszystkich wyobrażeń i mitów, które ożywiały ludzką wyobraźnię na wiele wieków przed nadejściem nauki Chrystusa, mającej być dopełnieniem natury człowieka, skażonej błędem grzechu pierworodnego. Także ideały włoskiego humanizmu, ściśle związane z postulatami nieskrępowanej eksploracji całego potencjału

Stanisław Jasionowicz — dr hab., prof. UP w Krakowie, Instytut Neofilologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków; e-mail: stanislaw.jasionowicz@up.krakow.pl; <https://orcid.org/0000-0002-8918-1404>

człowieczeństwa, nie wymagały ani całkowitego odrzucenia tradycji chrześcijańskiej, ani negacji wcześniejszych poszukiwań metafizycznych, a neoplatonickie i alchemiczne inklinacje renesansu mogłyby stanowić argument na rzecz żywotności i dynamicznej wielowątkowości kultury Zachodu.

Chęć radykalnego oderwania się od własnej przeszłości kulturowej pojawiła się z wielką mocą wraz z wystąpieniami ideologów rewolucji francuskiej oraz stanowiącymi ich odległą konsekwencję antymieszczkańskimi deklaracjami modernistów. Energia modernistycznego entuzjazmu, nakierowana po części na burzenie resztek „starego” świata, a po części na budowanie wizji Nowego Człowieka ery industrialnej, wyczerpywała się jednak stopniowo w końcowych dekadach XX wieku. Współcześni następcy wyznawców śmierci Boga głoszą już nie tylko koniec wielkich narracji i koniec historii, ale także koniec humanizmu, a nawet „śmierć człowieka”, tylko pozornie tracąc antymetafizyczny impet dawnych wyzwolicieli ludzkości z okowów zabobonu i „władzy” tradycji.

Co ciekawe, jednym z ważnych rysów kondycji ponowoczesnej jest kontestacja wypracowywanych przez naukę danych zmierzających do poznania ludzkiej natury, przy jednoczesnym wycofywaniu się nauk przyrodniczych na pozycje zawężonego scjentyzmu. Oznacza to nierzadko odrzucanie wielu obiecujących hipotez, a nawet nieprzyjmowanie do wiadomości wyników badań empirycznych i eksperymentów, które nie pozostają w zgodzie z obowiązującym paradygmatem, nieufnym wobec wyobrażeniowych źródeł teorii naukowych¹. Uwidacznia się również postępujące uzależnienie badań (także w dziedzinie humanistyki) od źródeł ich finansowania oraz porzucenie przez wielu artystów ery ponowoczesnej choćby pozorów niezależności od wsparcia instytucjonalnego. Wszystko to tworzy przesłanki dla rozpatrywania ponowoczesności także w świetle nowych (?) relacji nauki, sztuki, literatury i innych form życia społecznego z kontestowaną przez jej piewców władzą, pozwalając stawiać pytania o losy postulatów wolnej, niczym nieskrępowanej aktywności ludzkiego umysłu.

Kiedy w latach 60. XX wieku Roland Barthes marzył o „języku neutralnym” (*le langage Neutre*), „obiektywności”, „czystości” i bezstronności „języka adamo-wego”, który byłby odporny na wszelkie próby jego mityzacji – rozumianej (za marksistami) jako narzucenie całemu społeczeństwu „języka władzy” – sam posługiwał się m.in. zakorzenionym w micie konceptem szczęśliwej wieży Babel². Ponowoczesny świat pomieszania języków miałby stanowić remedium na

¹ Na gruncie fizyki można wymienić koncepcje Davida Bohma czy Costy de Beauregarda, a w dziedzinie biologii np. teorie Ruperta Sheldrake’a. Por. także Holton 1998.

² W drugiej połowie XX wieku Barthes reinterpretował opowieść o wieży Babel, tworząc jej nowy („remityfikujący” czy „demityfikujący”?) wariant i pisząc o świecie, w którym pomieszanie języków nie byłoby już przekleństwem, ale paradoksalnym powrotem do pierwotnej (czy też „osta-

unitarny, autorytarny język władzy, za który ów wpływowy francuski myśliciel uznawał język mitu. Ponowoczesne „odczarowanie świata”, jako swoisty konglomerat „świata Adamowego” i świata „ radykalnego pomieszania języków”, miało oznaczać oczyszczenie świadomości człowieka Zachodu ze złożeń myślenia mitycznego i w konsekwencji musiało doprowadzić do ataku na pokartezjańską filozofię podmiotu (uznaną za źródło tego dylematu) oraz do skrajnej nieufności wobec procesów zachodzących w zachodnich społeczeństwach industrialno-postindustrialnych.

Trudno byłoby w tym miejscu nawet pobieżnie wymienić przedstawicieli środowisk uniwersyteckich oraz twórców pracujących ramię w ramię na rzecz „świata bez mitów”. Klasycy teorii krytycznej (jak Theodor Adorno, Max Horkheimer czy Herbert Marcuse), a także inni wpływowi intelektualiści, jak Michel Foucault, Richard Rorty czy Slavoj Žižek, podkreślający nierzadko swoją zażyłą więź z marksizmem, godzą w fundamenty zachodniej tożsamości, odwołując się do silnie naznaczonych emocjonalnie zespołów wyobrażeń. „Odświeżając” znany postulat Marksa, zgodnie z którym zadanie nowej filozofii miałyby polegać na zmienianiu świata zamiast podejmowania prób jego opisu lub zrozumienia, uznają oni, iż refleksja nad istotą świata i człowieka przestaje być już domeną nielicznych, odciętych od zgiełku codzienności mędrców pracujących wytrwale nad subtelnymi detalami swych filozoficznych koncepcji. Myśliciel nowych czasów tworzy dynamiczne wizje, zdolne oddziaływać na świadomość całych społeczeństw, które nadal nie oczyściły się z „błota mitycznego” własnej przeszłości kulturowej. Paradoksalnie, intelektualiści, artyści i politycy ponownie przyjmują na siebie rolę demiurgów – kreatorów silnie nacechowanej emocjonalnie wizji świata, dziedziczonej po oświeceniowo-romantycznych oraz heglowsko-marksowskich przewodnikach ludzkości.

Próba odhumanizowania kultury poprzez dekonstrukcję pojęcia natury ludzkiej oraz promowanie idei „płynnej rzeczywistości” (w jej raczej Baumanowskim, a nie Heraklitowym rozumieniu) jako nieodwracalnej i bezalternatywnej tendencji obecnego momentu kulturowego są konsekwencją diagnozy stawianej przez wpływowych przedstawicieli tego nurtu i stającej się po części samospełniającą się na naszych oczach przepowiednią. Przekonaniom tym sprzyja zmieniająca się, postindustrialna świadomość współczesna, oparta na „wyobraźni powierzchni i fragmentu”, oraz obserwowana na wielu płaszczyznach, lecz nie do końca zrealizowana atomizacja społeczeństw zachodnich, stymulowana gwałtownym

tecnej”, eschatologicznej), „niezróznicowanej” jedności. Należąca do głębokich pokładów kultury wizja zostaje przeniesiona do świata pozbawionego hierarchii, „nierepresywnego” i w „czas poza czasem”, kiedy to „jagnię legnie pospołu z lwem”; świata, którego fragmentaryczność będzie jednak ciążyła ku wyobraźniowej, mitycznej jedności.

rozwojem technologii informatycznych i wszechobecnym konsumpcjonizmem, a także nowymi zjawiskami społeczno-kulturowymi, jak np. masowa migracja. Zjawiska te wymagają określenia przez członków społeczeństw swojego miejsca w nowej konstelacji znaczeń i wyobrażeń³.

Gilbert Durand i Nowy Człowiek Tradycyjny

Do mniejszości należą głosy sprzeciwu wobec wizji nieodwracalnej „śmierci człowieka Zachodu”, proponujące „pozytywny” wariant postnowoczesności, który zakłada ponowne nawiązanie kontaktu z całym dziedzictwem własnej kultury w celu stawienia czoła jej – z pozoru nieprzezwyciężalnym – aporiom. Jeden z takich głosów pochodzi od zmarłego w roku 2012 francuskiego antropologa i socjologa kultury Gilberta Duranda. Ten, jak sam o sobie mówił, „prowincjusz z wyboru”, określane czasem jako „spirytualista” lub „zwolennik niepokojącego doktora Junga”, był badaczem wyrazistym w swych koncepcjach, a jednocześnie niełatwym do sklasyfikowania. Autor przełożonej na wiele języków i wznawianej kilkunastokrotnie we Francji pracy *Les structures anthropologiques de l'imaginaire (Antropologiczne struktury wyobraźni)* (1960) to więziony przez Niemców podczas drugiej wojny światowej uczestnik francuskiego ruchu oporu i odznaczony medalem Sprawiedliwy wśród Narodów Świata członek loży masońskiej, twórca (wraz z Leonem Cellierem) Ośrodka Badań nad Wyobraźnią Twórczą, wykładowca akademicki, uczestnik słynnych spotkań interdyscyplinarnych w szwajcarskiej Asconie, organizator konferencji i aktywny uczestnik ważnych kongresów międzynarodowych w Kordobie i Tsukubie, które poświęcono relacjom pomiędzy naukami przyrodniczymi a naukami o człowieku („Nauka i Świadomość”).

Antropologia Duranda stanowi konsekwencję uznania przez niego, iż podstawowymi „danymi” ludzkiego istnienia są: świadomość przemijania oraz nieuchronność śmierci. Wydobyte tych egzystencjalnych pewników prowadzi badacza do konstatacji, iż kultura to efekt ich nieustannej, symbolicznej eufemizacji. Słowo „eufemizacja” nie oznacza tu jedynie maskowania lub absolutyzowania problemów indywidualnej egzystencji, ale przede wszystkim ich ujmowanie w sposób pozwalający je adekwatnie podjąć lub przezwyciężyć na poziomie jednostkowym i zbiorowym (wspólnotowym), przy czym proces ten odbywa się dzięki fundamentalnej własności ludzkiej psychiki, jaką jest

³ Odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu dążność do owej dehumanizacji jest procesem „naturalnym”, przez badaczy i twórców jedynie opisywanym i diagnozowanym, a w jakim stanowi efekt strategii obranej z przyczyn ideologicznych przez nowych „władców wyobraźni” (intelektualistów, polityków czy artystów) byłaby bardzo istotna, lecz wykracza poza ramy niniejszych rozważań.

wyobrażenia. Zainspirowany m.in. teorią form symbolicznych Ernsta Cassirera, Jungowską hipotezą archetypów oraz pracami Gastona Bachelarda na temat wyobrażeniowych uwarunkowań nauki i twórczości artystycznej, Durand uznaje wytwory wyobraźni (symbole i mity) za podstawowy i wciąż odnawiający się język, jakim porozumiewają się między sobą przedstawiciele wszystkich znanych kultur – nie wykluczając współczesnych członków kultury zachodniej.

Przypomnijmy, że w swojej fundamentalnej pracy z 1960 roku francuski badacz proponował trójdzielny model typologiczny produktów wyobraźni (inaczej: treści lub artefaktów kulturowych) ujawniających się w religii, sztuce i innych przejawach życia społecznego. Pracę tę, w zamierzeniu będącą po części polemicznym komentarzem do wydanej dwa lata wcześniej *Antropologii strukturalnej* Claude'a Lévi-Straussa, zbyt często uznawano jedynie za usystematyzowane, niezwykle bogate kompendium symboli pochodzących z różnych kręgów kulturowych. W obszernej części teoretycznej odnaleźć można jednak większość rozwijanych później przez autora koncepcji i pojęć. Istotą i szczególnym wkładem Duranda w badania nad wyobraźnią twórczą człowieka jest powiązanie wyodrębnionych w *Strukturach* trzech nurtów wyobrażeń (heroicznych, mistycznych i syntetycznych) z trzema typami odruchów, właściwych człowiekowi jako istocie biologicznej zanurzonej w swoim środowisku i reagującej w określony sposób na konkretne bodźce fizyczne.

Na szczególną uwagę zasługują także pojęcia trasy antropologicznej⁴, będącej rodzajem sprzężenia zwrotnego pomiędzy wewnętrznymi bodźcami oddziaływającymi na jednostkę w toku jej egzystencji a sytuacjami, na jakie napotyka ona w konkretnym środowisku zewnętrznym i w określonym kontekście kulturowym, redundancji różnicującej⁵ (jako sposobu „życia” mitu) oraz propozycje metod pozwalających na badanie zespołów wyobrażeń w poszczególnych tekstach kultury (mitokrytyka), a także na skalę całych formacji kulturowych (mitoanaliza)⁶.

⁴ Marzena Karwowska proponuje formę „ścieżka antropologiczna”.

⁵ Durand twierdzi, że termin ten został zainspirowany pojęciem *différance* („różnia”), wprowadzonym przez Jacques'a Derride.

⁶ Por. np. jego *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique* (1975), *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse* (1979), *L'Âme tigrée. Les pluriels de psyche* (1980), *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés* (1996). W Polsce o Durandzie pisali m.in. (w porządku chronologicznym) Krystyna Falicka, Stanisław Jasionowicz i Marzena Karwowska. Szczupłość miejsca nie pozwala na obszerniejsze przedstawienie wypracowanych przez antropologa głównych koncepcji oraz siatki pojęć. W tym celu odsyłam do istniejących polskich tekstów i opracowań, poświęconych jego badaniom. Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na wyobrażeniowy aspekt przejawów „życia ponowoczesnego” oraz na możliwość badania treści ponowoczesnej literatury z perspektywy wyobrażeniowej i mitoanalitycznej. Problematyka ta zostanie rozwinięta i usystematyzowana w obszerniejszej pracy.

W opublikowanej w roku 1975 książce, zatytułowanej *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique (Nauka o człowieku i tradycja. Nowy duch antropologiczny)* Durand po raz pierwszy zarysował swój projekt przewyciężenia obecnego impasu humanistyki oraz przedstawił wizję „Nowego Człowieka Tradycyjnego”, dysponującego nowym językiem, którego „gramatyka” sięgałaby głębokich pokładów ludzkiego potencjału wyobraźniowego. Francuski antropolog zdaje się szukać sposobów dotarcia do dwudziestowiecznych głosicieli „śmierci zachodniej kultury”, by ukazać, iż współczesny kryzys humanistyki to efekt impasu cywilizacyjnego zapoczątkowanego na długo przed rewolucją modernistyczną. Punktem wyjścia Durandowskiej wizji jest krytyka antymetafizycznych nurtów myśli zachodniej, które, ze względu na ich wpływ na kulturę europejską, badacz określa jako „trzy katastrofy metafizyczne”. Za pierwszą z nich uznaje XIII-wieczny awerroizm, nominalizm i ockhamizm. Drugą byłaby związana z zastąpieniem idei poznania bezpośredniego postulatami wiedzy obiektywnej, czego skutkiem stało się radykalne oddzielenie świata sacrum od świata profanum oraz Kartezjuszowska dychotomia *res cogitans* i *res extensa*. Trzecią katastrofą metafizycznej doszukuje się w Hegłowskiej wierze w obiektywny sens historii oraz w oświeceniowym, lecz podtrzymanym przez romantycznych „bojowników o szczęście ludzkości” micie postępu.

Durand sugeruje możliwość zasypiania przepaści pomiędzy nauką a metafizyką w oparciu o postulat odrzucenia – zarówno w naukach ścisłych i eksperymentalnych, jak i w naukach o kulturze – zasady obiektywnej przyczynowości, radykalnego agnostycyzmu oraz dogmatycznego dualizmu. W *Nowym duchu antropologicznym* odwołuje się do gnostyckiej wizji poznania, która nie miałaby się już opierać na jednowymiarowej „ontologii rzeczy”, ale na „ontologii relacji”: „*Gnoza* jest momentem i miejscem w którym oko, spojrzenie i przedmiot widzenia stają się jednym” (Durand 1975: 167). Antropolog przywołuje dawną zasadę podobieństwa (analogii?), stosowaną w medycynie średniowiecznej i stojącą u podstaw homeopatii: *similia similibus curantur* („podobne leczy się podobnym”), a także powołuje się na tradycję alchemii jako poszukiwań relacji pomiędzy materią a świadomością. W rozważaniach nad procesami kulturowymi prowadzi go to do idei „lektury porównawczej” wyobrażeń, która pozwala dostrzec występujące pomiędzy nimi zależności i umożliwia potraktowanie ich w sposób systemowy.

Odnowienie, poprzez badania nad systemami wyobrażeń, humanistyki jako całościowej wizji kultury mogłoby zapowiadać, zdaniem Duranda, swoisty Nowy Renesans, czyli skutek uzyskania stanu świadomości przełamującego dogmat obiektywnej przyczynowości czy zasadę wyłączonego środka (*aut aut, tertium non datur*) na rzecz spójnego pluralizmu różnych treści wyobraźniowych. „Człowiek nie umarł”, głosi z uporem Durand i proponuje nową koncepcję człowie-

czeństwa (a właściwie odnowienie obrazu człowieka Zachodu) – świadomego swojej tożsamości indywidualnej i wspólnotowej oraz uczestnictwa w określonym momencie dynamicznego procesu kulturowego. Miałby to być człowiek, którego cechuje większa pokora niż bogocześnika ery oświecenia, romantyzmu i nowoczesności, a także „postczłowieka” kolejnych „czasów ostatnich”. „Miejmy dość pokory – apeluje Durand – by wyznaczyć, że nasze poznanie jest ograniczone. Możemy postrzec i przyjąć tylko to, co dane nam do przyjęcia przez naszą kulturę, przez niekę semantyczną, w której się znajdujemy” (Durand 1996a: 178).

Zakwestionowanie arystotelesowskiej logiki oraz idei liniowego postępu nie musi oznaczać ostatecznego załamania się całej formacji kulturowej, która dotarła do tego punktu swoich dziejów. Gnostycki, spirytualistyczny wymiar Durandowskich propozycji epistemologicznych może budzić poważne obiekcje wielu spośród współczesnych badaczy kultury. Wydaje się jednak, że warto je rozważyć jako możliwość *tertium datur* zachodniej humanistyki, rozpiętej pomiędzy namiętną dekonstrukcją swych własnych fundamentów a poczuciem niejasnej nostalgii za utraconą tożsamością. Ważnym argumentem, pozwalającym Durandowi szukać „przewagi konkurencyjnej” jego koncepcji na współczesnym rynku idei, jest zakorzenienie jego antropologii wyobraźni w danych wypracowanych w obrębie nauk ścisłych i eksperymentalnych, jak biologia, psychologia i psychiatria kliniczna, a także etnologia i socjologia.

Ponowne nawiązanie kontaktu z przeszłością własnej kultury, w połączeniu z postawą poznawczą polegającą na dążeniu do jej antropologicznego zrozumienia poprzez postrzeganie wytworów tej kultury na tle dynamicznych procesów wyobraźniowych, stanowi ważny postulat mitoanalizy Duranda. To próba kompleksowego zrozumienia rzeczywistości kulturowej człowieka przez pryzmat wytwarzanych przez niego wyobrażeń – pozostających w wiecznym ruchu, lecz krążących wokół trwałych, właściwych człowiekowi, archetypowych „miejsz mocy”⁷.

Konsekwencją tego postulatu staje się wizja swoistego „ekumenizmu wartości” (por. „politeizm wartości” Maxa Webera), powrót do koncepcji „nowego człowieka

⁷ Warto w tym miejscu przypomnieć Jungowską definicję archetypu. Otóż dla tego dyndenckiego ucznia Freuda archetyp nie jest sam w sobie jakimkolwiek „kształtem” czy obrazem, lecz jedynie *facultas praeformandi* (zdolnością kształtującą): jego działanie można porównać do systemu osiowego kryształu, który, sam nie posiadając materialnej postaci, „preformuje” w określony sposób wykształcanie się krystalicznej struktury w roztworze macierzystym. Warto przypomnieć też, że Jung nazywa archetypy „instynktami psychicznymi”, porównując je do instynktów zwierzęcych (jak np. budowanie gniazd o określonym kształcie przez określone gatunki ptaków, niezależnie od rodzaju materiałów, jakie mogą one pozyskać), i twierdzi, że są one adekwatnymi odpowiedziami psyche na konkretne bodźce egzystencjalne lub społeczne. Archetypy byłyby czymś w rodzaju „warunków możliwości doświadczenia” (por. schematy wyobraźniowe Kanta).

tradycyjnego”, zdolnego integrować własną przeszłość kulturową z dynamiką „tu i teraz”. Tak rozumiana tradycja to nie odporny na myśl o jakiegokolwiek zmianie fundamentalizm, lecz świadomość uczestnictwa w wielkim procesie kulturowym możliwym do uchwycenia z perspektywy wyobraźniowej, przy jednoczesnym zrozumieniu wagi doświadczenia przynależności i tożsamości.

„Nowy duch antropologiczny” stanowi propozycję nowego spojrzenia na fenomen wyobraźni zbiorowej współczesnej kultury zachodniej (czy też: euroatlantyckiej), często opisywanej jako rozproszona, zdeintegrowana, a czasem mnoga i policentryczna. Spojrzenie takie wymaga, zdaniem antropologa, podjęcia zdecydowanego zwrotu epistemologicznego, który pozwoliłby zasypać wielowiekową przepaść pomiędzy wiedzą racjonalną i „ścieżką wyobraźniową”. Modelem takiego zwrotu mogłaby być alchemia⁸ i jej *hermetica ratio*. Posiłkująca się *imaginatio vera* postmechanicyzyczna nauka może stać się motorem „nowego otwarcia” na wyzwania, przed którymi stanął człowiek bardzo późnej nowoczesności.

Durandowski projekt nowego humanizmu jest pytaniem o płaszczyznę porozumienia w dobie (pozornie?) nieskrępowanej wolności dyskursów. Powiedzieliśmy już, że jego „humanizm jutra” wymaga otwartości i pokory, wrażliwości na „inne” z zachowaniem szacunku dla tego, co „własne”. Optymizm poznawczy, prezentowany przez Duranda, opiera się na przekonaniu o ciągłości procesu redefiniowania się człowieka w granicach jego natury i kondycji (por. pojęcie „trasy antropologicznej”). W ramach tej wizji „moment postmodernistyczny” byłby tylko jednym z aktualnych sposobów wyrażenia się natury, wciąż obecnej w swym dynamicznym trwaniu.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wyobraźniowy (symboliczny i „mityczny”) wymiar postulatów głoszonych przez demistyfikatorów tradycji kultury zachodniej, nieobcy także „klasykom” dyskursu poststrukturalistycznego i dekonstrukcjonistycznego, którzy odrzucają trwałość jakichkolwiek elementów ludzkiej kondycji (co nie zawsze musi oznaczać brak wszelkich reguł wytwarzania sensów). Kiedy Roland Barthes porównuje tekst do bezchmurnego nieba, a Jacques Derrida rozwija metaforę kłącza jako istotę procesu wytwarzania znaczeń, posługują się oni wyobraźnią w jej sensotwórczej roli.

W swojej książce zatytułowanej *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability* (Apter 2013) Emily Apter odwołuje się do pojęcia „planetaryzmu”, które w kontekście komparatystycznym pojawiło się już przed laty w pracach Edwarda Saïda i Gayatri Spivak. Prowadzi ono autorkę do wizji o charakterze apokaliptycznym, która stanowi chyba efekt rozczarowania trud-

⁸ Por. wyobraźniowy aspekt alchemii w kontekście wiedzy na temat materii, w powiązaniu z procesem samopoznania badacza – por. np. Bonardel 1993.

nościami już nie tylko międzykulturowego, ale także wewnątrzkulturowego dialogu, rozumianego jako funkcja przekładalności. Jednakże nawet owo poczucie nieprzekładalności treści kulturowych będące oznaką rozczarowania samym człowieczeństwem zostaje ujęte w kategoriach wyobrazeniowych: „Czy nie można by dziś mówić o »mistycyzmie pozaludzkiem«, którego przedmiotem byłby klimatologiczny, meteorologiczny i geologiczny świat »sam w sobie« który, nade wszystko, nie będzie się uciekał ani do religii, ani do nauki?” (Apter 2013: 336).

Amerykańska komparatystka zdaje się tu wyrażać poczucie rozczarowania ideą człowieczeństwa (natury, tożsamości człowieka), która sankcjonowałaby przekładalność doświadczeń kulturowych w oparciu o antropologiczną „łączność” przedstawicieli gatunku *homo sapiens*. Zarazem jednak Apter sugeruje potrzebę stworzenia wyobrazeniowego modelu odzwierciedlającego stan świadomości „człowieka bez właściwości”, który oddaje swe prerogatywy „materii”. Okazuje się, że model ten wpisuje się w swoistą mitografię żywiołów, wciąż odnoszącą się do człowieka, gdy autorka pisze o „geologicznych procesach” odzwierciedlających (symbolizujących?) obecny stan świadomości przedstawicieli kultury zachodniej⁹.

W swoich pracach Durand zaproponował swoisty ekumenizm wyobrazeniowy, oparty na założeniu, iż współczesny humanista powinien być rzetelnym, pozbawionym uprzedzeń i ograniczeń badaczem mechanizmów wyobraźni symbolicznej oraz jej kulturowych przejawów (w postaci indywidualnych i zbiorowych wyobrażeń – mitów). Tego rodzaju postawa mogłaby stać się, zdaniem badacza, początkiem „ocalającego” *humanizmu otwartego*. Do owego humanizmu jutra, powiada Durand, symbolika wzywa badacza kultury poprzez swoje narzędzia: „psychopatologię, etnologię, historię religii, mitologię, literaturę, estetykę i socjologię”. W przestrzeni rozciągającej się pomiędzy ulotnością obrazu a długowiecznością znaczenia ustanawianego przez symbol mieści się całość ludzkiej kultury. A kultura to „ciągła mediacja między wielkimi Nadziejami ludzi a ich doczesnym losem” (Durand 1986: 139).

Przekładalność ludzkich lęków i potrzeb na intersubiektywne prawdy wyrażające się w treściach kulturowych staje się możliwa dzięki przyjęciu założenia o istnieniu trwałych wyznaczników natury ludzkiej i nie sprowadza się do oświeceniowej, racjonalistycznej koncepcji wyobraźni oraz jej wytworów jako przedracjonalnych, „dziecięcych” sposobów wyjaśniania świata. Zdaniem Duranda, to symbole i mity są uniwersalnym kodem człowieczeństwa, obecnym od nadal tajemniczego zarania jego dziejów aż po dzień dzisiejszy. Jak się wydaje, jedynie

⁹ Czyżby Apter eksploatowała więc – w drugim dziesięcioleciu XXI wieku – starą, presokrateską mitologię żywiołów, cytując przy tym obficie prace Derridy, Foucaulta czy Barthes’a? „Ani religia, ani nauka” – a może: zarówno *mythos*, jak i poszerzony Rozum „pracują” tu jednocześnie?

na płaszczyźnie wyobraźniowej można pogodzić „humanistyczny mistycyzm” francuskiego antropologa z „mystyką pozaludzką” Apter. Mówi on przecież o badaniu wyobraźni jako eksploracji swoistej „geografii mitycznej”, która „ma swoje bieguny i swoje klimaty” i której dynamizm określa za pomocą metafor hydrologicznych, porównując wytwarzane przez nią mity do procesu kształtowania się rzek z ich korytami, meandrami, dopływami i deltami (Durand 1996a).

Wyobraźnia a ponowoczesność (remityzacja czy „sztuczna remityfikacja”?)

Jak badać wytwory kultury ponowoczesnej, skoro same zbudowane są tak, by nie podlegać ani regułom Platonijskiej trójjedni wartości, starotestamentowego Przypomnienia czy chrześcijańskiej logiki zbawczej, ani też kryteriom Porządku, wypracowywanym przez stojący w opozycji wobec tych tradycji oświecony, samozbawczy Rozum? Kategorią łączącą będzie dla Duranda oczywiście wyobraźnia oraz jej złożone wytwory – mity, deprecjonowane zarówno z perspektywy formacji oświeceniowej, jak i z pozycji dwudziestowiecznych „hermeneutyk podejrzeń”.

Durand zdaje się sądzić, że ich badanie staje się możliwe dzięki zastosowaniu perspektywy wyobraźniowej, którą można przyjąć na wielu poziomach oglądu, najlepiej jednak wykorzystując najszerzy spośród nich – spojrzenie mitoanalityczne. Nawet jeśli sam autor *Antropologicznych struktur wyobraźni* w swojej metodzie niechętnie odnosił się do tekstów wykraczających poza kod modernistyczny¹⁰, istnieje wiele przesłanek ku temu, by dostrzec „uczestnictwo” formacji ponowoczesnej w procesie mitycznym. Kiedy Heidegger mówi o „leśnym prześwicie”, Marcuse o micie Narcyza i Orfeusza, Barthes o szczęśliwej wieży Babel, Derrida zaś o kłęczu czy procesie rozplenienia sensu, to wszyscy oni wydają się uczestniczyć w procesie mitotwórczym. W swoich *Mitologiach* („demitologizujących” praktyki medialno-perswazyjne Francji lat 50. i 60. XX wieku) Barthes stosuje – można by rzec – Bachelardowską psychoanalizę żywiołów, gdy obnaża np. wyobraźniową retorykę reklam detergentów i środków myjących czy porównuje okręt podwodny (owo „dumne schronienie”) kapitana Nemo z powieści Jules’a Verne’a z wyobraźnią *Statku pijanego* Arthura Rimbauda. Jednakże jego punkt wyjścia jest zupełnie inny niż ten przyjmowany przez Bachelarda: jak wiadomo, Barthes uznaje, że demityfikuje w ten sposób całą formację kulturową określaną jako „mieszczkańska”. I może ma sporo racji, jeśli uznać, że francuscy *bourgeois*, owi zwycięzcy wielkiej rewolucji, stworzyli rodzaj „podwójnie sztucznej” mitologii, przejmując formy i symbole arystokracji zdeponowanej w imię ideałów republikańskiej równości i braterstwa.

¹⁰ Przypomnijmy, że apogeum działalności naukowej Duranda przypada na lata 60.–80. ubiegłego stulecia.

Durand jest krytykiem modernizmu w stopniu, w jakim nowoczesna sztuka „okazywała się zwykłym upustem dla przerośniętego ja, rodzajem projekcyjnego testu odciętego od jakiegokolwiek kontaktu z innym, z odmiennością, a w szczególności z macierzyńską i płodną różnorodnością kultury” (Durand 1987: 55). Podkreśla jednocześnie:

Nawiązywanie kontaktu z własną kulturą to najbardziej rewolucyjny akt antymodernizmu, jaki można sobie dziś wyobrazić. Jeśli bowiem modernizm jest naznaczony akademizmem [...], jest on również obciążony „brakiem kultury” – oblekającym się w niewyszukany strój „kontrkultury” – zastępującym historyczne, społeczne czy choćby kolektywne zakotwiczenie wyrazami egocentrycznych ejakulacji i edypalnych resentymentów (Durand 1987: 60).

Dlatego też prawdziwie wolna (*ergo* prawdziwie ponowoczesna) twórczość artystyczna winna być, zdaniem Duranda, „potrójnie otwarta: na »innego«, który jest jego przyjazną publicznością, na kulturową tkankę pozwalającą porozumieć się z narodem, wreszcie na figuratywne uniwersum archetypów umożliwiającej powszechną wymianę znaczeń” (Durand 1987: 60). Krytyczna ocena nowoczesności nie oznacza więc tu chęci powrotu do „przednowoczesności”, lecz ukazuje inne parametry projektu ponowoczesności. Zamiast usankcjonowania „absolutnej inności” francuski antropolog postuluje swoisty ekumenizm wyobraźniowy, który pozwoliłby przetrwać przedłużającą się „czas zwątpienia” zachodniej cywilizacji dzięki swego rodzaju *aggiornamento*, pozwalającemu skorzystać wreszcie z całego jej dorobku materialnego, umysłowego i duchowego *je d n o c e ś n i e*, otwierając drogę ku nowemu „ekumenizmowi wartości”. Pojęcie sztuk pięknych (obejmujące także literaturę) zostało poddane w ciągu XX wieku bezkompromisowej wiwisekcji w imię wolności twórczej, piętnującej zaangażowanie kategorii piękna w tworzenie ładu, który miałby służyć – zdaniem Duranda – przewyżczeniu ludzkiego lęku dzięki obecności wciąż aktualizującego się mitu. Pojawia się kod antyszuki, nakierowanej na przesyconą lękiem podejrzliwość wobec wszelkich przesłanek wskazujących na szansę jakiegokolwiek ocalającego porządku. Jednak także i ten system znaczeń wciąż szuka nowych sposobów ekspresji mitycznej, uczestnicząc w kreacji pewnej wizji świata¹¹.

W opublikowanej w 1996 roku książce zatytułowanej *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés (Wstęp do mitologii. Mity i społeczeństwa)* Durand pisał:

Przywołuję i ponownie wprowadzam pojęcie walki, pojęcie dialektyki. Nie jest to jednak automatycznie walka klas, ale raczej walka rozmaitych ról oraz system napięć

¹¹ Oswald Spengler, a w szczególności Feliks Koneczny mówią o „wielości cywilizacji”; por. Spengler 2014 oraz Koneczny 2015.

występujących pomiędzy nimi wewnątrz danego społeczeństwa. [...] Nie sądzę, by miał nastąpić koniec historii, koniec zmagania. Przeciwnie, uważam, że społeczeństwo zbudowane jest na dialektycznym napięciu, które je konstytuuje i pozwala mu kroczyć naprzód (Durand 1996a: 151).

Zgodnie z ustaleniami Yves'a Duranda (test AT9)¹², spośród trzech wyróżnionych przez Gilberta Duranda typów struktur wyobraźniowych (heroiczne, mistyczne, syntetyczne) tylko te ostatnie wytwarzają wyobrażenia odnoszące się do kategorii czasu i ujmowane jako elementy pewnego procesu. Sam antropolog jest przeciwny idei „obiektywnego procesu historycznego”, szczególnie w ujęciu Hegłowskim, jednak jako socjolog – z mocą podkreśla więź pomiędzy wewnętrznymi impulsami a wyzwaniem środowiska; relacja ta stanowi ośnoję procesu historycznego. Perspektywa historyczna, wymagająca wrażliwości na amplitudę procesów kulturowych, bywa ostatnimi czasy – być może świadomie – zaniebywana jako czynnik opisu sposobu zanurzenia człowieka w dynamiczny proces zmiany. Oczywiście, jednostronna, arbitralna „obiektywizacja” procesu historycznego straciła swe wcześniejsze uzasadnienia, jednak konieczność sytuowania „wydarzeń kultury” na przecięciu tego, co wewnętrzne i tego, co środowiskowe pozostaje ważnym postulatem mitoanalizy Duranda.

Proponowane przez francuskiego badacza „szerokie widzenie” ludzkiej kondycji to jedna ze znaczących i wciąż godnych uwagi prób stworzenia języka badań treści kulturowych, który byłby alternatywą dla myślenia opartego na zasadzie wyłączonego środka, lecz stanowi także propozycję dla „zawiedzionych modernistów” i głosicieli nadejścia „człowieka bez właściwości”¹³. Działania Duranda na rzecz kolejnego „zaczarowania” kultury zachodniej w imię spójnego pluralizmu należałoby uznać nie tyle za powrót do przeszłości, co raczej za głos na rzecz realnego – bo prowadzonego językiem wyobraźniowym – dialogu kultur (pod warunkiem, że naturalne różnice, jakie pomiędzy nimi występują, nie zostaną sprowadzone do jednego tylko z wyodrębnionych przez antropologa typów struktur wyobraźniowych). Ów pluralizm, owa „pręgowana dusza”¹⁴ to nie bezpostaciowa mnogość, ale raczej efekt pogłębionej świadomości własnej przynależności i lepsze zrozumienie inności.

Struktury syntetyczne wyobraźni, nakierowane na godzenie dwóch wcześniej wymienionych postaw wyobraźniowych (czy też sposobów, w jakie jednostki i społeczności stawiają pytania dotyczące ich własnej sytuacji egzystencjalnej

¹² Por. Durand Y. 1988.

¹³ Przypomnijmy, że Robert Musil ukuł to nośne określenie w konkretnym „momencie” społeczno-politycznym konkretnej kultury, do której sam przynależał: w okresie „butwienia” i rozpadu monarchii austro-węgierskiej Habsburgów.

¹⁴ „Pręgowana dusza” (*L'Âme tigrée*) to tytuł jednej z prac Gilberta Duranda.

i udzielają sobie na nie odpowiedzi – robią to w sposób przede wszystkim „odruchowcy” pod względem wyobraźniowym, a najczęściej dopiero potem dyskursywny), kumulują się w geoprzestrzeni procesu historycznego. Zarówno reakcje mitotwórcze, oparte na modelu antagonistycznym, jak i „niekonfrontacyjne” („homogenizujące”), promujące pacyfizm, „niekonfliktowość” czy hedonizm, reprezentują typy struktur zmierzających, zdaniem Duranda, do stagnacji. Struktury „mystyczne” (homogeniczne) są bowiem z założenia niekonfrontacyjne, natomiast trwała dominacja z pozoru przepelnionych dynamizmem struktur antytetycznych (heterogenicznych) może prowadzić do czegoś w rodzaju wyobraźniowego „szczękościsku”.

Postawa badawcza Duranda pozwala wierzyć, że badanie indywidualnych i zbiorowych treści oraz artefaktów kulturowych na poziomie wyobraźniowym (mitokrytyka i mitoanaliza) mogłoby służyć stworzeniu sytuacji, w której badacz mitów – zamiast być ich bezwzględny tropicielem i prześladowcą – staje się ich baczny obserwatorem i „miłośnikiem”, jak kiedyś filolog był miłośnikiem badanych przez siebie tekstów. Sytuacja współczesnego mitologa różni się jednak, oczywiście, od ustabilizowanego statusu dziewiętnastowiecznego naukowca – to sytuacja aktywnego uczestnika współczesnej „walki o mit”.

Kolejne rozczarowania poszukiwaczy ostatecznej, choćby najbardziej pesymistycznej, odpowiedzi na pytania o ludzką naturę przybierają postać prób odhumanizowania kultury i zakwestionowania całej dotychczasowej historii człowieka, prowadząc do promocji pedagogiki „życia na powierzchni” oraz praktyk (lub zbiorowych terapii) hedonistycznego solipsyzmu, urastających także do rangi imperatywu twórczego. Mit, wywodzący się z sakralnych doświadczeń społeczności tradycyjnych budulec każdej kultury i towarzyszący człowiekowi na przestrzeni dziejów fundament jego samostanowienia i samozrozumienia¹⁵, nadal niepokoi swą trudną do przezwyciężenia mocą.

Wydaje się, że idea demityzacji ludzkiego świata poprzez uwolnienie go od przeświadczeń religijnych, rozróżnień rasowych i narodowych czy „przymusów” przynależności płciowej stanowi pod względem wyobraźniowym część wspólną nowoczesności i ponowoczesności, wpisując się w paradygmat wyobrażeń zarówno dychotomicznych, jak i tych warunkowanych „wyobraźnią homogenizującą”. Pierwszy z tych typów realizacji ludzkiego potencjału mitotwórczego wiązać można z procesem utrwalania i pogłębiania opozycji pomiędzy Starym a Nowym, który z mocą paroksyzmu ujawnił się w rewolucjach 1789 i 1917 roku. Z kolei manifestacje ponowoczesnego rozczarowania „heterogenicznym” wymiarem racjonalizmu w jego wąskiej wersji, obejmującej także

¹⁵ Por. późne prace Bronisława Malinowskiego, w szczególności te pochodzące z tomu zatytułowanego *Wolność i cywilizacja* (Malinowski 2001), np. *Wolność jako dar kultury*.

jednowymiarową absolutyzację dychotomii „starego” i „nowego”, „wstecznego” i „postępowego”, tworzyłyby drugi wariant, dążący do ostatecznego przewyciężenia „ducha dychotomii” poprzez akty transgresji osnute na kanwie „wyobraźni rozproszonej”.

Tożsamość a „ekumenizm wyobraźniowy”

„Świadomość mitoanalityczna” mogłaby stanowić, jak zdaje się sądzić Durand, podstawę dla „innej ponowoczesności”, będąc sposobem szerszego, bardziej świadomego wykorzystania trzeciego spośród wyróżnionych przez niego typów wyobraźniowych reakcji człowieka na swoją sytuację egzystencjalną. Struktury syntetyczne wyobraźni dawałyby impulsy także samym badaczom procesów kulturowych – wszak i oni poddani są tym samym mechanizmom wyobraźniowym co badane przez nich zjawiska. Nie można liczyć na to, że spojrzawszy przez okno, ujrzy się samego siebie przechodzącego ulicą – powiada antropolog. Tożsamości interpretatora nie da się usunąć z „pola wyobraźni”¹⁶.

Zdaniem Duranda, tożsamość jest dla człowieka owocem jego udziału we wspólnocie wartości, czyli, używając terminologii gramatycznej, we wspólnych kwalifikatorach i atrybutach. To antropologiczna przestrzeń pozwalająca stworzyć swoistą „mapę mityczną” ludzkich kultur (jako mapę ludzkich „odruchów wyobraźniowych”) dzięki perspektywie, którą Durand określa mianem mitologii. Przestrzeń ta ma swoje krajobrazy i klimaty, których eksploratorami stają się uczestnicy kultury (Durand 1996a: 222). Literatura stanowi jeden z probierzy wyobraźniowej mocy mitów, niezależnie od tego, czy (i w jakim stopniu), autor pozostaje świadomy mityczno-wyobraźniowej adekwatności swojego dzieła do wyzwań momentu kulturowego, w którym powstaje jego tekst.

Durand wierzy, że symbole i mity przynależące do różnych struktur wyobraźniowych nie muszą być orężem śmiertelnego starcia czy przedmiotem bezwzględnego handlu. Mitoanalityczna perspektywa oglądu i badania treści kulturowych mogłaby, jak przekonuje antropolog, stać się podłożem swoistej *lingua franca*, języka porozumienia, operatywnego zarówno wewnątrz własnej kultury, jak i pomiędzy kulturami. Czyż nie miał bowiem racji Claude Lévi-Strauss, kiedy mówił, że mity są najłatwiej przekładalnymi na inne języki treściami każdej kultury? „Antropologiczne zrozumienie” (jako zrozumienie innego i jako porozumienie z innym) nie może oznaczać zawieszenia czy „egzorcyzmowania” postawy zaangażowania we własny mit. Swoista „komparatystyka wyobraźniowa”, którą zdaje się sugerować Durand, stanie się możliwa jedynie wtedy, gdy mit spotyka

¹⁶ Czynie tu aluzję do zatytułowanego w ten sposób zbioru artykułów Gilberta Duranda. Por. Durand 1996b.

się z innym mitem i gdy mitohermeneutyka będzie w pierwszym rzędzie nakierowana na samorozumienie, polegające na usytuowaniu się w sieci – chciałoby się dziś powiedzieć: „zalogowaniu się do sieci” – struktur wyobraźni. Po to, by łatwiej odnaleźć drogę we współczesnej „przestrzeni mitycznej”.

BIBLIOGRAFIA

Apter Emily. 2013. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. London–New York: Verso.

Barthes Roland. 2000. *Mitologie*. Przeł. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Bonardel Françoise. 1993. *Philosophie de l'alchimie. Grand-Oeuvre et modernité*. Paris: P.U.F.

Czapliński Przemysław. 2011. *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Durand Gilbert. 1975. *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*. Paris: Tête de feuilles/Sirac.

Durand Gilbert. 1980. *L'âme tigrée. Les pluriels de psyche*. Paris: Editions Denoël.

Durand Gilbert. 1986. *Wyobrażenia symboliczne*. Przeł. Cezary Rowiński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Durand Gilbert. 1987. *Mitolusismos de Lima de Freitas. Postmodernité de la tradition*. Lisboa: Ed. Perspectivas e Realidades.

Durand Gilbert. 1996a. *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*. Paris: Albin Michel.

Durand Gilbert. 1996b. *Les champs de l'imaginaire, textes réunis par Danièle Chauvin*. Grenoble: ELLUG.

Durand Yves. 1988. *L'exploration de l'Imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*. Paris: L'espace bleu.

Holton Gerald. 1998. *The Scientific Imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jasionowicz Stanisław. 1999. *Roland Barthes – Gilbert Durand: wizje pluralizmu kultury*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe AP.

Jasionowicz Stanisław. 2013. *Antropologia wyobraźni Gilberta Duranda a perspektywy komparatystyki*. W: *Mity i motywy w perspektywie komparatystycznej. Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym, III*. Red. Lidia Wiśniewska. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. S. 43–58.

Jasionowicz Stanisław. 2015. *Język mitu – lingua franca czy koiné komparatystyki?* „Prace Komisji Neofilologicznej PAU”, t. XIII. S. 65–74.

Koneczny Feliks. 2015. *O wielości cywilizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Capital.

Malinowski Bronisław. 2001. *Wolność i cywilizacja*. Przeł. Janusz Mucha, Józef Obrębski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sironneau Jean-Pierre. 1992. *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*. Paris: L'Harmattan.

Spengler Oswald. 2014. *Zmierzch Zachodu*. Przeł. Józef Marzęcki. Warszawa: Aletheia.

Stanisław Jasionowicz

MYTH ANALYSIS AS THE ART OF SEEING THE BIG PICTURE: REMARKS ON POSTMODERN IMAGINATION STUDIES

(summary)

The article examines the possibility of applying Gilbert Durand's concept of the creative imagination and, in particular, the interrelated methods for the analysis of cultural texts (myth criticism and analysis) to the study of texts and artefacts created in the "postmodern moment" of Western culture. Questioning both the traditional systems of connotation developed in Western culture as well as those constructed in opposition to it as part of the Enlightenment project of modernity, the postmodernist worldview is still grounded in the imaginary. The effect of the "imaginational reaction" on the current state of Western civilization can be either a deepening of the present stagnation or an injection of new, invigorating impulses. The "paradoxical" figure of the New Traditional Man and the concept of the New Anthropological Spirit suggest possibilities for emerging from the impasse that has been affecting the humanities, if the makers and scholars of culture would be willing to recognize the necessity of the existence of an "antagonistic tension between dichotomous and non-dichotomous structures of the imaginary." The ability to "see the big picture" thus appears to be tantamount to accepting the mythanalytical perspective in cultural studies, as postulated by Durand.

KEYWORDS

Gilbert Durand; myth; myth analysis; postmodernism; postmodernity; tradition; structures of the imaginary; postmodern imagination